



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jessyca Eiras Jatobá Santos

**ESTUDOS SOBRE A CONDIÇÃO ANIMAL: ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS E ÉTICOS**

MARÍLIA

2022

JESSYCA EIRAS JATOBÁ SANTOS

**ESTUDOS SOBRE A CONDIÇÃO ANIMAL: ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS E ÉTICOS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós Graduação em filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho (UNESP) para Defesa de Mestrado na área de concentração em Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência.

Orientadora: Prof^ª Dra. Mariana C. Broens.

MARÍLIA

2022

S237e

Santos, Jessyca Eiras Jatobá

Estudos sobre a condição animal : aspectos Epistemológicos e Éticos / Jessyca Eiras Jatobá Santos. -- Marília, 2022

153 f.

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientadora: Mariana Cláudia Broens

1. Epistemologia. 2. Ética. 3. Ética animalista. 4. evolucionismo. 5. Emotivismo. I. Título.

JESSYCA EIRAS JATOBÁ SANTOS
**ESTUDOS SOBRE A CONDIÇÃO ANIMAL: ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS E ÉTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof.^a. Dr.^a. Mariana Cláudia Broens – (UNESP/ Marília)
(Presidente e Orientadora)

Prof.^a. Dr.^a Janyne Sattler (UFSC/ Santa Catarina)
(1^a examinadora)

Prof.^a. Dr.^a. Mariana Vitti Rodrigues (UNESP/Marília)
(2^a examinadora)

Prof.^a. Dr.^a. Edna Alves de Souza (UNESP/Marília)
(Suplente interno)

Prof.^a Dr.^a Eloísa Benvenuti (Faculdade Cáper Líbero – São Paulo)
(Suplente externo)

Marília, 29 de março de 2022.

MARÍLIA

2022

Aos milhões diários.

Aos bilhões anuais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, às mulheres que ajudaram na construção deste trabalho. À minha orientadora, Dr^a Mariana Claudia Broens, por aceitar me orientar em um tema como esse, de forma temática, e por ser tão aberta e receptiva à toda a diversidade de perspectivas aqui desenvolvidas. Agradeço às avaliadoras Dr^a Janyne Sattler e Dr^a Mariana Vitti Rodrigues, pela leitura atenta e contribuições indispensáveis ao bom desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço à Unesp e todos os seus funcionários, assim como ao programas de bolsas CAPES, por oferecerem as condições materiais e organizacionais necessárias ao desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço àqueles que tornam tão plausível para mim a reflexão sobre um mundo mais justo e mais amoroso, meu companheiro Guilherme e meu filho Solommon.

Agradeço à todos que me mostraram que o esforço envolvido na produção deste trabalho pode ter consequências práticas e que, através de nossas conversas, deram alguns passos (ou muitos passos) em direção à práticas de consumo menos nocivas aos animais e ao restante dos seres vivos do planeta. Um agradecimento especial aos “amigos árvore” Janaína, Greg, Logan, Killian e Suzana com Heleninha. Um agradecimento também à todos da associação Jequitibá, por serem tão receptivos, preocupados com a natureza e por terem aceitado aderir à dieta vegana para todas as suas crianças em sua escola.

Um agradecimento especial a algumas das pessoas que mais me apoiaram e incentivam nesse propósito, minhas amigas/irmãs Vanessa da Conceição, Letícia Vieira Florêncio, Camila Iaiá e Marília Siqueira Gratão.

E um agradecimento geral a todas as pessoas (humanas e não humanas) que me ajudaram de alguma maneira nessa empreitada (e foram muitas!). Meu amor por vocês me move.

JATOBÁ-EIRAS, Jessyca. **Estudos sobre a condição animal: aspectos epistemológicos e éticos**. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2021.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é analisar o viés ideológico de análises sobre cognição animal e suas implicações éticas. Em primeiro lugar, investigaremos como a tese de predominância da espécie humana em relação ao restante dos animais se funda em uma suposta superioridade cognitiva, que não se daria em termos de grau, mas de diferença de natureza. Em segundo lugar, investigaremos como essa tese se constrói culturalmente, infiltrando-se, inclusive, na produção científica, separando a espécie humana dos animais não humanos, sendo as éticas antropocêntricas excludentes derivadas dessa construção. Buscamos neste trabalho novas perspectivas sobre cognição que possam levar a uma visão ética mais inclusivas, ressaltando que o antropocentrismo ético excludente tem, principalmente o propósito de camuflar interesses de dominação. Por fim, através da perspectiva de intersecções entre opressões, procuraremos mostrar que o discurso construído para legitimar a exploração de animais não humanos está relacionado à estruturação de mecanismos de opressão de seres humanos por outros seres humanos, sendo que ressaltaremos que a ideologia que se constrói ao redor de práticas de violência tem o propósito de banalizá-las e invisibilizá-las.

Palavras chave: Cognição animal, antropto/androcentrismo, empatia, ideologia da violência, consideração moral

JATOBÁ-EIRAS, Jessyca. **Studies on the animal condition: Epistemological and ethical aspects**. 2022. Dissertation (Master in Philosophy) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2021.

ABSTRACT

The main objective of the present work is to analyze the ideological bias of studies on animal cognition and its ethical implications. First, we will investigate how the thesis of the predominance of the human species in relation to the rest of the animals is based on a supposed cognitive superiority, which would not occur in terms of degree, but of difference in nature. Second, we will investigate how this thesis is culturally constructed, even infiltrating scientific practices, separating the human species from non-human animals, adopting an excluding anthropocentric ethics derived from this cultural construction. In this work, we seek new perspectives on cognition that can lead to a more inclusive ethical vision, emphasizing that excluding ethical anthropocentrism has, mainly, the purpose of camouflaging strategies of domination. Finally, through the perspective of intersections between oppressions, we will try to show that the discourse constructed to legitimize the exploitation of non-human animals is related to mechanisms of oppression of human beings by other human beings, and we will emphasize that the ideology that is constructed around practices of violence has the purpose of trivializing them and making them invisible.

Keywords: Animal cognition, anthropo/androcentrism, empathy, ideology of violence, moral consideration

Sumário

AGRADECIMENTOS.....	6
RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – PREDOMINÂNCIA HUMANA E COGNIÇÃO ANIMAL.....	14
1.1 O antropomorfismo.....	18
1.1.1 Linguagem científica e mecanomorfismo.....	25
1.1.2 Anedotas e sua importância.....	29
1.1.3 Experimentos tendenciosos.....	34
1.1.4 Epistemologias Feministas.....	38
1.2 A Cognição animal sob novas perspectivas.....	41
1.2.1 Anatomia cerebral básica.....	44
1.2.2 A autoconsciência.....	50
1.2.3 Autoconsciência no comportamento animal.....	52
1.2.4 Autoconsciência e consciência antes da linguagem.....	56
2. ÉTICA, EMOÇÃO E O SER HUMANO COMO ANIMAL MORAL.....	63
2.1 Ética emotivista.....	64
2.2 Hume e Darwin e a reflexão moral no plano empírico.....	66
2.3 Darwin e a sociabilidade animal.....	71
2.4 Neurobiologia do comportamento moral.....	77
2.5 A Ética que emerge da natureza.....	79
CAPÍTULO 3 - IDEOLOGIA VIOLENTA.....	87
3.2. Ideologia violenta, entorpecimento psíquico e invisibilidade.....	91
3.2.1 Violência, contradição moral e desconforto psíquico.....	105
3.2.2 Abate de animais em diversas culturas.....	107
3.2.3 Mecanismos de legitimação.....	110
3.3 Poderarquia e contrassistemas.....	120
3.4 Testemunho.....	130
3.5 Ideologia, reflexão moral e ecofeminismo.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS.....	148

INTRODUÇÃO

Cada vez mais tem se ressaltado as limitações de uma moral que exclui de seu espectro de ação e discurso seres sensíveis e conscientes não-humanos. Esses seres vêm sendo negligenciados, explorados e têm sua existência minada e subserviente aos interesses humanos. Entendemos que a incoerência de uma ética que se pretende geral, mas que considera apenas uma parcela dos seres conscientes deve ser posta em evidência. A coerência nos obriga a não sermos relativistas em relação a postulados éticos para nos beneficiarmos aproveitando-nos de outros seres, que por não possuírem a cognição e a capacidade linguística própria dos seres humanos são excluídos de nossa esfera de moralidade, são coisificados e abandonados de qualquer amparo moral.

Segundo César Ades (2018), o argumento básico para restringir a inclusão dos animais na esfera ética centra-se na afirmação de que os animais são diferentes, especialmente em relação à capacidade cognitiva, sendo que essa capacidade seria supostamente imprescindível para a inclusão nessa esfera. Defendemos que a visão ética que privilegia razão, linguagem, pensamento e autoconsciência humanos como parâmetro de inclusão na esfera moral é, obviamente, antropocêntrica. Segundo Sônia T. Felipe (2019), o limite da concepção ética antropocêntrica é o dos seres dotados de razão, considerados livres em suas escolhas e conscientes do bem e do mal que seus atos representam para os outros. Tal ética circunscreve tais limites não apenas em relação àqueles que são capazes de comportamento moral, mas também em relação aos que seriam dignos de consideração moral. A premissa é de que animais não-humanos, não sendo capazes de conduta ética nos moldes humanos, não seriam tampouco dignos dela.

Muitos estudos têm contrariado essa perspectiva e mostrado o comportamento moral como uma característica evolucionária, proveniente de uma cadeia contínua onde não há rupturas para a emergência de habilidades morais exclusivamente humanas. Frans De Waal (2010), expõe o entendimento de que a empatia humana conta com uma longa história evolutiva em contextos em que agir coordenadamente e cuidar daqueles que necessitam não são ações exclusivas da nossa espécie. O autor aponta que não podemos esquecer de que a história ecológica e evolucionária da vida em nosso planeta produz também a “liga que mantém as comunidades unidas”, sendo essa liga a mesma para nós e muitas outras espécies animais. De Waal argumenta, em seus estudos, que entre animais não humanos não há apenas empatia, como também cooperação e até senso de justiça:

macacos, por exemplo, se recebem recompensas muito diferentes para executar uma mesma tarefa, manifestam claramente sua insatisfação com a situação. Ele mostra que chimpanzés, por exemplo, respeitam o direito à posse e compartilham o que possuem. Além de Frans de Waal, outros etólogos também têm quebrado paradigmas a respeito da capacidade de comunicação e produção de tecnologia, e sua suposta limitação à espécie humana.

Além disso, há toda uma linha de pensamento inspirada em abordagens naturalistas e evolucionistas da ética, como as do próprio de Waal (2010), em que se ressalta o vínculo entre moralidade e processos emocionais, especialmente os ligados a habilidades de reconhecimento da alteridade e empatia. Assim como ocorre com seres humanos, animais não humanos revelam a capacidade de compartilhar sentimentos, de sentir com o outro e de nortear a conduta em relação ao outro.

Nesse sentido, se assumimos que os seres humanos são merecedores de consideração moral por exibir certas habilidades morais, teríamos que incluir no campo moral todos os demais seres possuidores das mesmas características. O movimento de libertação animal se fundaria nessa coerência do ponto de vista ético. Assim sendo, a cultura e a tradição de exploração animal precisariam ser revistas, tal como as culturas racista e sexista. Isso acontece porque a forma como atualmente os animais são tratados baseia-se em uma longa história de preconceitos e discriminação e também no desejo de preservação de privilégios e de exercício de poder sobre o outro.

Tendo essas considerações em vista, nosso trabalho se desenvolverá da seguinte forma: No primeiro capítulo traçaremos a história da ideia de predominância humana, suas origens religiosas e metafísicas que impregnam a cultura ocidental, inclusive o pensamento científico. Buscaremos uma reflexão sobre as restrições de atribuições de características reconhecidas como humanas aos animais sob a alegação de antropomorfismo enquanto resultantes desse processo cultural. Além disso, ressaltaremos como o extremo oposto do antropomorfismo (nomeado por Frans De Waal de *antroponegação*) pode ser danoso aos estudos do comportamento e cognição animal. Tal postura será compreendida por Buckner como fruto do que ele denominou *antropofabulação* – palavra que sintetiza dois equívocos: antropocentrismo e confabulação acerca das capacidades humanas. Remeteremos a perspectivas críticas que mostrem como nosso conhecimento a respeito dos animais não humanos é interessado e

construído de forma a mantê-los em uma posição de subordinação em relação aos seres humanos.

Abordaremos também o tema da cognição animal, em especial em relação ao tema da consciência e autoconsciência em animais não humanos, em estudos que buscam mostrar que eles são portadores dessas características, mas prescindiriam das chamadas habilidades de alto nível, como abstração e linguagem. Mas consciência e autoconsciência seriam as características mais relevantes para considerá-los eticamente nessa perspectiva, já que determinam que são seres capazes de sentir e que tem seu próprio ponto de vista no mundo.

No segundo capítulo, procuraremos fundamentar nossa reflexão moral acerca de possíveis preocupações morais em relação a animais não humanos em uma perspectiva ética que considere a forma como nossas preocupações morais se desenvolvem e que, independentemente das possíveis generalizações que possamos fazer, nos tragam uma explicação mais palpável e contextualizada (evolucionariamente) de nossa conduta moral.

Em primeiro lugar abordaremos o emotivismo em seu representante mais influente, David Hume. Em segundo lugar, como as emoções aparecem na percepção evolucionista com Charles Darwin, para posteriormente mostrar como ele tem sido confirmado por estudos etológicos e neurobiológicos do comportamento moral. Por fim, procuraremos mostrar que esta perspectiva se estende para estudos do comportamento de animais não humanos que mostram que de fato aquilo que chamamos de moralidade tem predecessores no comportamento de outras espécies. Nesse contexto, buscaremos ressaltar a ideia de que a mesma empatia que nos leva a ter consideração por nossos semelhantes humanos, nos obrigaria a ter consideração por nossos semelhantes animais não humanos. Contudo, isso de fato não acontece, não porque não tenhamos uma natural compaixão por estes últimos, mas por conta de uma construção ideológica que nos entorpece diante da violência praticada contra os animais não humanos.

Dessa maneira, no terceiro capítulo deste trabalho, abordaremos a concepção e conduta éticas vigentes em relação aos animais sob o viés ideológico para isso abordaremos autoras feministas e ecofeministas como Carol Adams, Melanie Joy e Karen Warren. Melanie Joy (2014) entende que a forma ideológica como vemos os animais não humanos serve para a manutenção das formas de explorá-los. Uma ideologia, segundo a

autora, é um conjunto de crenças e práticas que refletem essas crenças. Qualquer conjunto de crenças e práticas associadas é ideológico, mas tendemos a ver o estilo de vida dominante, inclusive o que é cúmplice da violência ou sua promotora, como um reflexo de valores universais. Procuraremos mostrar que a relação humana com os animais não humanos, especialmente no que diz respeito aos animais criados para abate e consumo humano, em geral, com raras exceções, é uma relação intermediada pela violência e pressupõe uma ideologia que se organize em torno da violência, razão pela qual Joy (2014) denomina esse tipo de ideologia como *ideologia violenta*. As ideologias violentas teriam, segundo a autora, um conjunto especial de argumentos e práticas em sua defesa que possibilitam que pessoas benévolas apoiem práticas desumanas sem se sentirem eticamente incomodadas pelo que estão fazendo. Ressaltaremos que tal tipo de ideologia foi amplamente utilizada em contextos de institucionalização da violência, como a escravidão e o holocausto, além de ainda estar presente nos processos industriais relacionados ao consumo humano de animais não humanos. Tal ideologia, enfim, faz a violência aparecer como natural, normal e necessária, como ressaltado por filósofas ecofeministas, além de utilizar mecanismos como a objetivação, a desindividualização e a dicotomização dos alvos da violência. Em suma, de acordo com a ideologia da violência, que problematizaremos, a forma como vemos os animais não humanos, longe de ser a forma como naturalmente eles se nos apresentam, é a forma mais conveniente para camuflar nossos interesses de uso e violência em relação a eles.

CAPÍTULO 1 – PREDOMINÂNCIA HUMANA E COGNIÇÃO ANIMAL

A exclusão dos animais não humanos das considerações morais humanas, em geral, fundamenta-se na ideia de separação entre ser humano e natureza e na crença de que o animal humano seria superior aos demais animais, fundamentada na noção de que as habilidades cognitivas humanas são de alguma maneira inéditas na história natural e marcam uma ruptura em relação a ela. Nessa perspectiva, a esfera moral teria validade apenas entre humanos, pois a capacidade moral derivaria de capacidades cognitivas ditas de “alto nível”, relativas a processos de deliberação racional, exclusivas dos seres humanos. O ser humano, com sua racionalidade e capacidades abstratas, estaria por assim dizer, sozinho no mundo, único portador de um “universo interno” e, portanto, de vida com significado.

Esta forma de conceber o humano e o não humano tem uma história que se inicia em aspectos religiosos e ideológicos de uma cultura, posteriormente se infiltrando até na metodologia do conhecimento científico (por exemplo, com o uso de “modelos animais” em todo tipo de experimentação, partindo do suposto desses animais não serem portadores de consciência). Respalhada pela ideologia da suposta superioridade humana, além de outras dimensões da cultura, a dominância humana se legitima, e a exclusão de outros seres de considerações morais se naturaliza. A dominância humana, contudo, não é natural – no sentido de inscrita na natureza das coisas – e inescapável. Ela tem uma história e sustentação ideológica.

Segundo Singer (2013), a história da ideia de predominância do ser humano em relação aos outros animais tem origem calcada em duas tradições antigas do pensamento ocidental. A primeira delas é o cristianismo, o qual, embora possa abarcar ideias como a do ser humano enquanto guardião da criação e, portanto, como responsável pelo cuidado e bem-estar daqueles que estão sob seu domínio, entende, sobretudo, o ser humano como o pináculo da criação, para o qual toda ela teria sido criada com a finalidade de usufruto. A segunda tradição seria a da cultura grega. E, embora nela possamos encontrar tendências conflitantes, temos como influência mais decisiva para o tema o pensamento de Aristóteles. Segundo Singer, este filósofo compreendia o mundo natural de forma hierárquica, tendo um discurso não muito diferente ao da doutrina cristã em relação ao entendimento de que a natureza fez os animais não humanos em benefício do ser humano.

Seres humanos teriam mais valor do que os demais animais se encontrariam em um patamar cognitivo e agem com deliberação e propósito¹.

Bucker (2011), por sua vez, aponta que Aristóteles nega razão (*logos*) e intelecto (*nous*) aos animais não humanos, baseando-se em uma espécie de hierarquização das faculdades psíquicas no *De anima*. As faculdades se escalonariam a partir da capacidade nutritiva (também presentes nas plantas e em animais humanos e não humanos), seguida pela faculdade de percepção (presente nos seres humanos e nos demais animais) e culminando na faculdade intelectual (exclusiva dos seres humanos). Animais não humanos, assim sendo, participariam apenas da nutrição e da percepção. O autor aponta que a negação de capacidades intelectivas de animais não humanos, feita por Aristóteles, tornou difícil para os antigos explicar o comportamento animal que aparenta flexibilidade inteligente.

Buckner assevera que Aristóteles foi o primeiro a empreender a tentativa de distinguir um conjunto de capacidades de “meio termo” que possibilitassem explicar a flexibilidade do comportamento animal, sem conceder aos animais não humanos plena racionalidade. Segundo o autor, Aristóteles concedeu aos animais conteúdo perceptivo sofisticado, mas, por outro lado, insistiu que os animais, sem *logos*, não poderiam possuir crenças ou raciocínios como os possuídos pelos seres humanos (para Aristóteles, a capacidade humana de produção de raciocínios por meio da linguagem natural não teria paralelo em outros animais). A cisão entre animais humanos e não humanos, em termos de capacidades, está presente em obras de Aristóteles, embora não seja clara:

Uma vez que no pensamento aristotélico, a memória é derivada da percepção e experiência (*empeiria*) da memória (Aristóteles, trad. 1928, 100 a3-6), animais também devem possuir capacidades sofisticadas para perceber impressões sensoriais sobre o tempo, comparar essas impressões umas com as outras, lembrar-se e aprender com a experiência e agir de acordo. Notavelmente, essas faculdades podem fornecer aos animais toda a matéria prima de que precisam para formar conceitos conforme especificado no artigo de Aristóteles a famosa “metáfora da batalha”, um *locus clássicus* de aquisição de conceitos empiristas). Tendo aparentemente dado tanto aos animais, seus comentaristas se perguntaram, como poderia Aristóteles consistentemente negar-lhes o pensamento e a razão plenamente desenvolvidos? (2011, p.

Buckner (2011) entende que em Aristóteles encontramos as raízes dos desafios modernos em relação à compreensão do comportamento animal. A visão aristotélica

¹ Esta colocação de Peter Singer, no entanto, parece não levar em consideração importantes declarações de Aristóteles no Livro I da *Metafísica*, no qual ele reconhece, por exemplo, capacidades intelectivas de insetos sociais como as abelhas, e de animais como cachorros, capazes de agir inteligentemente, segundo ele, e com os quais os seres humanos conseguem inclusive comunicar-se.

concebe o universo de cognição humano enquanto uma instância acima do animal não humano, mas abrangendo as capacidades deste. A superioridade humana se daria em termos de nível, que em alguns momentos não é tão facilmente discernível.

Segundo Singer (2013), a visão aristotélica, contudo, será a base para uma cisão mais radical, que influenciou fortemente – e ainda influencia – nossa visão sobre o *status* dos animais não humanos. Para ele, a tradição do pensamento grego, de forma destacada a do pensamento aristotélico, somada à tradição do pensamento cristão se entrelaçaram no que foi para os animais sua mais extremada consequência, a tese dos animais-máquina de René Descartes, na primeira metade do século XVII.

Sob a influência dos avanços da mecânica de sua época, Descartes sustentou que tudo o que constituído de matéria é governado por princípios mecânicos, como uma máquina. O problema que esta ideia poderia apresentar, no contexto religioso de sua época, seria a conclusão de que os seres humanos, por terem um corpo participante do universo físico, se reduzissem a mecanismos. Em se tratando dos seres humanos, o filósofo procurou evitar reduzi-lo a meras máquinas a partir do conceito de *mente* ou *alma*. A filosofia de Descartes (1979) entende, então, que existem dois tipos de existência no universo: coisas extensas, materiais ou corpóreas, e coisas pensantes, razões ou almas. A substância pensante, mente ou alma, difere do mundo corpóreo absolutamente e não participa de suas leis (não ocupa lugar no espaço, não está submetida à causalidade, é indivisível, incorruptível etc.). O pensamento deve, única e exclusivamente, ser atribuído a ela. E o pensamento, para o filósofo, não se refere apenas ao intelecto, ele diz respeito a todos os estados mentais, incluindo emoções e sensações. Descartes efetivamente identificou a razão com a alma imortal e defendeu que esta última seria propriedade exclusiva dos animais humanos – o que trouxe péssimas consequências para animais não humanos. Como ressalta Singer: “[...] na filosofia de Descartes, a doutrina cristã de que os animais não possuem alma imortal tem a extraordinária consequência de levar à negação de que eles tenham consciência” (SINGER, 2013, p. 291). Sobre o comportamento animal, Descartes afirma:

O que não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina, que tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém

movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens (DESCARTES, 1970, p. 60).

Como aponta Singer (2013), a doutrina de Descartes tornou-se extremamente conveniente para uma época em que a prática de experimentação em animais começava a ser fortemente difundida na Europa. E como no século XVII inexistiam os anestésicos, as manifestações de dor dos animais eram interpretadas como um ruído maquinal. O próprio Descartes dissecou muitos animais com o objetivo de aumentar seus conhecimentos sobre anatomia. Singer menciona o testemunho de um experimentador dessa época, que trabalhava no seminário jansenista de Port-Royal, e que relata que cachorros eram pregados vivos em tábuas para que se praticasse vivissecção e se observasse a circulação do sangue, situação na qual os gritos desses animais e outras manifestações de sofrimento eram tratados com total indiferença.

Dos experimentos dessa época aos experimentos de hoje, algumas transformações aconteceram na compreensão da natureza dos animais não humanos – inclusive, segundo Singer, transformações das quais tais experimentos foram parcialmente responsáveis por permitirem a observação da semelhança entre a fisiologia dos seres humanos e de outros animais. Contudo, segundo Andrews (2014), nos últimos anos, nas pesquisas científicas relacionadas ao comportamento animal houve uma recusa metodológica na atribuição de conceitos mentais a animais não humanos como “dor”, “alegria” ou “intenção” sob a alegação de preservar a objetividade científica e não incorrer em antropomorfismo, alegação esta altamente controversa, devido, inclusive, à proximidade evolucionária e funcional de todos os organismos vivos.

Andrews (2016) aponta que as precauções com o antropomorfismo parecem estar mais fortemente presentes nos trabalhos de cientistas ocidentais. Segundo ele, pesquisadores de países com uma orientação budista em vez de cristã, por exemplo, não são culturalmente encorajados a ver uma distinção radical entre animais não humanos e humanos. A tradição budista não vê humanos como portadores exclusivos de alma e, portanto, não vê animais não humanos como subservientes aos seres humanos, como o cristianismo frequentemente defende. Segundo Andrews, essa diferença cultural, por exemplo, fez os primatólogos ocidentais rejeitarem os estudos de pesquisadores japoneses. Desses estudos, hoje, muitas ideias estão sendo cada vez mais aceitas e incorporadas no discurso científico ocidental – como a ideia de que os primatas exibem diferenças culturais dentro das espécies. De Waal (2016) aponta que as dúvidas vertidas

sobre as descobertas de Kinji Imanishi – segundo ele, pai da primatologia japonesa – eram elas mesmas duvidosas. Destaque-se que maioria delas foi feita por desconhecedores do comportamento dos primatas, mas aceitas amplamente. A equipe de Imanishi documentou, por exemplo, a disseminação do costume de lavar batatas antes de comê-las entre os macacos da ilha de Koshima. Segundo De Waall, a lavagem das batatas se tornou o exemplo mais conhecido de uma tradição social aprendida, transferida de um indivíduo a outro. Mas a comunidade científica ocidental demorou quarenta anos para aceitá-la. A comunidade científica também repudiava o hábito dos pesquisadores japoneses de nomear os animais que estudavam, enxergando essa prática como não científica e antropomórfica.

Jane Goodall (1999) também foi acusada de antropomorfismo ao nomear os chimpanzés que estudava em Gombe, na década de 1970, e sua descoberta de que esses animais além de usarem ferramentas também as fabricavam, foi amplamente criticada por supostamente se originar de uma metodologia duvidosa. Qualquer aproximação ou identificação com os animais era, de antemão, vista como equivocada porque, supostamente, comprometeria a cientificidade do estudo. Jane Goodall, que havia iniciado suas observações do comportamento de chimpanzés antes de buscar uma formação acadêmica, se surpreende negativamente frente à recepção do meio acadêmico em relação a sua forma de perceber os animais não humanos. Ela relata sua experiência neste contexto:

Imagine o choque quando fui para a Universidade de Cambridge, depois de estudar, em campo, nossos parentes mais próximos. Foi dito que eu deveria ter numerado, não nomeado, os chimpanzés, e que não era apropriado falar sobre animais não humanos com personalidades, mentes ou emoções.

Havia, na época de Jane Goodall, uma preocupação exacerbada com a atribuição de características humanas à animais não humanos, pelo motivo de que essa prática poderia, segundo cientistas da época, comprometer a objetividade científica. E, por isso, se buscava ativamente métodos de neutralização dessa prática considerada antropomórfica.

1.1 O antropomorfismo

O antropomorfismo é compreendido como a atribuição indevida de atributos humanos a animais não humanos. Um erro antropomórfico, nas palavras de Andrews: “[...] é como um erro categorial e não como uma atribuição falsa. Um erro antropomórfico deve ser logicamente falso, porque os membros das espécies-alvo não são os tipos de coisas às quais o termo pode se aplicar.” (ANDREWS, 2016, p. 10). Segundo a autora, a acusação de antropomorfismo é feita em bases conceituais ao invés de empíricas, na medida em que o atribuidor estaria cometendo um erro categorial. Só podemos saber se a atribuição de uma propriedade x ou uma capacidade y a uma espécie qualquer é ou não equivocada por meio de estudos empíricos. O que se pode contestar, do ponto de vista lógico, é a verdade da premissa de que capacidades mentais, emocionais, sociais são exclusivas dos seres humanos.

Tal compreensão pode revelar que, sob as acusações de antropomorfismo dirigidas a estudos etológicos, podem estar ocultos preconceitos antropocêntricos, especialmente o exagero e superintelectualização de capacidades humanas. A tal postura Buckner (2013) dá o nome de *antropofabulação* palavra que, segundo ele, sintetiza dois equívocos: o antropocentrismo e a tácita confabulação acerca das habilidades humanas.

Segundo Andrews (2014), o debate sobre como interpretar os resultados de estudos em animais não humanos em comparação com estudos em seres humanos pode ser visto como um debate sobre uma aplicação inconsistente do que o psicólogo C. Lloyd Morgan erigiu como seu cânone, também conhecido como princípio do conservadorismo. Segundo o Cânone de Morgan, entende-se que *não se deve interpretar uma ação como resultado do exercício de uma capacidade superior se ela puder ser interpretada como o resultado de uma faculdade cognitiva mais baixa na escala psicológica*. A aplicação de tal princípio é inconsistente, segundo Andrews, porque, embora seja uma regra de ouro na pesquisa sobre cognição animal, ela raramente é respeitada na pesquisa sobre cognição humana.

Para Buckner (2013), o cânone de Morgan oferece uma orientação útil no combate ao preconceito antropomórfico tendo uma função enquanto um princípio de parcimônia – uma aplicação, no plano da psicologia comparada, da *navalha de Ockam*. Tal princípio permitiria, em primeiro lugar, descartar explicações alternativas de dados que podem ser explicados por mecanismos de liberação inatos, formas básicas de condicionamento e reflexos. E, em segundo lugar, ressaltando a importância de controles experimentais

adequados, possibilitando, assim, a criação de tarefas que não possam ser resolvidas por esses mecanismos.

Há, contudo, segundo Buckner (2013), alguns problemas contra os quais o cânone de Morgan não oferece solução. O primeiro deles é que a psicologia comparada começa a investigar capacidades mentais – como teoria da mente, memória episódica e metacognição – antes da realização de uma taxonomia adequada. Assim, não há consenso entre os pesquisadores quanto ao ponto de partida. Em relação a esse problema, o autor aponta que, conforme a experimentação avançou nesta área a controvérsia só aumentou. Em suas palavras:

[...] as dimensões semânticas desses debates foram amplamente negligenciadas. Isso é lamentável, pois afirmar se os animais possuem teoria da mente, memória episódica ou metacognição certamente depende do que queremos dizer com teoria da mente, memória episódica ou metacognição. No entanto, simplesmente ainda não sabemos o que esses termos significam. São vagos, no sentido de que tem um grande espaço de casos limítrofes para os quais não há consenso sobre se se aplicam ou não. (2013, p. 857).

Buckner aponta que os psicólogos ainda não têm métodos estabelecidos para avaliar com responsabilidade a questão semântica, isto é, a capacidade dos animais não humanos lidarem com significados de modo análogo, embora não necessariamente semelhante, ao modo como os seres humanos o fazem. A ausência de tais métodos pode conduzir a um antropocentrismo semântico, contra o qual o cânone de Morgan não oferece defesa.

Para Buckner (2013), o viés antropocêntrico tem recebido menos atenção teórica do que o viés antropomórfico, sendo este, por consequência, menos compreendido. O antropocentrismo semântico, por exemplo, é a restrição a seres humanos da atribuição de termos psicológicos, vagamente definidos, usando como parâmetro habilidades semânticas humanas. Esta é a forma de antropocentrismo praticada pelos céticos em relação a habilidades cognitivas como metacognição, teoria da mente e memória episódica em animais não humanos. Isso acontece porque o grau de abstração e domínio com o qual definem essas habilidades tem como base padrões e modos da cognição humana.

Assim, entendemos que o que conduz os céticos antropocentristas a imporem tais critérios é uma tendência a amplificar e supervalorizar a inteligência, racionalidade e habilidade reflexiva humanas:

Os psicólogos têm demonstrado repetidamente que atribuímos justificativas cuidadosamente fundamentadas para ações que foram realizadas devido a caprichos, heurísticas ou fatores situacionais. Confabulamos memórias de detalhes esquecidos e até eventos que nunca aconteceram, estamos rotineiramente superconfiantes em nossas próprias habilidades e desconsideramos ou interpretamos mal as evidências em contrário. (BUCKNER, 2013, p. 858)

Buckner (2013) refere-se a dezenas de estudos que mostram que as pessoas tendem a explicar o próprio comportamento em termos de estados representacionais como crenças e desejos. Em contrapartida, a tendência é explicar o comportamento das outras pessoas em termos de fatores históricos causais, como formação cultural, personalidade e contexto. Parece haver uma tendência de: “[...] superestimar nossa própria sofisticação cognitiva enquanto interpretamos outros como *autômatos*” (BUCKNER, 2013, p. 863).

