

LIBERTAÇÃO ANIMAL

O CLASSICO DEFINITIVO
SOBRE O MOVIMENTO PELOS
DIREITOS DOS ANIMAIS

Peter Singer

Tradução

MARLY WINCKLER

MARCELO BRANDÃO CIPOLLA

Revisão técnica

RITA PAIXÃO



umf martinfontes

SÃO PAULO 2013

INDICE

Prefácio à edição brasileira IX
Prefácio à edição de 2009 XIX

LIBERTAÇÃO ANIMAL

CAPÍTULO 1 | Todos os animais são iguais...
*ou por que o princípio ético no qual se baseia a
igualdade humana exige que se estenda a mesma
consideração também aos animais* 3

CAPÍTULO 2 | Instrumentos de pesquisa...
como seus impostos são utilizados 37

CAPÍTULO 3 | Visita a um criador industrial...
*ou o que aconteceu com seu jantar quando ele
ainda era um animal* 139

CAPÍTULO 4 | Tornando-se vegetariano...
*ou como provocar menos sofrimento e produzir
mais alimentos com baixo custo ambiental* 233

CAPÍTULO 5 O domínio do homem...	269
<i>uma breve história do especismo</i>	

CAPÍTULO 6 O especismo hoje...	309
<i>defesas, racionalizações, objeções à libertação animal e avanços feitos para superá-las</i>	

<i>Leituras adicionais</i>	363
<i>Notas bibliográficas</i>	369
<i>Agradecimentos</i>	407
<i>Índice remissivo</i>	411

P.S.

IDEIAS, ENTREVISTAS E MUITO MAIS...

Sobre o autor	425
Peter Singer por ele mesmo	
Sobre o livro	433
Prefácio à edição de 1975	
Leitura suplementar	441
Trinta anos de libertação animal	

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Mais de um quarto de século após a publicação da primeira edição deste livro, muitos norte-americanos ainda ignoram a maneira como seus alimentos são produzidos. Não se trata de mero acaso. Os produtores de carne e ovos não medem esforços para garantir que tudo fique como está. Recentemente, uma emissora de tevê propôs fazer um programa a meu respeito e sugeriu que gravássemos uma discussão sobre o livro *Libertação animal* com animais ao fundo. “Claro, mas não quero aparecer com um cachorro ou um gato. Não é disso exatamente que trata a libertação animal. Vamos mostrar como vivem outros animais. Gravemos em um galinheiro ou em um chiqueiro, nos próprios lugares em que eles são criados”, sugeri. “Ótima ideia”, responderam. E ficaram de contactar alguns criadores de Nova Jersey, onde eu trabalhava, avisando-me quando tudo estivesse pronto. Uma semana mais tarde, telefonaram dizendo que não haviam conseguido nada. Nenhum dos criadores contactados concordou em deixá-los filmar seus

TODOS OS ANIMAIS SÃO IGUAIS...

ou por que o princípio ético no qual se baseia a igualdade humana exige que se estenda a mesma consideração também aos animais

A expressão “libertação animal” pode soar mais como uma paródia de outros movimentos por libertação do que um que tenha um objetivo sério. De fato, a ideia de “direitos dos animais” foi usada, anteriormente, para parodiar a defesa dos direitos das mulheres. Quando Mary Wollstonecraft, uma das precursoras das feministas atuais, publicou seu livro *Vindication of the Rights of Woman* [Defesa dos direitos das mulheres], em 1792, suas avaliações foram consideradas absurdas. Pouco tempo depois surgiria uma publicação anônima intitulada *A Vindication of the Rights of Brutes* [Uma defesa dos direitos dos brutos]. O autor dessa obra satírica (que agora se sabe ter sido Thomas Taylor, eminente filósofo de Cambridge) tentou refutar os argumentos de Mary Wollstonecraft, mostrando que eles poderiam ser levados um pouco mais longe: se o argumento a favor da igualdade valia quando aplicado às mulheres, por que não o seria para o caso de cães, gatos e cavalos? O raciocínio parecia válido também para esses “brutos”; no entanto, afirmar que eles

teriam direitos seria obviamente absurdo. Portanto, o raciocínio mediante o qual se chegou a essa conclusão deve ser inválido e, se o é quando aplicado aos brutos, também deve sê-lo quando aplicado às mulheres, uma vez que os mesmos argumentos foram utilizados em ambos os casos.

A fim de explicar a base da argumentação a favor da igualdade dos animais, seria útil começar com um exame da argumentação em defesa da igualdade das mulheres. Supondo que desejássemos sustentar os direitos das mulheres contra o ataque de Thomas Taylor, como poderíamos responder?

Uma maneira de replicar seria dizer que o argumento a favor da igualdade entre homens e mulheres não pode ser legitimamente estendido a animais não humanos. Por exemplo, as mulheres têm o direito de votar, pois são tão capazes de tomar decisões racionais sobre o futuro quanto os homens. Cães, por outro lado, são incapazes de compreender o significado do voto; portanto, não podem ter o direito de votar. Há várias outras semelhanças óbvias entre homens e mulheres, ao passo que seres humanos e animais diferem bastante. Por conseguinte, seria possível afirmar: homens e mulheres são seres semelhantes e devem ter direitos semelhantes; ao passo que seres humanos e não humanos são diferentes e seus direitos não devem ser iguais.

O raciocínio subentendido nessa réplica à analogia de Taylor é correto até certo ponto, mas não vai muito longe. Há, evidentemente, diferenças importantes entre seres humanos e outros animais, e tais diferenças devem dar origem a outras tantas nos direitos de cada um. O reconhecimento desse fato evidente, entretanto, não impede o argumento em defesa da extensão do princípio básico da igualdade a animais não humanos.

São igualmente inegáveis as diferenças entre homens e mulheres, e aqueles que apoiam o movimento pela libertação da mulher estão cientes de que tais diferenças podem dar origem a direitos distintos. Muitas feministas afirmam que as mulheres têm direito ao aborto. Isso não quer dizer – uma vez que essas mesmas feministas fazem campanha pela igualdade entre homens e mulheres – que elas precisem apoiar o direito dos homens a abortar. Como um homem não pode fazê-lo, não há sentido em falar de seu direito de praticá-lo. Como os cães não podem votar, não há sentido em falar sobre o direito deles de votar. Não há motivo para que o movimento pela libertação da mulher ou o pela libertação animal se envolvam em questões absurdas como essas. A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devamos tratá-los da mesma maneira, ou que devamos conceder-lhes os mesmos direitos. O que devemos ou não fazer depende da natureza dos membros desses grupos. O princípio básico da igualdade não requer *tratamento* igual ou idêntico, mas sim igual consideração. Igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos e direitos distintos.

Existe, portanto, uma maneira diferente de responder à tentativa de Taylor, de parodiar o argumento a favor dos direitos da mulher, sem negar as diferenças evidentes entre seres humanos e não humanos, mas penetrando mais profundamente na questão da igualdade e revelando, enfim, que nada há de absurdo na ideia de aplicar aos chamados “brutos” o princípio básico da igualdade. A essa altura, tal conclusão pode parecer estranha. Porém, se examinarmos em maior profundidade a base sobre a qual repousa nossa oposição à discriminação

étnica ou sexual, veremos que estaríamos em terreno pouco firme caso reivindicássemos igualdade para negros, mulheres e outros grupos de seres humanos oprimidos, negando, ao mesmo tempo, igual consideração a não humanos. Para deixar isso claro, precisamos ver, primeiro, por que o racismo e o sexismo são errados. Quando dizemos que todos os seres humanos, sem distinção de etnia, credo ou sexo, são iguais, o que estamos afirmando? Aqueles que desejam defender sociedades hierárquicas e desiguais com frequência mostram que, seja qual for o critério escolhido, não é verdade que todos os seres humanos são iguais. Gostemos disso ou não, temos de encarar o fato de que os seres humanos têm diferentes feitos e tamanhos, diferentes capacidades morais e intelectuais, diferentes intensidades de sentimentos benevolentes e sensibilidade em relação às necessidades dos outros, diferentes capacidades de se comunicar de modo eficaz e diferentes capacidades de experimentar prazer e dor. Em suma, se a exigência de igualdade tivesse de se basear na igualdade efetiva de todos os seres humanos, teríamos de deixar de exigí-la.

Ainda assim, poderíamos agarrar-nos à concepção de que a exigência de igualdade entre seres humanos baseia-se na igualdade efetiva entre diferentes etnias e sexos. Embora seja possível dizer que os seres humanos são diferentes como indivíduos, não há diferenças entre etnias e sexos como tais. Partindo do mero fato de uma pessoa ser negra ou mulher, nada podemos inferir sobre sua capacidade intelectual ou moral. É por esse motivo, pode-se argumentar, que o racismo e o sexismo são errados. O racista branco afirma que os brancos são superiores aos negros, mas isso é falso. Embora haja diferenças en-

tre os indivíduos, alguns negros são superiores a alguns brancos em todas as capacidades e habilidades que se possam considerar como relevantes. Aquele que se opõe ao sexismo diria o mesmo: o sexo de uma pessoa não serve como orientação para avaliar suas capacidades ou habilidades; eis por que a discriminação com base no sexo não se justifica.

Contudo, a existência de variações individuais que vão além da etnia ou do sexo deixa-nos sem nenhuma defesa contra um oponente mais sofisticado da igualdade, alguém que proponha, por exemplo, que os interesses de todos aqueles com QI inferior a 100 obtenham menor consideração do que os com QI superior a 100. Talvez os que tivessem índices inferiores a 100 fossem, numa sociedade assim, escravos daqueles com QI superior. Uma sociedade hierárquica desse tipo seria melhor do que a baseada em etnia e sexo? Acredito que não. Mas, se lidarmos a aplicação do princípio moral da igualdade à igualdade factual existente entre as diferentes raças ou sexos, tomados como diferentes conjuntos, nossa oposição ao racismo e ao sexismo não nos provê nenhuma base para formular uma objeção a esse tipo de não igualitarismo.

Há um segundo motivo importante para não basearmos nossa oposição ao racismo e ao sexismo em algum tipo de igualdade factual, até mesmo aquele restrito, segundo o qual as variações de capacidade e habilidade estão distribuídas de maneira uniforme entre as diferentes etnias e sexos: não podemos ter garantia absoluta de que tais capacidades e habilidades estejam, de fato, distribuídas de modo uniforme entre os seres humanos, sem levar em conta etnia ou sexo. Quanto às habilidades efetivas, parece haver certas diferenças mensuráveis, tanto

entre etnias como entre sexos. Essas diferenças não aparecem, é claro, em todos os casos, mas apenas quando se usam métricas. E o que é mais importante: ainda não sabemos quantas dessas diferenças se devem, realmente, à dotação genética de etnias e sexos e quantas são devidas a uma escolaridade deficiente, a moradas precárias e a outros fatores resultantes de uma discriminação passada e contínua. Talvez todas as diferenças importantes se mostrem, afinal, ambientais, e não genéticas. Qualquer pessoa que se oponha ao racismo e ao sexismo espera que assim seja, pois isso tornaria a tarefa de eliminar a discriminação bem mais fácil; porém, seria perigoso embasar os argumentos contra o racismo e o sexismo na crença de que todas as diferenças significativas são de origem ambiental. O opo- nente do racismo que adotasse essa linha de pensamento não poderia, por exemplo, deixar de concordar com que, se as diferenças de capacidade se mostrassem geneticamente relacionadas à etnia, o racismo seria, de certo modo, defensável.

Felizmente, não há necessidade de restringir a defesa da igualdade ao resultado específico de uma investigação científica. A resposta apropriada aos que afirmam ter encontrado a prova da existência de diferenças entre etnias ou sexos, em relação a capacidades com base genética, não é agarrar-se à crença de que a explicação genética deve estar errada, sejam quais forem as provas em contrário. Devemos deixar bem claro que a defesa da igualdade não depende da inteligência, da capacidade moral, da força física ou de outros fatos similares. A igualdade é uma ideia moral, não é a afirmação de um fato. Não existe uma razão obrigatória, do ponto de vista lógico, para pressupor que uma diferença factual de capacidade entre duas pessoas justifi-

que diferenças na consideração que damos a suas necessidades e a seus interesses. *O princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos; é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos.*

Jeremy Bentham, fundador da escola reformista-utilitarista de filosofia moral, incorporou a base essencial da igualdade moral em seu sistema de ética através da fórmula “Cada um conta como um e ninguém como mais de um”. Em outras palavras, os interesses de cada ser afetado por uma ação devem ser levados em conta e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser. Um utilitarista posterior, Henry Sidgwick, expressou isso da seguinte maneira: “O bem de qualquer indivíduo não tem importância maior, do ponto de vista (se assim se pode dizer) do Universo, do que o bem de qualquer outro.” Mais recentemente, figuras proeminentes da filosofia moral contemporânea demonstraram consenso ao es- pechificar como pressuposição fundamental de suas teorias morais uma exigência semelhante, que garanta igual consideração aos interesses de todos – embora, em linhas gerais, esses escritores não concordem quanto à melhor maneira de formular tal exigência¹.

Uma das implicações desse princípio de igualdade é que nosso interesse pelos outros e nossa prontidão em considerar seus interesses não devem depender da aparência ou das capacidades que possam ter. O que nossa preocupação ou consideração exige que façamos pode variar de acordo com as características daqueles que são afetados com aquilo que fazemos: a preocupação com o bem-estar de crianças em fase de crescimento nos Estados Unidos exigiria que as ensinássemos a ler;

a preocupação com o bem-estar de porcos exigiria apenas que os deixássemos com outros porcos num lugar onde houvesse comida adequada e espaço para correrem livremente. Mas o elemento básico — levar em conta os interesses de um ser, sejam quais forem esses interesses — deve, de acordo com o princípio da igualdade, ser estendido a todos os seres, negros ou brancos, do sexo masculino ou feminino, humanos ou não humanos.

Thomas Jefferson, responsável pela redação do princípio da igualdade dos homens na Declaração de Independência dos Estados Unidos, percebeu esse ponto. Isso o levou a opor-se à escravidão, mesmo não tendo conseguido libertar-se completamente de suas origens escravocratas. Numa carta ao autor de um livro, que enfatizava as extraordinárias realizações intelectuais dos negros, no intuito de refutar a noção, comum na época, de que possuíam capacidades intelectuais limitadas, Jefferson escreveu:

Tenha certeza de que ninguém deseja de modo mais sincero do que eu ver a completa refutação das dúvidas que eu mesmo nutri e expressei acerca do grau de inteligência que lhes foi conferido pela Natureza e chegar à conclusão de que estão no mesmo nível que nós [...] porém, o grau de seu talento, seja qual for, não se constitui na medida de seus direitos. O fato de Isaac Newton ter sido superior a outros indivíduos, em relação à inteligência, não o tornou senhor de propriedades, nem de pessoas.²

Da mesma maneira, quando, na década de 1850, o clamor pelos direitos da mulher ecoou nos Estados Unidos, uma ex-

traordinária feminista negra chamada Sojourner Truth levantou o mesmo ponto, em termos mais veementes, numa convenção feminista:

Eles falam sobre esta coisa na cabeça, como é que a chammam? [“Intelecto”, soprou alguém ali perto.] É isso mesmo. O que isso tem a ver com os direitos das mulheres ou dos negros? Se o meu copo não contiver mais de meio litro e o seu contiver um litro, não seria mesquinho de sua parte não me deixar encher por completo o meu copinho?³

É nesse fundamento que os argumentos contra o racismo e o sexismo devem, em última instância, apoiar-se; e é com base nesse princípio que a atitude que podemos chamar de “especismo”, por analogia ao racismo, também deve ser condenada. Especismo — a palavra não é muito atraente, mas não me ocorre outra melhor — é o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras. Deveria ser óbvio que as objeções fundamentais ao racismo e ao sexismo levantadas por Thomas Jefferson e Sojourner Truth aplicam-se igualmente ao especismo. Se o fato de possuir um elevado grau de inteligência não autoriza um ser humano a utilizar outro para os próprios fins, como seria possível autorizar seres humanos a explorar não humanos com o mesmo propósito?⁴

Muitos filósofos e escritores, de um modo ou de outro, promoveram o princípio da igual consideração de interesses como um preceito moral básico; porém, poucos reconheceram que esse princípio aplica-se também aos membros de outras espé-

cies. Jeremy Bentham foi um dos poucos que compreenderam isso. Em uma passagem que revela grande antevisão, escrita numa época em que os escravos negros haviam sido libertados pelos franceses, mas ainda eram tratados, nos domínios britânicos, da maneira como hoje tratamos os animais, Bentham escreveu:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria tratar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?”⁵

Nessa passagem, Bentham aponta a capacidade de sofrer como a característica vital que confere a um ser o direito a igual consideração. A capacidade de sofrer — ou, mais estritamente, de sofrer e/ou de sentir prazer ou felicidade — não é tão só outra característica, tal como a capacidade da linguagem ou

da compreensão da matemática avançada. Bentham não está dizendo que os que tentam demarcar a “linha intransponível”, que determina se os interesses de um ser devem ser levados em consideração, terminaram por escolher a característica errada. Ao afirmar que devemos considerar os interesses de todos os seres com capacidade de sofrer ou sentir prazer, Bentham não deixa arbitrariamente de admitir a consideração de quaisquer interesses — como o fazem os que traçam a linha por referência à posse de razão ou da linguagem. A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para um ser ter algum interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível. Seria um contrassenso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada na estrada por um menino de escola. Uma pedra não tem interesses porque não sofre. Nenhum modo de atingi-la fará diferença para o seu bem-estar. A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses — no mínimo, o interesse de não sofrer. Um camundongo, por exemplo, tem interesse em não ser chutado na estrada, pois, se isso acontecer, sofrerá.

