

## POR UMA ÉTICA ANIMAL CENTRADA NO ANIMAL

---

César Ades

Instituto de Psicologia e Instituto de Estudos Avançados, USP

A relação entre seres humanos e animais remonta à origem da humanidade. Desde o longo período em que fomos caçadores-coletores, não houve uma época da história em que não estivesse em questão o animal, como recurso para uso humano e, também, como parte do imaginário social e da interação direta. O animal sempre esteve presente nos assuntos relevantes da sociedade humana e tem sido implicitamente envolvido, em todas as épocas, nos sistemas éticos em vigor, mesmo que fosse do ponto de vista de sua exclusão do domínio ético ou da justificativa de seu uso para finalidades exclusivamente humanas. Os relatos medievais de "julgamento de animais" podem parecer-nos testemunhos de momentos de ingenuidade social, uma vez que hoje tendemos a não responsabilizar eticamente os animais, mas eles indicam a inevitável presença dos animais nos sistemas de valores dos seres humanos (Mason, 1988).

Há, além da inclusão cultural do animal, uma proximidade sua talvez mais perturbadora e essencial, que remonta aos tempos que a imaginação mal concebe e são os tempos da evolução das espécies. São poucas hoje em dia as opiniões contrárias à idéia que os tipos animais, incluindo a espécie humana, decorrem de um processo evolucionário complexo em que populações de animais se diferenciam umas das outras, conservando raízes genéticas ao mesmo tempo em que inovam na aparência e no comportamento. Este parentesco nos toca especialmente quando entramos em contato com os indivíduos de espécies próximas como os primatas e, em particular, chimpanzês e bonobos e os outros macacos hominídeos. Não se trata apenas da aparência

(impressiona a humanidade dos retratos de macacos que Cris Herzfeld tirou, como se fossem de pessoas; Pick, Lestel, Despret e Herzfeld, 2005), mas o quanto sabemos agora e cada vez mais a respeito de sua capacidade cognitiva em setores antes reservados com exclusividade ao ser humano. Não acredito, contudo, que só no caso destes animais *next to kin* (na expressão inglesa) deva o parentesco filogenético ser levado em conta. Não há critério confiável que permita indicar que uma espécie animal tenha cruzado a fronteira da semelhança essencial com o ser humano. Mais interessante é considerar que estamos, como animais, inseridos numa rede de muitas ramificações, cada qual adaptada a condições de vida específicas, todas oriundas de uma longa história evolucionária e, por isso, relacionadas. A existência desta rede de seres interrelacionados nos envolve, como seres humanos, numa dimensão de reflexão e de iniciativas éticas da qual fazemos parte com o restante dos animais.

Considerações acerca da partilha de uma história cultural e biológica não são contudo sempre tomadas como suficientes para que os animais sejam considerados sujeitos éticos válidos. Há quem queira colocá-los fora do pensamento ético ou, pelo menos, na periferia do mesmo. Este não é um tema abstrato e nem um mero motivo de reflexão filosófica; de sua discussão podem decorrer políticas públicas e posicionamentos concretos em relação aos tratamentos dispensados aos animais.

O argumento básico para não incluir ou para restringir a inclusão dos animais na esfera ética centra-se na afirmação que os animais são *diferentes* principalmente quanto à capacidade cognitiva e a aspectos desta capacidade imprescindíveis para que alguém possa pertencer à esfera ética. Animais não se conhecem enquanto indivíduos dotados de deveres e de direitos, não têm expectativas a respeito do que outros animais *deveriam* fazer nem as têm a respeito de seu próprio comportamento, não estabelecem contratos éticos, não seguem princípios do modo como os seguem seres humanos, isto é, dentro de uma racionalidade e de um senso de reciprocidade e da validade universal das regras.

É nesta veia que o filósofo canadense Fox (1986) escreve: "uma comunidade moral é um grupo social composto de seres autônomos em interação no qual conceitos e princípios morais podem ser criados e ser entendidos. Também é um grupo social em que existe o reconhecimento da autonomia e do caráter de ser pessoa (*personhood*). Uma pessoa autônoma é aquele que tem uma

consciência crítica de si-própria, é capaz de manipular conceitos complexos, de usar uma linguagem sofisticada e de planejar, escolher e aceitar a responsabilidade pelos seus atos... Os animais, como não possuem a capacidade de viver vidas próprias dotadas de valor (*valuable*) não podem ser tomados como membros da comunidade moral" (p. 50).