Essa atitude, segundo o autor, pode ser encontrada na base dos argumentos céticos contrários à posse, por animais, de capacidades cognitivas:

Contra a memória episódica animal, os céticos afirmam que nossa suposta capacidade de repetir mentalmente experiências conscientes de eventos passados é uma característica essencial da memória episódica (Suddendorf & Corballis, 2008; Tulving 1985), quando a memória humana é amplamente construtiva e frequentemente confabulatória. (BUCKNER, 2013, p. 863)

Céticos abordam a questão semântica focando-se no que consideram as características “genuínas” ou “fortes” de uma capacidade que, no entanto, seria rara mesmo em seres humanos. Segundo Buckner (2013), isso é extremamente problemático, pois limita os experimentadores a critérios operacionais que apenas o desempenho humano excepcional é capaz de satisfazer.

Buckner (2013) entende que tal delimitação de critérios para a consideração de habilidades cognitivas é problemática e contraproducente. Essa delimitação nos diz pouco sobre a forma como realmente nos comportamos e sobre as características que compartilhamos de forma abundante com outras espécies. Ele aponta que mesmo céticos, como Polvinelli (2003), que traçam limites rígidos em relação a posse de Teoria da Mente em indivíduos, admitem que nem muitos seres humanos contam com o nível de capacidade cognitiva que consideram relevante na maioria das vezes em suas interações diárias. Polvinelli (2003), por exemplo, entende que frequentemente superestimamos o grau em que nos engajamos em representações mentais. Contudo, ainda assim, defende que a capacidade relevante de conhecimento de estados mentais, a que acontece de forma abstrata, se dá no comportamento humano de forma evidente.

Sorber (1998), por sua vez, entende que existem fatores culturais que produziram ênfase desigual no pensamento científico. Segundo ele, devemos entender o cânone de Morgan historicamente, compreendendo que ele estava reagindo contra o antropomorfismo de Darwin e seus sucessores, no intuito de cumprir com a objetividade científica. De Waal (2007), por sua vez, entende que o problema não estava nas teorias de Darwin, mas sim em seus sucessores, em especial George Romanes. Segundo De Waal, enquanto Darwin era um cientista metuculoso que certificava suas fontes, George Romanes abriu espaço para a disseminação de grande quantidade de falsidades. Romanes teria sido antropomórfico de maneira acrítica e se apoiado em fontes ruins ou falsas: “Esses documentos vão desde ratos que formam uma cadeia para transportar alimento até seu abrigo, até um macaco ferido que molha a mão com o próprio sangue para estendê-la até o caçador, para fazer com que se sinta culpado.” (DE WAAL, 2007, p.42)

Sorber (1998) entende que, na medida em que o antropomorfismo é considerado apenas como um reflexo de algum tipo de ternura, torna-se mais fácil cair no erro oposto pois, em suas palavras: “Se os organismos não humanos realmente são como nós em certos aspectos, o cânone pode nos levar a perder este fato sobre a natureza. O cânone não faria sentido se apenas evitasse um viés, caindo rapidamente em outro”. (SORBER, 2005, p. 2)

O autor chama a atenção para o fato de que o cânone de Morgan implica que nós somos obrigados a não assumir a existência de faculdades “superiores” sem que tenhamos evidências para tanto, o que, ressaltamos, não implica assumir a inexistência dessas faculdades – coisa que, segundo ele, Morgan tem a pretensão de sustentar. Não presumir a existência de algo é muito diferente de presumir sua inexistência.

De Waal (2007), em contrapartida, afirma que Morgan não tinha esse objetivo e que teria reagido ao consenso científico de que os animais eram autômatos, anexando uma cláusula à seu cânone segundo a qual não há inconveniente em aceitar interpretações mais complexas sobre cognição se a espécie em questão já tivesse dado mostras de inteligência mais abstrata.

Além dessa crítica que faz ao raciocínio de Morgan, Sorber (1998) ressalta que não está claro o que nele significam as palavras “inferior” e “superior”. Ressalta Sorber que Morgan aplica esses termos tanto às espécies como às faculdades mentais, dizendo,

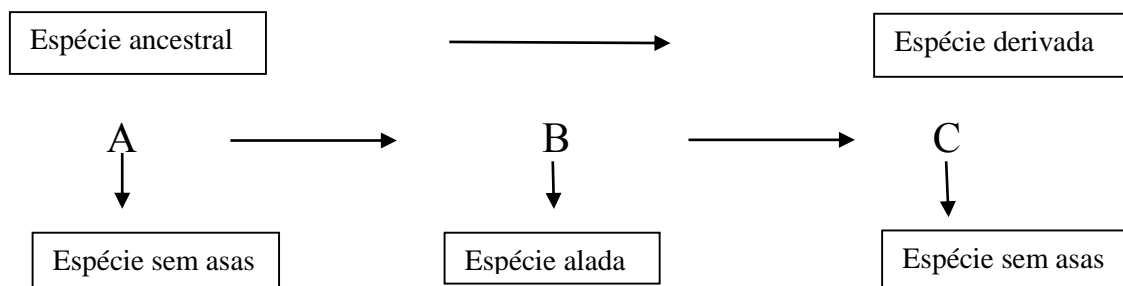
por exemplo, que os seres humanos são superiores aos cães e que o raciocínio abstrato é superior à percepção sensorial. Sorber (1998) aponta que as representações gráficas de Morgan dariam a impressão de que a grandeza de uma espécie seria a soma dos graus de desenvolvimento de suas faculdades separadas sem explicar, contudo, como essas faculdades poderiam ser mensuradas ou somadas. Então Sorber pergunta: “Se os seres humanos têm habilidade maior em raciocínio abstrato do que cães, enquanto cães têm maior acuidade sensorial do que seres humanos, que espécie seria a *superior* em geral?” (SORBER, 2005, p. 6).

Na medida em que Morgan entendia que desenvolveu sua teoria com a ajuda de considerações evolucionárias, Sorber (2005) procura alguma compreensão das ideias de “inferior” e “superior” através da teoria darwinista (embora ressalte que Darwin tenha escrito para si mesmo um lembrete para nunca usar os termos “inferior” e “superior”).

Segundo Sorber (1998), Morgan estava muito apegado à doutrina spenceriana de que a evolução vai do simples ao complexo. Contudo, embora a vida tenha começado simples e tenha se desenvolvido em graus de complexidade, a evolução também acontece através da simplificação. E mesmo que compreendamos “inferior” e “superior” através de graus de complexidade, não faz sentido afirmarmos que humanos são superiores a cães, já que humanos não descendem dos cães, considerando que, segundo Sober (2005), o mais próximo a que a teoria darwinista pode chegar dos conceitos de “superior” e “inferior” é através da distinção de derivado e ancestral:

Uma linhagem começa com um certo conjunto de personagens, que podemos chamar de “condição ancestral”. Quando as novidades evoluem, dizemos que as novas formas introduzidas na linhagem são “derivadas”. É deixado exaustivamente aberto se a forma derivada de um personagem é mais complexa do que a forma ancestral. (SOBER, 2005, p. 9)

Sorber entende que não é surpreendente que “inferior” e “superior” tenham sido abandonados em grande parte da linguagem da biologia evolucionária (embora essa linguagem permaneça ainda em várias áreas das Humanidades, inclusive na Filosofia). O esquema abaixo proposto por Sorber (2005) exemplifica uma possibilidade evolucionária que torna tal compreensão um tanto quanto inadequada:



Sorber, então, explora as implicações de substituir as palavras “superior” e “inferior” do cânone de Morgan pelas palavras “derivado” e “ancestral”, passando sua formulação a se apresentar da seguinte forma: “Em nenhum caso podemos interpretar uma ação como resultado do exercício de uma faculdade psíquica derivada, se pode ser interpretada como o resultado do exercício de uma faculdade ancestral” (Sorber, 2005).

Quando há essa substituição, o argumento leva a uma conclusão diferente da de Morgan, pois o princípio da parcimônia nos levará a não tratar os seres humanos como diferentes dos demais seres vivos. Dessa maneira, se dois comportamentos são homólogos, então a hipótese de que são produzidos pelos mesmos mecanismos ou mecanismos próximos é mais parcimoniosa.

É nesse sentido que De Waal (2007) entende que quanto mais próxima de nós seja uma espécie, mais um antropomorfismo metodológico pode contribuir para a sua compreensão e maior será o prejuízo da negação dessa atribuição. De Waal nomeia essa resistência ao atribuir semelhanças entre animais humanos e não humanos de “antroponegação”. Em suas palavras “antroponegação” é: “[...] a rejeição *a priori* dos traços humanóides em outros animais ou os traços animais em nós” (DE WAAL, 2007, p. 28). O autor entende que, quando nos referimos à espécies mais distantes de nós, algumas atribuições são metafóricas, por exemplo, quando dizemos que um formigueiro tem uma “rainha”. Mas, em outro exemplo, quando dois macacos se beijam ou quando um chimpanzé tem um ataque de riso, evitar tais termos ofusca o significado da conduta: “Seria como pôr nomes distintos às gravidades lunar e terrestre, só porque pensamos que nosso planeta é especial”. (DE WAAL, 2007, p. 29)

Sorber (2005) aponta que é perfeitamente possível e preferível que os dois princípios de parcimônia atuem juntos, o de simplicidade, expresso no cânon de Morgan, e o princípio de parcimônia filogenética. O autor compreende, inclusive, que os etólogos contemporâneos fazem um uso do princípio de parcimônia explicativa que torna seus elementos menos equívocos do que os presentes na formulação de Morgan. Em primeiro lugar, eles entendem que é preferível atribuir uma faculdade não mental em alternativa a uma mental a um organismo, quando ambas são consistentes com o comportamento observado. Em segundo lugar, supõem ser preferível atribuir menos habilidades mentais à um organismo do que atribuir mais.

Para Sorber (2005), seria necessário que, antes de qualquer princípio, seja colocada uma ideia mais simples: a de que não devemos ceder ao antropomorfismo nem ao seu contrário até que as observações e dados experimentais deem base e discriminem ambas as hipóteses. Em suas palavras: “[...] a melhor maneira de minimizar os riscos de ambos os tipos de erro é não abraçar um preconceito *a priori*. O único profilático que precisamos é o empírico”. (SORBER, 2005, p. 13)

1.1.1 Linguagem científica e mecanomorfismo

Dados empíricos são um profilático porque sempre acessaremos a realidade através de filtros, mas não exclusivamente por meio deles, pois, a comparação entre nossos pressupostos e o que a experiência nos mostra, nos ajuda a acurar a percepção do mundo. Contudo, precisamos reconhecer que partimos de pressupostos para que um princípio de realidade seja eficiente na correção de nossa percepção, por isso Eileen Crist (2000) procura ressaltar o papel da linguagem na representação de animais não humanos. Ela mostra o quanto a vida animal é representada de maneiras profundamente diferentes nas diversas escola de pensamento dentro da ciência comportamental, isso se devendo à linguagem que pretende promover um retrato da realidade, mas acaba dando à realidade uma forma que carrega o viés ideológico do qual se parte:

[...] um retrato é uma composição conceitual e perceptual que pode fazer incursões sobre a ‘realidade independente’ mostrando como as coisas são do seu ângulo de visão particular; um retrato, então, pode representar o mundo, ou instâncias específicas do mundo a sua imagem (CRIST, 2000, p. 205)

Para esta autora, o estilo descritivo é constitutivo da natureza do conhecimento sobre os animais não humanos. Uma descrição episódica mostra o comportamento dentro de um fluxo, em que as ações são integradas em um todo histórico e em que se cultiva uma imagem de um mundo de significado e agência. Ela apresenta ações como conquistas com o foco na individualidade do agente. Uma descrição genérica, em contrapartida, generaliza captando um padrão de comportamento a partir de muitas instâncias, alcançando uma forma tipificada:

A descrição genérica desestimula a percepção da subjetividade animal, projetando implicitamente o comportamento tipificado como a forma essencial de qualquer instanciação concreta. Em conjunto com uma linguagem causal, a descrição genérica pode transmitir a mensagem de que os comportamentos são involuntariamente praticados por animais. (CRIST, 2000, p. 206)

Dessa maneira, Crist (2000) compreende que a contrapartida de uma linguagem antropomórfica na descrição do comportamento animal, longe de ser uma forma purificada de equívocos, confere uma outra formatação à realidade comportamental de animais não humanos: a *mecanomórfica*. A linguagem *mecanomórfica* é fruto da ilusão de neutralidade científica: “A suposição subjacente do repúdio do antropomorfismo, como uso linguístico errôneo ou figurativo, é que uma linguagem neutra existe ou possa ser construída, e isso resultaria em relatos incontestavelmente objetivos do comportamento animal” (CRIST, 2000, p. 209).

Ellien Crist entende que o uso da linguagem está integralmente ligado ao tema da mente não apenas através da aplicação ou retenção de conceitos mentalistas, mas também no nível da percepção direta. Assim, por exemplo, no que diz respeito à inutilidade prática de um comportamento, as descrições divergentes de Darwin e Lorenz podem criar maneiras diversas de percebê-lo. Darwin observa que o pássaro tecelão em sua gaiola tece ordenadamente lâminas de grama *para se divertir*. Em contraposição Lorenz, representante da etologia clássica, que segue o ideal de definir comportamentos em termos de mecanismos subjacentes, interpreta o comportamento de caça sem presa, de um estorninho (passível de ser compreendido como brincadeira), como *comportamento de vácuo*:

Na interpretação de Lorenz, o padrão de caça à mosca do estorninho “dispara” na ausência de insetos porque o necessário “limiar” de “estímulos externos” atingiu seu limite teoricamente possível de zero e a acumulação de energia, correspondente ao padrão comportamental, tornou-se um “estímulo interno” suficiente para desencadear a expressão do padrão. (CRIST, 2000, p. 38)

Elieen Crist compreende que qualquer descrição parte de pressupostos e que a noção de antropomorfismo foi cunhada para depreciar a forma de relato de animais que unifica o universo animal, humano e não humano. Esses relatos passam a ser compreendidos, então, como falhos, metafóricos, não científicos e ingênuos: “Como um rótulo rebaixador “antropomorfismo” destina-se a minar a credibilidade de qualquer uso da linguagem que, de uma forma ou de outra, permite um fluxo de significados entre a vida animal e a vida humana”. (CRIST, 2000, p. 209)

Segundo Crist, era esse compartilhamento que Charles Darwin tinha em vista quando expressou o que posteriormente foi visto como um antropomorfismo desmedido. Contrariamente aos críticos de Darwin, Elieen Crist entende que a linguagem de Darwin reflete sua visão da vida animal como significativa e de agência. Além disso, longe de confundir animais humanos e não humanos, sua postura seria fruto do compromisso com a continuidade evolutiva, que inclui elementos fisiológicos, ecológicos, comportamentos e mente. Além disso, esta última não se encontraria em uma instância imperscrutável para outros, que não seu portador. A autora aponta que Darwin não pretendia mostrar que, com seus relatos, inferiu estados mentais de um comportamento, e sim que *os viu*, diretamente, em um comportamento: “O entendimento de Darwin, sem um momento de pausa, contorna a ideia de mente como um domínio privado, e desta forma despreziosa, desfere um golpe na disjunção cética entre corpo observável e mente não observável” (CRIST, 2000, p. 50)

Nesta disjunção parece se sustentar parte da repelência ao antropomorfismo no meio científico. Segundo Crist, a ideia de que a mente poderia ser separada do comportamento remonta ao dualismo cartesiano, infiltraria a ciência de diversas formas e é de onde, nas ciências comportamentais, surge a distinção entre ação e comportamento. Nessa visão, ação é compreendida como comportamento com adição um componente mental intencional:

O objetivo das ciências comportamentais tem sido a explicação do comportamento animal com base na constituição dos órgãos, como Rene Descartes primeiro articulou. A ação é ostensivamente a prerrogativa dos seres humanos, enquanto o comportamento é produzido por animais. (CRIST, 2000, p. 210)

Essa discussão garante que animais humanos e animais não humanos permaneçam qualitativamente separados, exigindo então estruturas discrepantes de descrição e explicação. A autora entende que a conceituação de Descartes é mantida viva na ciência:

[...] os primos conceituais de ‘comportamento’, por exemplo, as noções de estímulo-resposta, programação genética e até mesmo as redes neurais exibem uma configuração isomórfica aos espíritos [animais] de Descartes. Eles descrevem estados físicos e processos que produzem o comportamento, deslocando qualquer necessidade de consciência, conhecimento ou intenção no mundo animal. (CRIST, 2000, p. 213)

Do pensamento cartesiano advém a premissa de que é impossível provar a existência ou ter acesso a outras mentes, sendo esse acesso, na melhor das hipóteses, indireto. Contudo, como a autora mostra, na vida cotidiana lidamos com a mente de outros com o mesmo tipo de consistência com a qual lidamos com objetos. Há uma incoerência em duvidar de mentes alheias que se revela na dimensão prática, pois as *mentes* (incorporadas nos agentes) estão disponíveis nos ambientes sociais que habitamos: nós não vemos as pessoas com quem interagimos como coisas com propriedades físicas, ao invés disso: “[...] nos relacionamos com os outros como mentes corporificadas, testemunhando e compreendendo suas ações por meio de uma compreensão amplamente direta de suas intenções”. (CRIST, 2000, p. 218)

É por conta de um viés ideológico, portanto, que a leitura do comportamento animal se mostra carregado de uma visão mecanicista. O vocabulário tecnicista desempenha, assim, um papel significativo: “Os comportamentos são relevantes na medida em que ilustram a teoria, exemplificando termos técnicos, como ‘mecanismos de liberação inata’, ‘padrão motor altamente complexo’, ‘estímulo e resposta’. Os agentes no texto não seriam animais, mas ‘construções altamente técnicas’” (CRIST, 2000, p. 34). A linguagem tecnicista/mecanicista da descrição predomina, enquanto os animais propriamente ditos e suas interações ecológicas perdem visibilidade, pois os que mobilizam a atenção são aqueles comportamentos que se encaixam na linguagem técnica.

Contudo, embora os etólogos clássicos priorizem a linguagem mecanicista, em alguns momentos apelam à linguagem comum, ou à chamada linguagem mentalista. Eles o fazem porque ela pode expressar de imediato, e de forma acessível, o sentido pré-teórico da cena específica. Segundo Crist (2000), a análise adicional do sistema de comportamento requer alguma inteligibilidade. Contudo, sobre essa descrição de primeira ordem erigem uma construção teórica que apaga o sentido ecológico da ação animal, negando:

[...] que o conhecimento esteja incorporado na ação [...]. No lugar de campos de ação experienciais povoados de objetos e eventos sobre os quais o animal tem conhecimento, existe o trabalho de maquinaria de ‘IRMs’ [mecanismos de

liberação neurofisiologicamente específicos da espécie] prontos. (CRIST, 2000, p. 93)

Alguns dos dispositivos usados pelos etólogos para lidar com a linguagem comum são traduzir, revogar ou problematizar essa linguagem de alguma forma. Expressões que se referem a estados mentais são sempre colocadas em aspas, neutralizando seu significado. O sentido é dado pela linguagem tecnicista e, embora a necessidade de utilização da linguagem comum indique seu poder explicativo, há uma busca constante por sua anulação:

Um aspecto da tensão entre um idioma tecnicista e a linguagem comum de ação é o corolário de uma concepção particular de ciência; a criação desta tensão é ativamente perseguida, pois serve para reforçar a afirmação de que as representações técnicas revelam como as coisas realmente são [...]” (CRIST, 2000, p. 119)

1.1.2 Anedotas e sua importância

Críticos da linguagem mecanomórfica ressaltam que a falta de aderência à descrição mecanomórfica é um dos motivos que faz com que se abandone as anedotas como fontes de conhecimento do comportamento animal. Outro motivo se deve à singularidade dos eventos que elas descrevem, pois têm um contexto, uma história e a particularidade dos agentes envolvidos. Segundo Crist (2000), as anedotas são exemplos singulares de comportamento animal. Na ciência contemporânea foram consideradas inutilizáveis, por serem inverificáveis.

Bekoff (2007), favorável à consideração das anedotas, entende que elas sempre encontraram seu caminho para a visão que as pessoas têm dos animais em geral. Bekoff ressalta a importância dos estudos de caso para mostrar como as anedotas são relevantes em todo o meio científico. O etólogo aponta que, através do acúmulo de histórias sobre o comportamento, se desenvolve um sólido banco de dados, que pode ser usado para estimular mais pesquisas empíricas. Em suas palavras: “O plural de anedotas são dados” (BEKOFF, 2007, p. 23)

De Waal (2016), embora não considere anedotas como equivalentes a dados, concede o mesmo valor a anedotas e experimentos controlados enquanto fontes de conhecimento do comportamento animal. Anedotas nos diriam algo acerca do propósito

das capacidades cognitivas, enquanto que os experimentos permitiriam descartar explicações alternativas.

Elieen Crist aponta que a exclusão de anedotas pode excluir também informações excepcionais ou únicas sobre o comportamento animal. Segundo ela, com a depreciação da anedota, o campo da observação se vê impossibilitado de recitar evidências sugestivas de pensamento consciente. Além disso, a exclusão de anedotas encobre a grande variabilidade e heterogeneidade entre os membros individuais de uma espécie.

Um aspecto importante de evidências anedóticas seria o de que elas trazem a vista certos tipos de fenômenos que são muito complexos para serem apresentados de forma generalizada. De Waall em seu livro *Primatas e filósofos*, apresenta a seguinte anedota:

Frequentemente, quando os visitantes humanos se aproximam dos chimpanzés da *Yerkes Field Station*, uma fêmea adulta chamada Geórgia, caminha apressadamente até o tanque para coletar um pouco de água antes que eles cheguem. Depois, Geórgia se mistura de forma casual com o resto da colônia reunida atrás da cerca de seu recinto ao ar livre, e nem mesmo o mais avisado observador seria capaz de notar nada particularmente singular sobre ela. Se necessário, Geórgia espera vários minutos com os lábios apertados até que os visitantes se aproximem. Se seguem os gritos, as risadas, os saltos e as vezes as quedas, quando de repente Geórgia os molha com a água. (DE WAAL, 2007, p. 89)

Ao apresentar essa anedota, De Waal procura mostrar que os cientistas que trabalham com animais não humanos – especialmente um animal tão próximo de nós evolucionariamente – não podem deixar de interpretar muitas de suas ações lançando mão de termos normalmente utilizados em relação a seres humanos (no que são acusados por outros cientistas de antropomorfismo). De Wall entende que a descrição que coloca os animais “menos próximos das máquinas e mais próximos aos seres humanos” adota uma linguagem que estamos acostumados a utilizar para o comportamento humano. Nesse sentido, é inevitável que as descrições soem antropomórficas.

Para o etólogo, a aplicação que os especialistas fazem do antropomorfismo acontece de forma crítica e, sendo assim, ela é mais uma ferramenta do que um fim em si: “O objetivo último dos cientistas que utilizam uma linguagem antropomórfica não é lograr uma projeção plenamente satisfatória de sentimentos humanos em um animal não humano, mas a de formular ideias que possam ser provadas e observações replicáveis” (DE WAAL, 2007, p. 93)

Para que isso seja realizado de forma consistente e rigorosa, é necessário estar familiarizado com a história natural e com os traços característicos de cada espécie e também estar consciente de nossa tendência a pensar que os animais pensam e sentem como nós, para controlá-la.

Da mesma maneira, Marc Bekoff defende que é possível realizar o que ele denomina “um antropomorfismo biocêntrico”. Bekoff entende que não há como fugir de uma visão humana do mundo e a visão antropomórfica, assumida enquanto tal é, como qualquer outra visão que provenha dos seres humanos, humanamente situada. Ser humanamente situado pode significar que a tradução em caracteres humanos pode ser uma boa ferramenta metodológica ao acesso de universos não humanos. Em suas palavras:

Ao nos engajarmos no antropomorfismo, tornamos outros mundos animais acessíveis a nós e a outros seres humanos, sendo antropomórficos podemos compreender e explicar mais facilmente as emoções ou sentimentos de outros animais. Mas isso não quer dizer que os outros animais estejam felizes ou tristes da mesma forma que os seres humanos (ou mesmo outros membros da mesma espécie) estão felizes ou tristes. (BEKOFF, 2007, p. 23)

Bekoff aponta que devemos procurar, ao máximo, situar a nossa visão das mentes animais do ponto de vista deles e nos perguntarmos: “Como seria pensar como um coiote?” ou “Como seria sentir como um pinguim?” e que isso tem o poder de nos proporcionar uma visão mais objetiva dos animais: “Eu acredito que é possível ser biocentricamente antropomórfico e fazer ciência rigorosa” (BEKOFF, 2007, p. 24)

De Waal (2016) aponta que, quando Thomas Nagel colocou a questão “Como é ser um morcego?”, sua conclusão foi que nunca saberíamos, porque Nagel centralizou a compreensão nos seres humanos. O que nós sentiríamos sendo morcegos é uma questão diferente da que se faz quando se questiona o que sente um morcego sendo um morcego. Donald Griffin, ao perguntar o que sente um morcego sendo um morcego, descobre a eco localização. Segundo De Waal, este é um dos triunfos de se pensar mais além de nossa esfera perceptiva. O autor entende que, embora não possamos sentir como sente um morcego, podemos nos focar no mundo em que vivem os animais e em como manejam sua complexidade: “Ainda que não possamos sentir o que eles sentem, podemos sair do estreito marco de nosso *Umwelt* e aplicar nossa imaginação ao deles.” (DE WAAL, 2016, p.13)

Umwelt é um conceito proposto pelo biólogo von Uexkull (1982) que remete ao plano experiencial dos seres vivos. Segundo Feiten (2020), ao perceber a limitação explicativa do mecanicismo para a compreensão dos organismos, von Uexkull propõe que a narrativa adequada para se referir a eles deve considerá-los como sujeitos experimentando e habitando seus mundos próprios (*Umwelt*). Dessa maneira é que von Uexkull apresenta um modelo de como a percepção e ação ligam o sistema nervoso do organismo e seu ambiente criando um ciclo funcional. Nas palavras de Feiten: “Em seu sentido pleno o *Umwelt* refere-se ao mundo fenomenal que um organismo individual constrói para si mesmo transformando estímulos físicos em padrões de excitação neuronal que constituem signos” (FEITEN, 2020, p .2).

Von Uexkull (1982) compreende que o plano da percepção/ação de um organismo constrói um mundo que lhe é próprio, com suas especificidades perceptuais e cognitivas. O autor se utiliza da metáfora da “bolha de sabão” que limitaria o espaço de existência de um organismo, no qual tudo o que é “visível” para o sujeito estaria ali contido. Em suas palavras: “Cada bolha de sabão aloja um local diferente das outras e em cada uma delas existem ainda os planos de referência dos espaços de ação que conferem ao espaço uma estrutura permanente” (von UEXKULL, 1982, pg.62).

Para o autor, através de uma leitura que considera o esquema percepção/ação, expandimos nossa compreensão de outros organismos. Um dos exemplos apresentados por von Uexkull é o da compreensão do comportamento da mosca através de sua percepção visual. O biólogo cita estudos de captura de moscas que mostram que elas somente fogem voando quando as mãos se aproximam a menos de meio metro de onde estão. A suposição de que o horizonte visual da mosca deve estar a esta distância explica tal comportamento. Este seria também o motivo pelo qual as moscas permanecem girando ao redor de uma lâmpada a menos de meio metro, e interrompem o vôo, recuando, quando se afastam mais do que essa distância da fonte luminosa.

Para sustentar essa tese, von Uexkull se refere à fisiologia do olho da mosca que apresenta estruturas nervosas alongadas, em relação às quais a imagem oferecida pelas lentes devem atravessar diferentes profundidades correspondentes à distância dos objetos vistos. Esta estrutura seria um correspondente dos músculos do cristalino humano. Na imagem a seguir, extraída de um livro de Uexkull, observamos a estrutura do olho de uma mosca:

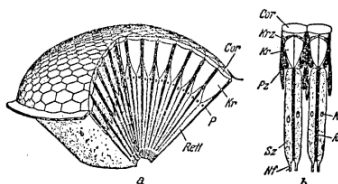


Fig. 13 — Forma de um olho composto de uma mosca. Representação esquemática: a) o olho de que se destacou um sector (segundo Hesse); b) duas omatídeas: Cor, córnea, quitinosa; K, núcleo; Kr, cone cristalino; Krz, célula desse cone; Nf, fibra nervosa; P, pigmento; Pz, célula pigmentar; Retl, retícula; Rh, rabdoma; Sz, célula visual

(von Uexkull, 1982, p. 62)

Dessa maneira, von Uexkull procura reconstruir tal imagem através de uma estrutura similar, por meio de uma lente interposta. No que se tem como resultado a redução de visibilidade com o aumento da distância:

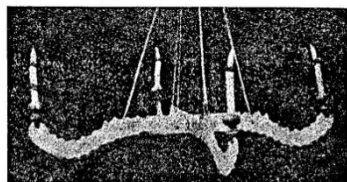


Fig. 14 — Lustre, para um homem



Fig. 15 — Lustre, para uma mosca

(von Uexkull, 1982, p. 60)

A compreensão de von Uexkull de que podemos nos voltar a outros universos que não os nossos não implica que os seres humanos se situem em algum ponto que torne possível uma visão de fora do *Umwelt* próprio. Pelo contrário, ela traz um entendimento que se funda na interconectividade de mundos “que se interceptam” (von Uexkull, 1982, p. 66). Os seres humanos também estariam presos a sua “bolha de sabão” sendo qualquer ideia de universalidade apenas ilustrativa: “Não existe, de modo nenhum, espaço independente do sujeito. Se, porém, nós nos agarramos à ficção de um espaço universal, é apenas porque, recorrendo a essa mentira convencional, conseguimos compreender-nos melhor uns aos outros” (Uexkull, 1982, p. 65)

Nesse sentido, somente nos abrindo e atendo às especificidades de experienciação de outros seres e compreendendo que sempre estaremos atrelados a uma visão situada de mundo é que poderemos alcançar um conhecimento menos impregnado de preconceitos. Pois, como veremos mais adiante, a recusa a dar voz à diversidade e a imposição de uma suposta neutralidade interessada, e não o contrário, é que tornam a ciência menos consistente e objetiva. O antropomorfismo, nesse sentido, seria nosso ponto de partida.

1.1.3 Experimentos tendenciosos

De Waal (2016) entende que a abordagem antropomórfica, desde que feita com os cuidados metodológicos mencionados, seria a forma epistemologicamente mais honesta de estudar o comportamento animal não humano, pois ela volta nossa atenção às especificidades de cada um, o que permite controles experimentais adequados. De Waal (2016) ilustra essa ideia remetendo-se à história de experimentação com gibões. Durante um tempo, se considerava que os gibões eram cognitivamente “atrasados” em relação a outros primatas, pois se supunha que não sabiam utilizar ferramentas como faziam outras espécies de primatas. Por exemplo, se examinou o uso de ferramentas depositando bananas fora do alcance dos gibões próximas a um bastão através do qual eles poderiam alcançá-las. Nessa prova, os chimpanzés se saíram muito bem, enquanto que os gibões não. Foi só posteriormente, a partir das observações de Benjamin Beck a respeito da anatomia dos gibões, que se percebeu que a prova foi construída de maneira equivocada. A forma das mãos dos gibões – própria para seu deslocamento característico em árvores – não funcionava bem para segurar o bastão. Beck redesenhou as provas, utilizando cordas na altura dos ombros dos gibões, a partir do que esses animais se saíram bem em todas as provas.

Algo semelhante aconteceu com os elefantes. Segundo De Waal, durante anos os cientistas acreditaram que os elefantes eram incapazes de utilizar ferramentas, até que finalmente perceberam que o desenho do experimento estava equivocado. Os experimentadores pretendiam que os elefantes alcançassem comida através de uma ferramenta usando a tromba e, na medida em que a tromba do elefante é também seu nariz, e ele se orienta na busca do alimento sentindo seu cheiro e tateando, a obstrução de sua tromba não permitiria que ele se orientasse em direção ao alimento por meio da

ferramenta. Nas palavras de De Waal: “É como enviar uma criança de olhos tapados atrás de um ovo de páscoa [escondido].” (DE WAAL, 2016, p. 19). Somente quando os cientistas se deram conta dessa especificidade é que propuseram experimentos adequados, nos quais os elefantes se saíram bem. Uma variação do experimento de pegar um alimento fora do alcance foi feito com caixas que os elefantes deveriam deslocar para utilizar como degrau, no que não tiveram dificuldade.