Embora Bentham fale de “direitos” na referida passagem, o argumento trata, na verdade, de igualdade, e não de direitos. De fato, em outra passagem famosa, Bentham alude a “direitos naturais” como um “absurdo”, e a “direitos naturais inalienáveis” como um “absurdo ao quadrado”. Ele falava de direitos morais como um modo abreviado de se referir a proteções que pessoas e animais devem, moralmente, possuir; contudo, o peso real do argumento moral não se apoia na afirmação da existên-

cia do direito, pois esta, por sua vez, deve ser justificada com base nas potencialidades de sofrimento e felicidade. Assim, podemos argumentar a favor da igualdade para os animais sem nos enredar em controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos.

Em mal direcionadas tentativas de refutar os argumentos deste livro, alguns filósofos se deram o trabalho de desenvolver argumentos para mostrar que os animais não têm direitos⁶. Eles alegam que, para ter direitos, é preciso que um ser seja autônomo, membro de uma comunidade, que tenha a capacidade de respeitar os direitos dos outros ou possua senso de justiça. Essas alegações são irrelevantes para o argumento a favor da liberação animal. A linguagem dos direitos é uma conveniente taquigrafia política. É ainda mais valiosa na era dos anúncios publicitários de tevê com 30 segundos de duração do que o foi nos dias de Bentham; entretanto, é absolutamente desnecessária para o argumento a favor de uma mudança radical em nossa atitude concernente aos animais.

Se um ser sofre, não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse sofrimento. Não importa a natureza do ser; o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado da mesma maneira como o são os sofrimentos semelhantes — na medida em que comparações aproximadas possam ser feitas — de qualquer outro ser. Caso um ser não seja capaz de sofrer, de sentir prazer ou felicidade, nada há a ser levado em conta. Portanto, o limite da sentiência (usando o termo como uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer) é a única fronteira defensável de preocupação com os

interesses alheios. Demarcar essa fronteira com outras características, tais como inteligência ou racionalidade, seria fazê-lo de maneira arbitrária. Por que não escolher alguma outra característica, como a cor da pele?

Os racistas violam o princípio da igualdade ao conferir mais peso aos interesses de membros de sua etnia quando há um conflito entre os próprios interesses e os daqueles que pertencem a outras etnias. Os sexistas violam o princípio da igualdade ao favorecer os interesses do próprio sexo. Analogamente, os especistas permitem que os interesses de sua espécie se sobreponham aos interesses maiores de membros de outras espécies. O padrão é idêntico em todos os casos.

A maioria dos seres humanos é especista. Os caprúlos que se seguem mostram que seres humanos comuns — não uns poucos excepcionalmente cruéis ou insensíveis, mas a esmagadora maioria dos humanos — tomam parte ativa, concordam e permitem que seus impostos paguem práticas que exigem o sacrifício dos interesses mais importantes de membros de outras espécies a fim de promover os interesses mais triviais da própria espécie.

Ha, contudo, uma defesa genérica das práticas, que serão descritas nos dois próximos capítulos. Ela precisa ser descartada antes de discutirmos as práticas em si mesmas. É uma defesa que, se verdadeira, permitiria que fizéssemos qualquer coisa a não humanos, pelo motivo mais insignificante, ou sem motivo algum, sem que nos coubesse um modo justificável de contestar. Essa defesa alega que nunca seremos culpados por negligenciar os interesses de outros animais, e a razão é incri-

velmente simples: eles não têm interesses. Animais não humanos não têm interesses, de acordo com essa visão, pois não seriam capazes de sofrer. Com isso, não se pretende dizer simplesmente que eles são incapazes de sofrer de todas as maneiras pelas quais sofrem os seres humanos — por exemplo, um bezerro não sofre com o pensamento de ser abatido dentro de seis meses. Essa alegação modesta é, sem dúvida, verdadeira. Mas não livra os seres humanos da acusação de especismo, uma vez que permite que os animais possam sofrer de outras maneiras — por exemplo, recebendo choques elétricos ou sendo confinados em pequenas gaiolas. A defesa que vou analisar consiste na alegação muito mais ampla — embora correspondentemente menos plausível — de que os animais são incapazes de sofrer, seja de que maneira for; de que são autômatos inconscientes, desprovidos de pensamentos, de sentimentos ou de qualquer tipo de vida mental.

Embora, como veremos em um dos próximos capítulos, a visão de que os animais são autômatos tenha sido proposta, no século XVII, pelo filósofo francês René Descartes, para a maioria das pessoas — naquela época e hoje — é óbvio que, se, por exemplo, cravássemos uma faca afiada no estômago de um cão não anestesiado, ele sentiria dor. Essa verdade é admitida pelas leis da maioria dos países civilizados, que proíbem crueldades gratuitas contra os animais. Os leitores cujo bom-senso diz que os animais sofrem, sim, podem preferir pular o restante deste assunto, passando para a página 24, uma vez que as páginas intermediárias refulam uma posição que essas pessoas não assumem. Por mais implausível que seja, para a argumentação não ficar incompleta, essa posição cética precisa ser discutida.

Os animais não humanos sentem dor? Como sabemos? Bem, como sabemos se alguém, humano ou não humano, sente dor? Sabemos que *nós* experimentamos a dor pela experiência direta; por aquilo que sentimos quando, por exemplo, alguém pressiona um cigarro acceso no dorso de nossa mão. Mas como sabemos que os outros sentem dor? Não podemos experimentar diretamente a dor dos outros, seja este “outro” o nosso melhor amigo ou um cão de rua. A dor é um estado de consciência, um “evento mental” e, como tal, não pode ser observado. Comportamentos como contorções, gritos ou o afastar da mão de um cigarro acceso não constituem a dor em si. Tampouco a constituem os registros que um neurologista possa fazer quando observa a atividade cerebral resultante da dor. A dor é algo que sentimos, e podemos tão somente inferir que outros a estejam sentindo a partir da observação de vários sinais externos.

Teoricamente, sempre *podemos* estar equivocados quando supomos que outros seres humanos sentem dor. É concebível que um de nossos mais íntimos amigos seja, na realidade, um robô construído de maneira inteligente, controlado por um circuito brilhante, de modo que expresse sinais de sofrimento mas que não seja, na verdade, mais sensível do que qualquer outra máquina. Nunca poderemos ter absoluta certeza de que não é esse o caso. No entanto, embora isso possa representar um enigma para os filósofos, nenhum de nós tem a menor dúvida de que nossos amigos íntimos sentem dor, exatamente como nós sentimos. Trata-se de uma inferência razoável, baseada nas observações do comportamento alheio em situações nas quais sentiríamos dor, e no fato de que temos, todos, motivos para pressupor que nossos amigos são seres como nós, com sistema

nervoso parecido com o nosso, que supostamente funciona como o nosso e que provoca sensações semelhantes em circunstâncias semelhantes.

Se é justificável admitir que outros seres humanos sentem dor como nós sentimos, há algum motivo para que uma inferência equivalente não seja justificável no caso de outros animais?

Quase todos os sinais externos que nos levam a inferir a existência de dor em seres humanos podem ser observados em outras espécies, sobretudo naquelas mais intimamente relacionadas a nós: os mamíferos e as aves. Os sinais comportamentais incluem contorções, contrações do rosto, gemidos, ganidos ou outras formas de apelos, tentativas de evitar a fonte da dor, demonstrações de medo diante da perspectiva de repetição e assim por diante. Além disso, sabemos que esses animais possuem sistemas nervosos muito semelhantes aos nossos, que respondem fisiologicamente como os nossos, quando se encontram em circunstâncias em que sentimos dor: elevação inicial da pressão sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea. Embora os seres humanos possuam um córtex cerebral mais desenvolvido do que o de outros animais, essa parte do cérebro está mais relacionada às funções do pensamento do que propriamente aos impulsos básicos, às emoções e às sensações. Esses impulsos, emoções e sensações situam-se no diencéfalo, que é bem desenvolvido em muitas outras espécies, sobretudo em mamíferos e aves⁷.

Também sabemos que o sistema nervoso de outros animais não foi construído de maneira artificial — como um robô o seria — para imitar o comportamento dos seres humanos diante

da dor. O sistema nervoso dos animais evoluiu, assim como o nosso; as histórias evolucionárias dos seres humanos e dos outros animais, sobretudo a dos mamíferos, só se desviaram de pois que as características centrais do nosso sistema nervoso já estavam formadas. A capacidade de sentir dor aumenta a perspectiva de sobrevivência de uma espécie, pois faz com que seus membros evitem fontes de danos físicos. Não é razoável supor que sistemas nervosos literalmente idênticos do ponto de vista fisiológico (com origem e funções evolucionárias comuns), que resultam em formas semelhantes de comportamento em circunstâncias análogas, devam operar de maneira inteiramente diferente no nível das sensações subjetivas.

Há muito já se aceita, como procedimento correto na ciência, buscar a explicação mais simples possível para aquilo que tentamos explicar. Por esse motivo, às vezes alega-se que “não é científico” explicar o comportamento dos animais por meio de teorias que se referem a experiências como sensações e desejos conscientes, pois, se o comportamento em questão puder ser explicado por uma teoria que não faça apelo à consciência ou às sensações, esta será a teoria mais simples. No entanto, hoje percebemos que tais explicações — quando avaliadas em relação à real conduta, tanto de animais humanos como de não humanos — são muito mais complexas do que outras. Sabemos, por experiência própria, que as explicações para nosso comportamento que não se referissem à consciência e à sensação de dor seriam incompletas; e é mais simples supor que o comportamento de animais com sistemas nervosos semelhantes deva ser explicado da mesma maneira. É desnecessário inventar outro motivo para esse comportamento ou para essa suposta divergência entre humanos e não humanos.

A maioria dos cientistas que se debruçou sobre a questão concordou com esse ponto de vista. Lorde Brain*, um dos mais eminentes neurologistas de nosso tempo, afirmou:

Pessoalmente, não vejo motivo para admitir a mente em membros da minha espécie e negá-la nos animais. [...] Ao mesmo, não duvido de que os interesses e as atividades dos animais estejam relacionados à consciência e à capacidade de sentir, da mesma maneira como os meus; e, tanto quanto sei, podem ser tão vívidos quanto os meus.⁸

O autor de um livro sobre a dor escreve:

Cada mínima evidência dos fatos apoia o argumento de que os maníferos vertebrados superiores têm sensações de dor tão intensas quanto as nossas. Dizer que sentem menos porque são animais inferiores é um absurdo: facilmente se pode demonstrar que vários de seus sentidos são muito mais apurados do que os nossos – a acuidade visual de certas aves, a audição da maioria dos animais selvagens, o tato em outros. Hoje em dia, esses animais dependem, mais do que nós, da percepção mais aguda possível de um ambiente hostil. Deixando de lado a complexidade do córtex cerebral (que não percebe diretamente a dor), seu sistema nervoso é praticamente idêntico ao nosso, e suas reações à dor, extraordinariamente semelhantes, embora careçam (até onde sabemos) de nuances filosóficas e morais. O elemento emocional é mais do que evidente, sobretudo na forma de medo e ira.⁹

* O autor refere-se a Walter Russell Brain (1895-1966), neurologista britânico. (N. do E.)

Na Grã-Bretanha, três diferentes comitês governamentais de especialistas em assuntos relacionados aos animais aceitaram a conclusão de que os animais sentem dor. Após observar claras evidências comportamentais que apoiavam esse ponto de vista, os membros do Comitê sobre a Crueldade com Animais Selvagens, criado em 1951, afirmaram:

[...] acreditamos que as provas fisiológicas e, mais especificamente, as anatômicas justificam plenamente e reforçam a crença, baseada no senso comum, de que os animais sentem dor.

Após o exame do valor evolutivo da dor, o relatório do comitê concluiu que ela é de “utilidade biológica evidente”. Esse é “um terceiro tipo de prova de que os animais sentem dor”. Os membros do comitê passaram, então, à consideração de outras formas de sofrimento, além da dor física, e terminaram acrescentando que estavam “convencidos de que os animais sofrem, de fato, medo intenso e terror”. Relatórios subsequentes dos comitês governamentais britânicos sobre experimentação animal e bem-estar dos animais submetidos a métodos de criação intensiva concordaram com esse ponto de vista, concluindo que os animais são capazes de sofrer em consequência de danos físicos diretos e indiretos, como medo, ansiedade, estresse etc.¹⁰ Finalmente, durante a última década, a publicação de estudos científicos com títulos como *Animal Thought* [Pensamento animal], *Animal Thinking* [O pensar dos animais] e *Animal Suffering: The Science of Animal Welfare* [Sofrimento animal: a ciência do bem-estar animal] tornaram claro que a consciência dos animais não humanos é, agora, aceita como tema sério para investigação¹¹.

Poderíamos considerar que isso bastaria para liquidar o assunto. Porém, há que levar em conta outra objeção. Afinal, ao sentir dor, os seres humanos apresentam um sinal comportamental que os animais não humanos não têm: uma linguagem desenvolvida. Os outros animais podem comunicar-se uns com os outros, mas, ao que tudo indica, não da maneira complexa como o fazemos. Alguns filósofos, entre eles Descartes, consideraram importante o fato de os seres humanos, ao contrário dos outros animais, serem capazes de falar uns aos outros, com riqueza de detalhes, sobre a experiência da dor. É interessante observar que esta outra linha divisória entre os seres humanos e as outras espécies vem sendo ameaçada pela descoberta de que os chimpanzés podem aprender uma linguagem¹². Mas, como Bentham observou há muito tempo, a capacidade de utilizar uma linguagem não é relevante para a questão de como um ser deve ser tratado – a menos que pudesse ser relacionada à capacidade de sofrer, de tal modo que a ausência de uma linguagem lançasse dúvida sobre a existência dessa capacidade. Pode-se tentar estabelecer essa relação de duas maneiras. Em primeiro lugar, há uma linha difusa de pensamento filosófico – derivada, talvez, de doutrinas associadas ao influente filósofo Ludwig Wittgenstein – que afirma não ser possível atribuir, de modo significativo, estados de consciência a seres que não possuem linguagem. Essa posição parece-me bastante implausível. A linguagem pode ser necessária para o pensamento abstrato, ao menos em alguns níveis; mas estados como a dor são mais primitivos, nada tendo a ver com a linguagem.

A segunda maneira – mais fácil de ser compreendida – de ligar a linguagem com a existência de dor é assegurar que a me-

lhor prova que podemos ter de que outras criaturas sofrem é elas nos dizerem isso. Essa é uma linha distinta de argumentação, pois não nega que aqueles que não usam uma linguagem *possam* sofrer; nega, apenas, que temos um motivo suficiente para *acreditar* que sofriam. Ainda assim, essa linha de argumentação também tem falhas. Como Jane Goodall demonstrou em seu estudo sobre chimpanzés, *In the Shadow of Man* [À sombra do homem], quando se trata de expressar sensações e emoções, a linguagem é menos importante do que modos não linguísticos de comunicação, tais como um tapinha nas costas, um forte abraço, um aperto de mãos e assim por diante. Os sinais básicos que utilizamos para transmitir dor, medo, amor, alegria, surpresa, excitação sexual e muitos outros estados emocionais não são específicos de nossa espécie¹³. A afirmação “Fatoro sentindo dor” pode ser um elemento de prova para a conclusão de que o falante está com dor, mas não é a única prova possível, e, como as pessoas, às vezes, mentem, nem mesmo é a melhor prova possível.

Mesmo que existisse uma base mais sólida para alguém se recusar a atribuir dor aos que não possuem uma linguagem, as consequências dessa recusa poderiam levar-nos a rejeitar a conclusão. Bebês humanos e crianças pequenas não utilizam linguagem. Negaríamos que uma criança de um ano de idade pode *sofrer*? Se não negarmos esse fato, não podemos concluir que a linguagem é crucial. A maioria dos pais entende as respostas dos filhos melhor do que entende as respostas de outros animais; mas esse é apenas um exemplo do conhecimento relativamente maior que possuímos de nossa própria espécie, e do maior contato que temos com bebês, em comparação aos ani-

mais. Os que estudam o comportamento de outros animais e aqueles que convivem com animais de estimação logo começam a compreender suas respostas tão bem como compreendemos as de um bebê; às vezes, até melhor.

