

A VIOLÊNCIA CONTRA OS ANIMAIS: DA DOCTRINA CARTESIANA DA *BÊTE-MACHINE* ÀS PRÁTICAS DA CRIAÇÃO INTENSIVA E DO USO DE ANIMAIS PELA CIÊNCIA

LA VIOLENCIA CONTRA LOS ANIMALES: DE LA DOCTRINA CARTESIANA DE LA *BÊTE-MACHINE* A LAS PRÁCTICAS DE LA CREACIÓN INTENSIVA Y DEL USO DE ANIMALES POR LA CIENCIA

Reginaldo José Horta*

RESUMO:

No presente artigo procuramos abordar as repercussões práticas da concepção cartesiana do animal – entendido como simples “máquina” (*bête-machine*) – demonstrando como, ao longo dos últimos três séculos, ela serviu de justificativa para a perpetração de uma violência inaudita contra os animais. Tanto quanto apontar as consequências desse *especismo* que, na Modernidade, ganha novos contornos com o surgimento da pecuária intensiva e o advento da ciência experimental. Pretendemos também propor uma avaliação desse modelo de compreensão do animal à luz das considerações de autores como Max Horkheimer, Jacques Derrida e Peter Singer que, não obstante suas diferentes perspectivas teóricas, são reconhecidos críticos daquela racionalidade instrumental que tem em Descartes – mormente na sua maneira de conceber o animal – uma de suas mais evidentes expressões.

PALAVRAS-CHAVE: Animais. *Especismo*. Razão instrumental. Descartes. Animal-máquina.

RESUMEN:

En el presente artículo tratamos de abordar las repercusiones prácticas de la concepción cartesiana del animal – comentado como simple "máquina" (*bête-machine*) – demostrando cómo, a lo largo de los últimos tres siglos, sirvió de justificación para la perpetración de una violencia inaudita contra los animales. En cuanto a las consecuencias de ese *especismo* que, en la Modernidad, gana nuevos contornos con el surgimiento de la pecuaria intensiva y el advenimiento de la ciencia experimental, pretendemos también proponer una evaluación de ese modelo de comprensión del animal a la luz de las consideraciones de autores como Max Horkheimer, Jacques Derrida y Peter Singer que, a pesar de sus diferentes perspectivas teóricas, son reconocidos críticos de aquella racionalidad instrumental que tiene en Descartes, sobre todo en su manera de concebir el animal, una de sus más evidentes expresiones.

PALABRAS-CLAVE: Animales. *Especismo*. Razón instrumental. Descartes. Animal-máquina.

* Mestre em Filosofia. Professor de Filosofia da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO-BH) e do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). E-mail: reginaldojh.professor@yahoo.com.br.

Uma história referida por Ortega y Gasset ilustra bem o destino da concepção filosófica de Descartes acerca da condição animal. Conta-nos a história que Fontenelle, tendo em sua juventude visitado o filósofo Nicolas Malebranche, presenciou uma cena curiosa. Entrou na sala onde se encontravam uma cadela prenhe que veio assentar-se aos pés de Malebranche. Este, cioso de que a presença do animal molestasse os presentes, pôs-se a expulsá-lo da sala a pauladas, para espanto e consternação dos que assistiam à cena. O pobre animal, então, afastou-se soltando uivos e latidos comovedores que Malebranche, cartesiano, escutava impassível. Vendo que sua atitude parecia não merecer a aprovação dos presentes, o velho filósofo e sacerdote oratoriano, discípulo convicto de Descartes, apontava para o animal e dizia: “Não importa. É apenas uma máquina, apenas uma máquina” (GASSET apud CORTINA, 2009, p. 53).

Sabemos que as ideias, assim como as consequências práticas que delas decorrem, não são de absoluta responsabilidade daqueles que as geraram, uma vez que o seu uso posterior pode, inclusive, subverter e mesmo contradizer a intenção original de seus autores.¹ Questiona-se, por isso, a responsabilidade imputada a Descartes pelas consequências de sua tese segundo a qual os animais seriam como máquinas, incapazes tanto de pensar quanto de sentir.

Com efeito, muitos de seus seguidores levaram às últimas consequências sua concepção acerca da identidade entre animais e autômatos, declarando mesmo que os animais sequer eram capazes de sentir dor. Para estes, mesmo o gemido de um cão que apanha não constituía prova suficiente do sofrimento animal, pois seriam meros reflexos externos, sem relação com qualquer sensação interior – o gemido e as contorções de um animal, argumentavam, não atestavam a presença neles de sensação e de dor, tal como o som de um órgão não atesta que o instrumento sente dor quando é tocado (THOMAS, 1988, p. 40).