De Waal apresenta muitos exemplos de testes com desenho experimental equivocados que aconteceram porque não nos deslocamos de nosso ponto de vista em direção ao ponto de vista dos animais. Experimentos esses que não consideram, inclusive, o comportamento típico da espécie com objetos novos. Segundo o autor, é importante encontrar provas que se ajustem ao temperamento, interesses, anatomia e às faculdades sensoriais de cada animal. Um experimento adequado deve despertar o interesse do animal e muitas vezes um animal pode não se sair bem em um teste, não por incapacidade, mas por falta de motivação. Como aponta o autor, diante de um resultado ruim, talvez tenhamos que prestar mais atenção às diferenças de motivação e atenção: “não podemos esperar grandes resultados de uma tarefa que não desperte interesse” (DE WAAL, 2016, p. 22)

O primatólogo aponta que foi justamente com este problema que se defrontaram os pesquisadores ao estudar o reconhecimento facial em chimpanzés. A ciência havia sentenciado que o ser humano era o único animal capaz de identificar rostos e ninguém se deu conta de que até então haviam estudado essa habilidade em chimpanzés testando apenas seu reconhecimento de rostos humanos e não de outros chimpanzés. Quando Lisa Parr, colaboradora de De Waal no *Yerkes National Primate Research Center* de Atlanta, os examinou no reconhecimento de congêneres os resultados foram excelentes. Hoje, segundo De Waal (2016), se acredita amplamente que os chimpanzés tem essa habilidade e que as áreas cerebrais envolvidas na habilidade são as mesmas que nos seres humanos.

Com um cérebro bem diverso do humano, mas com essa capacidade bem desenvolvida, o polvo é um animal que possui a habilidade de reconhecimento facial, inclusive de rostos humanos. Segundo Godfrey-Smith (2009), em 2010 um experimento confirmou que os polvos do Pacífico são capazes de reconhecer indivíduos humanos, o que são capazes de fazer, mesmo que os indivíduos estejam usando vestimentas idênticas. Muitos são os relatos anedóticos, segundo o autor, a respeito dessa habilidade. Ele

menciona um polvo do laboratório da universidade de Otago, na Nova Zelândia, que desenvolveu especial antipatia por um membro da equipe e que sempre o banhava com um jato de água de dois litros na nuca, quando ele passava. E um Choco (Siba ou Sépia) da universidade de Dalhousie que regava com água qualquer pessoa nova que aparecesse no laboratório, o que não fazia com as pessoas que trabalhavam lá.

O polvo, contudo, foi bastante injustiçado na construção dos experimentos, pois, segundo Godfrey-Smith (2019), no início dos estudos da cognição desse animal, boa parte de sua inteligência expressa de forma espontânea era ignorada. Havia uma contrastante imagem de resultados experimentais muito lentos somada a relatos anedóticos do que esses animais tinham sido capazes de fazer para adaptar-se a circunstâncias novas e incomuns, utilizando aparatos à sua volta para seus próprios propósitos.

O autor aponta que Peter Dews, em 1959, realizou experimentos padrão sobre aprendizado e reforço em polvos. Dews treinou três polvos, Albert, Bretan e Charles para puxar uma alavanca e obter comida. Os dois primeiros polvos faziam isso de forma suficientemente constante, mas o terceiro, Charles, ancorava os tentáculos na lateral do tanque e um deles na alavanca e fazia muita força, chegando a quebrá-la. Sentia-se muito interessado pela luz suspensa acima do tanque e tentava levá-la para a água. Além disso, tinha a tendência a lançar jatos de água para fora do tanque, em Dews e em qualquer um que se aproximasse dele. Em relação ao comportamento deste polvo, Dews conclui que as variáveis responsáveis por esse comportamento (por sua manutenção e fortalecimento) não eram aparentes. Godfrey-Smith aponta que essa percepção de Dews se alinhava com as suposições sobre o comportamento animal do século XX:

Ele supõe que se Charles está esguichando água em cientistas e se evadindo do aparato, deve ser porque alguma coisa na história de Charles reforça esse comportamento. Segundo essa visão, animais de uma determinada espécie farão, inicialmente a mesma coisa e, se vierem a divergir no comportamento, isso tem de ser por causa de experiências recompensadas (e não recompensadas). (GODFREY-SMITH, 2019, p. 64)

Segundo Godfrey-Smith, não é que Charles seja um polvo que tenha começado com rotinas comportamentais iguais às dos outros dois e tenha sido recompensado por esguichar nos cientistas. O autor entende que os problemas presentes no experimento de Dews provém da suposição de que os polvos teriam interesse em ficar, repetidamente, puxando uma alavanca para receber comida. Polvos levam algum tempo para lidar com alguns tipos de comida, não poderiam comer muito dela e tendem a perder o interesse:

“Para alguns deles, ao menos, baixar a lâmpada que está acima do tanque e arrastá-la para a toca – isso sim é interessante. Assim como esguichar água nos pesquisadores” (GODFREY-SMITH, 2019, p. 68)

Entendemos que a capacidade de apreender interesses de uma determinada espécie animal tem a ver com uma postura humilde. Essa postura não trará muitos pressupostos na orientação da observação do comportamento de uma espécie sem antes, empiricamente, coletar dados de como esta espécie maneja sua complexidade, o que seus comportamentos nos dizem a respeito de suas tendências, buscas e repelências, agrados e desagradados, enfim, sobre a carga significativa que inescapavelmente se manifestará em sua ação. A tendenciosidade dos experimentos com animais, portanto, parece encontrar-se mais nos pressupostos que temos sobre nós mesmos e nossa suposta superioridade, do que no fato de estarmos inclinados a ver em seu comportamento intenções, desejos, emoções e até pensamentos.

Portanto, parecem ser duas as formas de compreender o comportamento e a mente: uma racional, que intenciona de forma crítica a construção de métodos de acesso mais rigorosos a essa realidade e que atua como uma linha de força buscando trazer correção à uma compreensão que possa ter sido distorcida pela emoção; e outra empática, que não prescinde da capacidade emocional de nos identificarmos com o objeto de estudo em questão, na busca da compreensão de seu próprio ponto de vista e, assim, do significado de seu comportamento a partir de sua intenção. Um conhecimento adequado neste caso, de acordo com os autores aqui mencionados, parece unir as duas formas. Rigor metodológico não exclui empatia, por este motivo Mark Bekoff esclarece:

Eu me identifico com os animais que estudo. Mas também faço ciência rigorosa e acredito que a ciência “dura”, a ciência oficialmente responsável, pode ser combinada com a compaixão, coração e amor em uma receita produtiva para aprender mais sobre a vida fascinante de outros animais e o mundo em que cada um vive. (BEKOFF, 2002, p. 10)

A falta de empatia na compreensão do comportamento animal no plano teórico parece ser correlata à falta de empatia com a qual os seres humanos estão acostumados a tratar os animais não humanos no plano moral. Como já apontamos anteriormente, muitos autores indicam que a forma como compreendemos habilidades animais tem implicações éticas no tratamento que dispndemos a eles. Se somos capazes de vê-los como indivíduos com um ponto de vista, isso poderá determinar se somos capazes de nos afetar com seu

sofrimento. Portanto, a imagem que deles construímos através de nossas formas de conhecer, no fim das contas, legitima a exploração da qual nos servimos e beneficiamos.

Em relação aos animais não humanos, ressaltam-se os aspectos ideológicos da construção de nosso conhecimento sobre suas capacidades cognitivas. O poder determinando o conhecer é de fato notório em relação à eles. Mas essa cumplicidade entre a ciência e a dominação não é nova e acontece também em relação a outras formas de opressão presentes dentro da espécie humana. Alguns dos esquemas tidos como garantidores da consistência do conhecimento são denunciados por alguns como sendo, na verdade, ferramentas de poder. Esta temática é abordada pelas epistemologias feministas. Segundo elas, os ideais de universalidade, neutralidade e objetividade (no sentido de acesso direto à realidade) podem ser fortes ferramentas de dominação, como procuraremos mostrar.

1.1.4 Epistemologias Feministas

Segundo Norma Blasquez Graf (2019), a epistemologia feminista entende que o gênero tem influência sobre os métodos teorias e estruturas da organização e representação da ciência e que esta frequentemente reproduz os esquemas e preconceitos sociais de gênero. A epistemologia feminista identifica as concepções dominantes e as práticas de atribuição, aquisição e justificação do conhecimento que põem em desvantagem as mulheres. Tais práticas:

[...] excluem [as mulheres] da investigação negando que tenham autoridade epistêmica, desvalorizam os estilos e modos cognitivos de conhecimento tidos como femininos, produzem teorias sobre as mulheres que as representam como inferiores ou desviadas em relação ao modelo masculino, produzem teorias dos fenômenos sociais que invisibilizam as atividades e os interesses das mulheres ou as relações desiguais de poder e se produz conhecimento científico ou tecnológico que reforça e reproduz hierarquias de gênero. (GRAF, 2019, p. 22)

Segundo Graf (2019), os temas centrais das epistemologias feministas são a crítica aos marcos de interpretação da observação, a influência dos valores sociais e políticos na investigação e a crítica aos ideais de objetividade, racionalidade, neutralidade e

universalidade. Segundo a autora, as críticas feministas da epistemologia tradicional das ciências naturais e sociais apontam que estas se baseiam no ponto de vista masculino do mundo, porque ensinam a observar somente as características dos seres vivos e seres sociais do ponto de vista do interesse dos homens.

Segundo a epistemologia feminista, a lógica dicotômica presente nessa forma de conhecimento reflete as hierarquias e o exercício de poder de uns sobre os outros e os legitimam, dicotomias tais como: cultura/natureza, razão/emoção, masculino/feminino, mente/corpo etc: “Geralmente as dicotomias escondem relações sociais que permitem aos integrantes de uma categoria social beneficiar-se às expensas dos integrantes de outra categoria.” (GRAF, 2019, p. 24)

A abstração, exaltada nesta forma de conhecer, descontextualiza e cria um conhecimento à imagem e semelhança de seu idealizador e, sobretudo, no que diz respeito aos fenômenos sociais, isola fenômenos (como raça, etnia, orientação de gênero etc.) que só podem ser adequadamente compreendidos como relações complexas que se inter-relacionam. Além disso, esta forma de construir o objeto de conhecimento desumaniza, tratando as pessoas como se fossem objetos, convertendo-as em dados – principalmente as que se encontram nas hierarquias sociais mais baixas.

As feministas ressaltam o fato de que a comunidade científica foi durante muito tempo (a ainda é) composta majoritariamente por homens de classe privilegiada repercute na forma como se compreende a objetividade. Segundo Graf (2019), a epistemologia feminista critica a utilização da objetividade como um meio patriarcal de controle, o desapego emocional e a suposição de que exista um mundo que possa ser observado de “fora”. Isso não implica que não deva haver uma forma rigorosa por meio da qual a realidade possa ser conhecida. Ao conceito de objetividade desengajada, então, as epistemologias feministas propõem:

[...] que no lugar de descartar a objetividade como uma meta porque dá lugar à projetos e usos racistas, imperialistas e burgueses, homofóbicos e androcêntricos, é necessário substituir a objetividade débil da investigação não feminista, por uma objetividade forte na qual se requer que a pessoa de conhecimento se coloque no mesmo plano crítico causal que os objetos do conhecimento. (GRAF, 2019, p. 30)

Do mesmo modo que problematizam a objetividade, as epistemologias feministas procuram mostrar como as “grandes teorias” que proclamam uma suposta universalidade são parciais e se sustentam em normas masculinas. E a negação de haver um corpo

masculino que se coloca por trás de um conhecimento sob a alegação de neutralidade visa frequentemente esconder interesses particulares e escapar de responsabilização.

Dona Haraway (2009) ressalta que o saber é sempre localizado. A autora denuncia as pretensões de um conhecimento que se pretende ser uma “visão de tudo de lugar nenhum” como aquela que se impõe como verdade objetiva e não explicita a marca de um corpo (a do homem branco) a partir do qual o conhecimento é produzido.

Para ressaltar essa natureza corpórea da produção do conhecimento, ela se remete à experiência visual porque justamente tal experiência é utilizada como metáfora para se referir a um conhecimento feito de fora das coisas. A visão, segundo a autora, é sempre a visão a partir de um corpo situado em um certo contexto a partir tem um ponto de vista específico. Ela aponta que as apresentações da natureza permitidas por meios tecnológicos, que pretendem se apresentar como um tipo de visão infinita (como as fotografias do espaço ou de entidades microscópicas) ainda são mediadas e corporificadas. Ela ressalta que, mesmo utilizando recursos tecnológicos altamente sofisticados, há necessariamente uma parcialidade da visão e é a partir do reconhecimento de tal parcialidade que, segundo a autora, é possível construir uma visão objetiva: “A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo, podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver.” (p. 21)

Haraway relata que refletir sobre como seria ver do mundo de seu cachorro (com uma área enorme de processamento neuronal e sensorial dos cheiros ao mesmo tempo que com uma retina que proporciona pouca visão em cores) a auxiliou a refletir sobre as habilidades relacionadas ao reconhecimento da alteridade, subjacentes ao reconhecimento do papel epistêmico do ponto de vista do outro, em outras palavras, que os pontos de vista singulares se exprimem mesmo no conhecimento alegadamente objetivo ou despido de ponto de vista. Segundo ela, uma das dádivas da ciência é a criação de mediações para a compreensão do mundo. Ela ressalta como os dispositivos tecnológicos – como sinais digitalmente transmitidos por satélites se convertem em fotografias coloridas, por exemplo – mostram como os sistemas visuais são ativos e os dispositivos tecnológicos constroem traduções e modos específicos de *ver*.

As epistemologias feministas, portanto, ressaltam que uma objetividade epistêmica possa ser alcançada, o conhecimento deve ser reconhecido como situado, interconectado, limitado e, por isso mesmo, indefinidamente aberto a novas perspectivas. Considerando estas reflexões sobre a importância da contextualização e inserção epistêmica no mundo da vida, prosseguiremos nossa reflexão acerca da cognição animal e de seus possíveis impactos em nossa conduta moral em relação a animais não humanos.

1.2 A Cognição animal sob novas perspectivas

Um fator que normalmente é considerado como um dos mais relevantes para a forma como tratamos os animais não humanos é a ideia de que eles possuem alguma forma de “vida interior” – se são capazes de sentir, querer, pensar, etc., ou seja, se são capazes de instanciar estados psicológicos. A compreensão de que é necessário que um ser possua um certo tipo de capacidade cognitiva, fundada em representações mentais internas, para que conte como indivíduo é persistente e frequentemente direciona nossas considerações morais a respeito de animais não humanos. É defensável que a cognição como um todo não seja central para esta questão e que o mais importante seja a possibilidade de os animais não humanos serem conscientes, especialmente em relação à capacidade de sentir prazer e dor e que, isto sim, seria muito relevante para determinar a forma como devemos tratá-los. Acontece, contudo, que, segundo salienta Andrews (2016), o conceito de consciência se apresenta prenhe de volteios e ambiguidades em sua história, ligado a concepções metafísicas e partindo não da experiência, mas de ideias pré-concebidas acerca da capacidade de conhecer. Além disso, muitos autores como Andrews(2018), Bekoff (1997), Allen (2017) e Panksepp (2004) apontam que não há um consenso acerca da definição de consciência. Ademais, alguns relevantes autores, como o próprio de Waal (2016) e psicólogos ecológicos como J. J. Gibson (1986), se recusam, inclusive, a utilizar o conceito.

Embora, como apontam os autores mencionados acima, o conceito de consciência seja controverso, parece haver algo determinante nele para que nos posicionemos moralmente em relação aos animais não humanos mesmo que, no que diz respeito a eles, ele seja transformado em uma concepção mais ampla de experiência em primeira pessoa não exclusiva de nossa espécie, por exemplo, envolvendo capacidades não

proposicionais, gestuais, de autorreferenciação. Por esse motivo, buscaremos apresentar aqui abordagens que utilizem o conceito de consciência de maneira mais abrangente, compreendendo não ser ele propriedade exclusivamente humana, já que o contrário disso pode trazer consequências perniciosas a todos os que não se enquadrem estritamente no conceito de consciência humana.

Allen (2017) aponta que argumentos de que os animais não humanos não são conscientes servem como apologia e sustentáculo teórico para a forma como os tratamos. Segundo o autor, há muito em jogo moralmente na questão de se os animais não humanos são conscientes ou meras máquinas, “autômatos sem mente” (ALLEN, 2017, p. 11).

Allen (2017) aponta que muitos filósofos e cientistas argumentam ou presumem que a experiência consciente seja inerentemente privada e que a linguagem proposicional humana seria o que permitiria aos seres humanos transporem a barreira do significado ao comunicar suas experiências conscientes a outros seres humanos. Para além disso, segundo ele, alguns filósofos e cientistas compreendem que a linguagem (humana) é requisito essencial não apenas para se conhecer a experiência consciente, mas também para tê-la. Nessa perspectiva, a capacidade de abstração seria necessária para que, mais do que ter uma experiência, saibamos que a temos (tipo de conhecimento de segunda ordem que, segundo muitos filósofos, inclusive René Descartes, pelos argumentos mencionados anteriormente, seria exclusivamente humano). De acordo com esse viés de pensamento, tanto a posse da consciência como o conhecimento autoconsciente dependeria de habilidades linguísticas. O conhecimento da mente de outro, em suma, dependeria do que se é capaz de dizer sobre suas experiências em primeira pessoa e, mais além, a própria posse de consciência estaria correlacionada com essa capacidade de dizer algo acerca das próprias experiências.

Por outro lado, o etólogo Frans De Waal (2016) não espera que os animais tenham algo a lhe dizer sobre si mesmos e acredita que nem mesmo os seres humanos o tenham. Seu motivo tem a ver com a prática de *antropofabulação* denunciada por Buckner e com o fato de que nosso discurso acerca de nós mesmos raramente corresponde ao que efetivamente somos. É muito fácil, segundo ele, inventar razões *a posteriori* para o próprio comportamento, calar-se sobre hábitos pessoais ou minimizar os próprios defeitos apresentando-se como mais admirável do que realmente se é. Em suas palavras:

Quem diz que o que nos contam as pessoas de si mesmas revela suas emoções e motivações reais? Isso pode valer para atitudes simples livres de moralizações (“qual é sua música favorita?”) mas parece que quando vão perguntar às pessoas sobre sua vida amorosa, seus hábitos alimentares ou suas relações com os demais [...], ninguém vai admitir seus pensamentos homicidas, sua mesquinhez ou estupidez. (DE WAAL, 2016, p. 98)

Descrições discursivas, para De Waal, portanto, não seriam o meio mais confiável para conhecer as motivações de alguém, ou o que estaria por trás de suas ações. A desconfiança de De Waal sobre a linguagem natural humana vai muito além disso, fazendo com que duvide da afirmação de que ela é indispensável para o processo de pensamento. O autor entende que o fato de usarmos, rotineiramente, a linguagem para expressar nossos pensamentos torna perdoável que queiramos atribuir a ela um papel central. Ele nos chama a atenção, contudo, para um fenômeno que nos acontece com uma certa frequência, que é o de não encontrarmos palavras para um pensamento que gostaríamos de expressar. Ele é de um tipo muito específico, em suas palavras: “Não é que não saibamos o que pensamos ou sentimos, mas que simplesmente não podemos expressá-lo com palavras. Certamente, isso seria absolutamente desnecessário se os pensamentos e sentimentos fossem produtos linguísticos em primeira instância” (DE WAAL, 2016, p. 99)

Comumente, a ausência de linguagem não parece ser empecilho para que se atribua estados internos aos animais não humanos. Parece ser claro para as pessoas em geral que os animais não humanos têm emoções, sensações e até pensamentos, e inclusive a qualidade dessas características: as pessoas parecem ser capazes de dizer se seu cachorro, em sua convivência com ele, está triste, alegre ou doente, por exemplo. Allen (2017) ressalta que, apesar da controvérsia no meio científico e filosófico, para a maioria das pessoas é uma questão de bom senso a percepção de que os animais têm experiências conscientes. O motivo, segundo o autor, seria a semelhança de comportamentos de animais humanos e não humanos, comportamentos esses que nos humanos entendemos serem conscientes. Este tipo de defesa da consciência em animais não humanos é chamado de argumento da *similaridade*. No entanto, este argumento é comumente questionado a partir do fato de que, muitas vezes, comportamentos similares têm origens diferentes. Contudo, segundo Allen, ele está sendo cada vez mais apoiado por estudos científicos do comportamento animal e fortalecido por estudos comparativos da morfologia do cérebro e por perspectivas que levem em consideração a continuidade

evolutiva entre as espécies. Apresentaremos aqui alguns estudos que corroborem tal concepção.

1.2.1 Anatomia cerebral básica

Estudos científicos são cada vez mais imprescindíveis para se pensar a questão da consciência animal em uma perspectiva interdisciplinar, pois, aproximar nosso olhar daquilo que pretendemos teorizar, tem sido um requisito metodológico desde que a experiência se erigiu como parâmetro de confirmação de teorias. Como aponta Allen (2017), questões sobre a cognição animal são simultaneamente científicas e filosóficas e para respondê-las, ou enfrenta-las, é necessária uma coleta de informações usando técnicas científicas, em suas palavras: “Nenhuma quantidade de reflexão de poltrona, análise conceitual, lógica, construção de teoria *a priori*, inferência transcendental ou introspecção nos dirá se um ornitorrinco, uma iguana ou uma lula (para citar alguns exemplos) aproveita uma vida de experiência subjetiva – em algum momento teremos que aprender algo sobre esses animais.” (ALLEN, 2017, p. 6)

E é com base em experiências que Panksepp et al. (2012) ousam afirmar que há similaridade o suficiente entre as estruturais neuronais dos animais, humanos e não humanos, para que se defenda que são todos eles conscientes. Em suas palavras:

As semelhanças neurológicas entre humanos e outros animais foram consideradas como sugerindo semelhanças de experiências conscientes, todos os mamíferos compartilham a mesma anatomia cerebral básica, e muito é compartilhado com vertebrados em geral. Mesmo cérebros estruturalmente diferentes podem ser neurodinamicamente semelhantes de maneira que permitem que inferências sobre a consciência animal sejam feitas. (PANKSEPP et al., 2012)

Para além disso, Panksepp et al. apontam as estruturas mais antigas do cérebro como sedes da consciência e criticam a visão corticocêntrica, compreendendo que a consciência acontece em camadas que se iniciam em estruturas cerebrais que são muito disseminadas entre outros animais, não sendo de maneira nenhuma exclusivas do córtex de nossa espécie.

Para argumentar em favor de sua tese, o pesquisador se refere à condição de hidranencefalia, em que o córtex cerebral enquanto um todo é destruído no útero, mas as crianças afetadas têm a função emocional. Panksepp et al. relatam como crianças

hidranencefálicas, mesmo dentro de suas grandes limitações, inclusive motoras, têm iniciativas comportamentais em ações instrumentais, como ativar brinquedos, instalados com propósitos específicos, como, por exemplo, chocalhos para fazer barulho. O neurocientista compreende que, embora aja nessas crianças uma degradação significativa do que ele entende serem tipos de consciência que são normalmente associadas à percepção externa, nem por isso elas deixam de ser conscientes. Em suas palavras: “[...] Não pode haver dúvida de que elas são conscientes, tanto qualitativa, quanto quantitativamente. Elas estão não apenas acordadas e alertas mas também experimentam e expressam uma gama completa de ações instintivas” (PANKSEPP et al., 2012, p. 162).

Segundo os pesquisadores, está equivocada também a ideia de que a base do *eu* depende de uma zona de uma “projeção cortical na ínsula posterior”. Eles relatam uma entrevista, feita por Antônio Damásio, com um paciente no qual a ínsula foi prejudicada por uma doença degenerativa, e que segundo, essa perspectiva, ele não deveria possuir subjetividade. Reproduzimos a entrevista a seguir:

P: ‘Você tem um senso de identidade?’
R: ‘Sim, eu quero.’
P: ‘E se eu dissesse que você não estava aqui agora?’
R: ‘Eu diria que você ficou cego e surdo’.
P: ‘Você acha que outras pessoas podem controlar seus pensamentos?’
R: ‘Não.’
P: ‘E por que você acha que isso não é possível?’
R: ‘Você controla sua própria mente, espero.’
P: ‘E se eu dissesse que sua mente é a mente de outra pessoa?’
R: ‘Quando foi o transplante, quero dizer, o transplante de cérebro?’
P: ‘E se eu dissesse que o conheço melhor do que você mesmo?’
R: ‘Eu acho que você está errado.’
P: ‘E se eu dissesse que você está ciente de que estou ciente?’
R: ‘Eu diria que você está certo’.
P: ‘Você está ciente de que eu estou ciente?’
R: ‘Estou ciente de que você está ciente de que eu estou ciente.’
(PANKSEPP et al., 2012, p. 161)

O autor aponta que não há nenhuma evidência de que o neocortex sozinho, sem suportes subcorticais, possa ter qualquer experiência subjetiva, “O neocortex sem tronco cerebral nunca está consciente” (PANKSEPP, 2004, p. 23). Panksepp propõe, ao contrário dos teóricos corticocêntricos, que as variedades de consciência ligadas ao córtex dependem das estruturas subcorticais e de sua integridade, o que não implica em negar a importância do que as estruturas corticais trazem à consciência. Dessa maneira, Panksepp compreende que a consciência reflexiva não é condição necessária da experiência em primeira pessoa. O autor compreende, inclusive, que é possível que formas superiores de

consciência cognitiva e perceptiva tenham surgido no neocortex sobre uma base de consciência afetiva (PANKSEPP et al., 2012).

Panksepp et al. defendem que o diálogo acima, assim como outros dados empíricos, evidencia que os afetos surgem em partes mais antigas do cérebro, que são partes que compartilhamos com outros animais. Além disso, compreende que deve se estabelecer uma base de mente afetiva para o aparelho mental superior. Assim, ele afirma: “Nossos comportamentos animais não são apenas comportamentos nossos; em suas formas afetivas e primárias, eles incorporam processos ancestrais que compartilhamos, pelo menos, com outros mamíferos” (PANKSEPP, 2004, pg. 34)

O cientista entende que a consciência deve ser compreendida como uma forma fundamental de experiência fenomenal através da qual se agrega valor à experiência, ela determinaria, por exemplo, se algo é bom ou ruim para um organismo. Segundo Panksepp (2004), o sentido da consciência afetiva é fornecido pelos sentimentos de prazer e desprazer e sua consequente expressão motora, que é o comportamento de retirada. E a geração de tais reações é detectável como o propósito biológico da consciência. Tais comportamentos são prontamente gerados por estímulos no tronco cerebral, sendo muito básicos. Nas palavras de Panksepp et al.:

A consciência promove intrinsecamente a sobrevivência e o sucesso na reprodução. É para isso que serve a consciência. Também motiva os controles cognitivos que surgiram durante mais encefalização. Isso fornece estratégias mentais cada vez mais sofisticadas de controlar comportamento com base no que os animais podem fazer o processamento de informação externa. (PANKSEPP et al., 2012, p. 157)

Que existem substratos neurais para a consciência em animais não humanos é uma opinião compartilhada por outros cientistas que, com Panksepp escreveram, em 2012, a declaração de Cambridge sobre a consciência. Nesta declaração (2012), eles afirmam que estudos com animais não humanos mostraram que os circuitos cerebrais homólogos correlacionados com a experiência e percepção consciente podem ser seletivamente facilitados ou interrompidos para que se avalie se são necessários para essas experiências. Ali apresentam sua concordância em relação à ideia de que os substratos neurais das emoções não estão confinados às estruturas corticais. Ao invés disso, as redes neurais subcorticais, importantes para gerar comportamentos em animais não humanos, também são despertadas em estados afetivos de seres humanos. Dessa maneira, declaram que a

ausência de neocortex não parece impedir um organismo de experimentar estados afetivos.

Nesta declaração, os pesquisadores afirmam que as redes subcorticais homólogas em animais humanos e não humanos oferecem a comprovação do que eles chamam de “*qualia* afetiva evolutivamente compartilhada”. Os animais sentem e percebem, e o que o provaria seria que as mesmas estruturas que os fazem ter essas experiências são as que as proporcionam aos seres humanos. A homologia, contudo, não é a única fonte de prova. Como indicam na mesma declaração, os pássaros, que possuem estrutura cerebral diferente da humana e provém de uma linha evolutiva distinta, são um caso de evolução paralela.

Não devemos, portanto, nos prender à forma humana de história, desenvolvimento e estruturação. O que não quer dizer que deixaremos de apresentar fortes impulsos antropocêntricos. Como aponta Buckner (2013), alguns componentes metodológicos da disputa que gira em torno da cognição animal têm sido profundamente explorados por filósofos e psicólogos – dentre eles os perigos do viés antropomórfico na interpretação de resultados experimentais. Outros, contudo, têm sido negligenciados, sendo igualmente perigosos.

Buckner (2011) entende que o viés antropomórfico recebe muito mais atenção dos teóricos do que o viés antropocêntrico e, por consequência, o último acaba se fazendo mais presente. Considerar a mente humana como o referencial em relação ao qual as outras mentes devem ser julgadas é *antropocentrismo*.

Segundo Buckner (2011), o antropocentrismo pode vir de três maneiras, a metodológica, a avaliativa e a semântica. O antropocentrismo metodológico acontece na seleção de tarefas para avaliar habilidades psicológicas dos demais animais baseando-se nas habilidades dos animais humanos. O antropocentrismo metodológico: “[...] ocorre quando tendemos a testar animais em tarefas nas quais seres humanos se destacam ou são diretamente tiradas da psicologia humana sem levar em consideração as próprias habilidades distintas ou nicho ecológico do animal” (BUCKNER, 2013, p. 860). O antropocentrismo avaliativo, por sua vez, aconteceria quando julgamos um comportamento animal como inteligente ou interessante apenas se esse animal se comportar de forma similar ao comportamento humano. E, por fim, o antropocentrismo

semântico consiste em determinar a interpretação de um termo vagamente definido tendo como referencial a habilidade de tipo humano.

Allen e Bekkof (1997) entendem que uma forma de não se cair tão facilmente em nossas tendências antropocêntricas e antropomórficas é a compreensão adequada dos contextos evolucionários e ecológicos, sem os quais as diferenças cognitivas entre os animais parecerão especialmente confusas. Os organismos, segundo os autores, são combinações de traços homólogos, homomorfológicos e análogos. Traços homólogos são características semelhantes em sua forma às de outras espécies, por compartilharem e descenderem de um ancestral comum, há aqui um compartilhamento filogenético. Traços homomorfológicos trazem semelhança na morfologia, ou seja, na forma dos organismos, mas tal semelhança tem uma estruturação diferente. E traços análogos, por fim, trazem semelhança em função, mas têm história, estrutura e as vezes até uma forma diferente.

Dessa maneira, não é apenas devido a uma proximidade evolucionária ou morfológica que um animal será avaliado como consciente ou não. Um polvo, por exemplo, segundo Godfrey-Smith (2019), se separou da linha evolucionária que deu origem aos humanos há 600.000.000 de anos, aproximadamente, e tem, contudo, traços de comportamento similares aos humanos, que devemos chamar de análogos, pois possuem morfologia e história completamente diferentes. O tempo que separa os polvos dos humanos é, segundo o autor, duas vezes maior do que aquele que separa mamíferos e aves – que têm seu ancestral comum em animal parecido com um lagarto que viveu antes da era dos dinossauros, mais ou menos há 320.000.000 de anos atrás. Nas palavras de Godfrey-Smith: “Se conseguimos fazer contato com os cefalópodes como seres sencientes, não foi porque temos uma história compartilhada ou algum parentesco, mas porque a evolução construiu cérebros repetidamente” (GODFREY-SMITH, 2019, p. 18). E nas palavras de Allen e Bekoff: “Dada a complexidade dessa situação, deve-se aplicar múltiplas comparações técnicas em vez de depositar todas as esperanças em comparações simples baseadas em uma única definição” (ALLEN & BEKKOF, 1997, p. 326)

Em relação a comparações indevidas, Rogers (1998) chama a atenção para a ligação muito feita entre o tamanho do cérebro e a inteligência e, no fim das contas, entre o tamanho do cérebro e a consciência em humanos e como essa ideia levou a equívocos e absurdos. O autor discute como o tamanho do cérebro frequentemente é evocado como a marca da suposta superioridade humana. Segundo o autor, é verdade que a variação no

tamanho do cérebro entre diferentes espécies geralmente reflete habilidades cognitivas ou a inteligência. Também é verdadeiro que o cérebro humano é o cérebro proporcionalmente maior em relação à massa corporal, embora em tamanho absoluto, humanos percam para animais como elefantes, golfinhos e baleias. Rogers se pergunta então se essa característica poderia revelar uma superioridade humana em relação aos outros animais e aponta que muitas pessoas acreditaram e acreditam que sim. No passado, segundo o autor, alguns cientistas consideraram a diferença entre as raças e sexos, em relação ao tamanho do cérebro, como origem da dominância natural de uns sobre os outros, de homens sobre mulheres e pessoas não binárias, consideramos oportuno acrescentar.