Portanto, para concluir: não há boas razões, científicas ou filosóficas, para negar que os animais sentem dor. Se não duvidamos de que outros seres humanos experimentam a dor, não devemos duvidar de que outros animais também a experimentam.

Os animais são capazes de sentir dor. Como vimos anteriormente, não há justificativa moral para considerar que a dor (ou o prazer) sentida pelos animais seja menos importante do que a mesma intensidade de dor (ou prazer) experimentada por seres humanos. Contudo, quais são as consequências práticas que se seguem dessa conclusão? Para não haver mal-entendido, explicarei um pouco melhor o que quero dizer.

Se demos uma palmada forte na anca de um cavalo, com a mão espalmada, ele poderá assustar-se, mas provavelmente sentirá pouca dor. Seu couro é espesso bastante para protegê-lo de um simples tapa. Contudo, se demos um tapa de mesma intensidade em um bebê, ele chorará e sentirá dor, pois sua pele é mais sensível. Portanto, é pior dar uma palmada num bebê do que num cavalo, caso elas sejam dadas com a mesma força. Mas deve haver algum tipo de pancada — não sei exatamente qual, talvez com um pedaço pesado de madeira — que provocaria no cavalo tanta dor quanto a causada em um bebê com uma palmada. É a isso que me referi quando falei em “mesma intensidade de dor”. E, se considerarmos errado infligir essa dor a um bebê, então, a menos que sejamos especistas, deveremos considerar igualmente errado infligir a mesma dor a um cavalo.

Outras diferenças entre humanos e animais dão origem a novas complicações. Seres humanos adultos normais possuem capacidades mentais que, em certas circunstâncias, levam-nos a sofrer mais do que sofreriam animais, nas mesmas circunstâncias. Se, por exemplo, decidíssemos realizar um experimento científico extremamente doloroso ou letal em adultos humanos normais, raptados, de maneira aleatória, em parques públicos para esse propósito, veríamos que os adultos que gostam de passear em parques passariam a ter medo de ser raptados. O terror resultante seria um modo de sofrimento adicionado à dor da experiência. Os mesmos experimentos realizados em animais não humanos lhes causariam menos sofrimento, uma vez que não sentiriam, antecipadamente, o pavor de ser raptados e submetidos a uma experiência. Isso não significa, é claro, que seria *certo* realizar a experiência em animais, mas, apenas, que há uma razão, *não* especista, para preferir utilizar animais em vez de seres humanos adultos normais se a experiência tiver de ser feita. Deve-se observar, entretanto, que esse mesmo argumento fornece um motivo para preferir o uso, em experiências, de bebês humanos — órfãos, talvez — ou de seres humanos gravemente retardados em vez de adultos, pois bebês e seres humanos retardados não fazem a menor ideia do que lhes acontecerá. No que diz respeito a esse argumento, animais não humanos, bebês e seres humanos retardados estão na mesma categoria. Portanto, se quisermos usá-lo para justificar experiências em animais não humanos, teremos de nos perguntar se também estamos dispostos a admitir que elas sejam realizadas em bebês e em seres humanos retardados. Porém, se fizéssemos uma distinção entre os animais e esses seres huma-

nos, em que base poderíamos fazê-la, a não ser uma descarada – e moralmente indefensável – preferência por membros de nossa própria espécie?

A capacidade mental superior de seres humanos adultos normais faz a diferença em muitas questões: previsão, memória mais detalhada, maior compreensão dos fatos e assim por diante. No entanto, nem todas essas diferenças apontam maior sofrimento por parte do ser humano normal. Em alguns casos, os animais podem sofrer mais, devido à capacidade de compressão mais limitada. Por exemplo, se fizermos prisioneiros de guerra, podemos explicar-lhes que, embora tenham de se submeter à captura, revista e confinamento, não serão impiedados de outras maneiras, e terão a liberdade quando cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, entretanto, não podemos explicar-lhes que sua vida não está ameaçada. Um animal selvagem não consegue distinguir entre uma tentativa de dominação para confinamento e uma tentativa de morte: uma provoca tanto terror quanto a outra.

Alguém poderia objetar que é impossível comparar o sofrimento de diferentes espécies e, por esse motivo, quando os interesses de animais e humanos entram em conflito, o princípio da igualdade não serve como orientação. É provável que seja verdadeira a impossibilidade de comparação precisa do sofrimento entre membros de espécies diferentes, mas a precisão não é essencial. Ainda que fosse para evitar sofrimento a animais apenas quando se tivesse completa certeza de que os interesses dos seres humanos não seriam afetados na extensão em que os interesses dos animais o são, teríamos, forçosamente, de promover mudanças radicais no tratamento dado aos ani-

mais, que envolveriam nossa dieta, os métodos de criação, os procedimentos experimentais em muitos campos da ciência, nossa atitude em relação à vida selvagem, à caça, à utilização de armadilhas e ao uso de peles, e atividades de entretenimento tais como circos, rodeios e zoológicos. Como resultado, muito sofrimento seria evitado.

Até agora, escrevi muito sobre o sofrimento imposto aos animais, mas nada sobre seu abate. Essa omissão foi deliberada. A aplicação do princípio da igualdade ao padecimento infligido aos animais é, ao menos em teoria, bastante evidente. A dor e o sofrimento são, em si, ruins, e devem ser evitados ou minimizados, independentemente da etnia, do sexo ou da espécie do ser que sofre. Quão ruim é uma dor depende de quão intensa ela é e de quanto dura; mas dores com a mesma intensidade e duração são igualmente ruins, sejam sentidas por seres humanos ou animais.

O erro em matar um ser é uma questão mais complicada. Mantive e continuarei a manter a questão da morte em segundo plano, porque, no atual estado da tirania humana em relação a outras espécies, o princípio mais simples e direto da igual consideração em relação à dor ou ao prazer é fundamentalmente suficiente para identificar os principais maus-tratos praticados contra animais por seres humanos – e para protestar contra eles. Contudo, é necessário dizer algo sobre matar.

Assim como a maioria dos seres humanos é especista por se dispor a causar dor a animais por motivos pelos quais não causaria dor similar a seres humanos, a maioria é especista, também, por se dispor a matar um animal nas mesmas circunstâncias

em que se negaria a matar um ser humano. Todavia, temos de avançar com muita cautela nesse terreno, pois as pessoas têm pontos de vista bem diferentes sobre as circunstâncias sob as quais é legítimo matar seres humanos, como atestam os contínuos debates a respeito de aborto e eutanásia. Os próprios filósofos morais não chegaram a um acordo sobre o que, exatamente, faz com que seja errado matar seres humanos e sob quais circunstâncias isso seria justificável.

Consideremos, primeiro, o ponto de vista de que é sempre errado tirar uma vida humana inocente. Podemos denominar essa visão de “sacralidade da vida”. As pessoas que defendem esse ponto de vista opõem-se ao aborto e à eutanásia. Entretanto, em geral não se opõem a que se matem animais não humanos – portanto, talvez fosse mais acurado descrever esse ponto de vista como “sacralidade da vida *humana*”. A crença de que a vida humana, e tão somente ela, é sacrossanta é uma forma de especismo. Para ilustrar, vejamos o seguinte exemplo.

Suponhamos que, como tantas vezes ocorre, um bebê nasce com lesões cerebrais importantes e irreparáveis. As lesões são tão graves que o bebê não terá mais do que uma “vida vegetativa”: incapaz de falar, reconhecer outras pessoas, agir de maneira independente ou desenvolver a autoconsciência. Os pais constatam que não há esperança de melhora nas condições do bebê. Não se dispõem a gastar, nem a solicitar ao Estado que gaste os milhares de dólares necessários, anualmente, para dar um tratamento adequado à criança. Por isso pedem ao médico que o mate de modo indolor.

O médico deve fazer o que os pais lhe pedem? Do ponto de vista legal, não deveria: a lei reflete a visão da sacralidade da vida, segundo a qual a existência de cada ser humano é sagrada. No entanto, há pessoas que sustentam isso em relação ao bebê, mas não fazem objeção a matar animais não humanos. Como podem justificar julgamentos tão diferentes? Chimpanzés adultos, cães, porcos e membros de diversas outras espécies suportam, em muito, a criança com lesões cerebrais no tocante às capacidades de se relacionar com outros, agir de modo independente, ser autoconsciente e quaisquer outras capacidades que poderiam ser consideradas, de maneira razoável, como as que conferem valor à vida. Mesmo com o maior cuidado intensivo possível, alguns bebês gravemente retardados jamais poderão chegar ao nível de inteligência de um cão. Nem seria possível apelar para a preocupação dos pais, uma vez que eles, nesse exemplo imaginário (e em alguns casos reais), não desejam manter o filho vivo. A única coisa que distingue o bebê do animal, aos olhos dos que alegam o “direito à vida”, é ele ser, biologicamente, um membro da espécie *Homo sapiens*, ao passo que os chimpanzés, os cães, os porcos não o são. Mas usar *essa* diferença como princípio para conceder direito à vida ao bebê e não a outros animais é puro especismo¹⁴. É exatamente esse tipo de diferença arbitrária que o racista mais grosseiro e declarado usa, na tentativa de justificar a discriminação étnica.

Isso não significa que, para evitar o especismo, devamos sustentar que é tão errado matar um cão quanto matar um ser humano em plena posse de suas faculdades. A única posição irremediavelmente especista é a que tenta fazer a fronteira do direito à vida correr paralela à fronteira de nossa espécie. Os que

sustentam a perspectiva da sacralidade da vida fazem-no por que, embora distingam claramente entre seres humanos e outros animais, não permitem distinções dentro da própria espécie: objetam à morte de pessoas com grave retardo mental e de pessoas senis, sem esperança de recuperação, tão intensamente quanto objetam à morte de adultos normais.

Para evitar o especismo, temos de admitir que seres semelhantes, em todos os aspectos relevantes, tenham direito semelhante à vida. O fato de um ser pertencer à nossa espécie biológica não pode constituir um critério moralmente relevante para que ele tenha esse direito. Dentro desses limites, ainda poderíamos sustentar, por exemplo, que é pior matar um ser humano adulto normal, com capacidade de autoconsciência, de planejar o futuro e de manter relações significativas com os outros do que matar um camundongo que, presumivelmente, não compartilha todas essas características. Ou poderíamos apelar para os laços familiares íntimos e outros elos pessoais, que seres humanos possuem em um grau não encontrado em camundongos; ou poderíamos pensar que são as consequências para outros seres humanos, que passarão a temer pela própria vida, que constituem a diferença crucial; ou poderíamos pensar que essa diferença é uma combinação desses fatores, ou todos eles somados.

No entanto, sejam quais forem os critérios escolhidos, temos de admitir que não seguem precisamente a fronteira de nossa espécie. Podemos sustentar que há algumas características de certos seres que tornam suas vidas mais valiosas do que a de outros; mas haverá alguns animais não humanos cujas vidas, sejam quais forem os padrões, são mais valiosas do que as

de alguns seres humanos. Um chimpanzé, um cão ou um porco, por exemplo, terão um grau superior de autoconsciência, e maior capacidade de estabelecer relações significativas com outros, do que um bebê gravemente retardado ou alguém em estado senil avançado. Portanto, se basearmos o direito à vida em tais características, precisaremos conceder que esses animais têm tal direito de modo tão ou mais válido do que seres humanos retardados ou senis.

Esse argumento pode ter duas interpretações: a primeira mostraria que chimpanzés, cães e porcos, junto com algumas outras espécies, têm o direito de viver, e que cometeremos uma grave ofensa moral sempre que os matamos, mesmo quando estão velhos e sofrendo e nossa intenção seja acabar com o sofrimento. A outra mostraria que seres humanos retardados e senis, sem esperança de recuperação, não têm direito à vida e podem ser mortos por razões triviais, como fazemos com os animais.

Como o principal assunto deste livro são as questões éticas relacionadas aos animais, e não à moralidade da eutanásia, não tentarei tratar desta última de maneira definitiva¹⁵. Contudo, penso ser razoavelmente claro que, embora ambas as interpretações recém-descritas evitem o especismo, nenhuma delas é satisfatória. Precisamos de uma posição intermédia, que evite o especismo, mas que não torne a vida de seres humanos retardados ou senis tão insignificante quanto a de porcos e cães, ou que torne a vida de porcos e cães tão sacrossanta que pensássemos ser errado livrá-los de uma situação irreversivelmente miserável. O que precisamos fazer é trazer os animais para a esfera das nossas preocupações morais e parar

de tratar a vida deles como descartável, utilizando-a para propósitos vulgares. Ao mesmo tempo, ao perceber que o fato de um ser pertencer à nossa espécie não é, em si, suficiente para fazer com que seja sempre errado matá-lo, podemos reconsiderar nossa política de preservar a vida humana a qualquer custo, mesmo quando não há nenhuma perspectiva de uma existência com sentido ou sem uma terrível dor.

Concluo, então, que a rejeição do especismo não implica que todas as vidas tenham igual valor. Embora a autoconsciência, a capacidade de pensar o futuro e de ter esperanças e aspirações, bem como a de estabelecer relações significativas com os outros, e assim por diante, não sejam relevantes para a questão de infligir dor – uma vez que dor é dor, sejam quais forem as demais capacidades que o ser tenha, além daquela de sofrer –, essas capacidades são relevantes para a questão de tirar a vida. Não é uma arbitrariedade afirmar que a vida de um ser autoconsciente, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de ações complexas de comunicação e assim por diante, é mais valiosa do que a vida de um ser que não possui essas capacidades. Para perceber a diferença entre infligir dor e tirar a vida, considere como escolheríamos dentro de nossa espécie. Se tivéssemos de optar entre salvar um ser humano normal e um deficiente mental, provavelmente preferiríamos manter vivo o ser humano normal; mas, se tivéssemos de escolher entre acabar com a dor de um ser humano normal e a de um deficiente mental – supondo que ambos tivessem ferimentos dolorosos, mas superficiais, e dispuséssemos de apenas uma dose de analgésico –, não é tão claro quem deveríamos escolher. O mesmo acontece quando consideramos outras espécies. O mal da

dor, em si, não é afetado pelas características do ser que a sente; mas o valor da vida é afetado por essas características. Para dar apenas um motivo a essa diferença: tirar a vida de um ser com esperanças, planos e esforços para alcançar objetivos futuros é privá-lo de realizar todos esses esforços; tirar a vida de um ser com capacidade mental abaixo do nível necessário para se perceber como um ser com um futuro pela frente – e menos ainda para fazer planos para esse futuro – não pode envolver esse tipo específico de privação¹⁶.

Isso significa que, se tivermos de optar entre a vida de um ser humano e a vida de outro animal, deveríamos escolher salvar a vida do ser humano; mas pode haver casos especiais em que o inverso seja verdadeiro, porque o ser humano em questão não possui as capacidades de um ser humano normal. Portanto, essa perspectiva não é especista, embora assim possa parecer à primeira vista. Em casos normais, a preferência por salvar uma vida humana em detrimento da vida de um animal, quando *precisamos* fazer uma escolha, é baseada nas características de seres humanos normais, e não no simples fato de serem eles membros da nossa espécie. É por isso que, quando consideramos pessoas que carecem das características de seres humanos normais, não podemos mais dizer que a vida delas deve sempre ser preferida à de outros animais. Essa questão é tratada de maneira prática no próximo capítulo. Contudo não necessitamos dar uma resposta precisa à questão de quando é errado matar (de maneira indolor) um animal. Desde que lembremos que devemos proporcionar, à vida dos animais, o mesmo respeito que conferimos à vida dos seres humanos com nível mental semelhante, não cometeremos erros graves¹⁷.

Em todo caso, as conclusões defendidas neste livro partem do princípio da minimização do sofrimento. A ideia de que também é errado matar animais de modo indolor dá suporte adicional a algumas dessas conclusões, o que é bem-vindo, porém não estritamente necessário. Contudo, é interessante observar que isso se aplica à conclusão de que deveríamos nos tornar vegetarianos. Essa conclusão, na mente popular, baseia-se, em linhas gerais, em algum tipo de proibição absoluta de matar.

O leitor já pode ter refletido sobre certas objeções à posição que tomei neste capítulo. Por exemplo: o que proponho fazer com os animais que podem causar mal a seres humanos? Deveríamos tentar impedir os animais de matar uns aos outros? Como saber se as plantas sentem dor? E, se sentem, temos de passar fome? Para não interromper o fluxo do argumento principal, optei por discutir essa e outras objeções em um capítulo à parte. Os leitores impacientes, que queiram ver as respostas a suas objeções, podem consultar o capítulo 6.

Os dois próximos capítulos exploram dois exemplos de especismo. Limitei-me a dois exemplos a fim de ter espaço para uma discussão razoavelmente ampla, embora esse limite signifique que o livro não contém uma discussão sobre outras práticas, que existem apenas porque não levamos seriamente em conta os interesses de outros animais – práticas como a caça, seja por esporte, seja para a obtenção do couro; a criação de *vison*, raposa e outros para lhes retirar a pele; a captura de animais selvagens (muitas vezes após as mães terem sido mortas) e seu aprisionamento em gaiolas pequenas, para que seres humanos os observem; a tortura de animais a fim de que aprendam a fazer acrobacias exibidas em circos ou a entreter o público em rodeios; a morte de baleias com arpões explosivos, à guisa de pesquisa científica; o afogamento anual de mais de 100 mil golfinhos em redes utilizadas na pesca do atum; a morte de 3 milhões de cangurus, todos os anos, na Austrália, para lhes retirar o couro e fabricar ração para animais de estimação; e a desconsideração, em linhas gerais, dos interesses de animais selvagens à medida que ampliamos nosso império de concreto e poluição na superfície do globo.