Na verdade, a filosofia de Descartes representa, a partir do século XVII, a tentativa mais notável de ampliar aquela diferença entre o homem e o animal já insistentemente reiterada por diversos pensadores antigos e medievais. A partir da modernidade, a tese cartesiana de que os animais seriam como autômatos que, apesar de capazes de comportamento complexo, seriam, no entanto, completamente incapazes de raciocinar e

¹ O caso de Darwin é, aqui, exemplar: embora o “darwinismo social” tenha servido para justificar e legitimar o etnocentrismo e a colonização europeias durante o século XIX, a intenção original de Darwin – como demonstrado exemplarmente por Adrian Desmond e James Moore na obra *A causa sagrada de Darwin* – era mostrar que todas as espécies encontravam-se ligadas a um único ancestral comum e, com isso, lançar por terra a ideia de que existiam raças superiores e inferiores. Ver: DESMOND, Adrian; MOORE, James. *A causa sagrada de Darwin: raça, escravidão e a busca pelas origens da humanidade*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

mesmo de ter sensações, marcou os séculos posteriores e encontrou seguidores entre filósofos como La Mettrie, Malebranche, Hobbes e mesmo Rousseau.

Para Descartes, embora o corpo humano também fosse um autômato, desempenhando funções inconscientes como a da digestão e da circulação sanguínea, havia uma diferença fundamental em relação ao animal, já que no seio da máquina humana há uma mente, uma alma imortal, enquanto os animais seriam seres desprovidos de almas ou mentes. Segundo ele, uma vez que o engenho humano fosse capaz de construir uma máquina provida de órgãos e com o aspecto semelhante a um macaco ou “qualquer outro animal sem razão”, seria bastante difícil distingui-la de um animal, embora possamos distinguir facilmente um ser humano tanto de máquinas quanto de animais.

Isso é assim, em primeiro lugar, porque animais e máquinas não são capazes, como nós, de combinar palavras e outros sinais de modo a declarar aos outros nossos pensamentos. Ainda que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras ou que certos animais, como os papagaios, demonstrem possuir essa habilidade, eles não falam como nós, isto é, não atestam que “pensam o que dizem”. Nisso, diz Descartes, tanto os homens mais embrutecidos e estúpidos quanto os “dementes” lhes são superiores. Em segundo lugar, tanto máquinas quanto animais não agem por conhecimento, mas “somente pela disposição de seus órgãos”. Se existe, como admite Descartes, um paralelismo de estrutura fisiológica entre o homem e o animal que permite a ambos o movimento e mesmo a fala, existe no homem algo como que uma quintessência subjacente a todos os seus comportamentos manifestos que o torna radicalmente diferente de máquinas e animais. Tal diferença assenta-se no fato de que somente o homem *age* verdadeiramente, pratica uma determinada ação de modo deliberado e consciente, já que é dotado de uma *racionalidade universal* que tanto encontra-se ausente nos animais quanto se mostra impossível de ser replicada em termos materiais. De tudo isso, escreve Descartes, conclui-se não somente “que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma” (DESCARTES, 1997, p. 93-97).

Para Keith Thomas (1988), as concepções de Descartes apenas acentuavam uma distinção já implícita na doutrina escolástica e coroavam a ideia amplamente aceita no Ocidente do abismo entre o homem e os animais. O agravante é que tal doutrina teve como efeito uma maior degradação dos animais, servindo para alimentar tanto a crueldade quanto a indiferença para com o seu sofrimento. A tese cartesiana do animal-máquina constituía, assim, a melhor racionalização possível para o modo como o homem realmente tratava os animais, pois “ao mesmo tempo que absolvía Deus da acusação de causar injusta dor às bestas

inocentes, ao permitir que os homens as maltratassem”, também justificava o predomínio do homem, ao libertá-lo, como afirmava Descartes, de “qualquer suspeita de crime, por mais frequentemente que pudesse comer ou matar os animais”.²

John Cottingham, embora admita a “reputação francamente sinistra” que a doutrina do animal-máquina gozou nos séculos posteriores a Descartes, servindo inclusive para fazer dele “algo como um ogre (*sic*) pelos modernos libertadores dos animais”, adverte que as opiniões do filósofo francês “nem sempre eram muito lineares” e “nem tão toscas como o modelo da máquina inicialmente sugere”. A título de exemplo, ele cita uma carta de Descartes ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, em que aquele considera a presença de sentimentos como medo, esperança e alegria em animais como “cães, cavalos e macacos”, embora insista que “o uso das palavras [...] é específico dos seres humanos” (COTTINGHAM, 1986, p. 147-149).

Não obstante isso, a herança de Descartes corroborou o processo que marcou a exclusão dos animais do âmbito das nossas preocupações morais, além de ter aberto o caminho, com seu paradigma mecanicista, para a prática de experimentos científicos como o da vivissecção. Esse método, consagrado séculos mais tarde pelo fisiologista francês Claude Bernard, consistia na dissecação de animais vivos para estudos de natureza anatômica e fisiológica. O próprio Descartes praticou a vivissecção com o objetivo de aumentar seus conhecimentos de anatomia e muitos dos fisiologistas da época, reivindicando sua herança, declaravam-se cartesianos e mecanicistas. “Como à época não havia anestésicos”, lembra Peter Singer, “esses experimentos devem ter feito os animais se comportar de tal modo que a maioria de nós interpretaria como manifestações de dor intensa” (SINGER, 2010, p. 292-293). No entanto, a teoria de Descartes permitia aos experimentadores que desconsiderassem quaisquer escrúpulos nessas circunstâncias.