Rogers aponta que por conta dessa concepção, P. Broca e G. Lebon, decidiram mensurar o cérebro de homens eminentes após sua morte. Contudo, como muitas vezes os cérebros se mostravam pequenos (e isso poderia ser muito constrangedor), tiveram de interromper sua empreitada. Segundo o filósofo, a noção de que uma espécie é superior a outra pautada na estruturação e tamanho do cérebro é tão equivocada quanto conceber tal comparação dentro da espécie humana, de alguns seres humanos em relação aos outros. O autor ressalta que o formato, tamanho e especialização dos cérebros de cada espécie tem a ver com a adaptação necessária à sobrevivência das espécies em um determinado contexto ecológico.

Rogers ressalta, inclusive, que os cérebros podem crescer e diminuir nas trajetórias evolucionárias das espécies em áreas especializadas em certos comportamentos. Por exemplo, aves canoras, segundo ele, tem um número distinto de aglomerados de neurônios denominado núcleo, que controla o comportamento de cantar. O autor menciona os estudos de Fernando Nottebohnand e sua equipe na Universidade de Rockefeller em Nova York, USA, nos quais eles descobriram que, na primavera, quando as aves canoras defendem seu território e cantam, este núcleo sofre o aumento de tamanho e a adição de neurônios.

Além disso, Rogers (1997) aponta que as aves contrariaram o que se acreditava acerca do tamanho e estruturação do cérebro como referencial para a inteligência, pois acreditava-se que as aves eram pouco inteligentes por conta de seus cérebros serem pequenos. Mas as descobertas acerca do comportamento de corvos e sua capacidade de resolução de problemas, construção de ferramentas etc., e o comportamento de papagaios

– como o conhecido papagaio cinzento de Irene Pepperberg (1999) – forçaram a mudança de tal percepção. Nas palavras de Godfrey Smith: “um dos desdobramentos mais importantes da psicologia animal das últimas décadas tem sido a constatação do quanto corvos e papagaios são inteligentes” (GODFREY-SMITH, 2019, pg.16).

Um bom exemplo é o trabalho de Nicola Clayton (2003) e sua equipe, da Universidade de Cambridge. Eles descobriram em seus estudos que os gaios são capazes de armazenar grande quantidade de alimentos em lugares diferentes (chegando a centenas de lugares), para buscarem em momentos futuros. Nesta empreitada, os pássaros coletam em primeiro lugar os alimentos mais perecíveis, deixando os menos perecíveis por último. Este trabalho contraria o posicionamento que entende que apenas seres humanos possuem memória episódica e, mais do que isso, mostra que aves com o cérebro do tamanho de uma noz tem uma memória invejável para a maioria dos humanos.

Assim, animais muito diferentes dos humanos, portanto, podem expressar através de seu comportamento algo que em humanos não hesitaríamos em chamar de consciência, mas isso se torna de difícil percepção porque nossos pressupostos sobre consciência são pautados, e não poderia ser diferente, em nossa espécie. Esse ponto de vista “humanocentrado” atua como uma linha de força, mantendo-nos, em alguns momentos, sustentados em uma compreensão de universos diversos mais papável, e em outros momentos completamente alheios a eles.

1.2.2 A autoconsciência

Assim, é através de nossa experiência eminentemente humana que surge a ideia de que a autoconsciência deva ser uma característica essencial para se pensar a consciência e que, além disso, para que esta última aconteça sejam necessárias as chamadas “habilidades de nível superior”, como a capacidade de abstração e a de formular proposições por meio da linguagem natural.

Como aponta Bekoff (2002), muitos pesquisadores argumentam que existem muitos graus de consciência. Além da consciência perceptiva haveria um grau “superior” de consciência, que é a consciência de quem se é no mundo, a autoconsciência. Este tipo de consciência envolveria um senso de identidade que engloba experiências passadas e

expectativas futuras. Na esteira do pensamento cartesiano, a autoconsciência geralmente é concebida como pressupondo capacidades linguísticas.

A autoconsciência, assim, apresenta-se como uma propriedade eminentemente humana. Ferreira (2005) aponta que o conceito de autoconsciência nesses termos foi fundante para se estabelecer a noção de pessoa enquanto portadora de direitos. Ele aponta que o primeiro a pensar essa relação foi John Locke. O filósofo teria concedido destaque à autoconsciência compreendendo que esta diferenciaria dos animais não humanos em nossa pessoalidade. Enquanto que ambos, humanos e os outros animais, têm “um corpo adequadamente organizado” e a participação da mesma vida continuada numa sucessão de partículas de matéria, vitalmente unidas ao mesmo corpo, somente os humanos por serem dotados de razão podem considerar-se a si mesmos como um *eu*, ou seja: “como um ser pensante em diferentes tempos e lugares” (FERREIRA, 2005, p. 314).

Essa visão de Locke não se encontra muito distante de visões contemporâneas que entendem que, para que um ser seja digno de pessoalidade ele deve também ser capaz de instanciar *attitudes proposicionais*. Ou, como nos aponta Leclerc (2003), que o agente seja capaz de possuir “um conjunto de conceitos egocêntricos” (LECLERC, 2003, pg.149), que aplicamos a nós mesmos enquanto seres distintos de qualquer outra coisa.

Lynne Baker, quem, segundo Leclerc (2003) é um dos grandes marcos na história recente das concepções metafísicas de pessoa, entende que um ser só pode ser uma pessoa propriamente dita quando tem uma perspectiva robusta de primeira pessoa. Tal perspectiva robusta de um *eu* capaz de referir-se a si mesmo (por exemplo na frase “*eu* sei que *eu* estou errada”), segundo ela, seria o que torna possível uma vida interior. As pessoas começariam a adquirir essa perspectiva quando crianças, quando aprendem o idioma natural, o que lhes daria recursos para compreender a si mesmas na primeira pessoa. Segundo Baker: “Uma perspectiva robusta em primeira pessoa geralmente se manifesta pelo uso reflexivo de pronomes: ‘eu (eu)’ (ou ‘ele), (ele mesmo) incorporado em sentenças cujos verbos principais são verbos linguísticos ou psicológicos.” (BAKER, p. 12).

Segundo a visão de Baker, que, neste ponto, não difere da maior parte das concepções sobre o conceito de *eu* na história da filosofia, animais não teriam uma

percepção clara sobre seu *eu*, para além de uma sensação imediata do que lhes afeta.

Como aponta Leclerc:

[...] podemos facilmente imaginar organismos distintos dos nossos, mas com uma perspectiva egocêntrica sobre o ambiente físico imediato, com eles mesmos enquanto “pontos de origem”. Isto não requer a posse de conceitos egocêntricos, pelos quais esses organismos podem se representar enquanto “si mesmos”, quer dizer, não pressupõem a posse de conceitos que aplicamos às coisas que não são nós mesmos. (2003, p. 149)

1.2.3 Autoconsciência no comportamento animal

No que diz respeito à imaginação, parece difícil estabelecer limites ao que se pode imaginar, mas o acesso ao que é perceptível no mundo, ou num contexto ecológico dado, mais precisamente, parece depender de como se dá a experiência dos agentes em contextos dados. A ideia, bastante comum, de que a autopercepção (e o reconhecimento de si) dependa da posse de linguagem não é absoluta. E o conhecido experimento com espelho, realizado com animais não humanos parece colocar em dúvida tal concepção. A execução deste experimento parte da hipótese de que o modo como uma espécie processa a informação do que um animal diante de sua imagem refletida no espelho revelaria algo a respeito de sua consciência de si em função de sua capacidade ou não de reconhecer a imagem refletida como imagem de si mesmo.

O teste de auto reconhecimento no espelho – MSR – desenvolvido por Gordon Gallup (2012) entende que, se o sujeito é, por exemplo, capaz de utilizar, de forma deliberada, um espelho para olhar uma marca feita em si, em um lugar que sem o espelho ele não seria capaz de ver, esse sujeito tem consciência de si. Ser aprovado no teste MSR envolveria tocar a marca com mais frequência quando há um espelho disponível do que quando não há.

Segundo De Waal (2009), variadas espécies passaram no teste do espelho – grandes primatas, elefantes e golfinhos são algumas delas. Para o primatólogo, contudo, o fracasso no teste do espelho não é determinante para a afirmação de que uma espécie não tem autoconsciência. De Waal defende que este teste pode determinar se um animal possui um determinado *grau* de autoconsciência: aquele que permite o deslocamento de seu próprio ponto de vista para o ponto de vista de outro. O que torna os testes com espelhos muito interessantes, em sua visão, é o que eles nos dizem sobre a forma como o

indivíduo se concebe no mundo: “uma forte consciência do ‘eu’ permite que ele trate a situação do outro como separada da sua” (DE WAAL, 2009, p. 176)

De Waal aponta que isso pode ser percebido ao longo do desenvolvimento humano. Bebês humanos não se reconhecem no espelho imediatamente. Uma criança de um ano se mostra confusa diante da imagem que vê no espelho. Por volta dos dois anos, as crianças se tornam sensíveis à maneira como os outros olham para elas, começando a demonstrar vergonha, a usar pronomes pessoais e a desenvolver jogos de faz de conta e, nesta fase, passam a ser capazes de reconhecer-se no espelho.

Nessa mesma fase, as crianças costumam apresentar o comportamento pró-social. De Waal se refere a um estudo de Doris Bischof- Köhler onde algumas situações eram colocadas para testar a empatia da criança - tal como uma situação em que um adulto arranca a perna de seu urso de pelúcia sem querer e finge chorar durante alguns minutos. As crianças que apresentavam um comportamento assistencial passavam no teste da alteridade empática, enquanto que as crianças que não ofereceram nenhuma ajuda aos adultos foram reprovadas. A preocupação com o outro, portanto, emergiria com uma determinada forma de consciência de si.

De Waal (2009) explica tal fenômeno afirmando que o grau avançado de empatia requer o espelhamento e a separação mental. O espelhamento permite que se produza em nós um estado emocional semelhante ao de outra pessoa ao vê-la tendo uma emoção. Mas não basta isso, é preciso que separemos nosso estado mental do estado mental de outra pessoa: “Não fosse assim, seríamos como a criança pequena que chora ao ouvir outra criança chorar, mas não parece distinguir o próprio sofrimento do sofrimento do outro.” A consciência de si promove estabilidade à nossa relação com o outro, o que permite que exerçamos a empatia compreendendo o ponto de vista de outrem: “O nosso interesse genuíno por outra pessoa e a condição de oferecer-lhe ajuda quando necessário requer que possamos manter nosso próprio barco estável. A noção de “eu” funciona como âncora”. (DEWAAL, 2009, p. 178).

De Waal então defende a hipótese de co-emergência segundo a qual a capacidade de autoreconhecimento no espelho surge de forma simultânea com a empatia, o que, segundo o autor, permitiria estabelecer um paralelo entre a ontogenia e a filogenia (o desenvolvimento individual e a evolução da espécie respectivamente). Dessa maneira,

propõe-se que capacidades que tenham se desenvolvido simultaneamente em humanos tenham evoluído simultaneamente em algumas outras espécies animais. É por isso que, se a hipótese for verdadeira, segundo De Waal: “[...] as espécies que se reconhecem no espelho apresentariam um grau elevado de empatia mostrando-se capazes de compreender a perspectiva do outro e de oferecer ajuda para necessidades específicas” (DE WAAL, 2009, p. 179). De Waal relata a observação de duas mães de espécies de primatas diferentes, em relação a seus filhotes. Ambas, uma grande primata (chimpanzé) e outra pequena primata (rhesus), lidavam com filhotes machucados, enquanto que a primeira estava atenta às incapacidades de locomoção de seu filhote e buscava auxiliá-lo, a segunda não parecia perceber e nem atender os apelos dolorosos de seu filhote. De Waal relata que, com frequência, em relação a este último tipo de primatas, acontecem acidentes, como os filhotes de afogarem quando a mãe atravessa um rio por ela não atentar para o nível da água que às vezes está acima do nível da cabeça do filhote.

Assim, segundo De Waal, uma forte consciência de si parece caminhar de mãos dadas com a compreensão da perspectiva do outro, sendo que esta compreensão não parece ser uma característica exclusivamente humana. O autor relata um caso que, segundo ele, foi um dos mais impressionantes casos de ajuda entre espécies diferentes já observado:

Num domingo gelado de dezembro, em 2005, uma baleia jubarte foi avistada perto da costa da Califórnia, presa às cordas de náilon usadas pelos pescadores de caranguejos. Ela tinha aproximadamente quinze metros de comprimento. A equipe de salvamento não estava nada otimista, em razão do grande número de cordas (aproximadamente vinte) que prendiam a baleia e provocavam cortes na gordura do animal. A única maneira de libertá-la seria mergulhar para cortar as cordas. Os mergulhadores passaram cerca de uma hora fazendo isso. Naturalmente essa era uma empreitada hercúlea e arriscada, levando-se em conta a força da cauda da baleia. O mais surpreendente ocorreu quando a baleia percebeu que estava livre. Em vez de deixar o local, o gigantesco animal ficou nadando em círculos, aproximando-se cuidadosamente de cada um dos mergulhadores. Ela encostou o focinho num deles, depois se moveu em direção ao outro, até que tivesse tocado todos eles. (DE WAAL, 2009, p. 185)

Embora haja céticos em relação a este comportamento de aparente gratidão relatado na anedota, o contexto nos leva a interpretar a conduta da baleia como consciente e direcionada. E tal interpretação não parece tão absurda se levarmos em conta que inclusive nossas capacidades emocionais têm uma história e podem ter sido resultado de processos adaptativos devido à importância do exercício de práticas colaborativas em espécies sociais para sua sobrevivência.

Para De Waal (2009) a hipótese de coemergência permite que evitemos situar nossa espécie em uma categoria exclusiva, pois articula ontogenia, filogenia e neurobiologia. O autor entende que, embora os seres humanos pareçam ter uma compreensão mais clara de seu lugar no universo e uma avaliação mais precisa da vida e dos indivíduos a sua volta, não há uma delimitação que cinda nossa espécie das demais: “permaneço essencialmente cético quanto à existência de uma fronteira bem marcada entre a nossa espécie e as outras” (DE WAAL, 2009, pg.198)

E da mesma forma que não acredita que haja essa delimitação entre humanos e animais não humanos, De Wall também não acredita que haja uma fronteira clara entre as chamadas “espécies superiores” e os outros animais:

Do mesmo modo como não acredito num intervalo pronunciado entre os humanos e os grandes primatas não humanos, não consigo acreditar, por exemplo, que os macacos ou cachorros não tenham absolutamente nenhuma das capacidades discutidas anteriormente. Parece-me simplesmente inconcebível que a compreensão da perspectiva do outro e a consciência de si tenham evoluído em algumas espécies em um único salto, sem nenhum estágio intermediário em outros animais. (DE WAAL, 2009, p. 199)

Segundo De Waal, dados sustentam que o contágio emocional está presente entre os macacos mesmo que eles não consigam ver as coisas da perspectiva alheia e, por conseguinte, supostamente tenham um grau mais baixo de autoconsciência, como argumentado acima. Contudo, De Waal aponta que isso não significa que eles se apresentem desconcertados diante do espelho ou que não tenham nenhuma noção de si mesmos. O autor aponta que eles necessariamente têm alguma consciência de si, já que nenhum animal pode prescindir disso: “Todo animal precisa diferenciar seu corpo do ambiente ao seu redor e sentir-se no controle de si mesmo”. (DE WAAL, 2009, p. 209)

De Waal (2009) aponta que a eficiência de um macaco no topo de uma árvore não seria a mesma se ele não contasse com alguma consciência do impacto do seu corpo sobre um galho mais abaixo onde ele pretende aterrissar. E que a brincadeira de morder o pé do amigo não seria possível se ele não soubesse qual o seu próprio pé.

De Waal entende que, em relação aos testes com espelhos, os resultados não indicam necessariamente a incapacidade dos macacos de reconhecerem a própria imagem. O que parece, segundo o pesquisador, é que há muitos graus de compreensão dos animais na presença do fenômeno do espelho. Por exemplo, em relação aos macacos prego, os animais não se comportavam diante do espelho como se ali houvesse outro

animal e as fêmeas deixavam suas crias transitarem livremente pelo local, diferentemente do que fariam se na jaula ao lado estivesse presente um macaco estranho.

Além disso, De Waal aponta que os macacos utilizavam os espelhos para encontrar comida: “Se a comida for escondida num lugar fora de seu campo de visão e só puder ser encontrada com o auxílio de um espelho, um macaco não terá dificuldade alguma em localizá-la.” (DE WAAL, 2009, p. 210). Os cachorros, segundo o autor, também são capazes dessa mesma ação.

A conclusão de De Waal diante desses dados é que, tanto em relação à empatia quanto ao autoconhecimento, é possível que as delimitações separando as espécies sejam pouco fidedignas e que fronteiras não sejam claramente determináveis. Em suas palavras:

É sempre a mesma história: começamos postulando fronteiras muito bem definidas, como aquelas entre humanos e os grandes primatas não humanos, ou entre os grandes primatas e os macacos, quando, na verdade, estamos lidando com castelos de areia que perdem boa parte de sua estrutura quando o mar de conhecimento avança sobre eles. Eles se transformam em montinhos, cada vez mais nivelados, até que somos conduzidos de volta ao ponto onde a teoria da evolução sempre nos leva: uma praia com inclinações suaves. Acredito realmente que a hipótese da coemergência oferece pistas válidas em relação à profundidade desses declives, mas não ficaria surpreso se, no fim, isso se mostrasse uma obsessão passageira. Já estamos diante de uma avalanche de novas pesquisas, não somente com os macacos, mas também com os canídeos e os pássaros com cérebro grande, que abordam a compreensão da perspectiva do outro, do consolo e do autorreconhecimento no espelho. (DE WAAL, 2009, pg. 212)

1.2.4 Autoconsciência e consciência antes da linguagem

Quanto à relação entre a linguagem humana e a autoconsciência, Godfrey-Smith (2019) também defende que existem conteúdos não conceituais de primeira pessoa. Sua compreensão também é evolucionária, e ele compreende aspectos cognitivos como tendo uma história e acontecendo em camadas. Este autor assinala que há subjetividade antes da consciência e que o indivíduo pode ter um conhecimento de si anterior à autoconsciência propriamente dita.

O filósofo parte da concepção humeana de autoconsciência, segundo a qual o que percebemos de nós mesmos nada mais é do que uma sucessão de sensações, pelas quais nunca captamos a nós mesmos de forma pura, sem uma percepção. Partindo dessa concepção, o autor entende que pareceria mais preciso compreender que operamos não por uma sucessão de sensações, mas por uma combinação de sensações. Além disso,

Godfrey-Smith (2019) entende que Hume não dá atenção adequada ao papel que o discurso interior tem para a compreensão que temos de nós mesmos – o autor entende que é provável que Hume tenha concebido que o discurso interior fosse parte da onda de sensações e não algo especial. Além disso Hume teria se inspirado nas teorias de Isaac Newton, na física que via o mundo governado pelas leis do movimento e constituído de objetos minúsculos. Hume teria buscado o mesmo tipo de explicação para os conteúdos da mente, pensando ter descoberto o mesmo tipo de atração entre impressões e ideias, projeto no qual o discurso interior teria pouca relevância.

Contudo, segundo o autor, essa relevância é ressaltada ao longo da história da filosofia, e de forma intensa por Darwin a Vigostsky, em uma compreensão na qual não poderia haver processamento organizado sem discurso interno. Uma sequência complexa de pensamentos não poderia ser conduzida sem a ajuda de palavras. No entanto, Godfrey-Smith aponta que coisas muito complexas acontecem no interior dos animais sem a ajuda do discurso.

O autor remete aos estudos de babuínos por Dorothy Cheney e Robert Seyfarth, que pesquisaram uma tropa de cerca de 80 indivíduos, com uma hierarquia complexa de dominação. E considerando-se sua complexa vida social, não é de se surpreender que haja comunicação. A comunicação em si mesma é simples, mas suscita comportamentos complexos. Cada indivíduo tem uma identidade em seus chamados e os faz de forma única. Dessa maneira, os indivíduos, ao ouvirem um grito, conseguem reconhecer quem ameaçou e quem recuou.

Segundo estes estudos, um babuíno escuta uma sequência vinda de um local que ele não pode ver e quando algo muito importante acontece, seu comportamento reflete essa importância. Por exemplo, se um babuíno escuta uma sequência que indica um babuíno de uma hierarquia inferior ameaçando um babuíno de uma hierarquia superior e este último emite um som que indica recuo – o que é de grande importância para a ordem social – o babuíno que escuta se comporta de forma muito especial, ficando muito mais atento a um evento deste tipo. Segundo os pesquisadores, isso mostra que os babuínos constroem um tipo de narrativa a partir dos sons que eles ouvem. Nas palavras de Godfrey-Smith: “É uma ferramenta que usam para o propósito de navegação social” (GODFREY, 2019, p. 151)

A ideia de que o pensamento complexo dependa da linguagem é questionável mesmo em humanos. O autor menciona um caso de afasia grave de um monge franco canadense descrito em um trabalho de 1980 de Andre Roch Lecours e Yves Joanette. O monge tinha episódios de afasia nos quais ele perdia completamente o uso tanto da fala como da compreensão da linguagem, de forma externa e interna. O trabalho menciona situações em que, em crises de afasia, o monge tinha que procurar onde se hospedar e o que comer e se comunicava com gestos de forma eficiente. O monge descreve posteriormente esses episódios como muito difíceis e confusos, mas nos quais ele estava presente e com os quais conseguia lidar. Assim, Peter Godfrey-Smith entende que, embora a linguagem proposicional seja importante para o pensamento, ela não é o meio do pensamento complexo. Ela fornece uma forma própria de manipular e organizar ideias, mas não exclusiva.

Para refletir sobre o papel da linguagem, Godfrey-Smith utiliza o conceito de cópia eferente. A evolução teria criado, segundo ele, tipos de *loops* entre a ação e os sentidos. O que os animais fazem afeta o que eles sentem e isso geraria a necessidade de distinção entre uma mudança no que eles percebem que é devida às suas próprias ações ou uma mudança que é devida a um acontecimento exterior. Nas palavras do autor: “Na evolução animal, em paralelo à elaboração específica do sentir e do agir, acontece a evolução de novos tipos de conexão entre essas atividades, em especial conexões que formam ciclos, que envolvem *feedbacks*” (GODFREY-SMITH, 2019, p. 90).

Godfrey menciona como exemplo os sistemas táteis de substituição da visão nos quais uma câmera é colocada nas costas de um sujeito e transforma imagens em padrões de movimento vibrando na pele, a partir do que o indivíduo pode “ler” o ambiente. O autor aponta que, em certos momentos, a pessoa que faz uso dela terá a experiência não de sensações nas costas, mas de coisas à sua frente. Isso acontecerá quando quem faz uso dela puder controlá-la, pois desta forma influenciará os estímulos que está recebendo: “O *feedback* ocorrendo momento a momento entre sentir e agir afeta a sensação do *input* sensorial” (GODFREY SMITH, 2019, p. 91)

Esses loops que conectam ações e sentidos não estão presentes apenas em seres humanos. Segundo o autor, estão presentes também em formas de vida consideradas mais simples. Contudo, quando os seres se complexificam e passam a ser, portanto, capazes de fazer mais coisas, esses *loops* se tornam mais marcantes:

Todas as coisas vivas afetam seu entorno, fazendo e transformando substâncias químicas e também crescendo e às vezes se movimentando, mas são os músculos que dão origem à ação rápida, coerente em grande escala espacial. Eles tornam possível manipular os objetos, transformar, de forma deliberada e rápida, aquilo que está a nossa volta. (GODFREY SMITH, 2019, p. 94)

O autor aponta, contudo, que frequentemente esses *loops* dificultam a compreensão de um animal a respeito do que está acontecendo no ambiente. Ele dá um exemplo de uma espécie de peixes que enviam sinais elétricos para se comunicar com outros peixes e que percebem sinais elétricos das coisas à sua volta. Como o peixe pode distinguir entre os impulsos que ele enviou dos impulsos vindos do ambiente? O filósofo aponta que o peixe rastreia a diferença entre o que é dele e o que é do ambiente, enviando uma cópia do comando a seu sistema sensorial sempre que envia um impulso.

Segundo Godfrey-Smith (2019), os animais não precisam enviar sinais elétricos para terem esse problema, só o fato de se movimentarem em um meio dado já faz com que ele apareça. Quando uma coisa toca uma minhoca, por exemplo, ela recua, já que isso pode representar perigo. Contudo, toda vez que se move, seu corpo é tocado do mesmo jeito. Mas se esse toque também representasse ameaça a minhoca estaria impossibilitada de se mover. A minhoca tem portanto que ter a capacidade de cancelar os efeitos do toque produzidos por ela mesma ao se movimentar.

Esse mecanismo de cópia eferente, segundo o autor, é aplicável à fala. Ele permite distinguir quando uma mudança é devida às ações do agente. Na fala, permite que se compare as palavras ditas com a imagem interior delas: “Isso pode ser usado para aferir se os sons saíram direito [...]. A fala envolve no fundo um tipo de pseudo-fala ou pseudo-audição interna” (GODFREY SMITH, 2019, p. 167)

Na medida em que geramos essas quase falas internas para checar o que dizemos, um passo imediatamente possível é formar frases que não temos a intenção de dizer: “frases e fragmentos de linguagem que tem um papel exclusivamente interno.” (GODFREY SMITH, 2019, p. 167). Quando fazemos essas combinações internas de palavras, descobrimos como elas funcionam juntas. Organizamos, testamos possibilidades, listamos etc. Godfrey-Smith entende, portanto, que o pensamento de ordem superior pode dar forma a nossa experiência, mas não deu origem a ela. Ele entende que, talvez, as mais intensas formas de pensamento consciente sejam aquelas nas quais prestamos atenção ao nosso processo de pensamento, refletimos sobre ele, sentindo-o como algo nosso:

Podemos olhar para nossos próprios estado internos sem pensar sobre eles em formas de palavras, mas nos casos incontestáveis de consciência – por que pensei isso? Porque me sinto assim? – o discurso interior é proeminente. Frequentemente formulamos perguntas, comentários exortações a respeito de nossos estados internos para refletir sobre eles, e isso não é ocioso nem meramente recreativo. Pode nos ajudar a fazer coisas que, se não fosse por isso, não seríamos capazes de fazer. (GODFREY SMITH, 2019, p. 174)

Godfrey-Smith (2019) afirma que a experiência consciente, no sentido mais substancial do termo, se sustentaria nos tipos mais sofisticados de experiência interna. Contudo, ele compreende que há formas mais básicas de experiência em primeira pessoa que provém de características da vida animal que são generalizadas. A dor seria uma delas. Godfrey-Smith defende uma visão gradualista da experiência interna na qual não se trata de tudo ou nada, mas sim de um ponto de vista mais coerente com a teoria evolucionária: “A história que estou desfiando é a história de uma mudança gradual: A medida que, ao longo do caminho, sentir, agir e lembrar tornam-se mais elaborados, o sentido da experiência ganha complexidade.” (GODFREY SMITH, 2019, p. 98)

Godfrey-Smith (2019) ressalta que a história da vida é uma história de transição na qual são de grande importância as zonas intermediárias, o que nos permite supor que a consciência não teria surgido de repente. Tudo o que diz respeito à mente parece seguir um esquema semelhante, pois percepção, ação e memória surgem a partir de seus precursores: “Há uma transição de tipos mínimos de sensibilidade em relação ao mundo para tipos mais elaborados e não temos razão para pensar em termos de mudanças abruptas” (GODFREY SMITH, 2019, p. 88). E, segundo o autor, do mesmo jeito que memória, percepção, entre outras capacidades, parecem ter surgido gradualmente, assim pode ser com a experiência interior, ou como ele também a chama: *a sensação que temos de nossa vida*. Godfrey-Smith defende que, quando se trata de experiência em primeira pessoa, normalmente a questão é abordada como explicação da consciência. Mas ele aponta que a consciência não é a única forma de experiência em primeira pessoa, é apenas uma das possíveis. O fato de sentirmos a vida como alguma coisa, é mais básico.

Para clarificar essa tese, Godfrey-Smith (2019) se remete ao exemplo da dor. Se perguntamos se uma abelha sente dor, o que queremos saber é se a perda ou dano causa alguma sensação à abelha ou se ela se sente mal por isso. Expressar essa questão em termos de, por exemplo, se uma lula é consciente ou não, torna a questão enganosa segundo ele: “Para usar um termo mais antigo, se ser lula ou polvo é uma sensação, eles são seres sencientes. A senciência vem antes da consciência” (GODFREY SMITH, 2019,

p. 90). A consciência, para este autor, tem a ver com um sistema vivo com um ponto de vista sobre o mundo em volta. Ela passa a existir conforme o agir surge. E há uma coisa no modo como os animais lidam com o mundo que é um diferencial.

Com os animais, segundo Godfrey-Smith, acontece a evolução de novos tipos de conexão entre o sentir e o agir, e em especial as conexões, aqui já abordadas, que formam ciclos e envolvem processos de *feedback*. Os movimentos somados aos sentidos são cruciais para que isso aconteça. Como vimos, nossa ação interfere em nossa percepção da realidade e isso determina nossa autopercepção. Os animais adquirem seu próprio registro, do que, em sua percepção, pertence a mudanças no mundo e do que diz respeito à sua ação sobre ele: “Todos os organismos afetam também o mundo exterior a eles, quer tenham registro desse fato ou não. Muitos animais, no entanto, adquirem seu próprio vislumbre, seu próprio registro disso, porque, caso contrário, lhes seria muito difícil agir” (GODFREY SMITH, 2009, p. 95).

A argumentação em prol da consciência animal sob o viés evolucionário, levando em conta aspectos neurobiológicos, parte do pressuposto de que processos adaptativos graduais têm uma grande relevância na história evolutiva das espécies. E que, sob o ponto de vista evolucionário, explicações em termos de continuidade e similaridade são mais plausíveis do que explicações em termos de saltos abruptos e cortes. A dimensão orgânica, nesta perspectiva, tem mais relevância para a explicação de fenômenos mentais e, no presente caso, para o fenômeno da consciência, do que uma suposta dimensão metafísica.

Não existiriam lacunas de um ponto ao outro, apenas um desenrolar gradativo, não havendo tampouco uma separação radical entre o universo de animais humanos e o universo de animais não humanos. Isso se estendendo para o plano ético, tanto em relação à possibilidade de ação ética quanto a animais não humanos, quanto em relação à possibilidade de agência moral em animais não humanos ou do desenvolvimento da moralidade humana a partir da sociabilidade animal.

Pesquisas recentes do comportamento ético humano, sob um viés neurobiológico, parecem indicar nesta direção. Elas trazem uma perspectiva da funcionalidade dos comportamentos morais, ressaltando a importância ética das emoções sob um ponto de vista evolucionário, como procuraremos mostrar no próximo capítulo.

2. ÉTICA, EMOÇÃO E O SER HUMANO COMO ANIMAL MORAL

Neste capítulo buscaremos compreender um pouco mais a respeito de como nosso comportamento moral acontece e de que maneira ele pode ou não abarcar preocupações morais em relação a animais não humanos. Procuraremos compreender esta dimensão de forma a acompanhar o processo de desenvolvimento de nosso comportamento moral, sem estabelecer princípios de antemão ou definições acerca do que exatamente seja nosso comportamento moral, procurando através dessa investigação, considerando a dimensão natural refletir sobre os liames que a conectam ao nosso mundo experiencial. Teremos, contudo, um ponto de partida. Partiremos do fato de que compartilhamos coisas com os animais e de que naturalmente tendemos a sentir empatia por eles.

Teremos como pressuposto a teoria evolucionária e o entendimento dos seres vivos em geral em termos de seus processos adaptativos. Acreditamos que isto é muito relevante no que diz respeito ao suposto abismo defendido em muitas teorias éticas da exclusividade da agência moral e da consideração moral em relação aos seres humanos. Para defender tal exclusividade, teorias clássicas partem da tese de que apenas seres humanos seriam dotados das chamadas “faculdades superiores”, as quais pressupõem o poder de abstração, para explicar as capacidades humanas de avaliação e fruição do bem, de respeito ao próximo e de autoconsciência como propriedades oriundas da especificidade do ser humano enquanto animal racional – o que se apresenta quase como uma reformulação da ideia de centelha divina ou de luz natural.

Tal postura, que exprime a atitude de *antropofabulação* de Buckner mencionada no capítulo anterior, parece ser um posicionamento *a priori* e dogmático, carente de justificção, já que se baseia na suposta evidência da superioridade humana em relação aos demais animais. Essa concepção de moralidade, como decorrente de capacidades intencionais e deliberativas, é metafísica, estando comprometida com teses dualistas ontológicas. Em outras palavras, este tipo de compreensão exclusivista da agência moral não procura compreender a gênese da conduta moral de um ponto de vista natural. Os pressupostos metafísicos que lhe dão sustentação estão comprometidos com uma

perspectiva ética antropocêntrica e recebem sua formulação em teorias éticas racionalistas, as quais atribuem agência moral em conformidade aos critérios de posse da razão, de linguagem, de pensamento e de autoconsciência.