Não direi nada, ou quase nada, sobre essas coisas, pois, como mencionei, este livro não é um compêndio de todas as coisas detestáveis que fazemos aos animais. Escolhi dois exemplos centrais do especismo. Não são exemplos isolados de sadismo, mas práticas que envolvem, em um caso, 10 milhões de animais e, em outro, bilhões de animais a cada ano. Tampouco podemos fingir que nada temos a ver com tais práticas. Uma delas – a experimentação animal – é promovida pelo governo que elegemos, e substancialmente financiada com os impostos que pagamos. A outra – a criação de animais para servir de alimento – é possível somente porque a maioria das pessoas compra e consome os produtos de tal prática. Eis por que optei por discutir essas formas de especismo. Elas estão no âmago do problema. Provocam mais sofrimento, a um número maior de animais, do que qualquer outra coisa que os seres humanos fazem. Para interrompê-las precisamos mudar a política de nosso governo e modificar nossas vidas, a ponto de alterar a alimentação. Se essas formas de especismo, oficialmente promovidas e aceitas quase em âmbito universal, puderem ser abolidas, a eliminação de outras práticas especistas não tardará a acontecer.



Este bezerro criado para produzir leite é confinado durante toda a sua vida para que, quando adulto, seus músculos anêmicos permaneçam macios. Para detar-se, bezeros criados assim precisam se curvar para acomodar as pernas em uma baia de 55 centímetros. (Foto cortesia da Humane Farming Association)

CAPÍTULO 6

O ESPECISMO HOJE...

defesas, racionalizações, objeções à libertação animal e avanços feitos para superá-las

Vimos como os seres humanos infligem sofrimento a não humanos por motivos pueris, violando, assim, o princípio moral fundamental da igual consideração de interesses que deve reger nossas relações com todos os seres. Também vimos como, geração após geração, pensadores ocidentais tentaram defender o direito dos seres humanos de agir assim. Neste capítulo final, examinarei algumas das maneiras pelas quais as práticas especistas são mantidas e promovidas hoje, e vários argumentos e pretextos que ainda são utilizados na defesa da escravidão animal. Algumas dessas defesas foram erguidas contra posições consideradas neste livro. Portanto, neste capítulo terei a oportunidade de responder às objeções mais frequentes à causa da libertação animal. Mas este capítulo também pretende ser uma extensão do anterior, revelando a continuidade da ideologia cuja história remonta à Bíblia e aos antigos gregos. É importante expor e criticar essa ideologia porque, embora atitudes contemporâneas sejam benevolentes — numa base bastante se-

letiva — para permitir que se implementem algumas melhorias nas condições dos animais, sem desafiar as atitudes básicas com relação a eles, essas melhorias estarão sempre correndo o risco de ser desprezadas, a menos que alteremos a posição subjacente que sanciona a exploração impiedosa de não humanos para fins humanos. Apenas mediante o rompimento radical com mais de dois mil anos de pensamento ocidental relativo aos animais poderemos construir uma base sólida para a extinção dessa exploração.

Nossas atitudes para com os animais começam a se formar quando somos pequenos, e são dominadas pelo fato de que começamos a comer carne em idade muito precoce. É interessante observar que várias crianças, no início, recusam-se a comer carne, acostumando-se a ingeri-la apenas em consequência dos árduos esforços dos pais, que, erroneamente, acreditam ser ela necessária para uma boa saúde. No entanto, seja qual for nossa reação inicial, o importante é que começamos a comer carne muito antes de ter a capacidade de entender que ingerimos o corpo de um animal morto. Assim, não tomamos uma decisão consciente, com base em informações, livre dos vieses que acompanham qualquer hábito há muito estabelecido e reforçado por todas as pressões existentes no sentido da conformidade social. Ao mesmo tempo, quando crianças, demonstramos um amor natural pelos animais, e a sociedade nos estimula a tratar com amor cães, gatos e bichos de brinquedo. Tais fatos ajudam a explicar a mais distintiva característica das atitudes infantis para com os animais: a dubiedade. Coexistem duas atitudes conflitantes, cuidadosamente segregadas; assim, a contradição inerente a elas raramente causa problemas.

Não faz muito tempo, as crianças cresciam ouvindo contos de fadas em que animais, sobretudo lobos, eram descritos como astutos inimigos do homem. Um final feliz típico era aquele em que o lobo caía no poço, por causa das pesadas pedras que o habilidoso herói costurara em sua barriga enquanto dormia. E, caso as crianças esquecessem as implicações dessas histórias, podiam dar as mãos e cantar uma cantiga infantil como esta:

Três ratos cegos. Vejam como correm.

Todos correm atrás da mulher do agricultor.

Ela cortou o rabo deles com uma faca afiada.

Alguma vez na vida já viram algo

*Como esses três ratos cegos?**

Crianças que cresceram ouvindo histórias e cantigas como essas não percebiam nenhuma incoerência entre o que lhes era ensinado e o que comiam. Hoje, porém, essas narrativas e canções saíram de moda e, aparentemente, tudo é maravilhoso no que diz respeito à atitude infantil para com os animais. Mas há um problema: e os animais que comemos?

Uma resposta comum a esse problema é a simples evasiva. A afeição da criança pelos animais é direcionada para os que não são comidos: cães, gatos e outros espécimes de estimação. Com eles uma criança urbana ou suburbana tem contato. Os de brinquedo costumam ser ursos ou leões, e não porcos ou

* Não existe essa cantiga em português, mas temos exemplos igualmente especistas, como o conhecido "Atrrei um pau no gato/ mas o gato não morreu./ Dona Chica adminrou-se/ do berro que o gato deu." (N. do T.)

vacas. Contudo, quando os animais criados em fazenda são mencionados em livros ilustrados, histórias e em programas infantis na tevê, a evasiva pode se tornar uma tentativa deliberada de induzir a criança ao erro quanto à natureza das fazendas modernas, escondendo, assim, a realidade que examinamos no capítulo 3. Um exemplo disso é o popular livro *Farm Animals* [Animais de fazenda], da Hallmark, que mostra aos pequenos ilustrações de galinhas, perus, vacas e porcos, todos cercados por filhотinhos, sem o menor vestígio de gaiola, cela ou baia. O texto nos diz que os porcos “gostam de uma boa refeição, depois rolam na lama e soltam grunhidos!”, ao passo que as “vacas não têm nada para fazer, mas balançam a cauda, comem grama e fazem muuu!”¹ Livros britânicos como *The Farm* [A fazenda], da série *best-seller* Ladybird, dão a mesma impressão de simplicidade rural, mostrando a galinha solta, num terreiro, com os pintinhos, e todos os outros animais vivendo com seus rebentos em lugares espaçosos². Com esse tipo de leitura, não é de admirar que a criança cresça acreditando que, muito embora os animais “precisem” morrer para prover alimentos aos seres humanos, eles vivem felizes até que essa hora chegue.

Reconhecendo a importância da formação de atitudes durante a juventude, o movimento feminista conseguiu estimular o desenvolvimento de uma nova literatura infantil, em que corajosas princesas ocasionalmente salvam príncipes em apuros, e garotas desempenham o papel principal e ativo que, em geral, era reservado aos garotos. Não será tão fácil alterar as histórias sobre animais que lemos para nossos filhos, uma vez que a crueldade não é um tema ideal para as narrativas infantis. No entanto, deveria ser possível evitar os detalhes mais horri-

plantes e dar às crianças livros ilustrados que estimulem o respeito pelos animais como seres independentes, e não como objetos mimosos, que existem para nos divertir e para serem servidos à mesa. Assim, à medida que elas ficassem mais velhas, poderiam tornar-se conscientes de que a maioria dos animais vive em condições não muito agradáveis. A dificuldade é que pais não vegetarianos relutam em dar a conhecer a história completa, temendo que a afeição da criança pelos animais possa criar conflitos durante as refeições em família. É comum ouvir que, ao tomar conhecimento de que animais são mortos para fornecer carne, o filho de algum amigo se recuse a comê-la. Infelizmente, é provável que essa rebelião instintiva encontre forte resistência por parte de pais não vegetarianos. A maioria das crianças não consegue manter sua recusa diante da oposição de pais que providenciam suas refeições e lhes dizem que elas ficarão grandes e fortes se comerem carne. Esperamos que, à medida que os conhecimentos sobre nutrição se tornarem mais difundidos, um número maior de pais compreenda que, em relação a esse assunto, talvez os filhos sejam mais sábios do que eles³. Uma indicação de como as pessoas estão distantes dos animais que ingerem é dada pelo fato de que podem passar a vida toda sem revisar a imagem cor-de-rosa obtida quando pequenas, quando aprenderam que fazendas são lugares onde os animais andam livremente, em condições idílicas. Não existem fazendas nas cidades onde as pessoas vivem. Embora, num passeio de carro pelo interior, possamos ver muitas construções e relativamente poucos animais pelos campos, quantos de nós conseguem distinguir um celeiro de um aviário?

Tampouco os meios de comunicação educam o público sobre esse assunto. Programas sobre animais selvagens (ou simplesmente selvagens, pois, muitas vezes, foram capturados e soltos em espaços limitados, para facilitar as filmagens) são apresentados pela tevê americana quase todas as noites. Mas as referências a fazendas de criação intensiva limitam-se a brevíssimas tomadas incluídas em raros “especiais” sobre agricultura ou produção de alimentos. O telespectador médio deve saber mais sobre a vida de guepardos e tubarões do que sobre o cotidiano de galinhas ou bezeros. O resultado é que obtemos a maior parte das “informações” sobre animais de criação ao assistir à televisão, e isso se dá na forma de anúncios pagos, que vão desde os ridículos desenhos animados de porcos que querem ser transformados em salsichas e de atuns tentando ser enlatados, até mentiras deslavadas sobre as condições em que os frangos são criados. Os jornais não fazem melhor. A cobertura que dão a não humanos é dominada por acontecimentos de “interesse humano”, como o nascimento de um gorila no zoológico ou a ameaça de extinção de certas espécies. Mas o desenvolvimento de técnicas de criação de animais, que privam milhões deles da liberdade de movimento, nunca é noticiado.

Antes do recente sucesso obtido pelo movimento pela liberação animal em desmascarar um ou dois laboratórios famosos, o que acontecia nas pesquisas com cobaias era tão pouco conhecido quanto aquilo que se passa nas fazendas industriais. O público, claro, não tem acesso aos laboratórios. Embora os pesquisadores publiquem seus relatórios em revistas especializadas, eles liberam notícias sobre seu trabalho para a mídia apenas quando podem alegar ter descoberto algo importante. As-

sim, antes de o movimento pela liberação animal atrair a atenção da mídia, o público não fazia a menor ideia de que a maioria dos experimentos realizados em animais jamais é divulgada, e que a maior parte dos resultados publicados é banal. Uma vez que, como vimos no capítulo 2, ninguém sabe exatamente quantos experimentos com cobaias são realizados nos Estados Unidos, não é de admirar que o público não tenha a mais remota ideia da extensão desses testes. As instalações são, em geral, projetadas para que o público praticamente não veja os animais vivos que nelas entram e os mortos que delas saem. Um conhecido manual sobre o uso de cobaias aconselha os laboratórios a instalar um incinerador, pois a visão de dezenas de corpos de animais mortos, retirados como lixo comum, “certamente não aumentará a estima que o centro de pesquisa goza junto ao público”⁴.

A falta de informação, pois, é a primeira linha de defesa do especista. No entanto, ela é facilmente transposta por qualquer pessoa que tenha tempo e determinação para descobrir a verdade. A ignorância prevalece há tanto tempo porque ninguém quer saber a verdade. “Não me conte, vai estragar meu jantar” é a resposta comum à tentativa de contar como aquele jantar foi produzido. Até as pessoas que têm consciência de que os interesses dos grandes negócios assumiram o controle das propriedades rurais familiares tradicionais, e que alguns experimentos questionáveis são realizados nos laboratórios, agarram-se à vaga crença de que as condições não podem ser tão más. Caso contrário, o governo ou as sociedades de bem-estar animal teriam feito alguma coisa a respeito. Alguns anos atrás, o dr. Bernhard Grzimek, diretor do zoológico de Frankfurt e

um dos principais opositores da criação intensiva de animais da Alemanha, comparou a ignorância dos compatriotas em relação a esses criadores com a de uma geração anterior de alemães, que não percebeu outra forma de atrocidade, também escondida da maioria dos olhares⁵. Em ambos os casos, sem dúvida, a responsabilidade pela falta de informação não se deve à incapacidade de descobrir o que ocorre, mas ao desejo de não tomar conhecimento de fatos que poderiam pesar na consciência, bem como, naturalmente, do pensamento confortador de que, afinal, as vítimas do que quer que aconteça nesses lugares não são membros de nosso grupo.

A ideia de que podemos confiar nas sociedades de bem-estar animal para evitar a crueldade é reconfortante. A maioria dos países dispõe de, no mínimo, uma grande sociedade de proteção animal. Nos Estados Unidos, existem a American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA) [Sociedade Norte-Americana para a Prevenção da Crueldade com os Animais], a American Humane Association [Associação Humanitária Norte-Americana] e a Humane Society of the United States [Sociedade Humanitária dos Estados Unidos]; na Grã-Bretanha, a Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) permanece, inquestionavelmente, como o maior grupo. É razoável perguntar: por que essas associações não conseguiram impedir as crueldades descritas nos capítulos 2 e 3 deste livro?

Há vários motivos para o fracasso das organizações de bem-estar animal no tocante à implementação de ações contra os piores tipos de crueldade. Um deles é histórico. Quando fundadas, a RSPCA e a ASPCA eram grupos radicais, muito à fren-

te da opinião pública de sua época. Opunham-se a todas as formas de crueldade, inclusive aquela praticada em fazendas, que então, como agora, já impunham maus-tratos. Porém, à medida que os recursos dessas organizações aumentaram, o número de membros e a respeitabilidade perderam seu caráter radical e se tornaram parte do *establishment*. Passaram a ter estreita ligação com membros do governo, empresários e cientistas. Tentaram utilizar esses contatos para melhorar as condições dos animais, e houve algumas pequenas melhorias. Mas, ao mesmo tempo, o relacionamento com aqueles que tinham interesses básicos no uso de animais como alimento, ou para fins de pesquisa, arrefeceu a crítica radical que inspirou os fundadores. Sucessivamente, as sociedades foram transigindo com seus princípios fundamentais, em troca de reformas triviais. Melhor algum progresso do que nada, diziam; mas, muitas vezes, as reformas se provavam ineficazes quanto à melhoria das condições dos animais, e funcionavam como garantia, para o público, de que nada mais precisava ser feito⁶.

À medida que a riqueza dessas associações aumentava, outra consideração se tornava importante. Elas foram fundadas como organizações sem fins lucrativos. Esse *status* rendia-lhes substanciais benefícios fiscais, mas, tanto na Grã-Bretanha como nos Estados Unidos, as sociedades desse tipo não devem envolver-se em atividades políticas. Infelizmente, muitas vezes a ação política é a única saída para melhorar as condições dos animais (sobretudo se uma organização é demasiado cautelosa para organizar um boicote público a produtos de origem animal), e a maior parte dos grandes grupos manteve-se afastada de tudo que pusesse em risco seu *status*. Isso os levou a priori-

zar atividades seguras, como recolher cães abandonados e denunciar atos isolados de crueldade, em vez de realizar amplas campanhas contra a crueldade sistemática.

Finalmente, em algum ponto durante os últimos cem anos, as principais sociedades perderam o interesse em animais de criação. Talvez isso tenha ocorrido porque os patrocinadores e funcionários eram originários das cidades e, por isso, co-nheciam mais e se importavam mais com cães e gatos do que com porcos e bezerras. Seja qual for o motivo, na maior parte do século XX a literatura e a publicidade dos antigos grupos deram uma contribuição significativa para a atitude prevalente de que cães, gatos e animais selvagens precisam de proteção, mas outras espécies não. Assim, as pessoas passaram a pensar que o “bem-estar animal” é uma atividade de senhores bondosos que adoram gatos, e não uma causa fundada nos princípios básicos da justiça e da moralidade.