Voltaire, para quem as concepções de Descartes a esse respeito constituíam um verdadeiro contrassenso, lamentava a adesão irrefletida à tese de que os animais não passavam de máquinas privadas de conhecimento e de sentimento, autômatos incapazes de aprender e de se aperfeiçoar. Segundo Voltaire, a crença de que nós, seres humanos, somos os

² Faz-se referência aqui a uma carta de Descartes a Henry More, de 5 de fevereiro de 1649. Nela, Descartes busca explicar a More o quanto sua doutrina é tanto menos cruel para com os animais quanto mais indulgente para com os homens que deles se alimentam: “For the sake of brevity, I omit here other reasons for denying thought to brutes. It should be noted, however, that I am speaking of thought, not of life or sense. For I deny life to no animal, since I hold that life consists solely in the heat of the body. Nor do I deny sense either, insofar as it depends on a corporeal organ. And thus my opinion is not so cruel to beasts as it is kind to men—at least to those who are not subject to the Pythagorean superstition—since it absolves them of the suspicion of crime when they eat and kill animals” (DESCARTES, 2000, p. 297).

únicos possuidores de sentimentos, de memória e de ideias porque somos dotados de linguagem é equivocada. Para ele, é perfeitamente possível atribuir sentimentos, memória e ideias aos animais por analogia com o nosso próprio comportamento.

Podemos imaginar, sugere Voltaire, alguém que entra em casa com ar aflito, procura um papel com certo nervosismo, abre a gaveta da mesa onde se recorda de tê-lo guardado e, quando o encontra, o lê com alegria – sem que esse sujeito diga qualquer coisa, atribuímos a ele memória e conhecimento pela simples observação de seu comportamento, por haver passado do sentimento de aflição ao de prazer. Ora, considera o filósofo, por que não deveríamos transferir esse mesmo raciocínio para o cão que se perdeu do dono, que o procurou por todos os cantos da casa e, soltando latidos dolorosos, entra em casa, agitado, inquieto, vai de quarto em quarto, até que encontra finalmente no escritório o dono de que tanto gosta e lhe manifesta sua alegria pela ternura de seus latidos, por seus pulos, por suas carícias? Este mesmo cão, continua Voltaire, “que excede tão prodigiosamente o homem em amizade, é o mesmo que alguns bárbaros mecanicistas agarram, pregam numa mesa e dissecam, vivo ainda, para nos mostrar as veias mesentéricas”. Embora descubram nele todos os órgãos responsáveis pelos sentidos que existem também em nós, eles permanecem indiferentes ao seu sofrimento. Diante disso, pergunta-se o autor do *Cândido*: “teria a natureza colocado todas essas fontes do sentimento nesse animal para que ele não sinta? Teria ele nervos para manter-se impassível?” Se assim o fosse, conclui ele, certamente estaríamos diante de uma impertinente contradição da natureza (VOLTAIRE, 2008, p. 78-79).

Voltaire, Hume, Leibniz e muitos outros, a partir do momento em que se abandonava a tese cartesiana do animal-máquina e se restaurava a ideia de uma alma animal, haviam-se perguntado se os direitos que os homens se arrogam de utilizar, matar e torturar os animais teriam algum fundamento. No entanto, num momento como aquele, marcado pelo otimismo científico, na “era do laboratório” que justificava a “violência lícita” em nome da insaciável paixão por conhecer, suas vozes não se fizeram ouvir.

Assim foi que o inexorável processo desencadeado pela Ilustração marcou o início de um domínio cada vez mais exigente de um número de seres cada vez maior, assim como desencadeou uma série de práticas que visavam submeter e violentar tudo o que, de antemão, encontrava-se privado de subjetividade e reduzido à debilidade de seres puramente naturais. Desse modo, a conversão da natureza – assim como dos animais – em mera objetividade, fruto daquela racionalidade instrumental que, ao menos desde Descartes e da Ilustração, passou a constituir o próprio modo de ser do homem moderno, contribuiu enormemente para

a legitimação de algumas das principais práticas de exploração e de atos de crueldade contra os animais.

Aliás, como alertaram Adorno e Horkheimer justamente ao tratar do papel desempenhado por aquela razão instrumental moderna, unicamente preocupada em ligar meios a fins de forma eficaz, ela tende a “comportar-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”, isto é, “só as conhece na medida em que são manipuláveis” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24). A respeito dessa moderna insensibilidade para com a natureza e os animais, típica da civilização ocidental como um todo, é digno de nota o comentário de Horkheimer acerca do “destino dos animais em nosso mundo”.