Tal abordagem, contudo, não é a única presente na história do pensamento sobre Ética. A concepção a ela alternativa tem sido retomada, contemporaneamente, por seu poder explicativo e sua aderência à teorias científicas. A abordagem que iremos discutir em seguida, a ética emotivista, não atribui agência moral apenas a supostos detentores de uma alma ou de uma razão (de uma certa concepção de razão). Ao que parece, é por esse motivo que ela torna aceitável um rastreamento de traços de moralidade ou proto-moralidade em outras espécies animais e admite haver uma relação forte entre a sociabilidade animal e a moralidade humana.

2.1 Ética emotivista

Segundo Williges (2016), a história da Ética no ocidente é marcada por duas abordagens dominantes e conflitivas: a abordagem racionalista e a abordagem sentimentalista ou emotivista. A primeira, parte da razão e sua normatividade, enquanto que a última procura explicar conceitos morais relevantes a partir de respostas sentimentais e emocionais, sendo esta perspectiva a que iremos analisar.

Segundo Williges (2016), desde a antiguidade clássica existe a tese de que a dimensão ética está atrelada ao âmbito das emoções, por exemplo, quando Aristóteles ressaltou a contribuição das emoções à moralidade pelo relevante papel que desempenham na motivação, na deliberação moral e na própria constituição da vida boa ou feliz. Há para Aristóteles certo componente cognitivo nas emoções, pois parece que elas indicam certa maneira de perceber a realidade e reagir a ela. Dessa maneira, por exemplo, aponta Aristóteles: “Podemos definir a raiva como um impulso, acompanhado pela dor, à vingança manifesta por um desprezo patente dirigido, sem justificativa, em relação ao que concerne à própria pessoa ou aos amigos dela”. (2011, p. 82). Em outras palavras, uma pessoa que se sente de alguma maneira injustiçada ou que seus entes próximos tenham sido injustiçados, tem como resposta imediata a raiva. Para Williges (2016), Aristóteles tem sido resgatado em reflexões em diversas áreas a respeito do tema da emoção, na medida em que cada vez mais esta é compreendida como um conjunto de

mudanças fisiológicas, psicológicas e comportamentais. E Aristóteles foi pioneiro em conceber que as emoções possuem aspectos sensoriais, fisiológicos, comportamentais, cognitivos e sociais.

Mas, segundo Williges (2019), Hume foi decisivo para história do emotivismo moral, sendo o principal e mais influente filósofo sentimentalista. Este pensador acreditava que a razão sozinha é incapaz de motivar a ação: razão e emoção, em sua concepção, seriam complementares. Os sentimentos, segundo este filósofo, não precisariam ser tratados como impulsos cegos a ajustes da reflexão (como defendem filósofos racionalistas, que concebem as emoções como geradoras de obstáculos ao “reto caminho da deliberação moral”).

Abordaremos de forma sucinta a filosofia moral de Hume, pois acreditamos que a maneira como o filósofo a desenvolveu e as ideias gerais que dela surgem permanecem no tratamento da moral sob o viés sensibilibista. Isso acontece porque as teorias emotivistas buscam uma compreensão do fenômeno moral que remete ao plano empírico, ao mundo natural e à compreensão do ser humano enquanto animal social. Tais ideias se aproximam muito de um pensamento posterior com pretensões naturalistas, na perspectiva moral de Darwin. A perspectiva darwinista foi, segundo autores como Frans De Waal (2016), Marc Bekoff (2007) e Eileen Crist (2009) em grande parte rejeitada por seus contemporâneos sob a alegação de antropomorfismo. Darwin (2009) buscou a compreensão do comportamento moral humano através do entendimento de seu desenvolvimento natural, utilizando para isso a observação do comportamento social de outras espécies. Tais concepções estão sendo retomadas atualmente por psicólogos evolucionistas e estudiosos de bioética ressaltando a importância das emoções. Teses emotivistas estão sendo retomadas pela neurociência e a etologia de modo a investigar o possível papel da vida emocional dos agentes em suas interações sociais. De Souza (2016) aponta que embora ainda existam autores que defendam o contrário, o veredicto da ciência cognitiva é que a capacidade de ter emoções mostra-se como uma condição *sine qua non* para a conduta moral e, não apenas isso, ela seria importante até para o funcionamento adequado da própria razão.

2.2 Hume e Darwin e a reflexão moral no plano empírico

Hume, ao invés de engendrar suposições a respeito da moralidade humana, procura delinear uma história natural de seu desenvolvimento partindo da experiência. Hume investiga a forma como experienciamos a moralidade e sua funcionalidade, supondo que haveria em nós um sentimento natural de humanidade. No entendimento de Hume, nós, seres humanos, enquanto criaturas sociais, somos naturalmente capazes de simpatia, que é a habilidade de comunicação de sentimentos: somos capazes de sentir o que os outros sentem. Isso, em primeiro lugar, leva a considerar os interesses dos outros em si mesmos e, em segundo lugar, combinado com nossa razão, nos leva a considerar os interesses de um ponto de vista geral, nos orientando na maximização do bem estar daqueles com quem convivemos.

Na em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, na seção intitulada: *As distinções morais são derivadas de um sentido moral*, Hume afirma:

Ter um sentido da virtude é simplesmente sentir uma satisfação de um determinado tipo, pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada, ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. (HUME, 2001, p. 511)

Hume entende que os juízos morais são, em certo sentido, semelhantes aos juízos acerca da beleza, gostos e sensações: a aprovação ou desaprovação acontecem no plano do sentir. No prazer imediato que um caráter virtuoso nos transmite encontra-se nossa aprovação e no desprazer, a desaprovação. O que fundamenta a moralidade para esse pensador é um determinado sentimento de prazer e dor. Esta é uma forma de sentir de tipo particular, o prazer ou desprazer ali envolvidos são nas palavras de Hume “[...] de um tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar” (HUME, 2001, p. 511)

Como Hume aponta, é fato que existem diversos tipos de prazer e dor, em tantos graus, que alguns apresentam apenas uma distante semelhança entre si. O prazer (ou a dor) do juízo moral seria desinteressado, por isso, Hume afirma:

As boas qualidades de um inimigo são penosas para nós; mas ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa a sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos bom ou mau. (HUME, 2001, p. 512)

A moralidade para Hume não é decorrente da razão, pois, segundo ele, antes que a razão possa se voltar para o que agrada ou desagrade em uma ação, esta avaliação emocional já tem de existir, de forma independente das decisões da razão, sendo ela, nas palavras de Hume “mais propriamente seu objeto que seu efeito” (HUME, 2001, p. 507)

Hume apresenta o exemplo do incesto, o qual, quando acontece dentro da espécie humana, é considerado um crime, gerando verdadeira repulsa, mas que é visto de forma indiferente quando acontece entre outros animais, sem se apresentar como depravação moral. Não sabemos ao certo explicar porque o incesto humano se afigura verdadeiramente imoral, e ainda assim, mesmo quando se esgotam as explicações, ele continua nos trazendo a sensação de aversão.

Esses sentimentos de aversão ou de aprovação parecem agir como uma seta em direção a nossa ação, nos motivam a agir de acordo com eles, determinando não apenas nossos juízos morais, mas também nossos comportamentos. A razão pode tentar formular razões para essas motivações, mas ela própria não parece exercer esse papel motivador.

Segundo Lunardi (2013), Hume compreende que a razão é inerte, não motivando a ação, sendo este papel destinado às emoções, calcadas especialmente sobre os sentimentos de dor e prazer. O modelo emotivista, segundo o autor, ficou conhecido como modelo crença-desejo. A crença sendo o mecanismo com o qual nós nos adaptamos ao mundo e o desejo, em contrapartida, um mecanismo de adaptação do mundo a nós. Ou seja, cada um desses mecanismos teria diferentes direções de ajuste. Segundo este autor, para Hume, um completo estado motivante é uma combinação de crenças e desejos. Nas palavras de Hume: “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão” (HUME, 2001, p. 497)

Além disso, para Hume (2009) todo animal não humano com sentidos, apetites e vontade está à mercê das mesmas virtudes e vícios que nos levam a elogiar ou censurar ações dos seres humanos. O que diferencia os seres humanos do restante dos animais consistiria no que Hume chama de razão superior e os tornaria aptos a descobrir a virtude e o vício. Em outras palavras, vícios e virtudes já existem antes de a razão os descobrir. Nas palavras de Hume:

Os animais, entre si, são suscetíveis das mesmas relações que a espécie humana e, portanto, também seriam capazes da mesma moralidade se a essência da

moralidade consistisse nessas relações. O fato de não possuírem um grau suficiente de razão pode impedi-los de perceber os deveres e obrigações da moral, mas nunca pode impedir esses deveres de existir, uma vez que para serem percebidos, eles tem de existir previamente. A razão deve encontrá-los, mas não pode nunca produzi-los. Esse argumento merece ser levado em conta, pois em minha opinião é inteiramente decisivo. (HUME, 2001, p. 508).

Segundo Lunardi (2013), duas premissas são importantes quando analisamos o pensamento moral humeano: a primeira é de que a moralidade é algo real, essencial e fundado na natureza e a segunda é a de que, sendo fundada pelos sentimentos, o único método capaz de examiná-la é o *método experimental*. Segundo este autor há uma recusa, por parte de Hume, de pensar o comportamento moral humano a partir de uma razão pura, sendo possível delinear uma história natural humana da moral.

Segundo Klaudat (2018), essa possibilidade de encontrar a moralidade de forma objetiva – e que nos mostra que ela não é fruto de fantasia – diz respeito a seu aspecto motivacional: “O ponto de partida de Hume é que moralidade nos move como moralidade” (KAUDAT, 2018, p. 403)

Nesse sentido, Klaudat ressalta que a naturalidade das nossas operações quanto à obrigação moral em geral se assenta sobre um sentimento natural de humanidade. Em relação aos planos e projetos humanos, Hume concede propriedade à nossa representação deles como livres, sendo portanto artifícios como opostos aos princípios naturais. Contudo, segundo Klaudat (2018), isso é limitado pela afirmação humeana de que são princípios necessários em sua constituição, como calor e frio. A moralidade, então, seria natural ao ser baseada em princípios gerais naturais, oposta a milagres, oposta ao que é raro e não usual, mas não no sentido de ser toda ela livre de interferência humana, fruto de escolhas.

Assim, conforme o exemplo de Hume: em geral, censuramos um pai por negligenciar seu filho, porque isso mostra uma falta de afeição natural, que é dever de todo pai. Dessa maneira o senso de dever parece ser consequência de uma motivação natural. Ao buscarmos esse exemplo em Hume encontramos: “Um pai sabe que é seu dever cuidar do seu filho, mas ele também tem uma inclinação natural. E se nenhuma criatura humana tivesse essa inclinação, ninguém poderia encontrar-se sob tal obrigação.” (HUME, 2009, p. 519).

André Klaudat (2018) formula tal ideia da seguinte maneira: seres humanos normalmente têm uma inclinação natural por seus filhos em seu afeto por eles (o que lhes

garantiria o cuidado). Em função disto, o indivíduo que eventualmente não sinta esta afeição por seus filhos está obrigado ao cuidado parental por conta de tal falta de afeto ser negativamente avaliada: “Todos, inclusive, o indivíduo em questão, se sentem moralmente em desagrado com essa situação” (KLAUDAT, 2018, p. 401). Esta obrigação de cuidado parental se constitui em função da resposta natural dos seres humanos aos seus filhos e tal exigência se apresenta como tal independentemente do fato de como o indivíduo particular se sente porque os outros (e eventualmente ele próprio) sentem um desagrado comum quando o cuidado dos filhos não se efetiva.

Este ponto de vista comum é o que Hume denomina “expectador judicioso” (HUME, 2009, pg.591). Segundo Lunardi, o expectador não é um partícipe da ação moral, é um terceiro “nem agente, nem paciente” (LUNARDI, 2013, p.112). Nesse sentido, a moralidade seria proveniente de: “Uma comunicação natural de nossos sentimentos regulados de um ponto de vista geral constituindo um ideal de caráter” (LUNARDI, 2013, p. 113). Tal caráter ideal seria produto da comunicação de nossos sentimentos morais da perspectiva de um expectador judicioso enquanto seres essencialmente sociais.

Nesse sentido, a simpatia seria, para Hume, o princípio de comunicação dos sentimentos entre os envolvidos em relações sociais. Através da simpatia somos capazes de sentir o que os outros sentem e, nesse sentido, a apreciação moral não seria individual, mas diria respeito a todos os indivíduos. Para Hume, nossa capacidade de sentir simpatia é uma característica indubitável de nossa natureza. Nesse sentido, ele claramente se opõe ao pensamento hobbesiano que entende ser o humano em essência, egoísta:

[...] alguns filósofos se deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas de romances. Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; ao contrário, sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em que os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas. (HUME, 2001, p. 527)

Assim, naturalmente nos importamos com os outros porque somos capazes de sentir junto com eles. Hume aponta que somos capazes de perceber as inclinações e sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários que sejam em relação aos nossos. Essa capacidade, segundo o filósofo, nos torna aptos a sentir junto com qualquer ser sensível, não estando ela restrita à espécie humana. Em suas palavras: “É verdade que não existe uma só criatura humana, ou sequer uma criatura sensível, cuja felicidade ou

infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou é representada em cores vivas” (HUME, 2009, p. 521)

Dessa maneira, Hume (2009) se posiciona contra a ideia de que somos naturalmente egoístas. Pois seria justamente a partir de nossa natureza que conseguimos transpor o estreito marco de nossos interesses pessoais e compreender a importância de uma conduta mais equilibrada tendo como diretriz o interesse geral. Segundo Lunardi (2013), com a concepção da justiça como uma virtude artificial, Hume ressalta os mecanismos e princípios da moralidade na natureza humana. Para Hume, nós temos naturalmente uma preocupação com nosso interesse e com o interesse público. Essa preocupação seria gerada por nossas impressões e sentimentos e seria tal interesse que nos teria feito estabelecer as leis da justiça comum. Em outras palavras, em primeiro lugar há o sentimento e a legítima preocupação com o próximo e apenas depois se estabelecerão, a partir desse sentimento, normas legais contexto-dependentes, mas que teriam como base um impulso natural.

Para Hume, segundo Lunardi, está claro que o ser humano é um ser limitado e fraco quando comparado a outras espécies, dessa maneira ele necessita da sociedade para suprir suas necessidades e ter alguma vantagem diante da natureza. E assim que os seres humanos se dão conta de todas as vantagens proporcionadas pela vida em sociedade e percebendo também que a principal perturbação da sociedade se deve aos bens externos, buscam uma solução normativa para evitar o que gere desafetos e desavenças. Ainda segundo Lunardi (2013), para Hume qualquer ideia de direito é artificialmente construída. Os deveres civis estão conectados aos deveres naturais, porque os primeiros foram inventados com base nos benefícios destes. O autor aponta que o único fundamento da justiça seria a subsistência da sociedade.

A justiça seria a qualidade moral mais valorizada e, por isso, a característica da utilidade é o que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. O útil, sobre o qual versa a filosofia humeana, é o útil público, o útil à felicidade de todos. A filosofia moral de Hume, portanto, não é uma filosofia dos valores imutáveis acessíveis apenas à razão, ao contrário: poderemos saber o que é moral ou não através da experiência moral que é determinada pela natureza, por nossos sentimentos e por nossos interesses em relação com os interesses daqueles com que convivemos, inclusive em âmbito social.

Como aponta Paixão (2001), a filosofia moral humeana desloca a moralidade de sua base na razão colocando-a sobre uma base emocional. Parte-se da simpatia com o destino de se produzir a distribuição da felicidade (utilitarismo). Nesse sentido, um sistema de regras é apenas secundário e deriva desses sentimentos de identificação com o próximo e do desejo de bem estar geral.

Com isso, os animais não humanos poderiam estar excluídos das convenções humanas, das questões de justiça e de tudo o que é derivado da cultura humana. Contudo, eles são merecedores de nossa empatia, já que somos capazes de simpatizar com eles, perceber que sofrem e nos identificar com sua dor. Nossa ação moral em relação aos animais não humanos diz respeito ao que é mais básico no comportamento moral e por isso, nas palavras de Hume: “[...] considerações humanitárias nos obrigam a tratá-los com brandura” (Hume, 1995, p. 45)

3.3 Darwin e a sociabilidade animal

Podemos observar muitas similaridades entre o pensamento de Hume e o pensamento posterior do naturalista Charles Darwin. O biólogo parecia desconhecer o pensamento humeano, quando afirma (1982) ser o primeiro a empreender a compreensão da moralidade sob um ponto de vista natural. Darwin, assim como Hume, funda o comportamento moral na sociabilidade natural do ser humano, em seu sentimentos e na capacidade de identificação com aqueles com quem convive. Mas, além disso, busca similaridades dessa dimensão no comportamento de outros animais, através de uma compreensão evolucionária da moral.

Embora Darwin entenda que de todas as diferenças existentes entre os seres humanos e os outros animais, o senso moral seja o mais importante, ele compreende, também, que os instintos sociais levam os animais a prestarem serviço mutuo entre si e a desenvolverem simpatia. A simpatia seria, segundo Darwin, a capacidade de sentir junto com o outros suas sensações e emoções de tal maneira que aliviar o sofrimento alheio permitiria também aliviar o próprio.

Segundo o naturalista, para se considerar um ser propriamente como moral é necessário que ele possua certas habilidades mentais. Contudo, Darwin compreende que

a moralidade é a culminância de um processo que tem início na sociabilidade animal e não tem seu fim apenas nos seres humanos. Isso se dá por dois motivos: em primeiro lugar, porque existe a possibilidade (evolucionária) de que animais desenvolvam habilidades morais. E, em segundo lugar, porque o comportamento moral não diz respeito apenas aos seres humanos, pois simpatizamos com animais de outras espécies também. Para Darwin, o compromisso moral já foi compreendido como dizendo respeito somente a humanos do mesmo grupo e – ao que parece, por uma questão de coerência – foi estendido a toda a humanidade. Com o avanço de seu desenvolvimento, tal compromisso deve naturalmente, segundo ele, ser estendido também a animais não humanos.

No início do capítulo, de sua obra *A origem do Homem e a seleção sexual*, intitulado *Confronto entre as faculdades mentais do homem e dos animais inferiores* Darwin afirma o seguinte:

[...] qualquer animal dotado de instintos sociais bem definidos, inclusive aqueles para com os pais e filhos; adquiriria inevitavelmente um senso moral ou uma consciência tão logo seus poderes intelectuais se tivessem tornado tão desenvolvidos, ou quase na mesma medida, que o homem. (DARWIN, 1982, p. 121)

A primeira etapa do desenvolvimento da moralidade, segundo Darwin (1982), se deve aos instintos sociais, que levam um animal a sentir prazer na companhia de seus semelhantes, a sentir simpatia e a prestar serviços aos seus companheiros. Em relação aos instintos sociais e à sociabilidade, para Darwin é evidente que animais de muitos gêneros são sociais: “Todos devem ter notado como se sentem infelizes cavalos, cães, ovelhas etc., quando se veem separados de seus companheiros, e que forte afeto recíproco os últimos dois gêneros demonstram quando estão de novo juntos” (DARWIN, 1982, p. 122)

Segundo Darwin, a ajuda recíproca mais comum entre o que ele denomina animais superiores consiste em se avisarem mutuamente. Segundo ele, alguns não fazem sinais intencionalmente, mas sua atitude quando descobrem o perigo serve de aviso aos demais. Outros, contudo, emitem sinais para seus companheiros: “O chefe de um grupo de símios fica de sentinela e emite gritos expressivos, quer avisando do perigo, quer demonstrando segurança” (DARWIN, 1982, p. 124)

Darwin apresenta muitos exemplos da ajuda entre animais, como o daqueles que caçam em grupo, para demonstrar que animais sociais dependem mutuamente uns dos outros e que animais associados possuem um senso de afeição recíproco. O naturalista

entende que muitas vezes é difícil julgar se um animal possui algum sentimento pelo sofrimento dos outros: “Quem poderá dizer o que sentem as vacas, quando cercam ou observam uma companheira moribunda ou morta?” (DARWIN, 1982 p. 126). Ele concorda com a ideia de que, em alguns momentos, os animais estão longe de sentir empatia, como quando enxotam ou dilaceram até a morte um animal ferido de seu grupo. Contudo, a seu ver, isso não implica que não sejam capazes desse sentimento, pois é provável que tenham tal atitude para que o animal ferido não atraia predadores. Darwin apresenta, inclusive, exemplos em que seres humanos fazem algo similar: “[...] índios da América setentrional abandonam seus companheiros fracos, até morrerem nas planuras” (DARWIN, 1982, p. 126)

Para Darwin, é um fato que animais não humanos são capazes de simpatia e que muitos deles experimentam compaixão pelo sofrimento dos outros. Ele apresenta muitos exemplos de comportamento que denotam isso, como o observado em grupos de corvos que alimentavam companheiros cegos. Além da simpatia, defende que animais não humanos mostram outras qualidades, com ligação com os instintos sociais, que, se presentes em seres humanos, não hesitaríamos em chamar de morais, por isso ele afirma: “[...] eu comungo do ponto de vista de Agassiz ao julgar que os cães possuem alguma coisa que muito deve se assemelhar à consciência” (DARWIN, 1982, p. 127) Os cães, segundo ele, apresentam comportamentos que denotam autocontrole e algo que muitas vezes chamamos fidelidade, qualidade também muitas vezes reconhecidas em elefantes. Tais características têm funções bem definidas em animais sociais: “Todos os animais que vivem em grupo e que se defendem mutuamente ou atacam juntos os inimigos devem usar de verdadeira lealdade de uns para com os outros e aqueles que seguem um líder devem ser, em alguma medida, obedientes.” (DARWIN, 1982, p. 128)

Para Darwin (1982), o impulso que leva os animais não humanos a se unirem e prestarem ajuda mútua está associado a um senso de satisfação ou prazer, também presentes em outras ações instintivas – ou então pelo desprazer quando ações instintivas são impedidas. Para ele, é provável que as sensações de prazer e dor estejam antes dos impulsos sociais, tendo dado origem a eles. Ele entende que o sentimento de prazer em sociedade constitui uma extensão dos afetos entre pais e filhos. O instinto social teria surgido em consequência da permanência dos jovens junto à seus pais, permanência essa que pode ser atribuída em parte ao hábito, mas principalmente à seleção natural:

Para aqueles animais que foram superados pela vivência em uma associação, os indivíduos que auferiam o maior prazer da vida em sociedade teriam sido mais felizardos em escapar dos vários perigos, enquanto que aqueles que menos cuidavam dos seus companheiros, viviam solitários, teriam perecido em maior número. (DARWIN, 1982, p. 130)

Cuidar de outrem parece depender, na maioria dos casos, de que se tenha um vínculo emocional com ele/ela. Darwin ressalta, contudo, que não devemos confundir simpatia com amor, pois a primeira se funda em nossa memória de atos anteriores de dor e prazer nos levando à nos identificarmos com alguém que se apresente sob essas condições. A simpatia nos levaria a aliviar a dor de outro procurando também aliviar nossos próprios sentimentos dolorosos. A simpatia proporcionaria, nesse sentido, a maior chance de sobrevivência de uma comunidade, pois proporcionaria que os indivíduos atuassem de forma coesa. Segundo Darwin, um instinto acaba se tornando mais forte se de alguma maneira é mais benéfico à espécie. E, segundo ele, instintos sociais, além dos maternos, podem ser: “maiores do que qualquer outro instinto móvel” (DARWIN, 1982, p. 135). Esse tipo de automatismo habitual ou instintivo talvez possa explicar porque seres humanos praticam frequentemente ações socialmente valorizadas, muitas vezes em detrimento de seus impulsos mais básicos.

Darwin entende que nossos instintos podem estar constantemente em conflito, prevalecendo, na maioria das vezes, aqueles que estiverem mais de acordo com o impulso de conservação. É possível, segundo ele, observar nos animais não humanos uma luta entre os diversos instintos, ou entre os instintos e uma disposição habitual: “como quando um cão se lança atrás de uma lebre e é censurado e então para, hesita, tenta novamente ou volta envergonhado em direção a seu dono” (DARWIN, 1982, p. 132)

A ação moral humana deve-se à prevalência de um instinto social sobre os demais e, embora dizer que o ser humano aja moralmente por instinto pareça contradizer a visão clássica de ação moral como ação deliberada, Darwin permanece de acordo com a tradição ao afirmar que somente o ser humano está em condições de ser um ser moral, pois somente ele é capaz de comparar suas ações e os motivos passados e futuros e de aprová-los ou desaprová-los. Tal coisa acontece, segundo Darwin, porque o exercício da reflexão humana se volta constantemente sobre experiências passadas preservadas na memória. E como o ser humano é um animal social, seria próprio do ser humano que os instintos sociais permaneçam presentes: “Também quando estamos completamente a sós,

quantas vezes não pensamos com prazer ou desgosto naquilo que os outros pensam de nós, em sua suposta aprovação ou desaprovação” (DARWIN, 1982, p. 137)

Segundo Darwin, o ser humano é influenciado ao máximo grau pelos desejos, pela aprovação ou reprovação de seus semelhantes. E o amor a essa aprovação e o horror pela desaprovação se devem aos já mencionados processos da simpatia. O desejo de satisfazer qualquer impulso, segundo Darwin, é temporário enquanto que o “instinto de simpatia está quase sempre presente” (DARWIN, 1982, p. 138). Nesse sentido, embora não se possa dizer propriamente que os instintos sociais possuam uma força maior que os demais instintos, é possível compreendê-los como mais influentes por serem mais persistentes. Se o ser humano cedesse a qualquer instinto que se impusesse em determinada circunstância e que fosse contrário ao bem de outra pessoa, em um momento posterior, poderia experimentar grande sofrimento. Darwin exemplifica isso referindo-se ao comportamento das andorinhas, nas quais o instinto migratório se sobrepõe ao materno e que abandonam seus filhotes no ninho se si iniciar a época de migração e afirma:

Quando chega ao final de sua longa viagem, quando já não é mais presa de um instinto migratório, que angustiosa lembrança não deveria experimentar o pássaro se, dotado de uma grande atividade mental, não pudesse evitar a imagem, que constantemente passaria na sua mente, dos filhotes morrendo de fome e frio, no esqualido norte. (DARWIN, 1982, p. 138)

Por esse motivo é que os seres humanos, quando cedem à tentação, satisfazendo seus impulsos à custa de outras pessoas, no momento seguinte frequentemente sentem: “[...] remorso, arrependimento, dor ou vergonha, sendo que o último sentimento se refere quase exclusivamente ao juízo dos outros. Então decidirá agir de maneira diferente para o futuro, mais ou menos firmemente: esta é a consciência” (DARWIN, 1982, p. 139).

Segundo Darwin (1982), a força desse pesar depende não apenas de um instinto violado, mas também, e de forma mais intensa, do juízo dos semelhantes. Para Darwin, é natural pensar que o fato de não seguir um instinto tão forte, como é o materno, possa levar ao sofrimento mais profundo. Contudo, acontece que regras das convenções humanas podem causar semelhante pesar, assim é que um hindu pode se sentir miserável ao infringir alguma regra relativa a sua casta: “Dizem que muito hindus foram sacudidos até o fundo da alma por terem dividido um alimento considerado desonesto” (DARWIN, 1982 p. 140). A quebra de uma regra considerada sagrada geraria os piores sentimentos, isso segundo Darwin, independentemente dos instintos sociais, exceto pelo fato de que a

regra é fundamentada no juízo da comunidade. Os instintos sociais compreenderiam então “a consideração pelo julgamento dos próprios semelhantes” (DARWIN, 1982, p. 141).

Darwin entende que um comportamento moral basilar tem a finalidade de manter o bem da comunidade, partindo do interesse que o indivíduo tem por si mesmo, garantido pela vida em sociedade. Isso não implicaria necessariamente um egoísmo já que “[...] o instinto social e a simpatia que submetem nossa atenção à aprovação dos outros são primários” (DARWIN, 1982, p. 147). Darwin distingue, então, entre regras morais superiores e inferiores. As superiores, baseando-se nos instintos sociais, referem-se ao bem-estar dos outros e se sustentam na aprovação de nossos semelhantes e na razão; já as regras inferiores se baseariam em si mesmas e derivariam da opinião pública amadurecida com a experiência e a educação.

Para Darwin (1982), então, os instintos sociais que o ser humano adquiriu – da mesma maneira que outros animais – em função de sua coesão social, lhe proporcionaram um desejo de ajudar seus semelhantes, um sentimento de alteridade levando-os a considerar sua aprovação ou desaprovação. Esses sentimentos funcionariam como uma forma básica de certo e errado. Darwin entende que, conforme o ser humano foi evoluindo intelectualmente, desenvolvendo sua capacidade de previsão de consequências possíveis de seus atos, ampliando a capacidade de visão do bem de seus semelhantes e da extensão de sua simpatia “[...] a sua moralidade foi se elevando sempre mais para o alto” (DARWIN, 1982, p. 158). Nas palavras de Darwin, a moralidade se eleva:

[...] quando o homem gradualmente foi progredindo em forma intelectual e se viu em condições de prever as mais longínquas consequências de suas ações; quando adquiriu conhecimento suficiente para rejeitar costumes nocivos e superstições; quando considerou sempre mais, não somente o bem-estar, mas também a felicidade de seus semelhantes; quando, por força do costume, e seguindo a experiência benéfica, a educação e o exemplo, as suas simpatias se tornaram mais dóceis e difundiram-se amplamente (DARWIN, 1982, p. 158)

Dessa maneira, segundo Darwin, quando a moralidade vai se expandindo e alcançando novos patamares de compreensão, a simpatia pode se estender para todos os seres humanos (quando antes se voltava apenas para o grupo), culminando quando alcança os ditos “animais inferiores” (DARWIN, 1982, p. 151). Darwin, então, compreende que a moralidade, longe de representar uma cisão em relação ao mundo natural, tem sua origem e funções bastante bem definidas dentro dele. Dessa maneira, se segue em um processo que se inicia com a sociabilidade e os sentimentos que a geram, os quais não são exclusivos da espécie humana. Todo ser capaz de sentir e viver em

comunidade participa das bases sem as quais, segundo Darwin, a moralidade não poderia existir. O elemento especial dos animais humanos é sua capacidade intelectual que presentifica ações passadas gerando comparação, diante do impulso social de simpatia, o que gera regras morais de conduta. Assim, embora não haja dúvida de que a mente humana é diferente da mente dos outros animais, essa diferença em suas palavras: “[...] por maior que seja, é de grau não de gênero” (DARWIN, 1982, p. 151).

Em relação às implicações éticas do comportamento humano em relação aos animais não humanos, elas também são decorrentes do desenvolvimento natural de nossa moralidade, que, ao expandir o alcance da simpatia, é capaz de transpor diferenças, chegando em primeiro lugar a todos os seres humanos para, em seus últimos estágios, chegar aos animais não humanos: “A simpatia, para além dos confins humanos, isto é, a humanidade para com os animais inferiores, parece ser um das últimas aquisições morais” (DARWIN, 1982, p. 149). Isso aconteceria porque é possível que sintamos com outras espécies que sentem, nos identifiquemos com sua dor e as levemos em consideração quando resultam de nossa ação. Na medida em que a moralidade resulta do “sentir com” ou da simpatia, mais ampla ela será na medida em que puder antever a mais distante consequência da ação no tempo e na abrangência de todos os que podem sentir.

2.4 Neurobiologia do comportamento moral

Como apontamos, estudos sobre a moralidade cada vez menos podem prescindir de uma reflexão acerca da importância moral das emoções. Para Prinz (2006), por exemplo, a emoção é o cerne da moralidade. Para o autor, abrigar uma crença moral é ter um sentimento de aprovação ou desaprovação. Formar a crença de que algo é moralmente errado é simplesmente ter uma emoção negativa dirigida a isso. Para desenvolver seu pensamento, Prinz propõe uma metodologia interdisciplinar que englobe ciência e filosofia. Dessa maneira, procura desenvolver um pensamento coerente e consistente, pois apenas com as ciências naturais não obtém algumas respostas (como, por exemplo, estabelecer o papel específico que as emoções desempenham na conduta moral) e apenas com a Filosofia perde-se a consistência do terreno experimental.

Prinz (2006) refere-se então a um conjunto de experimentos que relacionam emoções e juízos morais. Cita um experimento de Schnall, Haidt e Clore, que deram aos participantes um questionário com uma série de vinhetas e pediram para que avaliassem quão erradas eram as ações descritas. Dividiram os participantes em dois grupos, um deles foi colocado em mesas limpas enquanto o outro colocado em mesas sujas. O resultado foi que o grupo dos participantes colocados em mesas sujas avaliou as situações morais como mais erradas, do que aqueles que sentaram em mesas limpas, mostrando que o sentimento de nojo interferiu em seus juízos morais.