Na última década do século XX houve uma mudança. Em primeiro lugar, formaram-se dezenas de novos grupos mais radicais de libertação e de direitos dos animais. Junto com algumas organizações já existentes — que até então haviam seguido exercer relativamente pouco impacto —, esses novos grupos aumentaram em muito a consciência do público com relação à imensa e sistemática crueldade praticada na produção intensiva, nos laboratórios, nos circos, nos jardins zoológicos e na caça. Em segundo lugar, talvez em resposta a essa nova onda de interesse, mais associações conhecidas — como a RSPCA, na Grã-Bretanha, a ASPCA e a Sociedade Humanitária dos Estados Unidos — assumiram uma postura muito mais contundente contra a crueldade para com animais de criação e de

laboratório, conclamando, inclusive, boicotes a produtos como carne de vitela, bacon e ovos vindos da indústria intensiva.

Entre os fatores que dificultam o despertar da preocupação do público com relação aos animais, talvez o pior seja a afirmação de que “seres humanos vêm em primeiro lugar” — o que implica assumir que é impossível comparar qualquer problema relativo aos animais, como questão moral ou política séria, a um problema relativo aos seres humanos. Esse pensamento é, em si, uma indicação de especismo. Como pode alguém que não tenha feito um estudo profundo sobre o sofrimento animal saber que essa questão envolve problemas menos sérios do que os associados ao sofrimento humano? Pode-se alegar que os animais não importam e que, por mais que sofram, seu padecimento é menos importante do que o dos seres humanos. Mas dor é dor, e a importância de impedi-la não diminui porque ela não se refere a um membro de nossa espécie. O que pensaríamos de alguém que dissesse “brancos vêm primeiro” e que, portanto, a pobreza da África não é tão grave quanto a da Europa?

É verdade que muitos problemas no mundo merecem nosso tempo e energia. A fome e a miséria, o racismo, as guerras e a ameaça de aniquilação nuclear, o sexismo, o desemprego, a preservação de nosso frágil meio ambiente — todas essas são questões graves e é difícil dizer qual é a mais importante. No entanto, quando nos libertamos do especismo, percebemos que a opressão de não humanos por humanos acontece *pari passu* a esses problemas. O sofrimento que infligimos é grande e os números envolvidos são gigantescos: mais de 100 milhões de

porcos, bovinos e ovelhas passam, todos os anos, pelos processos descritos no capítulo 3, somente nos Estados Unidos; o mesmo acontece com bilhões de galinhas; e ao menos 25 milhões de animais são submetidos à experimentação anualmente. Se mil seres humanos fossem forçados a passar pelos testes que levam os não humanos ao padecimento, para averiguar, por exemplo, a toxicidade de produtos de limpeza doméstica, haveria um clamor nacional. O uso de milhões de animais para esse fim deveria, no mínimo, causar reação semelhante, sobretudo porque esse sofrimento é desnecessário e poderia ser evitado se assim o quiséssemos. A maioria das pessoas sensatas deseja o fim das guerras, da desigualdade racial, da pobreza e do desemprego; o problema é que estamos tentando impedir essas coisas há anos e agora temos de admitir que, em grande medida, não sabemos como fazê-lo. A redução do sofrimento dos animais seria relativamente fácil, desde que os seres humanos se decidissem a isso.

A ideia de que “seres humanos vêm em primeiro lugar” é usada mais como um pretexto para não fazer nada em relação a animais humanos e não humanos do que como uma genuína opção entre alternativas incompatíveis. A verdade é que não há incompatibilidade alguma nesse caso. É certo que todos temos um limite de tempo e energia, e o período que dedicamos ao trabalho ativo por uma causa reduz o tempo disponível para outra. Mas nada impede aqueles que devotam seu tempo e energia a problemas humanos de aderir ao boicote a produtos ligados à crueldade do agronegócio. Ser vegetariano não toma mais tempo do que comer carne. Como vimos no capítulo 4, os que alegam preocupação com o bem-estar dos seres

humanos e com a preservação do meio ambiente deveriam tornar-se vegetarianos simplesmente por esse motivo. Estariam, assim, aumentando a quantidade de grãos disponíveis para alimentar pessoas em todas as partes, reduzindo a poluição, economizando água, energia e deixando de contribuir para a derrubada das florestas. Além disso, como uma dieta vegetariana é menos dispendiosa do que a baseada em pratos preparados com carne, teriam mais dinheiro para gastar com o alívio da fome, o controle populacional ou qualquer outra causa social ou política que acreditassem urgente. Não questiono a sinceridade dos vegetarianos que têm pouco interesse pelo movimento pela libertação animal porque dão prioridade a outras causas. Mas, quando não vegetarianos afirmam que os “problemas humanos vêm em primeiro lugar”, não posso deixar de me perguntar o que é, exatamente, que estão fazendo pelos seres humanos que os compele a continuar apoiando a exploração perdulária e cruel dos animais de criação.

Nesse ponto, cabe uma digressão histórica: afirma-se, com frequência, como uma espécie de corolário da ideia de que “seres humanos vêm em primeiro lugar”, que pessoas engajadas no movimento pelo bem-estar animal preocupam-se mais com eles do que com os seres humanos. Isso é verdadeiro em relação a alguns indivíduos. Historicamente, no entanto, os líderes do movimento de proteção animal preocuparam-se muito mais com seres humanos do que outros seres humanos, que não tiveram interesse na causa animal. A sobreposição de líderes de movimentos contra a opressão de negros e mulheres e líderes de movimentos contra a crueldade para com os animais é grande; tão ampla que fornece uma inesperada confirmação

do paralelo existente entre racismo, sexismo e especismo. Entre os fundadores da RSPCA, por exemplo, estavam William Wilberforce e Fowell Buxton, dois líderes da luta contra a escravatura dos negros no Império Britânico⁷. Quanto às primeiras feministas, Mary Wollstonecraft escreveu, além de seu *Vindication of the Rights of Woman* [Em defesa dos direitos da mulher], uma coleção de histórias infantis intitulada *Original Stories* [Histórias originais], destinadas a estimular práticas compassivas com relação aos animais⁸. Algumas das primeiras feministas norte-americanas, como Lucy Stone, Amelia Bloomer, Susan B. Anthony e Elizabeth Cady Stanton eram ligadas ao movimento vegetariano. Junto com Horace Greeley, o editor reformista antiescravocrata de *The Tribune*, reuniram-se para comemorar o lançamento do livro *Women's Rights and Vegetarianism* [Direitos das mulheres e vegetarianismo]⁹.

Também se deve ao movimento pelo bem-estar animal a deflagração da luta contra a crueldade para com as crianças. Em 1874, foi solicitado a Henry Bergh, defensor pioneiro de sociedades norte-americanas de proteção animal, que fizesse algo em relação a um animalzinho cruelmente espancado. Verificou-se, depois, que o animalzinho era uma criança. Bergh foi vitorioso no processo que impetrou contra o tutor da criança por crueldade contra um animal, com base no estatuto de proteção animal de Nova York, que ele redigira, e cuja aprovação conseguira com muito esforço. Novos casos foram, então, apresentados, e a Sociedade Nova-Iorquina para a Prevenção da Crueldade com Crianças foi fundada. Quando as notícias chegaram à Grã-Bretanha, a RSPCA criou uma sociedade local nos mesmos moldes – a National Society for the

Prevention of Cruelty to Children [Sociedade Nacional pela Prevenção da Crueldade com Crianças]¹⁰. Lorde Shaftesbury foi um dos fundadores desse grupo. Como grande reformador social, autor das Leis Fabris que acabaram com o trabalho infantil e com as 14 horas de trabalho diário, extraordinário ativista contra a experimentação descontrolada e outras formas de crueldade em relação aos animais, Shaftesbury, como muitos outros humanitaristas, refutou a ideia de que os que se preocupam com os não humanos não se interessam por seres humanos, ou que trabalhar por uma causa impossibilita a dedicação à outra.

As concepções que temos acerca da natureza dos animais e o raciocínio falho sobre as implicações que se seguem à nossa concepção de natureza também concorrem no sentido de apoiar atitudes especistas. Gostamos de nos considerar menos selvagens do que os outros animais. Dizer que pessoas são “humanas” é afirmar que são bondosas; dizer que são “bestiais”, “brutais” ou simplesmente que se comportam “como animais” é sugerir que são cruéis e más. Raramente paramos para considerar que o animal que mata praticamente sem motivo para fazê-lo é o humano. Consideramos que leões e lobos são selvagens porque eles matam; mas, se não matarem, passam fome. Seres humanos matam outros animais por esporte, para satisfazer sua curiosidade, embelezar o corpo e satisfazer o paladar. Seres humanos também matam membros da própria espécie por ganância ou poder. Além disso, seres humanos não se satisfazem apenas em matar. Ao longo da história, mostraram a tendência de atormentar e torturar seus semelhantes e os não humanos antes de matá-los. Nenhum outro animal faz isso.

Ao mesmo tempo que ignoramos nossa selvageria, exageramos a de outros animais. Após cuidadosa investigação, zoológicos comprovaram que o lobo, vilão de tantos contos populares, revela-se, em seu ambiente natural, um ser altamente sociável, um cônjuge dedicado e afetuoso — não só por uma temporada, mas por toda a vida —, um pai devotado e um membro leal da alcateia. Lobos praticamente nunca matam, a não ser para comer. Quando os machos brigam entre si, a luta termina com um gesto de submissão, em que o perdedor oferece ao vencedor a parte posterior do pescoço — a zona mais vulnerável do seu corpo. Com o dente canino a apenas um centímetro da jugular do inimigo, o vitorioso se satisfaz com a submissão, e, ao contrário de um conquistador humano, não mata o opositor derrotado¹¹.

Ao insistir na visão do mundo dos animais como um sangrento cenário de combate, ignoramos a que extensão indivíduos de outras espécies demonstram uma vida social complexa, reconhecendo e relacionando-se com membros da mesma espécie. Quando seres humanos se casam, atribuímos sua aproximação ao amor, lamentando profundamente quando alguém perde o cônjuge. Quando outros animais se acasalam pela vida toda, dizemos que só o instinto os faz agir assim. E, se um caçador mata ou captura um animal para realizar pesquisas ou para levá-lo a um zoológico, não consideramos que ele pode ter um cônjuge que sofrerá com a súbita ausência do companheiro morto ou preso. De maneira semelhante, sabemos que afastar mães humanas de seus bebês é trágico para ambos; mas nem os produtores, nem os criadores de animais de estimação e de laboratório dedicam um só pensamento

aos sentimentos das mães e dos bebês não humanos aos quais impõem a separação¹².

Curiosamente, muita gente rotula aspectos complexos do comportamento dos animais como “mero instinto”, e, portanto, indigno de comparação com o comportamento aparentemente semelhante de seres humanos. Essas mesmas pessoas ignoram ou desqualificam a importância de padrões instintivos de comportamento quando isso lhes convém. Com frequência afirmam que galinhas poedeiras, bezeros e cães mantidos em gaiolas, para fins de experimentação, não sofrem, uma vez que jamais conheceram outras condições de vida. Vimos, no capítulo 3, que isso é uma falácia. Os animais sentem necessidade de se exercitar, de esticar os membros ou as asas, de se lambem ou se virar, tenham ou não vivido situações que lhes permitam fazê-lo. Animais gregários ressentem-se quando são isolados dos companheiros de espécie, ainda que nunca tenham conhecido outras condições; e um rebanho ou uma manada grande demais pode produzir o mesmo efeito, em virtude da incapacidade do animal, como indivíduo, de reconhecer outros. O estresse sentido por eles manifesta-se em “vícios” como o canibalismo.

A ignorância generalizada quanto à natureza dos não humanos permite àqueles que os tratam cruelmente que se eximam de críticas, afirmando que, afinal, “eles não são humanos”. De fato, não o são; mas tampouco são máquinas de converter ração em carne, ou instrumentos de pesquisa. Considerando quão desatualizado está o conhecimento do público em relação às mais recentes descobertas de zoológicos e etólogos que passaram meses e, às vezes, anos observando animais, com

notebook e câmara na mão, os perigos do antropomorfismo sentimental são menos graves do que o perigo oposto, representado pela ideia conveniente e útil de que os animais são pedaços de barro, que podemos moldar da maneira que nos aprouver.

A natureza dos não humanos serve de base para outras tentativas de justificar o tratamento que lhes conferimos. Afirma-se com frequência, como objeção ao vegetarianismo, que se outros animais matam para se alimentar, também podemos fazê-lo. Essa analogia já era antiga em 1785, quando William Paley a refutou, referindo-se ao fato de que, embora os seres humanos possam viver sem matar, outros animais não têm escolha se quiserem sobreviver¹³. Isso é verdadeiro na maioria dos casos, mas é possível apontar algumas poucas exceções: animais que conseguem sobreviver sem carne, mas que a comem ocasionalmente (chimpanzés, por exemplo). Contudo, não são essas as espécies servidas habitualmente à mesa de jantar. O fato de que outros animais, que poderiam viver com uma dieta vegetariana, às vezes matem por comida não serve de apoio para a alegação de que é moralmente defensável que façamos o mesmo. É estranho como os seres humanos, que se consideram muito superiores a outros animais, recorram, quando se trata de legitimar suas preferências alimentares, a um argumento que implica olhar para os animais a fim de encontrar inspiração e orientação moral. A questão, claro, é que os não humanos são incapazes de avaliar as alternativas, ou de refletir moralmente sobre a correção ou a incorreção de matar para comer. Podemos lamentar que o mundo seja assim, mas não faz sentido responsabilizar ou culpar os animais por isso. Por

outro lado, cada leitor deste livro é capaz de fazer uma escolha moral sobre esse assunto. Não podemos fugir da responsabilidade por nossas escolhas, imitando a ação de seres incapazes de fazer esse tipo de escolha.

(Alguém, agora, com certeza dirá que admiti a existência de uma diferença significativa entre humanos e não humanos, revelando, assim, uma falha de argumentação na defesa da igualdade de todos os animais. Qualquer um a quem essa crítica ocorra deve ler o capítulo 1 com mais cuidado. Verá, então, que compreendeu mal a natureza da argumentação em favor da igualdade que há ali. Jamais fiz a absurda afirmação de que não há diferenças significativas entre adultos humanos normais e outros animais. O que afirmo não é que os animais sejam capazes de agir moralmente, mas que o princípio moral da igual consideração de interesses se aplica tanto a eles como aos seres humanos. Quase sempre se incluem, na esfera da igual consideração, seres incapazes de escolhas morais. Isso está implícito no tratamento que damos a crianças e a outros seres humanos que, por um motivo ou outro, não têm capacidade mental para compreender a natureza de uma escolha moral. Como teria dito Bentham, o que importa não é se podem escolher, mas se podem sofrer.)

Talvez a alegação seja de outra ordem. Como vimos, lorde Chesterfield usou o fato de que os animais comem uns aos outros para argumentar que fazê-lo é parte da “ordem geral da natureza”¹⁴. Ele só não indicou por que deveríamos imaginar que nossa natureza se parece mais com a do tigre carnívoro do que com a do gorila vegetariano, ou com a do praticamente

vegetariano chimpanzé. Mas, à parte essa objeção, temos de nos precaver, na argumentação ética, contra apelos à “natureza”. A natureza pode, muito frequentemente, ser “sábia”, mas temos de usar o próprio juízo para decidir quando segui-la. Até onde sei, a guerra é “natural” entre os homens – certamente parece ter sido uma preocupação de muitas sociedades, em diferentes circunstâncias, durante um longo período histórico –, mas não tenho a intenção de fazer guerra para ter certeza de que ajo de acordo com a natureza. Temos a capacidade de raciocinar sobre o que é melhor fazer. Deveríamos colocar essa capacidade em prática (e, caso você goste de apelos à “natureza”, pode dizer que raciocinar nos é natural).

Precisamos admitir que a existência de animais carnívoros impõe um problema à ética do movimento pela libertação animal: temos de fazer algo a respeito? Supondo que os seres humanos eliminassem as espécies carnívoras da Terra e que, desse modo, a quantidade de sofrimento entre os animais fosse reduzida, deveríamos fazer isso?

A resposta curta e simples é que, uma vez que tenhamos abandonado a alegação de “domínio” sobre outras espécies, deveríamos parar de interferir em sua vida. Deveríamos deixá-las em paz tanto quanto possível. Tendo renunciado ao papel de tiranos, tampouco deveríamos tentar desempenhar o papel de Deus.

Embora essa resposta contenha parte da verdade, é curta e simples em demasia. Gostemos ou não, seres humanos sabem mais do que outros animais sobre o que pode acontecer no futuro, e esse conhecimento nos coloca numa situação em que seria cruel não interferir. Em outubro de 1988, telespectadores

de todo o mundo aplaudiram o sucesso dos esforços de russos e norte-americanos para libertar duas baleias cinzentas californianas presas nas geleiras do Alasca. Alguns críticos observaram a ironia de fazer tanto para salvar duas baleias enquanto duas mil são mortas por caçadores todos os anos – para não mencionar o número estimado de 125 mil golfinhos que se afogam anualmente nas redes da indústria de atum¹⁵. No entanto, uma pessoa que declarasse ser errado salvar as baleias seria considerada insensível.