Citando uma notícia publicada nos jornais da época, que relatava o fato de que as aterrissagens de aviões na África eram frequentemente embaraçadas por hordas de elefantes e outros animais selvagens – o que implicava na consideração desses últimos como “simplesmente obstrutores do tráfego” –, ele reflete sobre “essa mentalidade do homem como senhor da natureza” cuja origem pode ser localizada já nos primeiros capítulos do Gênesis. Segundo Horkheimer, mesmo aqueles poucos preceitos em favor dos animais que encontramos na Bíblia foram interpretados por destacados pensadores religiosos – como São Paulo, Tomás de Aquino e Lutero – como “algo relativo à educação moral do homem, e de modo nenhum ligados a qualquer obrigação do homem em relação a outras criaturas”. De acordo com essa tradição, “só a alma do homem pode ser salva; os animais têm apenas o direito de sofrer.” Essa teria sido inclusive a razão, ainda segundo ele, pela qual o Papa Pio IX não permitiu que fosse fundada em Roma uma sociedade de prevenção à crueldade com os animais, sob a alegação de que “a teologia ensina que o homem não tem obrigações para com qualquer animal.” Mesmo o Nacional-Socialismo que se gabava de proteger os animais, somente o fazia com o objetivo de “humilhar ainda mais aquelas ‘raças inferiores’ que eram tratadas como simples animalidade.” Tais exemplos, conclui Horkheimer, visam mostrar que aquela racionalidade instrumental não é nova, e que a filosofia que lhe é subjacente assenta-se sobre a noção de que

a razão, a mais alta faculdade humana, se relaciona exclusivamente com instrumentos, ou melhor, é um simples instrumento em si mesma, [sendo] aceita mais geralmente hoje do que foi outrora. O princípio de dominação tornou-se o ídolo ao qual tudo é sacrificado (HORKHEIMER, 2002, p. 108-109).

Se, de início, a sujeição do animal encontrava-se circunscrita ao plano da ideologia filosófica e moral, tendo como consequências práticas mais imediatas a permissão concedida ao homem de caçar, aprisionar, dissecar e domesticar certos animais para o seu serviço e a satisfação de suas necessidades imediatas, com o advento das modernas técnicas de produção industrial de alimentos e bens esse quadro muda radicalmente, tornando mais do que nunca realidade aquele “princípio de dominação” ao qual “tudo é sacrificado” denunciado por Horkheimer.

Com efeito, nada ilustra melhor a concepção de que os animais seriam simples “coisas” do que os modernos sistemas de confinamento intensivo a que são submetidos hoje todos aqueles seres cuja destinação final é a alimentação dos mais de sete bilhões de seres humanos no mundo. As revoluções operadas nas propriedades rurais nas últimas décadas transformaram numa realidade funesta aquela proposição filosófica do início da era moderna (encabeçada por Descartes) segundo a qual os animais eram meras máquinas, implicando no aprisionamento, sofrimento e morte de bilhões de animais de criação todos os anos e em todas as partes do mundo.

Embora a indústria de “produção” de carne e de derivados animais ainda se esforce por nos fazer acreditar que os animais que “precisam” morrer para prover alimentos aos seres humanos vivem livres e felizes em bucólicas fazendas do interior antes de serem sacrificados, a realidade é bastante diferente e muito mais cruel. Na verdade, a pouca exposição da realidade desses confinamentos e a ignorância das pessoas acerca do modo como esses animais são tratados e manipulados torna mais fácil deixar de lado questões sobre se é certo ou errado o modo de vida miserável que lhes infligimos.

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

um sistema de cultura intensificada e intensiva, no qual os animais – com frequência abrigados às dezenas ou mesmo à centenas de milhares – são geneticamente preparados, têm mobilidade restringida e recebem como alimentação uma dieta não natural (que inclui quase sempre várias drogas, como antimicrobianos). Em termos globais, aproximadamente 450 bilhões de animais terrestres são criados em escala industrial todos os anos. (Não existem números para os peixes.) Noventa e nove por cento de todos os animais comidos ou usados para produzir leite e ovos nos Estados Unidos advêm de criação em escala industrial. Então, embora existam exceções relevantes, falar sobre comer animais hoje é falar sobre criação em escala industrial (FOER, 2011, p. 39-40).