Prinz (2006) remete, também, a outro estudo que mostra que juízos morais ocorrem concomitantemente às emoções. Neste estudo, Eslinger mediu a atividade cerebral de sujeitos avaliando sentenças morais e sentenças factuais e nisso pôde observar que, diferentemente ao ocorrido em relação aos juízos factuais, juízos morais ativam áreas do cérebro associadas a respostas emocionais.

Partindo de dados como este, o autor procura mostrar não apenas a influência que as emoções exercem em juízos morais, como o fato de que as emoções possivelmente sejam essenciais para a constituição destes. As emoções co-ocorrem com juízos morais, os influenciam e são necessárias para que eles aconteçam. Para Prinz, uma concepção moral como a de Kant, em que os valores morais teriam uma fonte puramente cognitiva, ou derivariam diretamente da razão, seria problemática. Os valores morais parecem depender de emoções culturalmente inculcadas, pois se fossem baseados na razão, haveria mais convergência moral entre as diferentes culturas.

Prinz (2006) entende que acreditar que algo é moralmente errado é ter um sentimento de desaprovação e um sentimento é uma disposição para ter emoções. Os sentimentos se referem à propriedade de causar reações em nós (e as reações em questão, são as emoções). Por exemplo, quando digo que alguém é engraçado, refiro-me a capacidade de causar humor em mim como uma propriedade desse alguém. O fato de serem regidos por emoção, explicaria como juízos morais se nos afiguram tão auto-evidentes. Prinz também apresenta o exemplo do incesto, em relação ao qual, na tentativa de repudiá-lo sem poder, para isso, oferecer uma fundamentação racional consistente, aqueles que o consideram moralmente errado, mantêm a posição na afirmação, pura e simples, de que é errado.

Damásio (2005), por sua vez, vai mais longe ao propor que o próprio sistema de raciocínio evoluiu como uma extensão do sistema emocional automático. O neurobiologista apresenta tal proposta baseada em seus estudos de pacientes com deficiência na tomada de decisão e distúrbios da emoção, a partir do que construiu a hipótese de que a emoção é parte integrante do processo de raciocínio e de que “[...] poderia auxiliar esse processo, ao invés de, como se costumava supor, perturbá-lo”.

Para Damásio (2005), é importante perceber como a biologia tem contribuído para a compreensão da origem de certos princípios éticos. Segundo ele, é provável que os mecanismos da razão humana não tivessem se desenvolvido sem os mecanismos de regulação biológica, sendo as emoções expressões reconhecíveis de um mecanismo de regulação biológica. Ainda para Damásio (2009), as emoções são programas de ação coordenados pelo cérebro que gerenciam ações no corpo. Ações, nesse contexto, têm um sentido amplo e envolveria não apenas comportamentos, mas atividades microscópicas, hormonais, movimento das vísceras, ou seja, a dinâmica do corpo como um todo.

As emoções, portanto, nos permitiriam agir sem que percamos tempo e isso se apresenta biologicamente vantajoso. As emoções seriam padrões de ação engendrados e fortalecidos por processos evolucionários e Damásio (2009) compreende que são em grande medida automatizados, que não quer dizer que não possam ser conscientemente alteradas. Além disso, Damásio diferencia emoções e sentimentos. Para ele, sentimentos são principalmente percepções daquilo que nosso corpo faz durante processos emocionais com percepções de nosso estado de ânimo nesse ínterim – que aqui pode ser traduzido por um estado do corpo. Tais percepções são sempre parciais, pois não temos consciência de tudo que nos ocorre quando um processo emocional está em curso, como a secreção de um hormônio ou a dilatação das pupilas, por exemplo. Além disso, envolvem ideias (crenças) e planos de futuro (memória), percepção de si mesmo e identidade. Assim, no plano dos sentimentos entrariam valores culturais que não poderiam deixar de ser sedimentados em um plano existencial e interacionista mais básico, no mundo natural de sobrevivência.

2.5 A Ética que emerge da natureza

Explicar o comportamento e as ferramentas cognitivas humanas sob um viés biológico parece mais coerente ao princípio do conservadorismo – dado que temos como

pressuposto o evolucionismo – do que explicá-lo através do suposto abismo cultural humano, propiciado pela razão e a linguagem, em relação ao restante dos seres naturais. Contudo, na medida em que o fazemos, se reduz a distância entre animais humanos e animais não-humanos, a ponto de que aquilo que nos distingue se afigure quase que como um detalhe, porque aparece como uma derivação possível de uma cadeia da qual participam outros seres. Pensar sob esse viés talvez nos permita o afastamento da ideia de que os seres humanos são seres especiais da natureza, únicos capazes de empatia, portanto, os únicos dignos dela.

Frans De Waal (2010), em sua obra, *A era da Empatia*, oferece uma reflexão sobre o conceito de empatia dentro de um molde semelhante. Ali expõe o entendimento de que a empatia humana conta com uma longa história evolutiva, em um contexto onde estar em sintonia, agir coordenadamente e cuidar daqueles que necessitam não são ações exclusivas da nossa espécie. O autor aponta que não podemos esquecer de que a nossa biologia produz também a “liga” que mantém as comunidades unidas, sendo essa liga a mesma para nós e muitas espécies animais. Embora de Waal seja um primatólogo, em sua obra expõe semelhanças interespecies a esse respeito não apenas em relação aos nossos parentes mais próximos de outras espécies, mas também em relação à alguns um tanto mais distantes, como pássaros e cetáceos. De Waal, procura mostrar, partindo de estudos empíricos, que entre animais não humanos não há apenas empatia, mas também cooperação e, como mencionamos, até senso de justiça. Assim, em suas palavras:

[...] não acredite em ninguém que saia por aí afirmando que uma vez que a natureza se baseia numa luta pela vida, só resta a nós, os humanos, viver dessa maneira. Muitos animais sobrevivem cooperando e compartilhando os recursos, e não aniquilando-se uns aos outros ou conservando tudo para si mesmos. [...] Se o homem é o lobo do homem, isso é verdadeiro em todos os sentidos, e não apenas no sentido negativo. (DE WAAL, 2010, p. 19)

Segundo De Waal, por exemplo, um estudo desenvolvido no parque nacional da Ilha do Marfim constatou que os chimpanzés cuidavam dos companheiros feridos por leopardos: “lambiam o sangue, removiam cuidadosamente a sujeira e impediam as moscas de chegarem perto das feridas. Eles faziam a proteção dos companheiros e se deslocavam mais devagar quando eles tinham dificuldades de acompanhá-los” (DE WAAL, 2009, p. 19). De Waal menciona muitos exemplos de ajuda entre animais não humanos, como o de golfinhos observados auxiliando um companheiro ferido posicionando-se abaixo dele para sustentá-lo, colocando seu orifício respiratório acima

da água, enquanto seus próprios estavam submersos. Ou de uma elefante fêmea, que auxilia o tempo todo sua companheira cega:

A elefanta cega dependia claramente da outra, que parecia compreender isso. Quando esta se afastava, podia-se ouvir os sons profundos produzidos pelas duas, incluindo um barrido trombeteante que indicava à companheira cega o paradeiro da outra. Esse espetáculo ruidoso continuava até que elas se reunissem novamente. Então seguia-se uma intensa troca de cumprimentos, com as duas fêmeas abanando as orelhas, tocando-se e cheirando-se uma à outra. (DE WAAL, 2009, p. 174).

Animais como elefantes, golfinhos, baleias e grandes primatas, segundo o etólogo, são capazes de compreender a perspectiva de outros, como mencionado, mas isso não quer dizer que outros animais, em especial aqueles que tem comportamento social, não sejam capazes, de alguma maneira, de sentir por seu próximo.

Segundo De Waal (2016) os animais não apenas são capazes de se compadecer com os outros, como cooperam. O primatólogo entende que a afirmação de que só o ser humano é capaz de cooperação se tornou um lugar comum. Compreendia-se que aquilo que aparece no comportamento animal como cooperação estava amplamente condicionado por parentesco genético. Esta ideia teve que ser abandonada quando os investigadores de campo começaram a analisar amostras de DNA e descobriram que a maioria dos casos de ajuda mútua acontecia entre indivíduos não aparentados. A ideia de que os animais não humanos seriam excessivamente competitivos e agressivos para cooperarem entre si tinha muita adesão – em especial por conta da observação dessas características em nossos parentes mais próximos, os chimpanzés, que parecia legitimar a suposição de que não devia ser diferente em relação ao restante dos animais não humanos.

Essa compreensão era bastante disseminada no meio científico. De Waal, cita o psicólogo Michael Tomasello que fez uma comparação exaustiva entre crianças e antropóides, da qual concluiu que nossa espécie é muito superior no que diz respeito a alcançar objetivos comuns. Ele teria expressado sua convicção na afirmação de que não é concebível que dois chimpanzés transportem um tronco juntos. Contudo, esse comportamento, de fato, foi observado em chimpanzés: De Waal (2016) se refere às sequências fotográficas de Emil Menzel de chimpanzés transportando um poste pesado, em conjunto, e apoiando-o no muro de seu recinto para escaparem. De Waal menciona um vídeo que ele mesmo gravou de duas fêmeas chimpanzés que trocavam gestos enquanto empurravam um tambor para baixo de sua janela, no centro de estudo de Yerkes.

Depois disso, uma subiu no tambor, a outra em seu ombro e ambas faziam movimentos para cima e para baixo, como uma mola, na intenção de alcançar a janela. De Waal cita muitos outros exemplos de sua própria observação e cita um exemplo que é o de, literalmente, transportar um tronco, feito por elefantes, no centro de conservação de elefantes na Tailândia.

Segundo o pesquisador, a ação cooperativa é imprescindível também, por exemplo, quando animais caçam em grupo, sendo abundante o trabalho em equipe nesse sentido em diversas as espécies. De Waal menciona o trabalho de Christopher Boesh, que descreveu a caça cooperativa de macacos por chimpanzés, na Costa do Marfim, em que alguns atacavam enquanto outros tomavam posição à distância para emboscar as presas. Tal ação parece implicar as capacidade de divisão do trabalho e de antecipação dos movimentos da presa.

Whitehead e Rendell (2015), estudiosos do comportamento dos Cetáceos, relatam a caça estratégica entre baleias, elas encurralam as presas conjuntamente (as vezes até brincam de lança-la ao ar uma para a outra como fazem com as focas), empurram cardumes para as bocas umas das outras, e além disso criam redes de bolhas que encurralam os peixes que serão abocanhados. Os autores relatam a caça conjunta de golfinhos e humanos na costa de países sul-americanos (inclusive o Brasil), na qual os pescadores sinalizam aos golfinhos que respondem aos sinais conduzindo os cardumes até os pescadores. Os pescadores esperam o sinal dos golfinhos (geralmente um mergulho alto) para jogarem suas redes.

De Waal (2016) aponta que, além de caçarem com estratégias de auxílio mútuo, alguns animais parecem reconhecer e recompensar aqueles que participaram da caçada. O autor aponta que os chimpanzés parecem reconhecer as contribuições de cada um dando porções de carne correspondentes aos esforços – o que, inclusive, pode implicar que o macho alfa fique de mãos vazias.

Além de estratégias de cooperação na caça, Mark Bekoff (2002) entende que existe um início de moral no comportamento de jogo de animais não humanos. Bekoff é etólogo e observa em seus estudos do comportamento de jogo em que os animais brincam não apenas por gostarem, pois este comportamento tem uma funcionalidade que vai além do eventual treino para a predação: ele tem uma função social. Segundo o etólogo, durante

a brincadeira, animais sociais aprendem códigos de conduta social que influenciam a forma como interagem com outros animais congêneres. Em suas palavras: “[...] jogar pode ser a base da justiça” (BEKOFF, 2002, p. 97). Mark Bekoff estuda o comportamento de jogo especialmente em canídeos e entende que podemos buscar as raízes evolucionárias dos comportamentos morais um pouco mais distante do que em nossos parentes primatas, pois ele parece estar presente em cachorros, raposas e até em ratos.

Bekoff (2002) interessa-se especialmente pela noção de comportamento justo e usa como guia de trabalho a ideia de que os animais em muitos momentos tem expectativas sociais. Os grupos, segundo ele, são constituídos por meio da cooperação. A cooperação e a justiça seriam importantes na formação e manutenção dos laços sociais. E o senso de cooperação se desenvolverá no comportamento de jogo, pois ali o animal desenvolverá a noção de fazer algo com o outro, em uma espécie de acordo.

Segundo o etólogo, quando os animais brincam, eles usam ações que são utilizadas em outros contextos como: comportamento predatório, antipredatório e acasalamento. Quando brincam, contudo, eles sabem que não se trata de qualquer um desses comportamentos mencionados. Eles entendem, segundo Bekoff, que estão brincando: Eles sabem comunicar seus desejos e intenção de jogo e também o desejo de continuar jogando e eles sabem os meios de manter o clima de jogo.

Nesse contexto, os indivíduos usam comportamentos padronizados que Bekoff denominou “marcadores de jogo”. Quando existe a possibilidade de que um comportamento seja mal interpretado, ou quando ele efetivamente é mal interpretado:

[...] há uma chance de que vários padrões de comportamento que são praticados durante o jogo social contínuo possam ser mal interpretados, por isso, os indivíduos precisam dizer aos outros “eu quero jogar”, “isso ainda é jogo, não importa o que eu vá fazer com você” ou “isso ainda é uma brincadeira, independente do que acabei de fazer com você”. (BEKOFF, 2002, p. 125)

Segundo Bekoff (2002), um sinal de brincadeira usado por canídeos que não acontece de forma aleatória é o comportamento de arco. O arco ocorre quando um canídeo se agacha sobre os membros anteriores, mantendo a extremidade posterior ereta. Arcos são realizados com muito mais frequência próximos a comportamentos que em outros contextos poderiam indicar agressividade. Esses sinais podem facilmente ser mal interpretados se não forem modificados por um sinal de jogo. Normalmente esses sinais não são utilizados para enganar outros canídeos ou outras espécies. Canídeos se recusam

a brincar com trapaceiros: a trapaça não tem boa recompensa, Bekoff menciona os estudos de David Sloan Wilson que mostram isso. Seus próprios estudos com coiotes também constataram que os trapaceiros têm dificuldade de brincar com outros jovens coiotes.

No comportamento de brincadeira ocorre o que Bekoff denominou auto-inibição. Brincando, o animal não pode morder tão forte quanto ele é capaz, ele tem de refrear a um certo nível seus impulsos predatórios e isso ocorrerá inclusive tendo em conta a fragilidade daquele com quem se brinca, é por isso que animais adultos são capazes de brincar com filhotes:

Em lobos adultos, uma mordida pode gerar até 1.500 libras de pressão, por polegada quadrada, um bom motivo para inibir sua força. Wallabies de pescoço vermelho também se envolvem em auto-inibição. Eles ajustam suas brincadeiras à idade de seus parceiros. Quando o parceiro é mais jovem, o animal mais velho adota uma postura defensiva [...] o jogador mais velho é mais tolerante com as táticas de seu parceiro e toma a iniciativa de prolongar a interação. (BEKOFF, 2002, p. 125)

Durante um jogo, um animal dominante realiza ações que não faria em uma agressão real, como rolar voluntariamente de costas. Um animal dominante pode rolar com um animal subordinado enquanto brinca e ainda inibir a intensidade de sua mordida. Mark Bekoff procurou descobrir porque os animais se comportavam dessa maneira, utilizando marcadores de jogo, para dizer aos outros que não queriam dominá-los e sim jogar. A explicação a que ele chegou foi a de que, na brincadeira social, os animais aprendem regras básicas sobre padrões de comportamento que são aceitáveis para os outros (quão próximos podem chegar, o quão forte podem morder e como resolver conflitos). Nas palavras de Bekoff: “Existem códigos de conduta social que regulam a ação do que é e não é permitido e a existência desses códigos provavelmente versa sobre a evolução da moralidade social”. (BEKOFF, 2002, p. 127)

Segundo o autor, a melhor maneira de aprender tais condutas é em um contexto de brincadeira, em que as penalidades são mais brandas caso aja algum excesso, Aponta o etólogo: “A hora de brincar geralmente é uma hora segura, transgressões e erros geralmente são perdoados e desculpas são aceitas, especialmente quando um jogador é jovem e ainda não é um competidor por status social, comida ou companheiros” (BEKOFF, 2002, p. 126)

Bekoff cita outros estudos detalhados em jogos de animais, como o de Robert Fagen com primatas e o de Sergio Pellis e sua equipe com ratos, que mostram que os

indivíduos confiam uns nos outros para manter regras de jogo. Mark Bekoff entende que há uma relação entre agir, ver e sentir/saber. As próprias experiências proporcionariam uma aprendizagem sobre a intenção do outro. Ele argumenta que há uma base neurobiológica que sustenta essa ideia, apresentada nos trabalhos de Vittorio Gallese e seus colegas na universidade de Parma, na Itália, sobre os neurônios espelho. A pesquisa sobre os neurônios espelho, segundo o autor, são úteis para responder quais espécies animais podem ter teoria da mente e empatia cognitiva. Neurônios espelho foram encontrados no córtex pré-motor e são ativados tanto quando um macaco executa uma ação, quanto quando ele observa outro macaco fazendo o mesmo: “Gallese e o filósofo Alvin Goldman sugerem que os neurônios espelho, podem permitir que um organismo detecte certos estados mentais de congêneres observados como parte de, ou um precursor de uma capacidade de leitura da mente mais geral” (BEKOFF, 2002, pg.129). Segundo De Waal:

O que torna esses neurônios especiais é a ausência de distinção entre o que o macaco vê e o que o macaco faz. Os neurônios espelho apaga a fronteira entre o eu e o outro, e fornecem uma primeira pista sobre o papel do cérebro no processo pelo qual um organismo espelha as emoções e os comportamentos dos indivíduos à sua volta. (DE WAAL, 2009, p. 116)

A percepção de Bekoff (2002) estaria de acordo com a concepção de De Waal de que haveriam graus de empatia que co-emergeriam com o desenvolvimentos de habilidades cognitivas, mas que se iniciam em graus mais básicos de contágio emocional. Assim sendo, pareceria ser mais adequado considerar a moralidade humana como propriedade emergente de interações sociais que, assim como em outras espécies sociais, facilita práticas colaborativas em benefício mútuo.

Se compreendermos a moralidade humana sob o viés de uma Ética Emotivista e buscarmos, além disso, sua compreensão em termos de gênese biológica, o argumento básico para a exclusão de animais não humanos da esfera ética, se não cair por terra, em muito se enfraquece. Embora afirmar que a base da moralidade estaria constituída também de elementos emocionais não seja equivalente a dizer que animais sejam também seres morais, isso nos permite, no mínimo, chegar à conclusão de que a moralidade humana se origina, pelo menos em parte, de sua sociabilidade e de que outras espécies animais dotadas de instintos sociais tem a potencialidade de adquirir agência moral, no caso de suas faculdades cognitivas chegarem a certo ponto de desenvolvimento.

Acontece que parece haver algo de errado com os pressupostos deste argumento. No movimento de confrontação desta argumentação somos capazes de perceber os esforços feitos pelos humanos para se distanciarem e se diferenciarem dos animais. Neste trabalho, em muitos momentos, procuramos mostrar que essa distância não é tão grande quanto se supõe. Mas tais esforços, como veremos, são muitos e persistentes o que mostra que talvez haja outros motivos pelos quais eles se estabeleçam. Procuramos nos manter diferentes e acima dos outros seres, porque os exploramos. E é aqui que parece residir o maior dos problemas: o pressuposto de que um suposto “estar acima” legitima a exploração e a dominação. O problema maior de nossa relação com animais não humanos é um problema ético que afeta também humanos que é um *ideário supremacista*.

CAPÍTULO 3 - IDEOLOGIA VIOLENTA

Com a teoria evolucionária e abordagens naturalistas/fisicalistas de capacidades cognitivas humanas, em contraposição a abordagens de cunho metafísico/religioso, tornou-se cada vez mais difícil marcar diferenças absolutas/essencialistas entre os seres humanos e o restante dos animais. Pareceria que o abismo anteriormente concebido entre os seres humanos e os demais seres naturais estaria se enfraquecendo em benefício de uma visão de mundo sem esse tipo de dicotomia. Estudos da cognição animal não-humana, por exemplo, estão mostrando a profundidade de nossa ignorância a respeito das capacidades cognitivas dos animais em geral e que eles estão mais próximos de nós do que imaginamos.

Irene Pepperberg (1999), por exemplo, em seus estudos com aves, iniciados na década de 1980, em especial como um papagaio cinzento, Alex, provou que a inteligência animal pode chegar muito perto do que consideramos exclusivamente humano. Como aponta De Waal (2016), a investigação de Pepperberg (1999) preparou caminho para todos os estudos subsequentes da inteligência das aves, porque até então a opinião geral tinha sido a de que o tamanho e estrutura do cérebro das aves não permitiria uma cognição dita de “alto nível”. Por conta de seus cérebros não possuírem algo parecido com o córtex dos mamíferos, acreditava-se que as aves tinham poucas habilidades cognitivas e agiam principalmente por “instinto”, mesmo quando pareciam apresentar condutas mais complexas.

Segundo Pepperberg (2009), grande foi o ceticismo frente à aceitação da inteligência de aves, na época de seus estudos com Alex. Quando o papagaio cinzento começou seu adestramento, as capacidades que possuía – rotulação, comparação, identificação da cor, forma e material – eram habilidades que a maioria da comunidade científica acreditava dependerem da linguagem, o que tornou mais difícil a aceitação do trabalho de Irene Pepperberg. Relata a pesquisadora (2009) que o papagaio Alex pronunciava nomes de objetos com grande precisão, se fosse diante dele um conjunto de objetos de diferentes materiais, de diversas cores e Alex fosse convidado a sentir com seu bico as texturas dos objetos, quando posteriormente lhe fosse feita a pergunta “de que material é o objeto azul?” Alex era capaz de responder corretamente “madeira”. Respondendo corretamente, Alex combinava seu conhecimento da cor, da forma e do

material com a lembrança de sua percepção da cor desse objeto concreto. Se lhe apresentassem dois objetos de cores diferentes e lhe perguntassem o que era diferente Alex respondia “cor” e se lhe apresentassem dois objetos de cores iguais e formas diferentes e lhe perguntassem o que era diferente Alex respondia “forma” (PEPPERBERG, 1999).

Os céticos tentaram atribuir as habilidades de Alex à memória, mas teria sido necessária uma memória extraordinária para combinar todas as possibilidades. Por esse motivo, Irene supôs que Alex foi capaz de adquirir conceitos básicos e combiná-los mentalmente. Tanto assim era, que Alex, algumas vezes, criava seus próprios conceitos.

4.1 Elisão léxica de um papagaio e o ceticismo acadêmico

Pepperberg (2009) relata que Alex aprendeu três marcadores de alimento por conta própria (já que os pesquisadores nomeavam tudo o que lhe ofereciam) e eram: “uva”, “banana” e “cereja”. Por esse motivo, Irene Pepperberg teve a ideia de utilizar a ajuda de Alex para treinar outro papagaio, que não dizia uma só palavra, no aprendizado do marcador “maçã”, já que este outro papagaio adorava maçãs – maçã, então, seria a quarta marca de fruta de Alex. Alex não gostava de maçãs e Pepperberg supôs que, por esse motivo, não se esforçou muito para aprender a falar “maçã”. O treinamento desse marcador foi abandonado e alguns meses depois, Alex concordou em comer um pedaço de maçã, até que, passada uma semana deste episódio, olhou para uma bandeja de maçãs expressando muito interesse e disse: “Banareja... quero banareja”. Pegou um pedaço de maçã e comeu com muito entusiasmo. Pepperberg afirma que no momento não havia compreendido Alex e relata o episódio de forma cômica:

Eu não fazia ideia do que ele estava falando. E disse então: ‘não Alex, *maçã*.’
‘Banareja’, ele replicou rapidamente, mas com paciência.
‘Maçã’, falei novamente.
‘Banareja’, ele disse outra vez.
Tudo bem meu amigo, pensei. *Vou facilitar a coisa para você*. ‘Ma-çã’, disse, enfatizando a segunda sílaba.
Alex deu uma pausa de alguns segundos, olhando-me com mais atenção, e falou: ‘Ba-na-re-ja’, imitando exatamente minha cadência. (PEPPERBERG, 2009, p.106).

Pepperberg relata que não conseguia entender o comportamento de Alex, chegando a se irritar com ele. Compreendeu tal comportamento apenas quando recebeu a ajuda de um linguista que o esclareceu lhe dizendo se tratar de um fenômeno chamado elisão léxica. Elisão léxica acontece quando se usa partes de duas palavras diferentes

unindo-as para formar uma palavra nova. Ele sugeriu que talvez Alex tivesse achado o gosto da maçã parecido com o da banana e o formato com o da cereja: “‘banana’ + ‘cereja’ = ‘banareja’” (PEPPERBERG, 2009, p. 107).

Esta é uma das muitas “façanhas” relatadas por Pepperberg em seus trabalhos que descrevem os estudos com Alex. De Waal (2016), que presenciou a interação de Pepperberg com a ave, afirma que qualquer pessoa ficaria impressionada com as habilidades da ave, e que, em sua presença, não seria capaz de negar que estava diante de um ser inteligente. Pepperberg, contudo, buscava elevar essa percepção ao *status* de conhecimento científico, em suas palavras:

Depois de ter passado centenas e centenas de horas observando e ouvindo Alex, era evidente para mim que ele sabia o que dizia. Eis um exemplo disso: se ele dissesse “quero uva” e você desse banana, ele a cuspiu e repetia com insistência, “quero uva”. Não parava até receber uma uva. Se você estivesse lidando com uma criança, certamente aceitaria de bom grado que ela de fato queria uva e não banana, Mas isso não é ciência. A ciência precisa de números. A ciência precisa testar repetidas vezes – na verdade mais de sessenta vezes – antes de dar legitimidade à questão e antes de os cientistas o levarem a sério. Pobre Alex. (PEPPERBERG, 2009, p. 109)

Contudo, a pesquisadora relata que, por mais criterioso que seu estudo fosse e seus resultados consistentes, havia muita resistência da comunidade científica para aceitá-los, ou pelo menos aceitar que, em alguma medida não trivial, as habilidades de Alex correspondessem às habilidades humanas. Parecia haver uma resistência cultural baseada em preconceitos e dogmas.

Como nos aponta Pepperberg (2009), o dogma que dispunha os seres vivos em uma escala de valor baseada no intelecto humano, que foi abraçado com alegria pela tradição judaico-cristã, pouco mudou quando Darwin argumentou que éramos o produto da evolução e não de criação divina. Por conta desse dogma culturalmente incorporado, os demais seres continuaram sendo concebidos, mesmo por membros da comunidade científica, como tendo de servir ao propósito da espécie humana, suposto pináculo da evolução:

Continuávamos sendo diferentes e superiores a todo o resto da natureza, apesar da ligação implícita com a natureza de nossa herança evolucionária. Enfim, a maioria dos cientistas acreditou nisso até pouco tempo atrás. [...] a crença de que nosso intelecto e, particularmente, a linguagem falada reinavam absolutos na natureza trazia um pouco de dignidade ao nosso orgulho ferido. E nos mantinha acima das criaturas inferiores. (PEPPERBERG, 2009, p. 218)

A pesquisadora relata que, na década de 1980, a crença na supremacia humana sofreu um duro golpe com as descobertas de Jane Goodall, que mostrou que os chimpanzés utilizavam folhas e gravetos como instrumentos, quando pensávamos que tal habilidade era exclusivamente humana. Diante dessa descoberta, foi argumentado pelos cientistas da época que, embora os seres humanos não fossem os únicos a utilizar ferramentas, eram os únicos a produzi-las – o que, posteriormente, Jane Goodall provou também ser falso ao documentar que os chimpanzés fabricavam ferramentas (GOODALL, 1999). Goodall relata o que observou da seguinte forma: “Os chimpanzés escolheram um monte de cupins, pegaram galhos frondosos e depois tiraram suas folhas. Aquilo era modificação de objetos: isso nunca tinha sido visto antes.”

Segundo Pepperberg (2009), com os avanços em estudos do comportamento animal, cada vez mais animais não-humanos eram flagrados fazendo coisas supostamente exclusivas dos seres humanos e os critérios definidores das características especiais humanas se alteravam: “[...] os defensores da doutrina ‘só os humanos’ mudavam a trave do gol de lugar.” (p. 220). Os defensores da alegada superioridade humana buscavam habilidades cognitivas mais raras ou sofisticadas, ou estruturas cerebrais muito específicas, para sustentar suas teses. Com o tempo, alguns desses defensores aceitaram que certas habilidade cognitivas do ser humano também podiam ser encontradas em animais não-humanos, mas apenas nos mamíferos, especialmente primatas. Alex, o papagaio cinzento de Pepperberg, provou que isto tampouco era verdadeiro: “Uma criatura não mamífera e não primata com o cérebro do tamanho de uma noz podia aprender elementos de comunicação, pelo menos tão bem quanto os chimpanzés” (PEPPERBERG, 2009, p. 220)

Pepperberg relata que, em seus estudos, foi constantemente confrontada com regras que mudavam sem aviso prévio. Assim que ela provava que Alex era capaz de uma habilidade que se aproximava de habilidades humanas, logo seus interlocutores impunham alguma outra habilidade considerada mais difícil ou complexa:

Aves não podem aprender a marcar objetos, eles diziam. Alex aprendeu. Está bem, mas não conseguem aprender conceitos. Alex aprendeu. Bem, certamente não conseguem entender a distinção entre “igual” e “diferente”. Alex entendeu. E assim sucessivamente. Alex estava ensinando a esses céticos até onde vai a mente dos animais, mas eles eram alunos lerdos e relutantes. (PEPPERBERG, 2009, p. 221)

De Waal, em sua obra intitulada *Temos suficiente inteligência para compreender a inteligência dos animais*, propõe que o difícil não é encontrar inteligência nos animais, o difícil é corrigir nossa postura prepotente diante dela. O etólogo entende que a investigação da cognição animal tem mais a ver com o que é possível do que com o que é impossível. Contudo, a perspectiva de uma escala hierárquica natural faz com que se acredite em uma exclusividade cognitiva da espécie humana.

Como aponta De waal (2016), afirmações do tipo “só o ser humano é capaz disso, só o ser humano é capaz daquilo” são abundantes: *só o ser humano é capaz de prever o futuro, só o ser humano tem cultura, só o ser humano se preocupa com os outros, só o ser humano tem memória episódica, só o ser humano tem teoria da mente, etc, etc...* De Waal chegou a confrontar, por meio de um debate com um filósofo, em um periódico holandês, a ideia de que o ser humano é o único animal que tira férias. De Waal relata o ocorrido de forma cômica, contando que ele se deparou com dificuldades ao buscar diferenças entre um turista tomando sol e um elefante tirando uma soneca. De Waal relembra também a curiosa afirmação de Mark Twain de que o ser humano seria o único ser que enrubesce. O etólogo aponta que a lista das habilidades exclusivamente humanas muda e aumenta a cada década em uma tentativa desesperada de preservar a suposta superioridade dos seres humanos em relação ao restante dos animais pois, em suas palavras: “a maioria dessas informações é grandiloquente e autocomplacente”. (DE WAAL, 2016, p. 17). Pepperberg, por sua vez, atribui tal resistência para aceitar a inteligência animal como um sinal de vaidade humana, mas existem teorias que exploram essa resistência e descobrem nele raízes mais profundas.

3.2. Ideologia violenta, entorpecimento psíquico e invisibilidade

Melanie Joy (2014) entende que a forma como vemos os animais é ideológica e serve para a manutenção de nossas formas de explorá-los. Uma ideologia, segundo ela, é um conjunto de crenças e práticas que refletem essas crenças. Esta autora compreende que qualquer conjunto de crenças e práticas associadas é ideológico, mas tendemos a ver o estilo de vida dominante como um reflexo de valores universais. Nossa relação com os animais não-humanos, especialmente no que diz respeito aos animais criados para abate, é uma relação intermediada pela violência e pressupõe uma ideologia que se organize em

torno da violência, razão pela qual Joy (2014) denomina esse tipo de ideologia como *ideologia violenta*.

As ideologias violentas teriam, segundo a autora, um conjunto especial de argumentos a seu favor que possibilitam que pessoas benévolas apoiem práticas desumanas sem perceberem o que estão fazendo: “[...] ideologias violentas apoiam-se na promoção da ficção como fato e desencorajam qualquer pensamento crítico que ameace desmascarar a verdade” (Joy, 2014).