Portanto, é concebível que a interferência humana possa melhorar as condições dos animais, o que a torna justificável. Mas quando consideramos a eliminação das espécies carnívoras, o caso é diferente. A julgar pelos registros do passado, qualquer tentativa de mudar ecossistemas em grande escala está fadada a fazer mais mal do que bem. Por esse motivo é verdadeiro afirmar que, exceto em alguns pouquíssimos e limitados casos, não podemos nem devemos tentar regular a natureza. Temos feito o bastante se eliminarmos a desnecessária matança e a crueldade que praticamos contra outras espécies¹⁶.

Outra justificativa apresentada para o tratamento que damos aos animais está no fato de que, em seu estado natural, alguns matam outros. As pessoas muitas vezes afirmam que, por piores que sejam as condições nos grandes criadores modernos, não são ruins como as do ambiente selvagem, onde os animais ficam expostos ao frio, à fome e a predadores; portanto, dizem, não deveríamos fazer objeções à criação de animais moderna.

É interessante observar que os defensores da escravidão imposta aos negros africanos muitas vezes utilizavam argumento semelhante. Um deles escreveu:

No geral, como é evidente acima de qualquer dúvida, a remoção dos africanos, do estado de brutalidade, de miséria e de infelicidade em que se encontravam no lugar onde viviam, para esta terra de luz, humanidade e conhecimento cristão, é para eles uma grande bênção, por mais imperfeito que algum indivíduo possa ter sido ao praticar desnecessária crueldade no desempenho de sua função; saber se o estado geral de subordinação que aqui encontraram — consequência necessária de sua remoção — está ou não de acordo com as leis da natureza não pode, de maneira alguma, constituir uma questão pertinente.¹⁷

Ora, é difícil comparar duas condições tão diversas como as de um ambiente selvagem e as de uma fazenda moderna (ou de africanos livres e de escravos de uma *plantation*); mas, se a comparação deve ser feita, certamente a vida em liberdade é preferível. Animais criados em fazendas industriais não podem caminhar, correr, esticar-se livremente, fazer parte de uma família ou de um rebanho. É verdade que muitos animais selvagens morrem em consequência das condições adversas ou são mortos por predadores; porém, aqueles de criação têm apenas uma fração do tempo de sua expectativa de vida. Dispor de alimentos, nas fazendas, não é propriamente uma bênção, pois em troca os animais são privados da atividade natural mais básica: a busca por comida. O resultado é uma existência enredante, sem nada para fazer senão deitar-se na baía e comer. De todo modo, a comparação entre as condições de uma indústria pecuária e o ambiente natural é irrelevante para justificar o que acontece nas fazendas, uma vez que não é essa a

escolha que precisamos enfrentar. A extinção das fazendas industriais não significaria um retorno à vida selvagem dos animais ali criados. Eles cresceram nesses lugares para ser vendidos como comida. Se o boicote aos produtos das fazendas industriais, defendido neste livro, for eficaz, reduzirá a quantidade de produtos comercializados por elas. Isso não quer dizer que, da noite para o dia, passaremos da situação atual para outra, em que ninguém comprará esses produtos. Sou otimista acerca da libertação animal, mas não tenho ilusões. A redução será gradual. Isso tornará a criação de animais menos lucrativa. Os criadores se voltarão para outros tipos de produção e as corporações investirão o capital em outros ramos. O resultado será a criação de um número menor de animais. Os abatidos não serão substituídos, e não porque os enviaremos “de volta” ao ambiente selvagem. Finalmente, talvez (e agora estou deixando meu otimismo falar mais alto), os rebanhos de bois e de porcos viverão em grandes reservas, muito parecidas com os refúgios de vida selvagem de hoje em dia. A escolha, portanto, não é entre a vida na fazenda industrial e a no ambiente selvagem. Trata-se de saber se os animais destinados a crescer nas fazendas, para o abate e a geração de comida, devem nascer.

Aqui pode surgir uma nova objeção. Supondo que todos fossem vegetarianos e houvesse muito menos porcos, bois, galinhas e ovelhas, alguns carnívoros alegariam fazer um favor aos animais que comem, pois, se não fosse o desejo de comê-los, eles jamais teriam vindo à existência.¹¹⁸

Na primeira edição deste livro rejeitei esse ponto de vista, pois ele exigiria a crença de que trazer um ser à vida conferiria um benefício a esse ser — e, para sustentar esse argumento,

precisamos acreditar que é possível beneficiar um ser não existente. Isso, eu pensava, não fazia nenhum sentido. Mas agora não estou tão certo a respeito. Minha rejeição a esse ponto de vista, aliás, é a única posição filosófica defendida na edição anterior sobre a qual mudei de ideia. Afinal, a maioria de nós concordaria ser errado trazer uma criança ao mundo se soubéssemos, antes de ela ser concebida, que teria um defeito genético capaz de tornar sua vida breve e infeliz. Conceber uma criança assim é causar-lhe mal. O contrário, portanto, talvez seja verdadeiro: permitir o nascimento de um ser que terá uma vida agradável pode conferir-lhe um benefício. Para negá-lo, teríamos de explicar por que os dois casos são diferentes, e não consigo encontrar uma maneira satisfatória de fazer isso¹⁹.

Esse argumento levanta uma questão importante: se é errado, ou não, tirar a vida de um ser. Mantive-a até agora em segundo plano por considerá-la muito mais complexa do que o argumento segundo o qual não se deve causar sofrimento. A breve discussão, quase ao final do primeiro capítulo, basta para mostrar que, se um ser consegue ter desejos em relação ao futuro, deve haver algo errado em matá-lo, algo que não é compensado pela criação de outro ser. A real dificuldade surge quando consideramos seres incapazes de desejar algo no futuro – seres que podemos conceber como se vivessem momento a momento, sem uma existência mental contínua. Mesmo nesse caso, matar é repugnante. O animal luta contra uma ameaça à vida mesmo sem compreender que tem “uma vida”, no sentido de compreender o que é existir por determinado tempo. Não é fácil explicar, na ausência de alguma forma de continuidade mental, por que o dano para o animal morto não é, do

ponto de vista imparcial, compensado pela criação de um novo animal, que leve uma vida igualmente agradável²⁰.

Ainda tenho dúvidas quanto a essa questão. A proposição de que a criação de um ser pode compensar a morte de outro tem algo de peculiar. Naturalmente, se tivéssemos bases claras para afirmar que toda criatura sentiente tem direito à vida (mesmo as incapazes de desejar algo em relação ao futuro), seria fácil dizer por que matá-la é um erro cujo dano não pode ser compensado pelo nascimento de uma nova criatura. Porém, tal posição tem profundas dificuldades filosóficas e práticas, como eu e outros já indicamos²¹.

Em nível puramente prático, podemos afirmar: matar animais para obter comida (exceto quando estritamente necessário para a sobrevivência) significa considerá-los meros objetos, utilizados para nossos fins não essenciais. Enquanto continuarmos a entender as outras espécies dessa maneira, e conhecendo a natureza humana, não obteremos sucesso em mudar a atitude que, quando colocada em prática por seres humanos comuns, leva ao desrespeito – e daí aos maus-tratos – aos animais. Seria melhor estabelecer como princípio geral evitar a morte deles para obter comida, exceto quando absolutamente necessário para a sobrevivência.

Esse argumento baseia-se numa previsão sobre as consequências de assumir uma posição. Impossível provar que a previsão é correta; só podemos emitir um julgamento com base no conhecimento que temos de nossos semelhantes. Porém, se essa previsão não for convincente, o argumento que ora consideramos permanecerá muito limitado. É injustificável comer animais criados em fazendas industriais, pois eles têm uma vida

rediosa e cheia de privações, impedidos de satisfazer suas necessidades básicas de se virar, lambet, esticar e exercitar ou fazer parte das interações sociais normais de sua espécie. Trazê-los à existência para uma vida assim não é benéficiá-los, e sim causar-lhes grande malefício. Na melhor das hipóteses, o argumento do benefício poderia justificar a ingestão da carne de animais criados sem o horror do confinamento (de espécies incapazes de ter desejos em relação ao futuro), que vivessem uma existência agradável, num grupo social adequado a suas necessidades comportamentais, e que seriam, então, mortos rapidamente e de modo indolor. Eu respeitaria pessoas conscienciosas que comessem apenas a carne proveniente desses animais – mas suspeito que, a menos que essas pessoas vivam numa propriedade que lhes permita cuidar dos animais, elas, na prática, teriam de ser quase vegetarianas²².

Um ponto final no argumento de que a perda de um animal é compensada pela criação de outro: os que utilizam essa defesa engenhosa para seu desejo de comer carne de porco ou de boi raramente pensam em suas implicações. Se fosse bom trazer seres à existência, é de presumir que, sendo as demais condições iguais, também deveríamos trazer à existência tantos seres humanos quanto possível. Se a isso adicionamos o ponto de vista de que a vida de seres humanos é mais importante do que a dos animais – uma visão que os consumidores parecem compartilhar –, o argumento poderia ser invertido, para desconforto dos proponentes. Uma vez que mais seres humanos podem alimentar-se caso os grãos que produzimos não sejam oferecidos aos animais de criação, a consequência do argumento é: os seres humanos devem tornar-se vegetarianos!

O especismo é uma atitude tão onipresente e generalizada que os que atacam uma ou duas de suas manifestações – como o abate de animais selvagens por caçadores, a experimentação cruel ou as touradas – muitas vezes participam, eles próprios, de outras práticas especistas. Isso dá margem a que os atacados acusem seus oponentes de inconsistência. “Acusam-nos de ser cruéis porque matamos um veado, mas comem carne. Qual a diferença, exceto que pagam outra pessoa para matar por vocês?”, perguntam os caçadores. “Fazem objeção a que matemos animais para vender a pele deles, mas usam sapatos de couro”, dizem os peleiteiros. Os pesquisadores perguntam por que as pessoas aceitam o abate para satisfazer seu paladar, mas censuram a utilização de animais em experimentos que deveriam servir ao avanço do conhecimento; se a objeção refere-se ao sofrimento, os cientistas podem argumentar que os animais mortos para virar comida também sofrem. Até os entusiastas das touradas podem argumentar que a morte do touro na arena dá prazer a milhares de espectadores, ao passo que a morte do novilho no abatedouro dá prazer apenas ao pequeno número de pessoas que degustam algumas de suas partes; e, embora o touro sofra muito mais do que o novilho, é mais bem tratado na maior parte da vida.

A acusação de inconsistência não dá suporte lógico aos defensores de práticas cruéis. Como Brigid Brophy expressou, é cruel quebrar as pernas de uma pessoa, mesmo que essa afirmação seja feita por alguém que tem o hábito de quebrar os braços das pessoas²³. No entanto, aqueles cuja conduta é inconsistente com as crenças que professam terão dificuldade de convencer os outros de que estão com a razão; e acharão ain-

da mais difícil persuadi-los a agir segundo essas crenças. Sempre é possível encontrar algum motivo para distinguir, por exemplo, entre o uso de roupas de pele e de couro. Muitos animais utilizados pela indústria de peles morrem horas ou mesmo dias depois de capturados em arapucas cheias de pontas metálicas afiadas, ao passo que os animais de cuja pele o couro é feito são poupados dessa agonia²⁴. Há uma tendência, entretanto, de usar essas distinções sutis para enfraquecer a força da crítica original. Em alguns casos, não creio que tais distinções sejam válidas. Por que, por exemplo, o caçador que atraia num veado para pegar sua carne estaria sujeito a críticas mais contundentes do que a pessoa que compra um presunto no supermercado? Afinal, é provável que os porcos criados em condições intensivas tenham sofrido mais.

O primeiro capítulo deste livro estabelece um claro princípio ético – a igual consideração pelos interesses de todos os animais – mediante o qual podemos determinar quais práticas que afetam animais não humanos são justificáveis e quais não o são. Ao aplicar esse princípio à nossa vida, podemos tornar nossas ações consistentes. Dessa maneira, não damos àquelas que ignoram os interesses dos animais a oportunidade de nos acusar de incoerência.

Para todos os objetivos práticos, no que se refere aos habitantes urbanos e suburbanos das nações industrializadas, a obediência ao princípio da igual consideração de interesses exige que se tornem vegetarianos. Esse é o passo mais importante e ao qual dei maior atenção. Mas, em nome da coerência, também devemos parar de usar outros produtos provenientes de animais mortos ou submetidos a sofrimento. Não devemos usar

peles. Tampouco devemos comprar produtos feitos de couro, uma vez que a venda de couro desempenha um papel significativo na lucratividade da indústria da carne.

Para os vegetarianos pioneiros do século XIX, evitar o couro era um sacrifício, pois sapatos e botas feitos de outros materiais eram escassos. Lewis Gompertz, segundo-secretário da RSPCA e vegetariano convicto, que se recusava a andar em veículos puxados por cavalos, sugeriu que os animais deveriam ser criados em pastagens, sendo-lhes permitido alcançar idade avançada e morrer de morte natural. Depois disso seu couro poderia ser utilizado para confeccionar sapatos e outros produtos²⁵. A ideia é mais um tributo ao humanitarismo de Gompertz do que a suas noções de economia, mas hoje a economia é diferente do que era então. Sapatos e botas feitos de materiais sintéticos encontram-se, agora, à venda em muitas lojas de produtos populares, a preços consideravelmente mais baixos do que os sapatos de couro; e tênis feitos de lona e borracha são os calçados mais utilizados pelos jovens. Cintos, bolsas e outros produtos antes feitos de couro são facilmente encontrados em outros materiais.

Os demais problemas que costumavam atemorizar os mais avançados opositores da exploração dos animais também desapareceram. Velas, antes preparadas com sebo, não são mais indispensáveis, e podem, para os que ainda as utilizam, ser feitas de produtos alternativos aos de origem animal. Sabonetes de óleos vegetais, em vez de sebo animal, são encontrados em lojas de produtos naturais. Podemos viver sem lã; embora as ovelhas pastem livremente, há um forte argumento para não utilizar lã, em vista das crueldades a que esses dóceis animais

são submetidos²⁶. Cosméticos e perfumes, muitas vezes produzidos com substâncias retiradas de animais selvagens, como o almiscareiro e a civeta etíope, não são essenciais, mas os que desejam usá-los podem comprar, em várias organizações e lojas, cosméticos com o rótulo *cruelty free* [isento de crueldade], o que significa que não contém produtos de origem animal nem foram testados em animais.

Embora eu mencione essas alternativas para mostrar que não é difícil recusar-nos a participar das principais formas de exploração de animais, não acredito que a coerência seja a mesma, ou tenha as mesmas implicações, no que se refere à rígida insistência nos padrões de pureza absoluta em tudo que consumimos ou usamos. O objetivo da alteração de nossos hábitos de consumo não é nos manter intocados pelo mal, mas reduzir o apoio econômico à exploração dos animais e convencer outros a fazer o mesmo. Portanto, não é um pecado continuar a usar os sapatos de couro que compramos antes de começar a pensar em liberação animal. Quando esses calçados ficarem gastos, compre um par que não seja de couro. Você não reduzirá o lucro da indústria que promove a matança de animais se jogar fora os sapatos que tem agora. No tocante à dieta, é mais importante lembrar os objetivos principais do que se preocupar com detalhes, como se o bolo que lhe é oferecido numa festa foi feito com ovos de avícola.

Temos um longo caminho a percorrer até que seja possível pressionar restaurantes e fabricantes de alimentos a eliminar por completo os produtos de origem animal. Esse momento chegará quando uma parcela significativa da população estiver boicotando a carne e outros produtos oriundos das fazendas

industriais. Até lá, a coerência exige apenas que não contribuamos significativamente para a demanda de produtos de origem animal. Dessa maneira, demonstraremos não ter necessidade de consumir esses produtos. É mais fácil convencer os outros a adotar essa atitude temperando nossos ideais com o senso comum do que lutando por um tipo de pureza mais próprio de regras alimentares religiosas do que de um movimento ético e político.

Não é muito difícil usar de coerência em nossas atitudes para com os animais. Não precisamos sacrificar nada de essencial, porque em nossa vida cotidiana não há um conflito importante de interesses entre animais humanos e não humanos. No entanto, temos de admitir que é possível pensar em exemplos nos quais esse conflito existe. Precisamos, por exemplo, cultivar verduras e grãos para nos alimentar, mas essas culturas podem ser ameaçadas por coelhos, camundongos e outras “pragas”. Nesse caso, temos um claro conflito de interesses entre seres humanos e não humanos. O que faríamos se tivéssemos de tomar uma atitude de acordo com o princípio da igual consideração de interesses?

Em primeiro lugar, vejamos como se costuma agir em situações assim. O agricultor procura matar as “pragas” utilizando o método menos dispendioso disponível. É provável que seja um veneno. Os animais comem iscas envenenadas, que os levam a uma morte lenta e dolorosa. Nenhuma consideração é dispensada aos interesses das “pragas” – a própria palavra “praga” parece excluir toda e qualquer preocupação com os animais²⁷. Mas a classificação de uma espécie como “praga” foi feita por nós, e um coelho que seja considerado uma praga é

tão capaz de sofrer, e merece tanta consideração, quanto um coelhinho dócil, amado como animal de estimação. O problema é como defender nossos suprimentos alimentares essenciais respeitando, ao mesmo tempo, o máximo possível, os interesses desses animais. Não deve ser tecnicamente impossível encontrar uma solução para esse problema — uma solução que, se não de todo satisfatória aos envolvidos, ao menos cause muito menos sofrimento do que as atuais “soluções”. O uso de iscas que provocam esterilidade, em vez de uma morte lenta, seria uma evidente melhora.