Carruthers (1992) assim coloca o assunto "a moralidade... define-se como um sistema de regras que governa a interação de agentes racionais dentro da sociedade. Parece então inevitável, diante disso, que somente se concedam direitos diretos a agentes racionais.... Não parece haver motivo algum para atribuir direitos a agentes não-racionais. Os animais, na medida em que não podem ser considerados agentes racionais não têm, portanto, na perspectiva de Rawls, nenhuma postura moral" (p. 88-89; ver também Cohen, 1986; Moore, 1984, citado por Rudnick, 2007; e Rawls, 1971).

Um primeiro argumento contrário a esta posição me ocorre, enquanto especialista em comportamento animal. Resultados impressionantes têm sido obtidos, nas últimas décadas, a respeito das capacidades cognitivas de alguns animais expressas em comportamentos sociais: auto-reconhecimento, formação de expectativas, simulação, discriminação da posição numa estrutura social complexa, capacidade de transmissão de tradições comportamentais de uma geração a outra, etc. A investigação recente mostra o quanto animais de estimação, como o cão doméstico, são capazes de interagir com o ser humano a partir de regras de sinalizar e de comportar-se adquiridas de forma mútua (Miklósi, 2007; Rossi e Ades, 2008). Uma reflexão promissora está se estabelecendo a respeito das bases biológicas do comportamento moral humano. Há, de outro lado, um progresso enorme nos meios de avaliação das condições de sofrimento e bem-estar dos animais, através de indicadores comportamentais ou fisiológicos, nos quais se incluem os quais se conta a quantificação de metabólitos de corticosteróides, sinal de estresse, tão usada nos trabalhos de enriquecimento ambiental. Não somos os únicos, na escala animal, a manifestar sofrimento. Assim, as dicotomias cartesianas tradicionais entre animais e ser humano (que embasam implicitamente os raciocínios filosóficos na área) dão lugar a uma perspectiva de continuidade darwiniana que justifica a consideração de uma análise ética global.

É concebível que este argumento anti-cartesiano, baseado em pesquisa, não seja suficiente para mover os que defendem a não-moralidade dos animais. Poderão sempre dizer que, por semelhante que seja sua cognição à do ser

humano, os animais não têm os requisitos cognitivos *especiais* do comportamento ético. Complica-se a posição da não-moralidade animal justamente por ser exigente quanto à capacidade mental.

Quando se ressalta que um sistema ético só se aplica a seres completamente capazes de entendê-lo de implementá-lo racionalmente, cria-se uma consequência arriscada, a de colocar fora do âmbito moral, além dos animais, seres humanos que não têm a capacidade cognitiva requerida (pessoas com problema no cérebro, com queda senil de desempenho, com problemas de desenvolvimento cognitivo ou distúrbios psiquiátricos). As crianças pequenas ainda sem os requisitos de aptidão conceitual para pensar a moralidade estariam postas fora do sistema.

O contra-argumento é dado de várias maneiras, todas, a meu ver, inconsistentes. Fox pensa que sua posição contrária à ética animal não gera necessariamente discriminação contra pessoas que ainda não se desenvolveram, pessoas deficientes ou fortemente prejudicadas: princípios éticos são válidos para estas pessoas porque *concebo que eu-mesmo poderia sofrer dos mesmos problemas*. No fundo, Fox não sustenta a sua tese a partir das características cognitivas próprias ao sujeito ético, mas a partir da classificação deste como membro de uma classe (a classe dos seres humanos) a priori concebida como apta para o pensamento ético.