A este tipo de ideologia estão relacionados o que Joy denomina os três “Ns” da justificativa da violência: normal, natural e necessária. Estes três “Ns” teriam justificado sistemas de exploração e violência, da escravidão africana ao holocausto nazista. Os três “Ns” funcionariam como vendas mentais e emocionais, mascarando discrepâncias em nossas crenças e comportamentos com relação aos animais e justificando-os, se por acaso os percebemos. Não seria apenas a distinção de valor criada a partir da diferenciação entre animais não-humanos e humanos que, para Joy (2014), busca legitimar moralmente a exploração destes sobre aqueles. Distinções valorativas também operariam da mesma forma dentro da espécie humana, pautadas em diferenças de gênero, etnia, classe social, dentre outras, e entre tipos de animais não-humanos, entre animais comestíveis/exploráveis e animais não comestíveis/não exploráveis. Há um significado inerente ao tratamento dado aos animais destinados ao abate que o liga a outras formas de domínio supremacista, mas o consumo de seus corpos nos faz dar um passo a mais no sentido da exploração de sua existência, como ressalta Carol Adams:

O consumo de carne é para os animais o que o racismo dos brancos é para os negros; o que o antissemitismo é para o povo judeu; o que a homofobia é para os gays e as lésbicas e a misoginia é para as mulheres. Todos esses são oprimidos por uma cultura que não quer assimilá-los plenamente em seus termos e com seus direitos. Mas um vazio enorme separa essas formas de opressão de pessoas da forma como oprimimos outros animais. Nós não consumimos pessoas. Consumimos, de fato, outros animais. Além disso, o consumo de carne nos oferece as razões para subjugar ainda mais: se podemos matá-los, retalhá-los e consumi-los – por outras palavras, aniquilá-los completamente –, podemos também fazer experiências com eles, prendê-los em armadilhas e caçá-los, explorá-los e criá-los em ambientes que os aprisionam, como as fazendas de confinamento e as áreas de exploração de animais com pele comercializável. (ADAMS, 2012, p. 288)

Melaine Joy ressalta o absurdo de sermos capazes de amar nossos animais de estimação, cuidarmos deles com todo zelo e carinho, levarmos ao veterinário quando adoecem e enterrá-los quando morrem, enquanto não nos importamos que outros animais

levem uma vida de sofrimento causada por nossos hábitos de consumo. Ela pergunta: “Porque amamos tanto nossos companheiros animais e por conta de uma distinção semântica nos sentimos no direito de tratar outros animais de forma cruel?” (JOY, 2014, p. 2). Joy propõe que imaginemos um cenário no qual somos convidados para um jantar na casa de amigos e, ao comer um delicioso ensopado de carne, somos informados de que se trata de carne de cachorro, o que sentiríamos? Nojo? De repente aquela carne que anteriormente tinha um sabor agradável, passa a ter um gosto estranho? Continuaríamos comendo essa carne tranquilamente?

O que chama a atenção na visão da psicóloga social é que conseguimos ter comportamentos tão díspares em relação a duas espécies de animais, o que independe das espécies em si, mas tem a ver com hábitos de conduta estabelecidos em relação a elas: “Amamos uns e outros não só abatemos como torturamos” (JOY, 2014, p. 11). Vale lembrar que em parte da cultura chinesa e da coreana, a carne de cachorro significa o mesmo que a carne de vaca para os ocidentais e que na cultura indiana comer carne de vaca é tão repulsivo quanto comer carne de cachorro para os ocidentais. A maioria dos ocidentais concebe a carne de cachorro de forma completamente diferente da carne de vaca e, dessa maneira, os dois tipos de carne provocam respostas mentais, emocionais e comportamentais muito diversas. Esta mudança na percepção é no mínimo curiosa e, como afirma Melaine Joy: “Tal mudança na percepção pode parecer uma mudança de pista numa estrada de duas pistas: cruzar a faixa amarela altera radicalmente nossa experiência” (JOY, 2014, p. 11).

Em vários países foram criadas leis de proteção aos animais, mas, como aponta a autora, elas frequentemente deixam de fora os animais destinados ao consumo humano. Implicitamente estamos dizendo que temos obrigações morais apenas com aqueles animais em relação aos quais não temos interesses exploratórios. Acontece, contudo, segundo Joy, que as coisas não ocorrem de forma tão clara. Nós realmente passamos a perceber esses animais como essencialmente diferentes. E a forma como nossa percepção se estrutura vai moldar radicalmente nossa experiência. Como percebemos uma situação equivale ao significado que atribuímos a ela e isso direciona o que vamos pensar, sentir e também a maneira como vamos agir.

Isso não quer dizer que a identificação com outros seres sencientes se dê sempre maneira *a posteriori*, ressalta Joy (2003) Pelo contrário, a forma como nos distanciamos

dos animais se relaciona com o processo de socialização e inserção em um certo sistema de crenças, mas, antes disso, em geral tendemos naturalmente a empatizar com eles. Temos a capacidade de *sentir com* todo ser que sente e fazemos isso de forma imediata. Quando vemos um ser sofrer nossa tendência natural é sofrer junto com ele e, por isso, segundo Joy (2003), existem mecanismos que barram nossa sensibilidade e conforme somos educados enquadrados seres sencientes em categorias, as que veiculam nossa empatia e aquelas que a embotam.

Nossos sentimentos em relação a outros seres tem estreita relação com as histórias que nutrimos sobre eles. Melanie Joy (2019) conclui, a partir de seus estudos psicologia social sobre opressão e violência, que a narrativa cumpre um papel central em relação à forma como percebemos a realidade, como a sentimos e como reagimos a ela. As narrativas seriam, para Joy (2019), histórias criadas com base em crenças e percepções. E elas podem surgir de nossa experiência e percepção pessoal ou herdadas de nossa cultura (em geral são uma mistura das duas coisas). Por exemplo, uma pessoa pode desenvolver uma narrativa de que cachorros não são confiáveis – seja porque são animais irracionais, seja porque seus impulsos naturais não podem ser controlados – a partir de uma experiência pessoal em que um cachorro a tenha mordido sem motivo aparente para isso. Ou uma pessoa pode apresentar a crença de que a homossexualidade é um erro, a partir da narrativa herdada socialmente de que a heterossexualidade é normal e natural enquanto que outras orientações sexuais seriam anormais e antinaturais.

Acontece que a narrativa exerce um poder de atração em relação à nossa percepção e tendemos, segundo Joy (2019), a direcionar a atenção de nossa percepção a situações ou acontecimentos que confirmem as narrativas das quais partimos, fenômeno esse denominado *viés de confirmação*. Por isso, por exemplo, se partimos de uma narrativa que entende que os seres humanos são bons, tendemos a ver suas atitudes positivas e ignorar ou justificar as ruins. E da mesma forma que molda nossa percepção, a narrativa nos impulsiona no plano da ação – muitas vezes criando comportamentos que confirmem as crenças das quais partimos.

Joy ilustra (2019) o poder da narrativa para direcionar o comportamento através de exemplos que mostram o que o *marketing* pode fazer com os consumidores. Dentre os exemplos por ela oferecidos está o de uma empresa de cereal nos Estados Unidos que alterou o nome de seus cereais, em formato de quadrado, para “cereais diamante”,

agregando a isso a noção de uma experiência “luxuosa” e “brilhante”, a partir do que triplicou as vendas deste cereal.

Moldando nossa percepção, uma narrativa pode moldar também nossos sentimentos e pode direcionar, assim, nosso comportamento. Deste modo, em um exemplo apresentado por Joy (2019), se a pessoa com quem convivemos deixa a cozinha bagunçada, nosso sentimento e comportamento em relação a essa pessoa vai se alterar caso compreendamos que sua ação foi consequência de falta de tempo ao invés de pensar que tal pessoa não se importou o suficiente para cuidar de sua bagunça. E por este motivo, afirma, Joy, por exemplo: “Quando a narrativa amplamente aceita era a de que as mulheres eram irracionais demais para tomar decisões corretas e objetivas, as pessoas temiam e não confiavam na capacidade das mulheres de administrar o poder, então as mulheres não tinham permissão para votar.” (JOY, 2019, p. 62)

As narrativas que predominam socialmente, segundo Joy (2005), têm a finalidade de legitimar o poder dos indivíduos ou grupos dominantes e tendem a manter a lógica de dominação fora de questionamentos. As narrativas dominantes acabam por se apresentar como reflexos da realidade, a maneira como as coisas são e devem ser. É dessa maneira que muitas vezes as narrativas impõem-se à própria experiência pessoal dos indivíduos, o que leva a que um indivíduo de um grupo que sofre opressão, possa compactuar com ela. Assim, por exemplo, é que uma mulher pode internalizar o discurso de que seu valor enquanto ser humano se define por sua aparência (ou por ela ser atraente), ou que uma pessoa que tem orientação diferente da heterossexual acredite que há algo de errado consigo.

É por este motivo que Carol Adams (2012) afirma que o feminismo, sendo uma ferramenta analítica que ajuda a expor a construção social das relações, em especial as de gênero, confronta narrativas dominantes. Referindo-se à filósofa Sandra Bartky – para quem as feministas não percebem *fatos* diferentes dos percebidos por outras pessoas, e sim os mesmos fatos sob uma ótica diferente – Adams compreende que a consciência feminista é capaz de transformar um “fato” em uma contradição. Esta forma de ver as coisas não se restringe aos seres humanos, sendo aplicável ao comportamento dos seres humanos em relação aos outros animais. Assim, por exemplo, foi com o auxílio dessa desconstrução de “fatos” feminista que Carol Adams percebeu que consumir um hambúrguer depois de ter chorado a morte de seu pônei era uma contradição. E que havia

mais em comum entre as opressões sofridas por mulheres e por animais não humanos do que se costuma supor.

Opressões, segundo Joy (2019), são exercício de poder de um grupo sobre outro e narrativas dominantes, que vigoram socialmente, expressam relações de poder, que se instauram no plano social/cultural e irradiam para o plano interpessoal (e até intrapessoal, como no caso exemplificado no parágrafo anterior). Narrativas dominantes promovem sua verdade “acima de tudo e de todos” e tem o poder de cindir um indivíduo de sua própria experiência, direcionando-a. É por isso que os representantes dessa narrativa, pessoas que se enquadram no perfil dominante (seja por raça, etnia, gênero ou mesmo espécie) se sentem no direito de definir a realidade alheia: dizer o quê, e como, outros a experienciam. Assim, por exemplo, é que uma pessoa branca se sente no direito de dizer que uma pessoa negra está equivocada no relato de suas experiências do racismo. Ou que uma pessoa heterossexual se sente no direito de dizer a uma pessoa homossexual que esta pode e deve direcionar seus impulsos sexuais a alguém do sexo oposto.

Isso explicaria, segundo Joy (2019), porque nossas escolhas e percepções podem ser contrárias a nossos próprios interesses por estarem afinadas com os interesses dos mais poderosos. O mesmo explicaria a nossa conduta inconsistente em relação aos demais animais. Joy (2019) entende ter encontrado um amplo condicionamento social que faz com que as pessoas compactuem com coisas que estão contra seus próprios valores de compaixão e justiça, sem se darem conta do que estão fazendo. A conduta humana inconsistente não se direcionaria exclusivamente aos animais não humanos. É a mesma, e parte dos mesmos mecanismos, que proporcionou e ainda proporciona a violência legitimada e institucionalizada contra os próprios seres humanos.

É deste modo que Melanie Joy (2019), em sua busca pela explicação da contradição no comportamento de pessoas que se preocupam com o bem estar animal e, apesar disso, apoiam sua exploração, encontra algo que perpassa outras esferas da experiência humana, e que resulta de um metasistema de opressão. Buscando compreender a opressão contra os animais não humanos, Joy encontra a forma como *ideologias violentas* são estruturadas. Segundo ela, os mesmos mecanismos sustentam todos os sistemas opressores. São mecanismos psicológicos e sociais que interferem na maneira como vemos e nos relacionamos com os outros, sejam eles animais humanos ou não humanos.

Tais mecanismos nos condicionam a não sentir por outros, desconsiderando seu valor intrínseco, embora, como veremos mais adiante, a dissonância cognitiva causada por essa postura comprometa nosso bem estar psíquico. Isso explica porque geralmente são as crianças que sofrem mais diante da morte e violência contra animais. É comum, em contextos rurais, onde há a morte de animais de criação de forma corriqueira, afastarem as crianças para a realização do abate: “[...] as crianças em todo o mundo se relacionam muito naturalmente com os animais. Elas não veem divisões. Isso é uma coisa que elas têm de aprender, assim como têm de aprender que não há mal em matá-los e comê-los” (COETZEE, 2012, p. 73). Algumas pessoas guardam em suas memórias de infância, de forma viva, a experiência de angústia que tiveram em situações assim. A própria Melanie Joy relata uma experiência do gênero que teve aos quatro anos de idade:

[...] Era um dia quente de verão e eu estava com meus pais no barco de pesca do meu pai, meu lugar favorito no mundo para estar. E então peguei meu primeiro peixe. Meus pais bateram palmas, riram e disseram como estavam orgulhosos, mas eu me senti confusa e perturbada. Eu não entendia porque não podia compartilhar sua felicidade; enquanto eu puxava o peixe que eu tirava para fora do oceano batendo descontroladamente no chão do barco, com falta de ar, tudo o que eu podia sentir era tristeza. E culpa. [...] Minhas emoções e corpo estavam reagindo a um paradoxo que meu jovem cérebro não estava desenvolvido o suficiente para entender. Eu não conseguia conciliar como pessoas atenciosas – meus próprios pais, no entanto – podiam prejudicar os outros e nem ver, nem se sentir incomodadas com essa contradição. (JOY, 2019, p. 12)

O relato de Joy, na angústia que sentiu, em especial ao perceber que a causa do sofrimento daquele ser eram as pessoas boas que tanto amava, nos lembra muito o sentimento expresso por Elizabeth Costello no romance *A vida dos animais*, de J. M. Coetzee. A personagem, acadêmica da área da literatura, resolve falar, em uma série de conferências para as quais foi convidada, sobre a questão animal. E parece um peixe fora d’água, no que diz respeito a empatia que sente pelos animais, no que é constantemente questionada e confrontada. No final do texto, quando inquirida pelo seu filho sobre seus motivos, dela tem-se a seguinte resposta:

[...] Aparentemente, eu me movimento perfeitamente bem no meio das pessoas, tenho relações perfeitamente normais com elas. É possível, me pergunto, que todas estejam participando de um crime de proporções inimagináveis? Estou fantasiando isso tudo? Devo estar louca! No entanto, todo dia vejo provas disso. As próprias pessoas, de quem desconfio, produzem provas, exibem as provas para mim, me oferecem cadáveres. Fragmentos de corpos que compraram com dinheiro. É como se eu fosse visitar amigos, fizesse algum comentário gentil sobre um abajur da sala e respondessem: Bonito não é? Feito de pele judaico-polonesa, é o que há de melhor, pele de jovens virgens judaico-polonesas. E aí eu vou ao banheiro e a embalagem de sabonete diz assim: “Treblinka – 100% estereato humano”. Será que estou

sonhando, pergunto a mim mesma? Que casa é esta? E não estou sonhando, não. Olho nos seus olhos, nos olhos de Norma, das crianças, e só vejo generosidade, bondade humana. Calma, digo para mim mesma, você está fazendo tempestade em copo d'água. Assim é a vida, todo mundo se acostuma com isso, porque você não? *Porque você não?* (COETZEE, 2002, p. 83)

Essa inconformidade expressa no “Porque você não?” de Elizabeth (e suspeito que de Coetzee) traz a carga emocional de um julgamento moral e de que a contradição moral dos atos de violência em relação aos animais se evidencia para aqueles que são capazes de *senti-la*. Ao que parece, quando a personagem Elizabeth Costello menciona o Holocausto para se referir à forma como tratamos os animais, não se trata apenas de uma metáfora. Em outros momentos do texto de Coetzee, Elizabeth Costello lança mão desta comparação e em certo momento chega a afirmar que a situação dos animais é mais grave, porque nela não se chega a um fim:

[...] estamos cercados por uma empresa de degradação, crueldade e morte que rivaliza com qualquer coisa que o Terceiro Reich tenha sido capaz de fazer, que na verdade supera o que ele fez, porque em nosso caso trata-se de uma empresa interminável, que se autorreproduz, trazendo incessantemente ao mundo coelhos, ratos, aves e gado com o propósito de matá-los” (COETZEE, 2002, p. 27).

Ao que parece, Elizabeth Costello não lança mão de uma metáfora, pelo contrário, o que pretende fazer é expor uma estrutura de violência comum a personagens diferentes. Ela lança mão de um artifício para deslocar nossa percepção, para nos fazer ver através da empatia, otivo pelo qual utiliza personagens em relação aos quais, geralmente, nossa emoção não está embotada: os seres humanos.

A violência se evidencia para aqueles que são capazes de *senti-la* enquanto tal. E da mesma maneira que solicitamos a empatia de alguém, pedindo o deslocamento de sua posição – “Se coloque no lugar dela, tente imaginar como seria difícil, trabalhar, viver de forma precária, ter um filho autista e ainda dar conta dos estudos...” – Costello solicita um deslocamento empático: “Imagine esse tratamento violento, encarceramento em massa e genocídio com humanos...”

Tom Regan (2016), nos convida muitas vezes a realizar esse deslocamento, propondo que situações que normalmente trazem indiferença de sentimentos na maioria dos seres humanos, sejam reinterpretadas com personagens diferentes. Por exemplo, constantemente ele nos solicita a imaginar uma situação hipotética na qual extraterrestres, com uma capacidade cognitiva supostamente superior à nossa, se sentissem legitimados a fazer com os seres humanos tudo os que eles fazem com os animais não-humanos, com

os mesmos argumentos. A partir desse deslocamento, o autor aciona nosso julgamento moral, nos perguntando se isso estaria correto.

Em uma outra proposta de deslocamento, Regan (2016) relata uma experiência que vivenciou na Córrea do Sul, onde em um restaurante que preparava carne de gato, viu um senhor retirar um bichano, com aparência muito sofrida, de uma jaula e atirá-lo na água fervente. A reflexão que Regan procura retirar daqui é sobre o bem estarismo animal. O autor questiona se é suficiente, eticamente, melhorar as condições de criação de animais para ser legítimo explorá-los, o que procura responder pensando em sua percepção da situação, enquanto membro da cultura ocidental, que conviveu com gatos. Sua resposta é que, diante do gato que viu naquela gaiola, não seria eticamente suficiente cogitar uma jaula maior e mais confortável, sendo a única situação satisfatória uma jaula vazia.

Joy (2019) ressalta que nos importamos com uns enquanto somos indiferentes a outros, portanto, porque atuam mecanismos sobre nossa percepção enquadrando nossa sensibilidade em esquemas. Segundo Melanie Joy, percebemos através de esquemas e a percepção diferenciada de coisas semelhantes pode variar de acordo com eles. Um esquema em suas palavras: “É uma estrutura psicológica que dá forma às nossas crenças.” (JOY, 2014, p. 20). Nossos esquemas são construídos e têm seu desenvolvimento a partir de um sistema de crenças altamente estruturado. Partimos de um sistema no qual se acredita que é aceitável comer vacas e não cachorros e acabamos por perceber as vacas como animais comestíveis e os cachorros como animais não comestíveis e agimos de acordo com isso. E esse processo envolveria uma circularidade, pois nossa crença de comer vacas e não cachorros determina esta atitude, ao passo que a atitude de comer vacas e não cachorros reforça a crença de que um é comestível e outro não: “[...] esse processo é cíclico, não apenas nossas crenças determinam nossas ações, mas nossas ações reforçam nossas crenças” (JOY, 2014, p. 17).

Em relação ao fato de sentimos repugnância diante da ideia de comer a carne de alguns tipos de animais e de outros não, a autora ressalta que o mais impressionante é o fato de não senti-la, pois sentir esta repugnância seria, segundo ela, mais natural do que não senti-la. Geralmente sentimos repulsa de secreções e fluídos de outros animais (incluindo outros humanos), mas não apenas delas, sentimos repulsa diante da ideia de comer a maior parte dos animais com exceção daqueles com os quais já estamos habituados. O sistema de crença do qual partimos nos oferece meios de não sentirmos,

ele nos capacita a comer animais sem sentir qualquer tipo de desconforto emocional ou psicológico. Na concepção de Melaine Joy, por trás de nossa repugnância frente à carne de outros animais se esconde nossa empatia. O sistema de exploração buscaria, portanto, bloquear nossa empatia, amortecendo nosso sentimento em relação à nossa ação. Em geral, seres humanos sentem algum grau de empatia por animais e não desejam seu sofrimento. Nossos valores, portanto, conflitariam com nossas atitudes, caso as emoções os evidenciassem, e isso geraria grande desconforto psíquico.

É por este motivo que, segundo a autora, o elemento principal de nosso esquema de percepção dos animais que são explorados seria um tipo de *entorpecimento psicológico*. O entorpecimento psicológico, em suas palavras é: “o processo [...] pelo qual nos desconectamos mental e emocionalmente de nossa experiência”. O entorpecimento psicológico, segundo Joy (2014) é uma ferramenta adaptativa da qual dispomos para nos estabilizar emocionalmente em nossa atividade cotidiana, com uma finalidade prática.

Utilizamos essa ferramenta para que nossas emoções não desestabilizem ações em meio a ambientes e situações que apareçam como muito ameaçadoras. Bloqueamos emoções para conseguir agir de maneira eficiente. Por exemplo, no trânsito, se nos déssemos conta, emocionalmente, do quanto é arriscado estarmos dentro de uma caixa de metal em meio a outras caixas de metal, em movimento, a uma velocidade potencialmente fatal – caso haja um impacto – ficaríamos paralisados de medo. O entorpecimento psicológico seria uma ferramenta que serve muito bem a nossa própria sobrevivência, mas que pode ser mobilizada em outra direção e ser muito danosa à sobrevivência de outros; Em suma, tal estratégia psicológica, afirma Joy, é: “[...] muito útil quando nos ajuda a enfrentar a violência, mas muito danosa quando usada para possibilitar a violência” (2014, p. 24).

Esta ferramenta, segundo Joy (2014), é construída por um conjunto de defesas e outros mecanismos que atuam simultaneamente no processo social e psicológico. A defesa que sustenta o entorpecimento psíquico é a *invisibilização*. Ela seria o que torna possível comer um pedaço de carne sem relacioná-lo ao corpo de um animal, nem sequer imaginar o animal de onde aquele pedaço de carne foi extraído: “a invisibilização esconde nossos pensamentos de nós mesmos” (JOY, 2019, p. 55).

A invisibilização também acontece, segundo Joy (2019), pelo fato de o agronegócio levar os animais vivos para longe das vistas do público, para áreas remotas². A indústria da morte sabe que o testemunho de suas práticas não é bom para os negócios. É muito elucidativo diante do fato de que, por mais que a indústria da morte de animais mate em média 10 bilhões de animais por ano (como aponta Joy, mais do que todas as guerras, que mataram humanos, fizeram juntas) e que em qualquer supermercado que visitemos estejamos cercados de produtos provenientes dessa indústria, simplesmente não vejamos esses animais antes de originarem – ou serem transformados em – esses produtos. A personagem Elizabeth Costello se refere a essa falta de sensibilidade perceptual, depois de seu passeio pela cidade de Waltham:

Parece uma cidade agradável. Não vi nenhum horror, nenhum teste de substâncias químicas, nenhuma fazenda industrial, nenhum matadouro. Porém tenho certeza de que essas coisas existem por aqui. Devem existir. Elas simplesmente não se mostram. Estão à nossa volta nesse momento, só que, em certo sentido, não sabemos que estão ali. (COETZEE, 2002, p. 26)

A invisibilização da violência também atua ocultando o sistema de crenças que está por trás do ato de comer carne. Tal sistema de crenças, invisível, atuaria simultaneamente no plano psicológico e social e seria um tipo particular de ideologia. Como apontamos, uma ideologia, na concepção de Joy, seria um conjunto compartilhado de crenças que norteiam a conduta e o tipo de ideologia por trás do ato de consumir produtos da exploração animal deve sua peculiaridade ao fato de ser resistente à investigação. Essa ideologia seria invisível porque não aparece como um conjunto de crenças, mas como um reflexo da realidade. Um exemplo oferecido pela autora de ideologia invisível é o patriarcado. O patriarcado é, em suas palavras: “[...] a ideologia em que a masculinidade é mais valorizada do que a feminilidade e pela qual os homens tem mais poder social que as mulheres” (JOY, 2014, p. 30).

As ideologias invisíveis normalmente são as ideologias dominantes e seu enraizamento se deve ao fato de não serem vistas enquanto simplesmente um conjunto de crenças, mas como expressão do *ser*, da *normalidade* e, muitas vezes, do *dever ser*. daquilo que seria o *correto*. Por esse motivo é que essas ideologias permanecem sem denominação, pois se colocam como reflexos de certezas, valores e modos de ser supostamente universais. Assim, humanos utilizam-se da exploração animal sem pensar

² Estratégia denunciada por Paul MacCartney, para quem se os matadouros tivessem paredes de vidro, todos seríamos vegetarianos.

no questão fazendo. O ato de comer carne, por exemplo, não é visto como o vegetarianismo, como opção. Em geral, uma pessoa quando come carne o faz sem pensar, porque o sistema de crenças que sustenta esse comportamento é invisível e se impõe ao indivíduo. Além disso, esta invisibilidade permite a dissociação de um pedaço de carne da imagem de um animal vivo, nas palavras de Joy: “A invisibilidade nos permite, por exemplo, consumir um bife comum sem imaginar o que estamos comendo; ela esconde nossos pensamentos de nós mesmos” (JOY,2014, pg. 20).

Esta última forma de invisibilidade é identificada e nomeado por Carol Adams (2012), em suas reflexões sobre as intersecções entre a opressão especista e a opressão de gênero, como o fenômeno do *referente ausente*. Por meio do retalhamento de seus corpos, segundo a autora, os animais se tornam referentes ausentes. Retalhados eles desaparecem como animais e em seu lugar aparece a “carne”. A vida dos animais está antes do aparecimento da carne, é o que possibilita que a carne exista, mas, ressalta Carol Adams, a imagem da carne toma o lugar da imagem do animal e o anula.

Os animais de consumo se tornam referentes ausentes, segundo a autora, em partes que não permitem que os identifiquemos, através da linguagem que dá novos nomes a seus corpos mortos (carne, bife, costela, frango, vitela, etc.), e quando se tornam metáforas de experiências humanas. Neste último caso o uso do referente ausente se torna mais revelador: mulheres vítimas de violência muitas vezes se referem à suas experiências dizendo que se sentiram como “pedaços de carne”, por exemplo. Adams observa que ninguém pode de fato se sentir como um objeto inerte, e que o uso de uma frase como esta só pode ocorrer dentro de um sistema metafórico de linguagem: “ninguém poderia verdadeiramente se sentir como um pedaço de carne porque a carne, por definição, é algo violentamente destituído de qualquer sentimento” (ADAMS, 2012, p. 40)

Desse modo, dois tipos de violência, que parecem distintas entre si, têm seu ponto de intersecção no referente ausente segundo Carol Adams. Ela nos lembra como imagens de violência de gênero real e imagens culturais dessa violência, muitas vezes repousam em nosso conhecimento de como os animais são retalhados e consumidos. Além do mais, frequentemente quando as mulheres são vítimas de violência os maus-tratos dados aos animais são evocados. Adams ressalta como os bordeis do EUA, nos quais uma mulher chegava a atender 120 clientes por noite, eram apelidados de matadouros e como o equipamentos pornográficos usados para sujeição – espetos de gato, laço, correntes,

chicotes, etc. – trazem o significado do controle exercido sobre animais. Assim, nas palavras de Carol Adams:

Uma vez que a existência da carne é desligada da existência de um animal que foi morto para se tornar “carne”, esta fica desancorada do seu referente original (o animal), tornando-se, em vez disso, uma imagem que não está ligada a nada, imagem essa usada frequentemente para refletir o *status* feminino, assim como o dos animais. Os animais são o referente ausente no ato de comer carne; tornam-se também o referente ausente nas imagens de mulheres subjugadas, fragmentadas ou consumíveis. (ADAMS, 2012, pg .23)

Carol Adams em seu livro *A política sexual da carne* defende que a política em relação ao gênero na sociedade patriarcal relaciona-se como o modo como vemos os animais, especialmente os animais que são consumidos: “[...] a masculinidade é construída em nossa cultura pelo acesso ao consumo de carne e pelo controle de outros corpos” (ADAMS, 2012, p. 53)

A invisibilização do domínio sobre outros corpos é ferramenta indispensável de manutenção do sistema de violência e acontece, também, quando práticas abusivas são desconectadas de uma sistema de crenças e nem sequer recebem um nome, por estarem integradas nos costumes e hábitos sociais. Normalmente os movimentos contrários ao sistema de crenças dominante são os que recebem primeiro seu nome, e que se ressaltam enquanto conjunto de crenças: feminismo, antiracismo, veganismo etc. Em relação aos sistema de crenças vigente, invisível porque integrado e normalizado, basta pensar nas pessoas que costumam dizer, por exemplo, que não são feministas nem machistas e que não fazem essas distinções (normalmente participam da ideologia do patriarcado, mas sem o saber). Em suma, tendemos a encarar o estilo de vida dominante como o reflexo da normalidade. O primeiro passo para encará-lo enquanto um mero conjunto de crenças, dentre outros possíveis, é lhe conferir um nome.

Em relação à prática de matar e comer animais, embora derive de um conjunto de crenças, ela não nos aparece como opção. Em geral, seres humanos consomem animais sustentados pela invisibilidade:

Não precisamos de carne para sobreviver ou mesmo para sermos saudáveis; milhões de vegetarianos saudáveis, que tiveram uma vida longa, provaram esse ponto. Comemos animais simplesmente porque é o que sempre fizemos e porque gostamos do sabor que têm. A maioria das pessoas come animais porque as coisas são assim mesmo. (JOY,2014, p. 26)

Joy (2001) chama a atenção para o fato de que o hábito de comer carne não recebe uma denominação. Chamar um humano comedor de carne de carnívoro, não é correto,

pois tecnicamente somos onívoros. Chamá-lo de comedor de carne também não é correto, pois isso isola sua prática do sistema de crenças ao qual ela está conectada. Melanie Joy entende, então, que a melhor forma de se posicionar diante o conjunto de crenças que sustenta o ato de comer carne é denominá-la de *carnismo*. O sufixo *ismo*, traz a conotação de um conjunto de ideias ao qual uma prática está associada.

Aqueles que comem carne o fazem por opção, mesmo que essa opção não esteja completamente clara para eles. É por isso, segundo Adams, que há um grande dilema para quem eleva a voz contra o consumo de animais: “[...] é uma tarefa árdua argumentar contra as crenças dominantes sobre carne quando elas têm sido reforçadas por um prazer pessoal de comer carne e são carregadas de muito simbolismo” (ADAMS, 2012, p. 78).

Nossas opções se colocam em conformidade com nossas crenças e partimos de crenças que se organizam ao redor da violência física com o propósito de neutralizar a percepção empática em relação aos animais consumidos. Não que as pessoas sejam insensíveis diante da violência desse sistema, mas assumem uma postura negacionista, pois como afirma Joy “[...] a violência do carnismo é tal que as pessoas não se dispõem a testemunhá-la.” (JOY, 2014, p. 29). As pessoas, no entanto, em algum nível, sabem que essa violência existe. Nas palavras de Joy: “[...] é comum a todas as ideologias violentas esse fenômeno de saber sem saber” (JOY, 2014, p. 60). As pessoas sabem da violência, mas não conseguem enfrenta-la ou se incomodam com ela, tal qual os cidadãos da Alemanha nazista que sabiam da existência dos campos de concentração, sem que isso lhes tirasse a paz.

Não se trata necessariamente de que pessoas queiram o mal de alguém, ao contrário, segundo a autora, a maioria das pessoas não quer fazer ninguém sofrer, em especial se esse sofrimento for desnecessário e intenso. É por esse motivo que as ideologias possuem um conjunto especial de argumentos a seu favor que, em suas palavras: “[...] possibilitam que pessoas benévolas apoiem práticas desumanas sem sequer perceberem o que estão fazendo” (JOY, 2014, p. 29). Para sustentar a tese de que as pessoas em geral evitam causar sofrimento ao seu próximo, a autora cita estudos, dentre outros, das guerras napoleônica e civil americana, nas quais a taxa de disparos era muito superior à de acertos – que deveriam matar centenas de opositores por minuto e matavam apenas um ou dois –, e estudos de historiadores da segunda guerra mundial que relatam

que apenas de 15% a 20% por cento dos soldados envolvidos no conflito usavam efetivamente suas armas.

Joy entende que o que esses estudos revelam é que um soldado, para que participe ativamente da violência promovida pela guerra e dos assassinatos que é obrigado a causar, só é capaz de fazê-lo se for suficientemente dessensibilizado. A dessensibilização deve estar presente em quem cometerá a violência, pois ele não pode empatizar com aquele que vai machucar e também deve estar presente em todos aqueles que corroboram e de alguma maneira usufruem dos resultados dessa violência. Para que aconteça essa dessensibilização, a invisibilização cumpre grande papel: a violência não pode ser vista enquanto tal e para ela é dado um caráter de parte dos acontecimentos e a legitimação através de justificativas.