Quando se trata de defender nossos suprimentos alimentares, nossa casa e nossa saúde, achamos natural tratar com violência coelhos, camundongos e ratos. No atual estágio de nossas atitudes para com os animais, seria absurdo esperar que as pessoas mudassem sua conduta. Com o tempo, porém, quando a crueldade tiver sido eliminada, e a postura em relação aos não humanos houver mudado, talvez as pessoas percebam que até mesmo os animais que, em algum sentido, “ameaçam” nosso bem-estar não merecem a morte cruel que lhes infligimos. Então poderemos desenvolver métodos mais humanitários de limitar o número desses animais cujos interesses são incompatíveis com os nossos.

Uma resposta semelhante pode ser dada a caçadores e guardas dos erroneamente denominados “refúgios da vida selvagem”. Eles alegam que, para impedir a superpopulação de veados, focas ou quaisquer outros animais, os caçadores devem ter, de quando em quando, permissão para fazer a “colheita” da população excedente — o que, supostamente, seria feito para de-

fender os interesses dos próprios animais. O termo “colheita” — muitas vezes encontrado nas publicações de organizações de caçadores — desmente a alegação de que esse assassinato é motivado pela preocupação com os animais. A palavra indica que o caçador pensa no veado ou na foca como se fossem milho ou carvão, objetos de valor apenas na medida em que servem aos interesses humanos. Essa atitude, compartilhada em grande medida pelo U.S. Fish and Wildlife Service [Serviço de Fauna e Pesca dos Estados Unidos], ignora o fato fundamental de que os animais caçados sentem dor e prazer. Não são, portanto, meios para nossos fins, mas seres com interesses próprios. Se for verdade que, em circunstâncias especiais, a população cresce a ponto de prejudicar o meio ambiente e a perspectiva da sobrevivência das espécies que dividem determinado *habitat*, seria justificável que os seres humanos implementassem alguma ação de supervisão. Obviamente, se considerarmos os interesses dos animais, essa ação não seria permitir que os caçadores matassem alguns deles, ferindo outros no processo, mas, ao contrário, que se reduzisse a fertilidade dos animais. Se fizermos um esforço para desenvolver métodos mais humanitários de controle da população nas reservas, teremos a solução do problema. Infelizmente, porém, as autoridades responsáveis pela vida selvagem têm uma mentalidade limitada à “colheita” e não estão interessadas em encontrar técnicas de controle populacional que reduzam o número de animais a serem “caçados”²⁸.

A diferença entre animais como o veado — ou porcos e galinhas — e culturas como o milho, que podemos colher, é que

os animais podem sentir prazer e dor, ao passo que as plantas não. A essa altura alguém poderia perguntar: “Como sabemos que as plantas não sofrem?”

Essa objeção demonstra uma preocupação genuína com o mundo vegetal. Aqueles que a levantam, porém, não levam em conta seriamente a ampliação de nossa consideração para as plantas, caso se comprove que elas sofram. Ao contrário, esperam mostrar que, se tivéssemos de agir de acordo com o princípio que defendi, precisaríamos parar de comer também os vegetais — e, portanto, morreríamos de fome. A conclusão a que chegam é que, se é impossível viver sem violar o princípio da igual consideração, não devemos nos preocupar com isso. Podemos continuar comendo plantas e animais.

A objeção é fraca, tanto factual como logicamente. Não há evidências confiáveis de que os vegetais sejam capazes de sentir prazer e dor. Alguns anos atrás, no livro *A vida secreta das plantas*, o autor afirmou que elas têm capacidades incríveis, inclusive a de ler a mente das pessoas. As experiências mais admiráveis citadas no livro não foram realizadas em institutos sérios, e as tentativas de pesquisadores das principais universidades, de repetir essas experiências, não chegaram a resultados positivos. As alegações da obra foram completamente desacreditadas²⁹.

No primeiro capítulo deste livro apresentei três razões distintas para mostrar que os animais sentem dor: o comportamento, a natureza de seu sistema nervoso e a utilidade evolucionária da dor. Nenhuma delas sustenta a crença de que as plantas experimentam o sofrimento. Não há descobertas experimentais cientificamente plausíveis — nenhum comportamento observável que sugira dor, nem a presença, nelas, de algo que se pareça com um sistema nervoso. É difícil imaginar um

motivo pelo qual espécies que não conseguem se afastar de uma fonte de padecimento, ou de usar a percepção da dor para evitar a morte, tenham desenvolvido a capacidade de sofrer. Portanto, a crença de que as plantas sentem dor parece completamente injustificada.

Meu argumento, até aqui, referiu-se à parte factual dessa objeção. Vejamos, agora, sua lógica. Suponhamos que, por mais improvável que pareça, os pesquisadores consigam encontrar indícios de que as plantas sofrem. Dessa premissa não se segue que os carnívoros devem manter sua dieta habitual. Se precisássemos escolher entre infligir dor ou passar fome, teríamos de optar pelo mal menor. Considerando que as plantas padecem menos do que os animais, ingeri-las seria o “mal menor”. Mas vejamos a questão por outro lado. Digamos que as plantas sejam tão sensíveis como os animais. Nem assim o ponto de vista dos carnívoros teria lógica. Isso porque, ao ingerir carne, também são responsáveis, ainda que indiretamente, pela destruição de, no mínimo, dez vezes mais plantas do que os vegetarianos! A essa altura, admito, o argumento se torna ridículo. Eu só o desenvolvi para mostrar como aqueles que levantam essa objeção, sem considerar suas implicações, estão, na verdade, procurando um pretexto para continuar a comer carne.

Até agora, examinamos as atitudes compartilhadas por muitas pessoas que vivem nas sociedades ocidentais, bem como as estratégias e os argumentos comumente empregados para defender tais atitudes. Vimos que, do ponto de vista lógico, essas estratégias e esses argumentos são muito frágeis. Trata-se de racionalizações e de escusas, não de argumentos. Pode-se pensar, contudo, que sua fragilidade se deva à falta de conheci-

mento especializado que pessoas comuns revelam ao discutir questões éticas. Por esse motivo, na primeira edição deste livro examinei o que alguns filósofos proeminentes das décadas de 1960 e 1970 disseram sobre o *status* moral de animais não humanos. Os resultados não dão crédito à filosofia.

A filosofia deve questionar as pressuposições básicas de cada época. Refletir, de maneira crítica e cuidadosa, sobre aquilo que a maioria toma como certo é, acredito, a principal tarefa da filosofia, aquela que a torna uma atividade digna de existir. Infelizmente, a filosofia nem sempre desempenha seu papel histórico. A defesa da escravidão feita por Aristóteles permanecerá sempre como um lembrete de que os filósofos são seres humanos e estão sujeitos aos preconceitos da sociedade a que pertencem. Às vezes, conseguem libertar-se da ideologia dominante; com mais frequência, tornam-se seus mais sofisticados defensores.

Foi o que aconteceu com os filósofos do período imediatamente anterior à primeira edição deste livro. Eles não questionaram as pressuposições sobre nossas relações com outras espécies. A maior parte daqueles que trataram dessa questão revelou concordância com os pressupostos defendidos pela maioria dos seres humanos, e suas afirmações confirmaram os confortáveis hábitos especistas dos leitores.

Naquela época, os debates sobre a igualdade e os direitos, travados no campo da filosofia moral e da política, eram, quase sempre, formulados como problemas de igualdade entre os homens e de direitos humanos. Como consequência, a questão da igualdade dos animais jamais foi abordada pelos filósofos, nem por seus alunos – o que já é uma indicação do fracasso da

filosofia, até então, em questionar crenças estabelecidas. Toda via, os filósofos descobriram que é difícil debater a questão da igualdade humana sem levantar questões sobre o *status* dos não humanos. A razão disso – que já deve estar aparente desde o primeiro capítulo deste livro – tem a ver com a maneira como o princípio da igualdade deve ser interpretado e defendido, se é que deve ser defendido.

Para os filósofos das décadas de 1950 e 1960, o problema era interpretar a ideia de que todos os seres humanos são iguais de uma maneira que não a tornasse visivelmente falsa. De vários modos, os seres humanos não são iguais; e, se procurarmos alguma característica que todos possuam, ela será uma espécie de mínimo denominador comum, fixada em um nível tão baixo que nenhum ser humano careça dela. O ardil é que quaisquer características comuns aos seres humanos não são exclusivas de nossa espécie. Nós, por exemplo, dividimos com outros seres a capacidade de sentir dor; e, embora somente seres humanos sejam capazes de resolver problemas matemáticos complexos, nem todos conseguem fazê-lo. Assim, no único sentido em que podemos dizer verdadeiramente, como uma afirmação de fato, que todos os seres humanos são iguais, ao menos alguns membros de outras espécies também são “iguais” – isto é, iguais a alguns seres humanos.

Se, por outro lado, decidirmos – como argumentei no capítulo 1 – que essas características são irrelevantes para o problema da igualdade, e que esta deve basear-se no princípio moral da igual consideração de interesses, e não na posse de determinada característica, torna-se ainda mais difícil encontrar uma base para excluir os animais da esfera da igualdade.

Não foi a essa conclusão que os filósofos igualitaristas desse período pretenderam chegar. Entretanto, em vez de aceitar o resultado para o qual seu raciocínio apontava, tentaram reconciliar suas crenças na igualdade humana e na desigualdade dos animais com argumentos tortuosos ou míopes. Um nome proeminente no debate filosófico da época foi Richard Wasserstrom, então professor de filosofia e direito na Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Em seu artigo “Rights, Human Rights and Racial Discrimination” [Direitos, direitos humanos e preconceito racial], Wasserstrom definiu “direitos humanos” como aqueles que os seres humanos têm e que os seres não humanos não têm. Argumentou, então, que há direitos humanos relativos ao bem-estar e à liberdade. Ao defender a ideia de um direito humano ao bem-estar, Wasserstrom afirmou que negar a alguém o alívio de uma dor intensa torna impossível, para esse alguém, ter uma vida plena ou satisfatória. E continuou: “Num sentido real, o usufruto desses bens diferencia os seres humanos dos não humanos.”³⁰ O problema é que o exemplo dado para definir a expressão “esses bens” refere-se ao alívio da dor física intensa – algo que não humanos também sentem. Portanto, se os seres humanos têm direito ao alívio da dor física intensa, esse não seria um direito especificamente humano, no sentido definido por Wasserstrom. Os animais também o teriam.

Confrontados com uma situação em que constataram a necessidade de alguma base que cobrisse o abismo moral que ainda hoje se acredita separar seres humanos de animais, mas incapazes de encontrar alguma diferença concreta que justificasse esse abismo sem solapar a noção de igualdade dos seres

humanos, os filósofos passaram a tergiversar. Recorreram a frases altissonantes como “dignidade intrínseca do indivíduo humano”³¹. Referiram-se ao “valor intrínseco de todos os homens” (o *sexismo* era tão pouco questionado na época quanto o *especismo*), como se todos os homens (humanos?) tivessem algum valor não especificado que outros seres não possuiriam³². Disseram que seres humanos, e somente seres humanos, são “fins em si mesmos”, ao passo que “tudo o mais que não seja uma pessoa só pode ter valor para uma pessoa”³³.

Como vimos no capítulo anterior, a ideia de uma dignidade e de um valor humano distintivos é muito antiga. No século XX, até a década de 1970, os filósofos soltaram as amarras dos *gri-lhões metafísicos* e religiosos originais dessa ideia e invocaram-na livremente, sem sentir necessidade de justificá-la. Por que não atribuir “dignidade intrínseca” ou “valor intrínseco” a nós mesmos? Por que não afirmar que somos os únicos no universo a possuir valor intrínseco? É improvável que os seres humanos, nossos semelhantes, rejeitem os louvores que tão generosamente lhes concedemos, e aqueles aos quais negamos tal honra são incapazes de se opor a isso. Quando pensamos apenas em seres humanos, pode ser muito liberal e muito avançado falar na dignidade de todos eles. Ao fazê-lo, condenamos implicitamente a escravatura, o racismo e todas as outras violações dos direitos humanos. Admitimos que estamos, de algum modo fundamental, em condições de relativa igualdade em relação aos membros mais pobres e mais ignorantes de nossa própria espécie. Somente quando pensamos nos seres humanos como apenas um pequeno subgrupo de todos os seres que habitam nosso planeta é que podemos compreender que, ao

elevantar nossa própria espécie, estamos, ao mesmo tempo, rebaixando o *status* relativo de todas as demais.

A verdade é que o apelo à dignidade intrínseca dos seres humanos parece resolver os problemas dos filósofos igualitaristas apenas enquanto não são questionados. Quando lhes perguntamos por que todos os seres humanos — entre eles bebês, incapacitados intelectualmente, psicopatas criminosos, Hitler, Stálin e o resto — teriam algum tipo de dignidade ou valor que nenhum elefante, porco ou chimpanzé possuiria, notamos que essa pergunta é tão difícil de responder quanto nosso pedido por algum fato relevante que justifique a desigualdade entre os humanos e os outros animais. Na verdade, essas duas perguntas fundem-se numa só: falar de dignidade intrínseca ou valor moral não ajuda, porque qualquer defesa satisfatória ou argumento de que só e tão só seres humanos têm dignidade intrínseca precisaria referir-se a alguma capacidade relevante, ou característica, própria somente dos seres humanos, em virtude da qual possuiriam essa dignidade ou esse valor únicos. Não basta introduzir noções de dignidade e de valor como substitutas de outras razões para distinguir humanos e animais. Frases de efeito são o último recurso daqueles que esgotaram seus argumentos.

No caso de alguém ainda acreditar que é possível encontrar alguma característica relevante que distinga todos os seres humanos de todos os membros de outras espécies, consideremos novamente o fato de que há alguns humanos que estão abaixo do nível de consciência, autoconsciência, inteligência e sentiência de muitos não humanos. Refiro-me a seres humanos com danos cerebrais graves e irreparáveis, bem como a bebês;

contudo, para evitar a complicação do potencial dos bebês, concentrarei minha análise em seres humanos retardados permanentemente e profundamente.

Os filósofos que tentaram encontrar características que distinguissem seres humanos de outros animais raramente adotaram o raciocínio de deixar de lado esses grupos, reunindo-os a outros animais. É fácil perceber por que não o fizeram: assumir essa linha sem repensar nossas atitudes em relação a outros animais significaria ter o direito de realizar experiências dolorosas em humanos retardados por motivos triviais; análogamente, teríamos o direito de criá-los e matá-los para comer.

Para os filósofos que debateram o problema da igualdade, a maneira mais fácil de resolver a dificuldade imposta pela existência de seres humanos com incapacidades intelectuais profundas e permanentes sempre foi ignorá-la. John Rawls, de Harvard, em seu extenso livro *A Theory of Justice [Uma teoria da justiça]**, defrontou-se com esse problema ao tentar explicar por que devemos aplicar a justiça aos seres humanos e não a outros animais. Ele, porém, descartou-o com a observação: “Não posso examinar esse problema aqui, mas presumo que a descrição da igualdade não seria materialmente afetada.”³⁴ Essa é uma maneira extraordinária de lidar com a questão do igual tratamento: parece implicar que podemos tratar as pessoas com incapacidade mental profunda e permanentemente como tratamos os animais, ou, em oposição às próprias afirmações de Rawls, que devemos justiça aos animais.

* Trad. bras. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (N. do E.)

Que mais poderiam fazer os filósofos? Se enfrentassem com honestidade o problema da existência de humanos sem características moralmente relevantes, tampouco possuídas por não humanos, seria impossível agarrar-se à ideia da igualdade dos seres humanos sem sugerir uma revisão radical no *status* dos não humanos. Numa tentativa desesperada de salvar os pontos de vista geralmente aceitos, argumentou-se até mesmo que deveríamos tratar os seres de acordo com o que é “normal para a espécie”, e não de acordo com suas reais características³⁵. Para constatar como isso é revoltante, imagine que, em alguma data futura, fossem encontradas provas de que, mesmo na ausência de condicionamentos culturais, fosse normal, numa sociedade, que mais mulheres do que homens ficassem em casa, cuidando dos filhos, em vez de trabalhar fora. Essa descoberta, é evidente, seria perfeitamente compatível com o fato óbvio de que há algumas mulheres menos habilitadas para cuidar de crianças e mais preparadas para trabalhar fora do que alguns homens. Será que algum filósofo alegaria, nessas circunstâncias, que tais mulheres deveriam ser tratadas de acordo com o que é “normal para o sexo” – e portanto, digamos, impedidas de estudar medicina – em vez de ser tratadas de acordo com suas reais características? Não me parece. É difícil ver algo, nesse argumento, além de uma defesa da preferência dos interesses dos membros de nossa espécie, simplesmente porque são membros de nossa espécie.