Décadas antes de Foer, o filósofo Peter Singer já demonstrara como a criação industrial de animais constituía “a mais extensa exploração de outras espécies que já existiu”. Segundo ele, para a grande maioria dos seres humanos, especialmente nas sociedades urbanas e industrializadas, o contato mais direto com os membros das outras espécies ocorre à hora das refeições, quando os comemos. No entanto, quando compramos carne num mercado ou num restaurante estamos consumindo, na verdade, um “produto” que resulta de um processo delicadamente “afastado de nossos olhos” (o matadouro, neste contexto, é “onde a morte dos animais para produzir carne se coloca à distância da vida social”), além de embalado, preparado e nomeado de modo a evitar qualquer associação a um animal vivo, que respira, caminha e sofre.³

O mesmo acontece com o termo “fazenda”: o sucesso da criação em escala industrial depende, em grande parte, da visão nostálgica e idílica dos consumidores sobre o lugar onde vivem os animais antes de serem consumidos por eles. As imagens e os relatos que hoje temos desses grandes centros de confinamento e processamento de animais contrasta enormemente com o modo como a maior parte das pessoas pensam sobre como eles são ali amontoados, manipulados, transportados e abatidos. As grandes empresas e métodos de linha de montagem transformaram a agricultura e a agropecuária em agronegócio, cujo resultado foi a redução efetiva dos animais a máquinas “que convertem forragem de baixo preço em carne de preço elevado” (SINGER, 2010, p. 142), visando apenas o lucro das grandes empresas que dominam esse nicho do mercado.

Normalmente esse não costuma ser tratado como um problema moral ou que implique qualquer tipo de preocupação quanto ao seu valor, uma vez que nos acostumamos a pensar que os animais, sua vida, seus interesses e seu sofrimento, não importam moralmente. Poucos foram os filósofos que se debruçaram sobre esse fato e procuraram considerar a inconveniente questão de seu alcance e significado. Entre os contemporâneos, além de Singer e outros particularmente devotados à chamada “causa da libertação animal”, Jacques Derrida talvez tenha sido um dos que mais incisivamente trataram do problema colocado pelo tratamento dispensado aos animais no contexto da moderna produção industrial de alimentos. Considerando o modo como, no decurso dos dois últimos séculos, as formas tradicionais de

³ É isso, inclusive, que hoje permite que uma grande empresa como a JBS-Friboi defina a si mesma, de um modo bastante asséptico, como a “líder mundial em processamento de carne bovina” e “maior exportadora do mundo de proteína animal”, além de bombardear-nos cotidianamente com propagandas que afirmam ser a carne comercializada por eles “produzida” com altíssimo controle de qualidade, como se se tratasse, aqui, não de um animal, de um ser vivo, mas de um simples “produto”.

tratamento do animal foram subvertidas por uma série de saberes e técnicas cujo objetivo seria prover tanto a carne quanto “outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano”, Derrida adverte para esse evento de “proporções *sem precedentes*” que é o “assujeitamento do animal”. Segundo ele, não há outro nome para esse processo senão o de “violência”, e ninguém mais pode negar seriamente por muito tempo

que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (DERRIDA, 2002, p. 52).

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

em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros. [...] Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção, a criação, o transporte e o abate desses animais (DERRIDA, 2002, p. 52-53).

Foi diante da “negação organizada dessa tortura” que, segundo Derrida, se levantaram algumas vozes minoritárias e marginais para protestar, para apelar,

para nos acordar para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação ao vivente em geral”, exigindo uma compaixão fundamental que, “se fosse tomada a sério, deveria mudar até os alicerces [...] da problemática filosófica do animal”. (DERRIDA, 2002, p. 53).

Esta questão que, para Derrida, se impõe como decisiva, foi tratada pela filosofia, em particular por Descartes, sob o signo do logocentrismo, marcando o pensamento moderno da relação dos homens com os animais. O próprio conceito moderno de direito, lembra-nos ele, assenta-se sobre o “momento cartesiano do cogito, da subjetividade”, razão pela qual a

condição do animal como pura *res*, como “coisa”, contribuiu para excluí-lo, já de início, da esfera da juridicidade, circunscrita ao domínio da *persona*.

Remontando a Jeremy Bentham que, já em 1789, lamentava que os animais tivessem sido relegados pela tradição ao “rol das coisas”, Derrida se coloca a questão: o importante não é se eles podem pensar ou falar, mas se podem sofrer. Sabemos disso e ninguém, em sua consciência, pode duvidar. O animal, diz ele,

sofre, manifesta seu sofrimento. É impossível imaginar que um animal não sofra quando submetido a uma experimentação de laboratório, ou mesmo um adestramento de circo. Quando vemos passar um número incalculável de bezerros criados à base de hormônios, entulhados num caminhão e enviados diretamente do estábulo para o abatedouro, como imaginar que não sofram? Sabemos o que é o sofrimento animal, sentimos a mesma coisa. Além disso, com o abate industrial, os animais sofrem em muito maior número do que antigamente. (DERRIDA, 2004, p. 90).

Não fosse a exclusiva consideração moral por aqueles que pertencem unicamente à nossa própria espécie – o que Singer e outros filósofos designam como “especismo” –, o destino dos animais que vivem confinados e morrem cruelmente nas modernas instalações industriais de hoje nos pareceria tão absurdo e desumano quanto o daqueles milhões de seres humanos que sofreram e pereceram sob a barbárie nazista. Os inúmeros relatos, documentários, livros, artigos e vídeos dedicados à descrição das práticas de criação, tratamento, manejo e abate de animais, assim como aqueles referentes ao uso de animais em pesquisas científicas, ilustram na prática o preconceito baseado na espécie e suas consequências em termos da mais absoluta indiferença para com o sofrimento de seres sencientes como nós. Mais do que isso, eles tornam uma triste realidade as palavras do escritor judeu Isaac Bashevis Singer: “Em seu comportamento com os animais, todos os homens são nazistas” (SINGER, 2010, p. 123).