O contra-argumento que Cohen (1986) levanta é semelhante: "aos animais... falta a capacidade para o julgamento moral livre. Não são seres *de um tipo* capaz de desempenhar ou de atender a demandas morais. Portanto, animais não têm e não podem ter nenhum direito" (p. 866). Cohen não explica o que seja este "tipo", nem como averiguar se um determinado indivíduo a ele pertence ou não. De seu pensamento, tira-se que uma pessoa é digna de ter direitos éticos *simplesmente por ser uma pessoa*.

Minha segunda crítica à negação dos direitos animais é mais profunda: decorre de *uma proposta de mudança no quadro de referência da ética*. Ao invés de apenas centrar o pensamento ético na relação de seres humanos com outros seres humanos, trata-se de expandi-lo, de *decentrá-lo* em direção aos seres diferentes que podem ser objeto de comportamento ético por parte dos seres humanos.

Durante certo tempo, para expressar esta idéia, contrastei o que eu chamava *ética da reciprocidade* de uma *ética do cuidado*. A ética da reciprocidade é aquela típica do relacionamento que vigora entre seres humanos e que se constrói a partir de regras e de princípios válidos, num sentido ou noutro, para as pessoas envolvidas. Não é necessário que eu o trate exatamente como você deveria me tratar, mas o princípio vale de forma geral. Se você estivesse em minha posição e eu na sua, você deveria me tratar como eu devo, agora, tratá-lo.

Na ética do cuidado, não é necessário, para que o comportamento tenha valor, que haja contrato, ou reciprocidade ou sequer a compreensão do ato moral por parte de quem o recebe. Nesta ética, a validade de um comportamento decorre de princípios internamente estabelecidos entre pessoas racionais e responsáveis (como no caso dos princípios de reciprocidade) dirigidos para um objeto que se situa *fora* do círculo das pessoas racionais e responsáveis. É o caso dos bebês cujos direitos de se alimentar, de ter afeto, de ter um ambiente e outros tantos direitos atendemos, sem receber de volta a não ser afetos e comportamentos espontâneos, desprovidos de qualquer intenção ética e é o caso de pessoas com prejuízo comportamental que nada nos dão em troca do cuidado a não ser o sentimento de termos cuidado deles como devíamos e, ainda, o caso dos animais. A validade de minha posição depende de se aceitar que os direitos éticos de um indivíduo não dependem necessariamente de este indivíduo estar incluído entre os que (virtualmente) entendem, seguem e modificam ou criam princípios éticos.

Uma questão instigante a respeito do comportamento animal é saber se animais dispõem de uma *teoria da mente*, ou seja, se são aptos a inferir processos mentais em outros indivíduos, como normalmente fazemos quando interagimos. Uma teoria de mente, ou, mais simplesmente, a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro, o *other-consciousness* (Rudnick, 2007) parece uma condição psicológica essencial para o exercício do comportamento moral. Regras éticas não são princípios automáticos para o comportamento, têm a sua justificativa no cuidado que exigem de levar-se em conta o outro e de analisar a circunstância. As muitas pesquisas não levaram ainda a conclusões incontroversas a respeito do quanto os animais sabem a respeito da mente uns dos outros; devemos por enquanto supor que lhe falte esta característica embasadora do comportamento ético.

Esta lacuna não anula de maneira alguma o direito animal a um cuidado decente. Não é retribuição ou reciprocidade que se busca, o valor do ato de cuidado está nos critérios intrínsecos que o orientam e no posicionamento da comunidade humana capaz de referendá-lo. Uma plena realização ética humana passa pela aplicação ampla do princípio do cuidado.

Uma distinção semelhante à que existe entre moral da reciprocidade e moral do cuidado foi proposta por Regan (1983/2004). Ele estabelece uma distinção entre *agentes morais* (indivíduos capazes de usar princípios éticos imparciais para decidir-se a respeito do que deveria ser feito, e de agir, ou não, em função disso, sendo assim passíveis de julgamento moral) e *pacientes morais* (que não têm condições de exercer controle sobre o seu próprio comportamento a ponto de serem passíveis de questionamento moral e não têm como usar princípios morais na determinação de seus atos), uma categoria que inclui as crianças pequenas, as pessoas com deficiências graves e, eventualmente, os animais. Pacientes morais possuem valor ético na medida em que sejam criaturas conscientes cujo bem-estar tenha valor intrínseco, independentemente do quanto haja utilidade para outrem, ou seja, na medida em que são *sujeitos de uma vida* (a expressão é de Regan). Tratá-los bem não é questão de sentimentalismo, é questão de justiça.