Como os outros argumentos filosóficos, comuns antes de a igualdade dos animais ter sido levada a sério pelos filósofos, esse se impõe como um sinal da facilidade com que não apenas

personas comuns, mas também as mais habilitadas em raciocínio moral, são vítimas da ideologia dominante. Agora, contudo, tenho muito prazer em anunciar que a filosofia tirou suas visões ideológicas. Muitos dos atuais cursos universitários desafiaram os alunos a repensar a própria atitude quanto a um leque de questões éticas, e o *status* moral de animais não humanos destaca-se entre elas. Quinze anos atrás, precisei pesquisar muito para encontrar um punhado de referências de filósofos acadêmicos sobre a questão do *status* dos animais; hoje, poderia encontrar este livro com descrições do que foi escrito sobre esse assunto nos últimos 15 anos. Artigos sobre como deveríamos tratar os animais fazem parte de praticamente todas as bibliografias utilizadas em cursos de ética aplicada. Hoje, são as pressuposições complacentes e não justificadas da insignificância moral dos animais não humanos que se tornaram escassas.

Ao longo dos anos, a filosofia acadêmica desempenhou um papel importante na promoção e no apoio ao movimento pela libertação animal. O montante da atividade pode ser visto na recente bibliografia sobre direitos dos animais e questões relacionadas, de Charles Magel. Da Antiguidade até o início dos anos 1970, Magel encontrou apenas 95 obras dignas de menção, e, dessas, apenas duas ou três são de filósofos. Nos 18 anos seguintes, entretanto, Magel localizou 240 trabalhos sobre direitos dos animais, muitos deles de filósofos que lecionam em universidades³⁶. Além disso, os trabalhos publicados não apenas parte da história: nos departamentos de filosofia de Estados Unidos, Austrália, Grã-Bretanha, Canadá e muitos outros países, os filósofos ensinam aos alunos o *status* moral dos

animais. Muitos deles também trabalham ativamente, em prol de mudanças, com grupos de direitos dos animais, no *campus* ou fora dele.

Naturalmente, os filósofos não são unânimes no apoio ao vegetarianismo e ao movimento pela libertação animal — quando, em algum momento, foram unânimes sobre alguma coisa? Mas até mesmo aqueles que criticam as alegações de seus colegas a favor dos animais aceitaram elementos importantes da argumentação que embasam a defesa da mudança. R. G. Frey, da Universidade Estadual Bowling Green, de Ohio — que, mais do que qualquer outro filósofo, opõe-se às minhas ideias sobre os animais —, inicia um de seus artigos declarando categoricamente: “Não sou antivivissecionista...” Mas, a seguir, reconhece que:

Não tenho e não sei de nada que me permita afirmar, *a priori*, que uma vida humana de qualquer qualidade, por inferior que seja, é mais valiosa do que a vida de um animal de qualquer qualidade, por superior que seja.

Como resultado, Frey reconhece que “o argumento antivivissecionista é muito mais forte do que a maioria admite”. Ele conclui que, se alguém procura justificar experimentos em animais recorrendo aos benefícios que tais experimentos produziriam (a única maneira, em sua avaliação, de justificar a prática), não há razões intrínsecas pelas quais tais benefícios também não justificassem experimentos em “seres humanos cuja qualidade de vida seja inferior ou igual à de animais”. Assim,

ele aceita experimentos em animais quando os benefícios são relevantes, mas apenas sob a condição de aceitar a possibilidade de experimentos análogos em seres humanos³⁷.

Ainda mais drástica foi a mudança de postura revelada pelo filósofo canadense Michael Allen Fox. Em 1986, a publicação de *The Case for Animal Experimentation* [Um caso de experimentos com animais] parecia ter-lhe garantido um lugar de destaque nas conferências acadêmicas como principal defensor filosófico da indústria de pesquisas em animais. As empresas farmacêuticas e os lobistas da experimentação acreditaram ter, finalmente, encontrado um filósofo “manso”, que poderiam utilizar para se defender contra a crítica ética. Mas devem ter ficado consternados quando Fox, de súbito, desautorizou o próprio livro. Em resposta a uma resenha extremamente crítica publicada em *The Scientist*, Fox escreveu uma carta ao editor afirmando que concordava com o autor da resenha: ele havia chegado à conclusão de que os argumentos de seu livro estavam equivocados, e que não era possível justificar a experimentação em animais com base em argumentos éticos. Mais tarde, Fox levou sua corajosa mudança de atitude às últimas consequências, tornando-se vegetariano³⁸.

A ascensão do movimento pela libertação animal pode ser única, entre as causas sociais modernas, na medida em que tem se relacionado ao desenvolvimento da questão como um tópico de discussão nos círculos da filosofia acadêmica. Ao considerar o *status* dos animais, a filosofia passou por uma transformação extraordinária: abandonou o confortável conformismo do dogma aceito e voltou a assumir seu antigo papel socrático.

A essência deste livro reside na alegação de que discriminar seres somente com base em sua espécie é uma forma de preconceito imoral e indefensável, da mesma maneira que é imoral e indefensável a discriminação com base na raça. Não me satisfiz em fazer essa afirmação como uma mera asserção, ou como uma declaração do meu ponto de vista pessoal, que outros poderiam ou não aceitar. Apresentei argumentos, apelando para a razão, e não para a emoção ou os sentimentos. Escolhi esse caminho não por não ter consciência da importância de amáveis sentimentos de respeito por outras criaturas, mas porque o apelo da razão é universal e contundente. Por mais que eu admire os que eliminaram o especismo de sua vida por que a preocupação e a empatia com os outros abrangem todas as criaturas sencientes, não acredito que apenas o apelo à simpatia e à compaixão convenceria a maioria das pessoas de que há algo muito errado no especismo. Mesmo naquilo que diz respeito a outros seres humanos, muitos, surpreendentemente, limitam sua empatia àqueles que fazem parte da própria nação ou etnia. Entretanto, quase todos estão, ao menos nominalmente, preparados para dar ouvidos à razão. É verdade que alguns tendem ao subjetivismo excessivo, afirmando que uma moralidade é tão boa quanto outra qualquer; mas, quando essas mesmas pessoas são pressionadas a dizer se acreditam que a moralidade de Hitler, ou a dos traficantes de escravos, é tão boa quanto a de Albert Schweitzer ou a de Martin Luther King, reconhecem que, afinal, acreditam que algumas moralidades são melhores do que outras.

Ao longo deste livro procurei ancorar-me em argumentos racionais. A menos que possa refutar a ideia central que defen-

di, o leitor deve reconhecer que o especismo é errado. Isso significa que, se ele levar a sério a moralidade, deve tentar eliminar as práticas especistas de sua vida, opondo-se a elas em todos os lugares. Caso contrário, não lhe restará uma base a partir da qual possa, sem ser hipócrita, criticar o racismo ou o sexismo.

Evitei argumentar que devemos ser compassivos porque a crueldade para com os animais enseja a crueldade para com os seres humanos. Talvez seja verdade que a bondade dedicada a seres humanos e a outros animais muitas vezes andem juntas; mas, seja verdadeiro ou não, dizer, como Tomás de Aquino e Kant disseram, que esse é o motivo pelo qual deveríamos ser amáveis com os animais é uma postura especista. Temos de considerar os interesses dos animais simplesmente porque eles têm interesses e é injustificável excluí-los da esfera de consideração moral; fazer com que essa consideração dependa de consequências benéficas para os seres humanos é aceitar a implicação de que os interesses dos animais não merecem consideração por si mesmos.

Analogamente, evitei uma discussão extensa sobre se a dieta vegetariana é mais saudável do que aquela que inclui carne. Uma boa quantidade de indícios sugere que é, mas contentei-me em mostrar que um vegetariano pode esperar gozar de uma vida tão saudável quanto a de alguém que coma carne. Quando se vai além desse ponto, é difícil evitar dar a impressão de que, caso novos estudos sugerissem que dietas que contêm carne fossem aceitáveis do ponto de vista da saúde, o argumento a favor do vegetarianismo ruiria. Do ponto de vista do movimento pela libertação animal, contudo, o fato de que podemos vi-

ver sem infligir uma vida miserável aos animais dá suporte à argumentação a favor da alimentação vegetariana.

Acredito que o argumento em prol da libertação animal é logicamente válido e irrefutável. Mas a tarefa de derrotar o especismo, na prática, é imensa. Vimos que o especismo tem raízes históricas profundamente entranhadas na consciência da sociedade ocidental. Vimos que a eliminação das práticas especistas ameaçaria o capital das gigantes corporações do agronegócio e de trabalhadores e veterinários ligados às associações profissionais de pesquisa. Sempre que necessário, essas corporações e organizações gastam milhões de dólares na defesa de seus interesses, bombardeando o público com anúncios que negam as acusações de crueldade. Além disso, o público tem, ou pensa ter, interesse na continuação da prática especista de criar e matar animais para a obtenção de comida, e isso faz que as pessoas aceitem prontamente as tranquilizadoras afirmações de que, ao menos quanto a isso, há pouca crueldade: Como vimos, elas também aceitam raciocínios falaciosos, como o que examinamos neste capítulo – falácias que jamais acalentariam, não fosse o fato de que elas parecem justificar sua dieta preferida.

Será que o movimento pela libertação animal tem alguma chance contra esses antigos preconceitos, esses poderosos interesses financeiros, esses hábitos arraigados? Além da razão e da moralidade, terá ele algo mais a seu favor? Uma década atrás, não havia base concreta para a esperança de que seus argumentos pudessem vingar, a não ser a confiança na vitória final da razão e da moralidade. Desde então, o número de defensores do movimento cresceu muito, dando-lhe visibilidade pública e, mais importante, ganhos a favor dos animais. Dez anos

atrás, o movimento era considerado uma excentricidade, e a filiação a grupos com uma filosofia libertadora genuína era pequena. Hoje, o People for the Ethical Treatment of Animals (Peta) [Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais] tem mais de 250 mil membros e a Humane Farming Association [Associação Humanitária para a Criação de Animais], que faz campanhas contra as baías de bezeros, tem 45 mil membros³⁹. O Trans-Species Unlimited, modesto grupo com um escritório no interior da Pensilvânia, tornou-se uma organização nacional, com filiais em Nova York, Nova Jersey, Filadélfia e Chicago. A Coalizão para a Abolição dos testes DL₅₀ e Draize congrega organizações de defesa dos direitos e do bem-estar animal, com um número de filiados na casa dos milhões. Em 1988, o movimento pela libertação animal ganhou um reconhecimento emblemático: uma respeitosa matéria de capa na revista *Newsweek*⁴⁰.

Observamos alguns dos ganhos obtidos pelos animais à medida que tratamos de tópicos a eles relacionados, mas vale a pena citá-los em conjunto. Eles incluem a proibição de baías de confinamento de bezeros na Grã-Bretanha e a eliminação de baterias de gaiolas na Suíça e na Holanda, bem como uma legislação mais abrangente na Suécia, que acabará com as baías para bezeros, baterias de gaiolas, celas para porcas e demais engenhocas que impedem os animais de se movimentar livremente. Também tornarão ilegal a manutenção de gado em confinamento, obrigando os criadores a soltá-lo nos pastos nos meses mais quentes. A campanha mundial contra o comércio de peles tem reduzido substancialmente as vendas desse produto, sobretudo na Europa. Na Grã-Bretanha, a House of Fra-

ser, conhecida cadeia de lojas, foi alvo de protestos e, em dezembro de 1989, anunciou o fechamento dos departamentos de venda de peles em 59 de suas 60 lojas, deixando apenas uma em atividade, na famosa loja Harrods, em Londres.

Nos Estados Unidos, contudo, ainda não há benefícios para os animais de criação, mas vários experimentos objetáveis já foram suspensos. O primeiro sucesso foi alcançado em 1977, quando uma campanha liderada por Henry Spira convenceu o Museu Norte-Americano de História Natural a interromper uma série inútil de testes que envolvia a mutilação de gatos para investigar o efeito que isso teria na vida sexual deles⁴¹. Em 1981, Alex Pacheco, ativista do movimento pela liberação animal, denunciou as horríveis condições em que viviam 17 macacos no Instituto Edward Taub de Pesquisas do Comportamento, em Silver Spring, Maryland. As organizações nacionais de saúde cortaram o financiamento da instituição e Taub foi o primeiro, nos Estados Unidos, a sofrer condenação por crueldade – embora tenha sido anulada, mais tarde, sob a alegação técnica de que os pesquisadores que recebiam financiamento federal não precisavam submeter-se a leis anticrueldade de âmbito estadual⁴². Entretanto, o caso deu notoriedade nacional ao Peta, que em 1984 liderou os esforços para pôr fim aos experimentos com lesões cerebrais em macacos realizados pelo dr. Thomas Gennarelli na Universidade da Pensilvânia. Esses esforços foram desencadeados por fitas de vídeo que mostravam maus-tratos a animais, gravadas pelos próprios pesquisadores e roubadas do laboratório num ataque-surpresa noturno feito pela Animal Liberation Front [Frente de Liberação Animal]. O financiamento de Gennarelli foi suspenso⁴³.

Em 1988, após meses de piquete da Trans-Species Unlimited, um pesquisador da Universidade Cornell desistiu de uma bolsa de 530 mil dólares para estudar, em gatos, a dependência aos barbitúricos⁴⁴. Nessa mesma época, a Benetton, cadeia italiana de moda, anunciou que os testes de segurança dos novos cosméticos e produtos de toalete não seriam mais realizados em animais. A Benetton fora acusada numa campanha internacional coordenada pelo Peta, que envolvia grupos libertacionistas de animais de sete países. A Noxell Corporation, fabricante norte-americano de cosméticos, não foi objeto de uma campanha assim, mas tomou a decisão de utilizar culturas de tecidos em vez de realizar testes de Draize em coelhos para determinar se os produtos poderiam danificar o olho humano. A decisão da Noxell fez parte de um movimento firme, direcionado a alternativas, a que aderiram grandes empresas de cosméticos, de produtos de toalete e empresas farmacêuticas, iniciado e constantemente estimulado pela Coalizão para a Abolição dos Testes DL₅₀ e Draize⁴⁵. Anos de árduo trabalho foram recompensados, em 1989, quando as empresas Avon, Revlon, Fabergé, Mary Kay, Amway, Elizabeth Arden, Max Factor, Christian Dior e várias outras, menores, anunciaram que eliminavam, ou suspendiam, todos os experimentos em animais. No mesmo ano, o Comitê Europeu responsável pela segurança de testes em dez nações da Comunidade Europeia anunciou aceitar alternativas aos testes DL₅₀ e Draize, e convidou todas as nações da OCDE (grupo que inclui os Estados Unidos e o Japão) a desenvolver experimentos alternativos. Ambos os testes, o DL₅₀ e o Draize, foram banidos por regulamentação governamental em Victoria e New South Wales,

os estados mais populosos da Austrália, onde se realizava a maior parte dos experimentos com animais⁴⁶.

Nos Estados Unidos, a questão da dissecação ganha espaço nas escolas secundárias. A obstinada resistência à dissecação de uma aluna californiana, Jenifer Graham, e sua insistência em não perder pontos na nota em decorrência de sua objeção de consciência, levou à aprovação, em 1988, do Código dos Direitos dos Estudantes da Califórnia, que dá aos alunos californianos do fundamental e do ensino médio o direito de recusa na participação de dissecações. Códigos semelhantes foram introduzidos em Nova Jersey, Massachusetts, Maine, Havaí e vários outros estados.

A medida que o movimento ganha visibilidade e apoio, o número de pessoas que faz sua parte ganha impulso. Roqueiros ajudam a difundir a mensagem do movimento pela libertação animal. Estrelas de cinema, modelos e estilistas comprometem-se a evitar as peles. O sucesso internacional da cadeia Body Shop tornou os cosméticos produzidos sem crueldade mais atraentes e facilmente encontráveis. Restaurantes vegetarianos proliferaram e até mesmo os demais oferecem pratos vegetarianos. Tudo isso facilita aos recém-convertidos juntar-se aos que já fazem o que podem para limitar, na vida diária, a crueldade em relação aos animais.

Não obstante, o movimento pela libertação animal vai exigir mais altruísmo, da parte dos seres humanos, do que qualquer outro movimento. Os animais são incapazes de exigir a própria libertação, ou de protestar contra as condições que lhes são impostas, com votos, manifestações ou boicotes. Os humanos têm o poder de continuar a oprimir outras espécies

para sempre, ou até tornar este planeta inadequado aos seres vivos. Nossa tirania continuará a provar que a moralidade de nada vale quando se choca com o interesse pessoal, como sempre afirmaram os mais cínicos poetas e filósofos? Ou nos entreguemos ante o desafio e provaremos nossa capacidade de altruísmo, pondo fim à cruel exploração das espécies sob nosso poder não porque sejamos forçados a isso por rebeldes ou terroristas, mas porque reconhecemos que nossa posição é moralmente indefensável?

A maneira como responderemos a essa pergunta depende da maneira como cada um de nós, individualmente, a responde.