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

Investigações secretas, realizadas por organizações sem fins lucrativos, estão entre as únicas janelas significativas que o público tem para o imperfeito funcionamento cotidiano de criações e abatedouros industriais. Numa instalação para a criação de porcos, na Carolina do Norte, filmes feitos por investigadores disfarçados mostraram

alguns trabalhadores administrando surras diárias, dando pauladas em porcas grávidas com uma chave inglesa e cravando uma estaca de ferro de trinta centímetros dentro do reto e da vagina das porcas. Nada disso tem a ver com melhorar o gosto da carne ou em preparar os porcos para o abate, são mera perversão. Em outras dependências da granja, também gravadas, empregados serravam as pernas dos porcos e lhes tiravam a pele enquanto eles ainda estavam conscientes. Em outras instalações, operadas por um dos maiores produtores de carne de porco dos Estados Unidos, funcionários foram filmados atirando os porcos para cima, batendo neles e chutando-os; golpeando-os com força contra o chão de concreto e dando-lhes pauladas com bastões e martelos de metal. Em outra granja, uma investigação que durou um ano inteiro descobriu o abuso sistemático contra dezenas de milhares de porcos. A investigação documentou funcionários apagando cigarros na barriga dos animais, batendo neles com ancinhos e pás, estrangulando-os e jogando-os em poços de esterco para que se afogassem. Funcionários também enfiavam agulhões elétricos nas orelhas, bocas, vaginas e ânus dos porcos. A investigação concluiu que os gerentes toleravam esses abusos, mas as autoridades se recusaram a processá-los. A ausência de processos é norma, não exceção. Não estamos num período de ‘negligência’ – simplesmente nunca houve época em que as companhias pudessem esperar sérias ações punitivas ao serem surpreendidas maltratando animais. (FOER, 2011, p. 185-186).

Outra atividade que goza de um maior anonimato do que aquela das grandes criações intensivas de animais para consumo e que se beneficia enormemente da ignorância quase absoluta acerca dos seus métodos, interesses e objetivos é a da pesquisa científica com animais. Nesse contexto, o especismo pretende justificar-se sob a alegação de que tais experiências são vitais para fins médicos, uma vez que tenderiam tanto a reduzir o sofrimento total com a descoberta de novos medicamentos, quanto a salvar incontáveis vidas humanas por meio da descoberta da cura de diversas doenças. Entretanto, como adverte Singer, esta crença confortável está muito defasada da realidade.

Um estudo mais aprofundado dessa questão, como o realizado pela doutora em Bioética Sônia T. Felipe para seu livro *Ética e experimentação animal*, revela que a maior parte dos testes realizados em animais serve, na verdade, para avaliar a produção e comercialização em massa de novos cosméticos, produtos de higiene e limpeza e derivados químicos em geral. A extensa lista descrita por ela inclui, por exemplo, inseticidas, pesticidas, anticongelantes, fluido de freios, alvejantes, *spray* para árvores natalinas, pó para polir prata e metais, limpador de fornos, desodorantes, hidratantes, sabonete gel para banho, creme para sardas, maquiagem para os olhos, lápis, tinta de escrever, bronzeadores, lixa de unhas, lubrificante de zíper, tintas, corantes, solventes químicos, limpa-pisos, além de outros testes, realizados pela indústria automobilística, que incluem o uso de animais vivos para medir impactos sobre os ossos, músculos, nervos, sistema circulatório e órgãos internos, resultado de colisões e explosões.

Ainda segundo Sônia T. Felipe, assentos, cintos de segurança e todos os materiais utilizados na fabricação dos componentes internos do automóvel, do revestimento do painel ao dos bancos, são testados em animais vivos, com vistas a determinar o grau de toxicidade para os usuários. Somam-se a isso os milhões de animais usados também para fins didáticos em aulas de vivisseção e dissecação em escolas e universidades, chegando à estimativa de 200 milhões a 500 milhões de animais anualmente executados em laboratórios experimentais pelo mundo afora (FELIPE, 2007, p. 84).