Regan não inclui todos os seres vivos, ou todos os animais, na categoria de pacientes morais. Pergunta: será que temos deveres relativos a hastes de grama, a batatas ou a células cancerosas? Sei que muitos farão a mesma pergunta a respeito de baratas. Alguns animais são mais iguais do que outros, do ponto de vista da teoria moral.

Uma distinção entre animais "de valor inerente" e outros animais (a barata, etc.) coloca a questão difícil do critério pelo qual distinguir uns dos outros. Ser sujeito de uma vida, tal como definido por Regan, não me parece um critério preciso ou válido. O que significa dizer que um animal é especial porque valoriza o seu próprio bem-estar: não o valorizam todos os animais? E em que medida é a consciência deste bem-estar, por parte do animal, um critério necessário para o direito ao cuidado? Há sofrimentos e limitações de bem-estar que pelo que tudo indica, sequer são sentidos pelos indivíduos, muitas vezes porque adaptados a um modo de vida insuficiente.

São vários os enfoques através dos quais se pode atribuir valor ético às atitudes para com os animais, alguns centrados no animal enquanto indivíduo e em seu

bem-estar imediato (o critério mais próximo do sentimento e do senso comum), outros relativos ao animal enquanto membro de uma espécie, outros ainda, ampliando o escopo, que consideram a dinâmica e o equilíbrio ecológico nos quais nós, como outros animais e seres vivos estamos envolvidos. Não são necessariamente concordes os julgamentos efetuados dentro dos diversos contextos e um problema importante para a discussão ética é o da conciliação ou da opção que se coloca diante do conflito de perspectivas (Cooper, 1999).

Um quadro de referência que se tornou presente e premente na reflexão a respeito da ética animal é o das questões ecológicas de conservação e de manutenção da biodiversidade. Nossa responsabilidade não se restringe ao imediato do relacionamento com este ou aquele animal, ela se expande e se globaliza em direção a um futuro claramente percebido como perigoso. Vários dos primatas brasileiros estão ameaçados de extinção, entre eles os muriquis (*Brachyteles arachnoides*, *B. hypoxanthus*) que são os maiores dentre os nossos macacos e que são testemunhas forçadas, com outras espécies, do paulatino desaparecimento da Mata Atlântica. Esta ameaça é a base sobre a qual se constrói uma atitude ética de defesa e de preservação, não do animal, abstratamente considerado em si-mesmo e isolado de seu contexto, mas do animal inserido numa rede complexa de aspectos vivos (nos quais entra a grama, sim) e não-vivos do ambiente. Esta atitude - embora decorra, no fundo, do medo que sentimos como os principais devastadores do planeta diante do risco que a devastação gera - consegue desprender-se e centrar-se nos animais, esponjas, moluscos, crustáceos, aracnídeos, insetos, peixes, anfíbios, aves, mamíferos e outros, no valor de sua sobrevivência e de sua variedade, na beleza de vê-los sendo o que são no ambiente natural que foi o seu cenário por milhões de anos e que poderá não sê-lo mais. Dificilmente se justifica uma ética animal que não se relacione a uma ética ambiental.

O contexto ecológico não tem apenas a ver com o tema da conservação (da arara-azul, por exemplo, que o programa de conservação desenvolvido nos últimos anos por Neiva Guedes conseguiu multiplicar, no pantanal matogrossense). Fornece-nos indícios importantes sobre as necessidades e as motivações dos animais que a a ética do cuidado nos orienta a respeitar. Eu gosto às vezes de dizer que o tamanduá é o cerrado, querendo com isso ressaltar a dependência entre o animal e o seu ambiente natural e o fato de o tamanduá estar plenamente à vontade no ambiente do cerrado, com bastante

cupins e bastante formigas, ao qual se adaptou ao longo das gerações (de uma certa maneira, também o cerrado é o tamanduá).