Entre os testes que incluem animais vivos mais usados pela indústria química com o intuito de medir a toxicidade daqueles produtos supracitados encontram-se o *Draize Eye Irritancy Test* e o *Lethal Dosis*⁵⁰, mais conhecidos como Teste Draize e LD⁵⁰, respectivamente. Ambos implicam tanta violência e crueldade que, além de repudiados pelos defensores dos animais, são constantemente denunciados como exemplos da mais absoluta desconsideração para com o seu sofrimento, embora continuem a repetir-se cotidianamente em diversos países. Singer descreve um destes testes como se segue:

Os testes Draize de irritação dos olhos foram usados, primeiro, na década de 1949, quando J. H. Draize, trabalhando para a Food and Drug Administration, desenvolveu uma escala para avaliar quão irritante era uma substância quando colocada nos olhos de coelhos. Os animais são, em geral, postos em dispositivos imobilizadores, ficando apenas com a cabeça de fora. Isso impede que cocem ou esfreguem os olhos. A substância a ser testada (como alvejante, xampu ou tinta) é, então, colocada no olho de cada coelho. O método utilizado consiste em puxar a pálpebra inferior e colocar a substância no “copinho” que se forma dessa maneira. O olho é, então, mantido fechado. Às vezes, a aplicação é repetida. Os coelhos são observados diariamente quanto a inchaço, ulceração, infecção e sangramento. Os estudos podem durar até três semanas. Um pesquisador, funcionário de uma grande empresa química, descreveu o mais alto nível de reação nos seguintes termos: “Perda total da visão devido a graves lesões internas na córnea ou na estrutura interna. O animal mantém o olho firmemente fechado. Pode guinchar, arranhar o olho, saltar e tentar fugir”. (SINGER, 2010, p. 79-80).

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

consiste em forçar o animal a ingerir uma determinada quantidade de substância, através de sonda gástrica. Isso muitas vezes produz a morte por perfuração. Os efeitos observados incluem convulsões, dispneia, diarreia, úlceras, emagrecimento, postura anormal, epistaxe, hemorragias da mucosa ocular e oral, lesões pulmonares, renais e hepáticas, coma e morte. Continua-se a administrar o produto, até que 50% do grupo experimental morra. A substância também pode ser administrada por via

subcutânea, intravenosa, intraperitoneal, misturada à comida, por inalação, via retal ou vaginal. As cobaias utilizadas incluem ratos, coelhos, gatos, cachorros, cabras e macacos. (GREIF; TRÉZ, 2000, p. 32).

Entre dezenas de milhões de experimentos realizados, podemos considerar que apenas alguns contribuem para pesquisas médicas importantes. Além daqueles empregados para fins meramente comerciais, que apenas redundam numa avalanche de produtos não essenciais ou supérfluos no já saturado mercado da vaidade; alguns experimentos que envolvem investimentos milionários de governos e empresas privadas resultam tão absurdos e cruéis quanto cientificamente irrelevantes. É o caso do uso reiterado de animais em testes psicológicos que, embora abundantemente registrados pela literatura especializada e apresentando resultados questionáveis, quando não inúteis, continuam sendo realizados por pesquisadores e alunos regiamente financiados com verbas dos impostos públicos.

Singer ilustra este tipo de experimento citando o caso do professor Harry F. Harlow, pesquisador do Centro de Pesquisa de Primatas em Madison, Wisconsin, e editor de uma importante revista americana de psicologia. Tido em alta estima por seus colegas de pesquisa e tendo seus trabalhos citados positivamente em muitos manuais básicos de psicologia, “lidos por alunos das disciplinas do curso ao longo dos últimos 20 anos”, o professor Harlow realizou, dentre outros, o seguinte experimento. Durante dez anos criou macacos em gaiolas de arame com o objetivo de estudar os efeitos do isolamento social, parcial e total, em bebês que sofrem de “privação materna”. A técnica utilizada por ele consistia em retirar filhotes de suas mães a partir de algumas horas de vida ou alguns poucos meses de idade, isolando-os por anos “em uma câmara de aço inoxidável”, sem qualquer contato “com nenhum animal, humano ou sub-humano”. Depois de décadas realizando este tipo de experimento Harlow chegou à conclusão de que “o isolamento precoce suficientemente restritivo e duradouro reduz esses animais a um nível socioemocional em que a reação social primária é o medo” (SINGER, 2010, p. 46-47).

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

consequências do especismo, além de não revelar claramente a mais remota perspectiva de benefício para os seres humanos.

É a aceitação sem questionamento do especismo que permite que tais coisas possam acontecer, que faz com que pessoas que não são sádicas passem a vida provocando depressão em macacos, esquentando cães até a morte ou viciando gatos em drogas. É o especismo que nos leva a tolerar crueldades infligidas a membros de outras espécies que nos indignariam se realizadas na nossa. Some-se a isso o imenso respeito que as pessoas têm pelos cientistas — embora a realidade das armas nucleares e da poluição ambiental nos tenha permitido compreender que a ciência e a tecnologia podem não ser tão benéficas quanto parecem à primeira vista, “a maioria das pessoas”, diz Singer (p. 101-102), “tende a se maravilhar com qualquer pessoa que use um jaleco branco e que tenha um Ph.D”.

Mesmo o uso de animais na pesquisa biomédica, que parece suscitar menos controvérsia do que aqueles listados acima, uma vez que se presume sua necessidade, utilidade e sucesso no teste de medicamentos destinados ao uso humano e na busca da cura de doenças como, por exemplo, o câncer, não goza de consenso nem entre os especialistas da área. Não são poucos os fracassos reconhecidos do modelo animal — muitas drogas inicialmente reconhecidas como seguras após exaustivos testes em animais se mostraram depois danosas e mesmo letais quando usadas por humanos.

Sônia T. Felipe apresenta uma lista extensa de algumas dessas drogas que, depois de testadas em animais e comercializadas, foram retiradas do mercado devido à toxicidade e letalidade em humanos. Dentre elas a mais conhecida é a *Talidomida*, responsável por atrofiar o desenvolvimento de células humanas embrionárias e causar, assim, má formação fetal. Somente entre 1968 e 1993, pelo menos 124 remédios foram tirados do mercado após terem se mostrado prejudiciais a humanos, embora tenham antes obtido o certificado público de segurança depois de testes intensivos em animais. Segundo a autora, o caso da *Talidomida* e de todas essas outras drogas

ilustra perfeitamente o que os abolicionistas afirmam sobre a não confiabilidade dos testes de drogas feitos em animais, quando o objetivo é a produção de medicamentos para uso humano. As diferenças entre os animais — considerados do ponto de vista do seu metabolismo, anatomia, fisiologia e das variações ambientais — são tão grandes que, mesmo testando muitas drogas em uma série de indivíduos de diferentes espécies, não se pode daí concluir que elas não interajam, em certos indivíduos humanos, com a química própria de seu organismo. (FELIPE, 2007, p. 95).

Ainda que esse não fosse o caso e que o uso de animais em experiências e testes científicos se nos apresentasse como a única alternativa segura e de uma necessidade incontornável, as questões de ordem moral que os experimentos em animais levantam não seriam de maneira alguma menores ou menos relevantes. Pode-se, por exemplo, perguntar se o aumento de nossos conhecimentos ou um novo remédio para a dor de cabeça constitui uma justificativa suficiente para impor sofrimento a animais que de nenhuma maneira se beneficiarão disso. Por outro lado, a simples pergunta sobre se os mesmos motivos seriam importantes o bastante para justificar que se inflija sofrimento a seres humanos possuidores do mesmo nível mental daqueles animais usados em experimentos tem o poder de causar-nos a mais vívida repulsa e a mais categórica das respostas: não. No entanto, pergunta Singer, “qual é a diferença entre os dois? Apenas que um é um membro de nossa espécie e o outro não é?” Mas, segundo ele, “apelar para essa diferença é revelar um preconceito não mais defensável do que o racismo ou qualquer outra forma de discriminação” (SINGER, 2010, p. 121).

Para Singer, a prática do especismo coloca-nos na mesma posição dos racistas e dos sexistas, que dão preferência aos que são membros de sua raça ou de seu sexo, pois se trata de demarcar de modo arbitrário o limite da preocupação com os interesses dos animais apoiando-se em características que outorgamos exclusivamente a nós mesmos, como a inteligência, a racionalidade ou a autonomia. Devido ao especismo, proclamamo-nos proprietários da vida dos animais, os quais consideramos inferiores a nós, instituindo com eles relações violentas. Conseqüentemente, procuramos justificar nossa postura discriminatória com base numa tradição que tudo fez para tornar o animal o diferente e oposto do homem, o grande outro da nossa cultura, aquele com o qual não temos deveres e responsabilidades, visto que existem para nós (Aristóteles e Tomás de Aquino), são meras “coisas” que possuem “preço”, não dignidade (Kant), ou ainda “máquinas” inconscientes e desprovidas de sensibilidade (Descartes) que, por isso mesmo, podemos sujeitar à condição de “matéria-prima” da atividade industrial capitalista. Isso ilustra o antropocentrismo moral que marcou a nossa tradição intelectual, antropocentrismo que insiste não ser possível, nem desejável, incluir criaturas não humanas na comunidade moral, visto que elas nada mais são do que coisas, enquanto apenas o homem possui uma dignidade única e insuperável.

REFERÊNCIAS

- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- CORTINA, Adela. **Las fronteras de la persona**: el valor de los animales, la dignidad de los humanos. Madrid: Taurus, 2009.
- COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DESMOND, Adrian; MOORE, James. **A causa sagrada de Darwin**: raça, escravidão e a busca pelas origens da humanidade. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução de Fabio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violências contra os animais. In: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**: diálogo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, 80-96.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DESCARTES, René. **Philosophical essays and correspondence**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.
- FELIPE, Sônia T. **Ética e experimentação animal**. Fundamentos abolicionistas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.
- FOER, Jonathan S. **Comer animais**. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- FONTENAY, Elisabeth de. **Le silence des bêtes**: la philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1998.
- GREIF, Sérgio; TRÉZ, Thales. **A verdadeira face da experimentação animal**. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional "Fala Bicho", 2000.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista**: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-

Graduação em Filosofia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, 2015.

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

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças e atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.