Um direito primordial do animal é o de viver num ambiente que permite que suas potencialidades - inscritas no jeito da espécie, com percepções, preferências e estratégias de comportamento pré-programadas - possam ter plena expressão. É nesta veia que Barnard (2007) propõe que se levem em conta, no interesse do bem-estar de um animal, não apenas os indícios de incômodo, ou de sofrimento, ou de dor, às vezes sutis e difíceis de se caracterizar, mas as regras práticas (*rules of thumb*) que decorrem das adaptações prévias do animal, dos cálculos de custo-e-benefício essenciais à sua sobrevivência no meio natural.

A ausência de sinais de sofrimento não significa que tudo esteja bem do ponto de vista ético, resta ainda saber (e este quesito é essencial) se o animal tem chance, no ambiente que lhe foi atribuído, de expressar de maneira satisfatória o seu repertório de comportamentos típicos da espécie. O enriquecimento ambiental, que visa proporcionar aos animais cativos o máximo de bem-estar (Shepherdson, 2000) é muitas vezes efetuado através da reconstituição parcial do ambiente natural: a tranquilidade de um ambiente de zoológico em que nada acontece (nem mesmo um lance de medo ou de sofrimento) é substituída por um ambiente desafiador em que é posta à prova uma sabedoria antiga e necessária.

Do muito estudo de muitas espécies, e do princípio etológico da observação cuidadosa que assimilei desde o começo da carreira, tirei a convicção de que somente valerá uma iniciativa ética em relação a um animal *se ela estiver embasada em conhecimento*. Cada espécie é uma espécie, cada animal, dentro da espécie, é um animal; o relacionamento com o ambiente e o papel da experiência constituem um campo complexo que a etologia e as outras ciências que lidam com o comportamento permitem explorar. O afeto é uma fonte imprescindível para o cuidado ético aos animais, mas ele deve expressar-se dentro do respeito pelo que o animal é, da vontade de conhecê-lo melhor e da cautela diante da tendência sempre presente em humanizá-lo e em tirar generalizações éticas fáceis. É preciso, fazendo uso da capacidade humana de colocar-se no lugar do outro, mesmo que diferente (a partir do próprio conhecimento das diferenças), reconstituir o jeito, a autonomia de comportar-se do animal. Uma ética animal deve estar *centrada no animal*.



## REFERÊNCIAS

- BARNARD, C. (2007). Ethical regulation and animal science: why animal behaviour is special. *Animal Behaviour*, 74, 5-13.
- CARRUTHERS, P. (1992). *The Animals Issue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, C. (1986). The case for the use of animals in biomedical research, *The New England Journal of Medicine*, 315(14): 865-870.
- COOPER, D.E. (1999). Human sentiment and the future of wildlife. Em Dolins, F.L. (Org.). *Attitudes to animals: views in animal welfare*. Cambridge: Cambridge University Press
- FOX, M.A. (1986). *The case for animal experimentation: no evolutionary and ethical perspective*. Berkeley: California University Press.
- MASON P. (1988). The Excommunication of Caterpillars : Ethno-Anthropological Remarks on the Trial and Punishment of Animals. *Social Science Information* 27, 265-273.
- MIKLÓSI, A. (2007). *Dog behaviour, evolution and cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- MOORE, M. S. (1984). *Law and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PICK, P., LESTEL, D., DESPRET, V., & HERZFELD, C. (2005). *Les grands singes: l'humanité au fond des yeux*. Paris, Odile Jacob.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. (New York: Oxford University Press).
- ROSSI, A.P., & ADES, C. (2008). A dog at the keyboard. *Animal Cognition*, 11, 329-338.
- REGAN, T. (1983/2004). The case for animal rights. California: University of California Press.. *Environmental Ethics*, 3, 19-34.
- RUDNICK, A. (2007). Other-consciousness and the use of animals as illustrated in medical experiments. *Journal of Applied Philosophy*, 24, 202-208.

SHEPHERSON, D.J., MELLEN, J.D., E HUTCHINS, M. (1998). *Second nature: environmental enrichment for captive animals*. Washington: Smithsonian Institution Press.