3.2.1 Violência, contradição moral e desconforto psíquico

Como veremos mais adiante, o sistema dispõe de muitos mecanismos de justificação da violência existente. Há um trabalho contínuo para sua invisibilização e legitimação, pois, como ressalta Joy (2014), existem em nós impulsos empáticos muito fortes que ameaçam desmascará-lo. Embora para aqueles que compactuam com a violência institucionalizada sua contradição moral muitas vezes apareça apenas como a sombra de um desconforto emocional que precisa ser constantemente remediada, para os trabalhadores da carne, ela somatiza em distúrbio psíquico. O âmbito da psicologia social confirma a opinião da personagem Elizabeth Costello, expressa no romance de Coetzee:

Embora nem todos acreditemos nas noções de impureza e pecado, acreditamos firmemente nos seus correlatos psíquicos. Aceitamos sem questionar que a psique (ou alma) tocada pelo sentimento de culpa não pode estar bem. Não aceitamos que pessoas com crimes em sua consciência possam ser saudáveis e felizes. (COETZEE, 2002, pg.26)

Joy (2014) remete a estudos de doenças psíquicas em matadores da indústria da carne por conta da *rotinização da violência*. A despeito da brutalidade do processo de abate, a execução rotineira da violência torna o indivíduo insensível ou entorpecido em relação a ela. E quanto mais um indivíduo é levado a isso, mais, paradoxalmente, se desenvolve seu sofrimento psíquico. Joy (2014) cita estudos como os de Gail Eisnitz, que revelam que trabalhadores de matadouros traumatizados se tornam cada vez mais

violentos – tanto em relação a animais não humanos como em relação a seres humanos – e desenvolvem vícios em drogas na tentativa de reduzir sua angústia. Uma passagem do texto de Eisnitz é emblemática de tal situação, num dos relatos de trabalhadores registrados pelo pesquisador, encontramos o seguinte:

Tenho descarregado nos animais a pressão e a frustração que sofro no trabalho... Tinha um porco vivo no poço. Não tinha feito nada de errado, não estava correndo em volta do poço. Só estava vivo. Peguei um cano de um metro... e literalmente espanquei aquele porco até a morte. Não podia sobrar um pedaço de cinco centímetros de osso sólido naquela cabeça. Basicamente, em poucas palavras, esmaguei o crânio dele. Simplesmente comecei a bater no porco e não pude parar. E quando finalmente consegui parar, eu dera vazão a toda a minha energia e frustração, e fico pensando o que no bom nome de Deus, eu fiz? (1997, p. 65)

Em outra passagem encontramos o seguinte relato:

A pior coisa, pior até que o perigo físico, é o custo emocional. Basta a pessoa trabalhar algum tempo nesse poço de gosma para desenvolver uma atitude em que ela mate coisas, mas não deixa que se importe com isso. A pessoa pode olhar um porco que está descendo com ela naquele poço de sangue e pensar: “Deus, realmente não é um animal feio”. Pode querer fazer carinho nele. Porcos que desciam para a sala de abate chegavam a se aproximar e a me cheirar como filhotinhos de cachorro. Dois minutos depois eu tinha que matá-los. Eu não posso me importar.

Eisnitz (1997) relata como muitos sangradores acabam por se envolver em crimes, como assaltos e violência doméstica, e também em como é comum entre eles a dependência de álcool. Problemas mais intensos parecem afetar significativamente, portanto, aqueles que lidam diretamente com a violência e morte, mas isso não quer dizer que essas últimas não maculem de alguma forma aqueles que dela participam indiretamente.

Um estudo publicado na *Social Psychological Bulletin*, em 2021, procura demonstrar que o fato de os seres humanos, em geral, se preocuparem com os animais e ao mesmo tempo se servirem de sua exploração (morte e tortura), causa angústia e sofrimento psíquico. A pesquisadora Sarah Gradidge (2021) revisa a literatura científica, com o levantamento de 73 artigos, e conclui que a razão pela qual utiliza-se estratégias de justificação da exploração dos animais não humanos, tais como: negar que animais sintam dor ou negar que tenham inteligência, senciência ou consciência – têm a ver com os gatilhos desencadeados por consumidores da indústria da exploração animal, ao se lembrarem de que ela provém de sofrimento, aprisionamento e morte.

A revisão, realizada por Gradidge (2021), além de analisar as estratégias de defesa relatadas pelos trabalhadores da indústria de abate, busca trazer em foco os gatilhos envolvidos no paradoxo do trato humano com os animais não humanos. Um gatilho neste caso seria essencialmente um evento que faz com que alguém que se serve da exploração animal, mas que se preocupa com o bem estar animal, reconheça o duplo pensamento envolvido em sua posição, o que lhe causa mal estar psíquico. Assim, por exemplo, quando os sujeitos que comem carne são lembrados de sua origem, isso interrompe a dissociação que sustenta sua ação o que lhes causa desconforto.

3.2.2 Abate de animais em diversas culturas

A ideia de que naturalmente sentimos pela dor dos animais nos faz pensar se o entorpecimento psíquico cumpriu algum papel em outras épocas e culturas. Melanie Joy entende que sim. A psicóloga social sustenta que é possível que pessoas de diferentes épocas e culturas tenham utilizado de entorpecimento psíquico para lidar com a violência contra os animais, uma vez que precisavam do consumo de animais – diferentemente dos seres humanos que vivem em sociedades industrializadas contemporâneas, que não trazem o imperativo da ingestão de carne para a sobrevivência.

Segundo Joy (2014), em sociedades nas quais a carne era necessária à sobrevivência, as pessoas em geral não podiam se dar ao luxo de refletir sobre a Ética desta opção e, por isso, certamente, seu constrangimento na ingestão de carne devia ser menor. Contudo, mesmo em situações em que a ingestão de carne se apresentava como uma necessidade, ela estava permeada de tentativas de conciliação entre a presa e seu consumidor. Havia frequentemente a restrição do consumo de certos tipos de animais e a criação de ritos em torno do consumo da carne:

Os exemplos estão cheios de ritos, rituais e sistemas de crenças que aliviam a consciência do consumidor de carne: o carnívoro e/ou comedor de carne pode executar cerimônias de purificação depois de tirar uma vida; ou pode considerar que o animal foi “sacrificado” para o consumo humano, uma perspectiva que confere ao ato um significado espiritual e sugere alguma opção com relação à presa. (JOY, 2014, p. 20)

Carol Adams (2012) procura mostrar, através de um levantamento historiográfico, como – para além desse cuidado em torno do consumo de carne pelas diversas sociedades

ao longo do tempo – o consumo de carne de forma diária e central é típico da sociedade industrial e do domínio patriarcal. Há um aumento progressivo ao longo da história no consumo de carne e uma distribuição que reflete relações de poder.

Segundo Adams, ao longo da história, os hábitos alimentares proclamam distinções de classe, por exemplo: “A aristocracia europeia devorava pratos enormes com grande quantidade de todos os tipos de carne, enquanto o trabalhador comia carboidratos” (ADAMS, 2012, p. 64). Os mesmos hábitos, segundo a autora, marcam as distinções de gênero. Numa cultura patriarcal, alimentos vegetais são considerados de segunda classe, e considerados “comida de mulher”. O consumo de carne na dominação patriarcal recapitula as distinções de classe e tem a especificidade de perpassar todas elas. Em tais sociedades, a carne é considerada um alimento de homem: “a carne é um alimento masculino e seu consumo uma atividade masculina” (ADAMS, 2012, p. 136).

A autora mostra como os compêndios sobre a carne apontam que as sociedades que a consomem adquirem identificação masculina e em como o consumo de carne é um indicador de virilidade em uma sociedade. Adams (2006) cita estudos, como os de Lisa Leghorn e Mary Roodwowsky, que apontam como o consumo de carne é constante para os homens e intermitente para as mulheres, sendo também considerada o melhor alimento. As mulheres Etíopes³, das diversas classes, por exemplo, são obrigadas a preparar uma refeição para os homens e outra para elas próprias, esta última frequentemente sem carne.

Há, segundo Adams (2012), um prestígio da carne em sociedades não tecnológicas⁴, nas quais ela é comumente proibida ou limitada para as mulheres:

Mesmo se são as mulheres que criam porcos, como acontece nas ilhas Salomão, raramente lhes é permitido comê-los. Quando elas ganham algum é por uma concessão do marido. Na Indonésia, comida à base de carne é considerada propriedade dos homens. Nas festas religiosas, principal época em que se dispõe de carne, ela é distribuída para as famílias de acordo com a quantidade de homens nelas existente. Assim, o sistema de distribuição reforça o privilégio masculino. (p. 70)

Adams cita ainda costumes de diversos povos, para sustentar que no mundo inteiro se constata esse caráter patriarcal. Também cita registros referentes às diversas classes, para mostrar que ele perpassa todas elas. Ela mostra que mesmo em situações de muita

³ Cabe-nos ressaltar que no que se refere à categorias de gênero e do próprio abate de animais pode estar havendo uma categorização indevida incorrendo no risco de uma leitura etnocêntrica por parte de Adams, o que nos obriga a não compartilharmos de forma completa de suas colocações.

⁴ Adams não deixa claro o que pretende dizer com “não-tecnológico”.

pobreza, quando havia uma distribuição conscienciosa da carne, eram os homens que a recebiam. Além disso, em épocas de guerra, o racionamento de carne reservava seu direito aos soldados (representantes oficiais da virilidade masculina): “Com o racionamento de carne para os civis durante a segunda guerra mundial, o consumo *per capita* de carne no exército e na marinha era duas vezes e meia maior do que o de um civil típico” (ADAMS, 2012, p.159)

A autora entende que a carne é um símbolo do poder masculino e que sua centralidade na importância que tem na alimentação humana (inclusive enquanto prato principal) reflete a sociedade patriarcal. Adams procura mostrar que, para a maioria das culturas, a carne era privilégio dos homens e que a importância da mulher está diretamente associada à importância da carne para essas culturas: “o *status* da mulher é inversamente proporcional à importância da carne nas sociedades não tecnológicas” (ADAMS, 2012, p. 168).

A autora também cita estudos como o de Peggy Sanday, que fez um levantamento em mais de 100 culturas não tecnológicas, que chega à conclusão de que o poder das mulheres está relacionado às economias agrícolas e o poder dos homens às economias de base animal. Mais do que isso, estes estudos mostram uma tendência de economias agrícolas de serem mais igualitárias.

As mulheres nas diversas sociedades têm sido, e ainda são, as coletoras de alimentos vegetais, que são os recursos das economias agrícolas. Enquanto que nas sociedades de economia de base animal, o papel do homem como caçador se transforma no papel do homem como comedor da carne, simbolizando frequentemente o poder do homem sobre a mulher. A carne reforça a dominação em vários níveis, sua existência garante que a violência se perpetue.

A violência da carne na sociedade industrial também reflete o poder patriarcal presente em muitas sociedades contemporâneas, senão na maioria delas. Adams (2012) apresenta a maneira como o acesso à carne evoluiu da caça até a criação industrial e em como ela se manteve sustentada no domínio patriarcal e o reforça. A especificidade do consumo de animais de hoje é que ele é massivo, diário e central e isso reflete o poder da indústria da carne que gera esse consumo. E Adams (2012) ressalta que esse poder

industrial é correlato à ideologia que o sustenta e seus mecanismos de legitimação, igualmente fortes.

3.2.3 Mecanismos de legitimação

Melanie Joy (2014) compreende que o entorpecimento psíquico na sociedade industrial é resultado de um conjunto de argumentos, crenças e outros instrumentos em defesa da ideologia da violência em suas várias formas que atuam de forma simultânea no âmbito social e psicológico. Esses instrumentos distorceriam nossa percepção e bloqueariam nossas emoções. Os instrumentos do entorpecimento psíquico envolvem, segundo Joy (2014): a justificação, o ato de negar, de evitar, a rotinização, a dissociação, a dicotomização e a racionalização.

Inicialmente, destacamos três “Ns” da justificação apresentados por Joy (2014), que fazem com que a violência pareça normal, natural ou necessária. Entendemos como normal, natural e necessário tudo o que acreditamos fazer parte da ordem do mundo e aceitamos eventos ou situações que se enquadrem nessa ordem sem muita resistência. Acontece, no entanto, que muitas vezes as supostas normalidade, naturalidade e necessidade funcionam como instrumentos para encobrir a violência. E todas as formas de opressão, em geral, são acompanhadas de narrativas que trazem algum desses instrumentos.

Segundo Joy (2014), a *normalidade* frequentemente dá forma ao aparente caminho do menor esforço, ela exclui caminhos alternativos e faz parecer que não existem outras possibilidades de conduta. Dessa maneira, consumir animais é considerado o normal e não uma escolha, razão pela qual se torna difícil ter um comportamento divergente, pois acaba-se entrando em esquemas de recompensa e punição. Um vegetariano, por exemplo, muitas vezes tem de se desculpar por seu comportamento alimentar, por vezes não encontra o que comer e em outros momentos é até ridicularizado.

Um caminho de menor resistência é uma forma fácil de ser, agir em conformidade com as crenças e valores hegemônicos do sistema, pois opor-se a eles pode exigir muito

gasto de energia e sofrimento. Em um exemplo oferecido por Joy (2019), se um jovem estiver entre o grupo de amigos homens e ali escutar uma piada machista é mais fácil rir com eles ao invés de criticar o seu comportamento e ser hostilizado pelos demais. A *normalidade* pode se institucionalizar em norma jurídica como, por exemplo, a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo e até em situações que constroem a ação como, por exemplo, a inexistência de banheiros multigênero. Joy aponta que o normal muitas vezes se traduz é considerado correto e chama a atenção de seus leitores para práticas hoje consideradas inadmissíveis, mas que durante muito tempo já foram consideradas normais como: apedrejar mulheres suspeitas de infidelidade ou referir-se à pessoas em cadeiras de rodas como inválidas (literalmente, que não teriam “validade” ou valor).

Melaine Joy (2014) ressalta que o *natural*, por sua vez, no plano moral se traduz em justificável. Quando uma ideologia é naturalizada se acredita que seus princípios estão de acordo com as “leis” da natureza. No caso da ideologia *carnista*, a ideia de que comer carne seria natural ao ser humano também reflete um certo essencialismo ao expressar a crença de que existe uma maneira como os seres devem ser, Esse essencialismo aparece frequentemente na forma de uma hierarquia supostamente natural segundo a qual plantas servem aos animais e os animais não humanos servem aos humanos ou em que o ser humano é o topo da cadeia alimentar (o que é um contrassenso já que uma cadeia, por definição não tem um topo). Apesar da discussão a respeito de se o organismo está de fato bem adaptado à ingestão de carne, o fato de ser considerado “natural”, segundo a autora, não implica necessariamente ser ético.

Uma terceira forma de sustentar a violência é fazê-la *necessária*. Nas palavras de Joy: “a crença de que comer carne é necessário faz o sistema inevitável (JOY, 2014, pg.45)”. A autora (2019) aponta que muitas vezes aprendemos que é necessário aquilo que só é necessário para a manutenção do poder. Por exemplo, para preservar um sistema que privilegia os ricos, é realmente necessário continuar com políticas financeiras capitalistas, que tornam impossível o acesso dos trabalhadores à educação, dificultando, quase impossibilitando, sua ascensão econômica. Segundo ela, um dos principais objetivos dos movimentos de justiça social é desmascarar o *mito da necessidade*. A autora aponta também como a propaganda a favor de genocídios, as chamadas “limpezas

étnicas”, utiliza esse mito para conseguir a aprovação da população para a prática de crimes contra a humanidade:

Considere, por exemplo, como o partido governante de Ruanda, os hutus, alegou que o extermínio total da oposição tutsi, que incluía todos os “cúmplices” tutsis (isto é, civis), foi um ato de autodefesa; ou a afirmação do ministro da propaganda nazista Joseph Goebbels de que bolchevismo e judeus eram sinônimos e que “bolchevismo é a declaração de guerra de subumanos internacionais liderados por judeus contra a própria cultura”. (JOY, 2019, p. 80)

A justificação, segundo Joy, da necessidade em relação à morte de animais é apresentada sob diferentes tipos de argumentos. Há aquele que afirma que a carne e produtos animais são necessários à saúde humana, por exemplo. Mas este argumento pode ser amplamente questionado por diversos estudos que mostram que, além de não serem indispensáveis, os produtos animais podem ser danosos. Há também o argumento que defende que a abolição do consumo de carne acarretaria uma quebra da economia sem precedentes (argumento que Joy lembra ter sido utilizado contra a abolição da escravatura humana há apenas 150 anos atrás aproximadamente), mas que deixa de lado os benefícios que a ampliação de áreas de cultivo sustentável poderiam trazer à economia. Há ainda uma linha de argumentação que defende que, se o consumo de animais fosse abolido, haveria uma superpopulação de aves, bovinos e suínos, afirmação essa que confunde causa e efeito, já que só há uma quantidade excessiva desses animais no planeta (ultrapassam os bilhões anualmente) por serem criados para servir aos propósitos de consumo humano.

O conjunto de crenças em cuja defesa os argumentos acima são utilizados se encontra bem sedimentados na cultura ocidental contemporânea, contudo permanece a tensão entre o que acreditamos e o que fingimos não saber. A verdade sobre as condições de criação e abate dos animais de consumo constantemente ameaça vir à tona e é por esse motivo que há um trabalho contínuo de supressão, invisibilização, dessa situação. Mas, como lembra Joy, uma vez que: “[...] suprimir a verdade consome energia” (Joy, 2014, p. 76), existem os que trabalham ativamente para reforçar as crenças *carnistas* na sociedade. A ideologia dominante é sustentada e reiterada pelas instituições mais importantes da sociedade, desde a religião até a medicina, adverte Joy. Os profissionais das diversas áreas, enquanto representantes e supostos portadores da verdade (natural, normal e necessária), são decisivos para a preservação e o constante reforço de tais crenças. Mesmo quando há controvérsias em relação a um tema, em geral serão apresentadas as opiniões

de profissionais que concordem com a visão dominante como sendo a última palavra. Nas palavras de Joy:

Um dos meios de os profissionais sustentarem uma ideologia violenta é atribuir um caráter patológico e distorcido aos que não a apoiam. Exemplificado no comportamento dos médicos que advertem para os riscos de uma dieta vegetariana, mesmo diante das evidências em contrário. (2019, p. 82)

Joy lembra igualmente como, até 1973, a homossexualidade era classificada como doença no *Manual Diagnóstico e Estatístico de transtornos mentais* (considerada a obra de referência da psiquiatria nos EUA e em muitos países ocidentais, inclusive no Brasil). E também em como pesquisas científicas, como as feitas sob a perspectiva sociobiologia, buscaram sustentar e legitimar crenças sobre superioridade racial e de gênero.

Sonia de Felipe (2016) em seu livro *Galactolatria: o mau leite* chama a atenção para as relações não muito claras quanto a seus efeitos e os interesses envolvidos entre a Associação Nutricional Americana - ANA e o Conselho Nacional de Laticínios dos Estados Unidos, ressaltando também o fato de que, nos Estados Unidos, é exigido que todos os nutricionistas registrados tenham se graduado em uma instituição credenciada pela ANA. Dessa maneira, se cria o mito de que o ser humano precisa de leite – alimento que, por definição, tem a finalidade de alimentar recém nascidos – de outra espécie para a aquisição de nutrientes indispensáveis à sua saúde. As instituições sociais frequentemente auxiliam na criação desses mitos que tem a finalidade de legitimar o sistema: “Quando uma ideologia é legitimada, seus princípios são sancionados por todas as instituições sociais e as três N’s são difundidas através de todos os canais sociais” (JOY, 2014, p. 79).

Duas instituições, segundo Melaine Joy (2014), parecem ser as mais decisivas: a mídia e o sistema jurídico. O sistema jurídico transformaria uma ideologia em lei e a mídia funcionaria como um canal direto de comunicação entre as instituições que representam as ideologias violentas e os indivíduos (que, no caso da indústria de exploração dos animais, são os consumidores). Existem momentos em que a lei atua inclusive em relação ao que pode ou não ser veiculado pelas mídias. Por exemplo, a autora menciona uma lei, sancionada nos EUA, que proíbe a filmagem em galpões de criação de animais (e nos lembra que as filmagens feitas por ativistas nessas instalações estão todas à margem da lei). Ela menciona também o fato ocorrido em 2004 em que a CBS, grande

rede televisiva estadunidense, recusou 2 milhões de dólares para passar uma mensagem ativista contra o consumo de animais nos telões do Super Bowl durante um campeonato esportivo.

A mídia, segundo Joy, assim como o sistema jurídico, nos apresenta como as coisas são e também como as coisas supostamente devem ser. A mídia apresenta uma ideia de forma autoritária, sem contraditório, amenizando ao máximo a entonação para criar a impressão de racionalização e sensatez: “[...] os médicos e nutricionistas que aparecem na mídia praticamente sempre defendem o *carnismo*, adotando com frequência uma postura ‘moderada e sensata’ ao recomendarem, por exemplo, que os espectadores substituam carnes gordas por carnes magras”. (Joy, 2014, p. 81)

Todo o sistema agindo em defesa de uma ideologia violenta dá forma a uma “realidade” (“realidade” essa, lembremos, que se torna “natural”, “normal” e “necessária”) que molda a percepção social quando o *carnismo*, como qualquer outra ideologia violenta, é incorporado. Incorporando o *carnismo* construímos defesas para não empatizar com os seres que consumimos, agora ideologicamente coisificados e vítimas da violência normalizada.

Mais especificamente, segundo Joy, para não empatizar com um ser vivo, são utilizados três instrumentos principais: a *objetivação*, a *desindividualização* e a *dicotomização*. Esses instrumentos são menos conscientes e intencionais e mais relacionados com a *forma* como pensamos do que com o *que* pensamos.

A objetivação, ou reificação, seria o processo de tratar um ser vivo como um objeto não vivo ou *coisa*. Segundo Joy (2014), muitas são as maneiras pelas quais os animais não humanos são objetivados e a linguagem natural tem um papel essencial nisso. Os termos usados para referenciar animais enquanto servem ao consumo humano buscam afastar da percepção qualquer representação desses seres enquanto entidades viventes, procuram anular a referência ao corpo animal:

Pense em como os trabalhadores de matadouros se referem aos animais que vão matar como os objetos que eles vão se tornar, não como os animais vivos que são: as aves são chamadas de espeto, os porcos de presuntos e os bois de bifes. E o Departamento de Agricultura se refere a vacas como úberes e aos animais como unidades, enquanto as indústrias frigoríficas falam sobre o manejo de cabeças ou em peças de manejo. Pense, também, em nosso hábito de usar a expressão uma coisa viva e na nossa incapacidade, igualmente habitual, de ver a expressão como um paradoxo. (JOY, 2014, p. 91)

Adams (2012) também aborda o tema da objetivação através da linguagem e aponta que os *insights* feministas, para os quais as questões de linguagem imbricam a opressão feminina, também valem para o caso dos animais. Em suas palavras há uma “amalgama das opressões das mulheres e dos animais realizada por meio da linguagem” (ADAMS, 2012, p. 133) A autora ressalta que, do mesmo modo que usamos a palavra “homem” como sinônimo de humano, ao mesmo tempo que ela se refere somente aos exemplares masculinos, usamos a palavra “animal” como se ela não se referisse também aos seres humanos. Em outras palavras, estruturamos a linguagem para evitar o reconhecimento de nossa semelhança biológica (tanto de homens com mulheres, como de seres humanos com animais não humanos). Na língua inglesa esse distanciamento é ainda maior ao se referir aos animais como objetos “its”: “[...] assim como *he* genérico apaga a presença feminina, o *it* genérico apaga a natureza viva, vivente, dos animais não humanos, e reifica seu status de objeto” (ADAMS, 2012, 135).

Como já apontamos anteriormente, a coisificação dos animais não humanos também ocorre, para Adams, no fenômeno do referente ausente, através da dissociação da imagem do corpo do objeto a ser consumido, ou do ser que ele era antes de se transformar em coisa. A fragmentação dos corpos faz parte do processo de coisificação (emblemático também do próprio processo de produção capitalista que reifica os trabalhadores seccionando sua ação). Em relação ao consumo de animais não humanos, a fragmentação que converte seus corpos em objetos a serem consumidos deve ser ela própria ocultada: “Eliminam-se as ações de fragmentar, matar e dividir. Na verdade, a cultura patriarcal cerca de silêncio *o retalhamento real*. Os matadouros são estruturas enclausuradas. Não vemos nem ouvimos o que acontece ali.” (ADAMS, 2012, p. 108). Adams aponta que a instituição do retalhamento é exclusiva dos seres humanos, que animais carnívoros veem e ouvem sua presa antes de comê-la. Para eles não há referente ausente, *há um corpo morto*.

Carol Adams aponta que, analogamente, há um retalhamento metafórico das mulheres na cultura patriarcal, que reflete o retalhamento dos animais não humanos e que as coisifica. Imagens do retalhamento abundam na sociedade patriarcal. Adams oferece muitos exemplos onde esse retalhamento acontece. Dentre eles o de um restaurante (local que anteriormente sediava uma revista pornográfica chamada *Hustler*) que tinha estampadas na capa de seu cardápio nádegas femininas com os dizeres: “servimos as

melhores carnes da cidade”. Ou de cartazes espalhados por açougues da cidade de Boston que apresentavam a representação de um corpo de mulher seccionado, como o de um animal retalhado, com as partes do corpo identificadas com os nomes dos cortes de carne, exemplos de que a objetificação das mulheres reflete a objetificação dos animais não humanos:

Traseiros femininos estão carimbados como “cortes selecionados” na capa de um LP chamado *Choice Cuts – Pure Food and Drug Act*. Quando lhes perguntam sobre suas fantasias sexuais, muitos homens falam em “cenas pornográficas de partes soltas do corpo, sem rosto, impessoais: seios, pernas, vaginas, bundas. A carne para o consumidor típico foi reduzida exatamente a isso: partes do corpo sem rosto, seios, pernas, úberes, bundas. Frank Perdue brinca com imagens de retalhamento sexual em um cartaz que incentiva o consumo de frango: “Você é tarado por pernas ou coxas?” (ADAMS, 2012, p. 125)

A coisificação é o que justifica o uso de outros corpos e pode ser legitimada por meio das instituições – a legislação por exemplo ao classificar os animais como propriedade. Ela também pode acontecer através da ciência que, como vimos em sessões anteriores do presente trabalho, constrói uma imagem dos animais não humanos que os transforma em máquinas, coisas destituídas de cognição, sensação, ponto de vista, emoções e interesses – transformando-os feixes de estímulo/resposta.

A desindividuação, por sua vez, é o processo de tratar um indivíduo não enquanto um ser singular com sua identidade e personalidades próprias, mas como um exemplar de um grupo homogêneo, como se todos tivessem exatamente as mesmas características, não havendo diferença entre eles. Um exemplo oferecido por Joy (2019) é o de como a cultura capacitista ensina a ver as pessoas com necessidades especiais como todas iguais, todas igualmente “menos humanas”, inferiorizando-as e homogeneizando-as. Muitas vezes somos, inclusive, encorajados a supor que uma pessoa cega que anda compartilha a mesma experiência de uma pessoa que está na cadeira de rodas, utilizando o termo “deficiente” para referirmos a qualquer pessoa com necessidades especiais como se isso lhes retirasse suas especificidades.

Na desindividuação dos animais não humanos se desconsideraria o indivíduo, com sua personalidade, história e especificidades, e em seu lugar é colocada uma abstração: um porco seria “somente um porco” como qualquer outro, substituível e sem valor em si mesmo. Segundo Joy (2014), esse foi também um mecanismo utilizado com seres humanos, vítimas de ideologias violentas: um judeu era visto pelo nazismo não como uma

pessoa com uma identidade própria e uma história singular, era apenas mais um membro do grupo de judeus. Ela lembra que:

Como outros grupos que foram vítimas de ideologias violentas, porcos criados por causa da sua carne podem ter números em vez de nomes e não se considera que haja diferenças entre eles; um porco é um porco e todos os porcos são iguais. Mas imagine como você se sentiria se sua embalagem de cachorro quente incluísse um rótulo com o nome, retrato e descrição do porco de quem a carne foi obtida ou se você tivesse conhecimento com um dos porcos que iam se transformar em sua comida. (JOY, 2014, p. 92)

A tecnologia reforçaria, ainda mais, esse instrumento em defesa da ideologia violenta porque tornaria mais fácil tratar os animais de forma abstrata, já que o volume em que são mortos irrefreavelmente os desindividualiza e os processos de abate e preparo os torna meras unidades de produção numa cadeia produtiva.

Segundo Bekoff (2002), uma vez que um animal individual foi identificado e nomeado, há uma mudança radical na forma como ele é percebido. Este autor relata dois casos que aconteceram durante o abate de animais imposto pelo governo britânico, por conta do surto de febre aftosa em 2001.

O primeiro caso foi o de um porco chamado Porky que vivia com um grupo de aposentados que o mantinham dentro de casa. Os aposentados impediram a entrada dos enviados do governo encarregados do abate e o caso se tornou manchete de jornal. No mesmo contexto, um bezerro foi encontrado ao lado do cadáver de sua mãe, cinco dias depois do massacre do rebanho. Ele foi apelidado do Phoenix. Phoenix também foi manchete de jornal durante vários dias. O ministério da agricultura recebeu muitas cartas pedindo para que se poupasse a vida de Phoenix e até o ministro Tony Blair se posicionou contra o assassinato do bezerro. Em ambos os casos, a pressão popular salvou a vida de Porky e Phoenix.

Bekoff (2002), então, pergunta o que representa a preocupação das pessoas com Porky e Phoenix diante dos milhares de animais abatidos durante o surto e, para além do surto, dos milhares abatidos diariamente para consumo humano. Bekoff aponta que o diferencial na forma como as pessoas viram esses dois animais é que eles foram nomeados e reconhecidos como seres sencientes individuais. Em suas palavras: “[...] histórias como a de Porky e Phoenix são importantes, elas nos lembram do fato de que animais são indivíduos, assim como nós, cada um com um nome pessoal possível, cada um com sua

vida cheia de felicidade e tristeza, medo e desespero.” (BEKOFF, 2002, p. 46). Histórias como as de Porky e Phoenix permitem que nos identifiquemos com esses seres.

De Waal (2016) aponta que a identificação, o reconhecimento do outro, é pré-condição para a empatia. Cita os experimentos que mostram que até camundongos manifestam contágio emocional, mas desde que sejam camundongos que eles conhecem. De Waal ressalta que, se a identificação for o caminho para a empatia, a ausência dela pode ter o efeito oposto:

Os chimpanzés selváticos, que ocasionalmente matam seus semelhantes, devem ser capazes de fechar essa porta completamente. Isso ocorre principalmente nos contextos de competição entre os grupos, que é também o contexto em que os humanos manifestam o nível mais baixo de empatia. (DE WAAL, 2009, p. 112)

A dicotomização, por sua vez, classifica alguém dentro de um estereótipo de forma binária, criando um mundo cindido em categorias rígidas, muitas vezes baseadas em informação imprecisa e escassa. Colocamos indivíduos em categorias de oposição em nossa mente, nutrindo diferentes sentimentos e comportamentos em relação a eles, de acordo com a forma como estão classificados. A dicotomização, segundo Joy, é exemplificada na crença de que mulçumanos são perigosos e cristãos confiáveis, homens são lógicos e mulheres são emotivas, seres humanos são racionais e animais não humanos operam por instinto, dentre muitos outros exemplos. E explica como essas dicotomias se exprimem em sua profunda perversidade em manchetes de jornal que, por exemplo, noticiam que “crianças” negras que carregam 200gs de maconha são traficantes enquanto que em outras manchetes anunciam que “estudantes” de medicina brancos foram pegos viajando com 10 kg de cocaína.

É dessa mesma maneira que classificamos animais não humanos em comestíveis e não comestíveis. Utilizando-nos de conceitos como inteligentes ou estúpidos, feios ou “fofinhos”, desprezíveis ou admiráveis: “[...] a dicotomização nos faz, então, separar grupos de indivíduos em nossa mente e abrigar emoções muito diferentes com relação a eles”. (JOY, 2014, p. 94)

Todo um malabarismo cognitivo e moral é necessário para que não nos identifiquemos com animais de consumo humano, pois, na medida em que nos identificamos com eles, frequentemente a empatia em relação a eles também é despertada. É essa identificação e consequente empatia que faz com que, para os ocidentais, seja

repugnante comer carne de cachorro, por exemplo. A repugnância e a empatia tem uma natureza em comum. Nas palavras de Joy:

A razão de a empatia e a repugnância estarem intimamente relacionadas deve-se ao fato de a empatia ser a base do nosso senso de moralidade e a repugnância ser um sentimento moral. Tipicamente, quanto maior é a empatia que sentimos por um animal, mais imoral – e portanto, repugnante – vemos o ato de comê-lo. A relação entre moralidade e repugnância é sustentada por uma série de estudos que mostraram que as pessoas sentem repugnância pela ideia de consumir um produto que julgam moralmente ofensivo, que viola seu senso de integridade (Joy, 2014, p. 98)

Joy (2014) menciona estudos recentes que dão sustentação à ideia de uma base biológica para a empatia que implicaria que naturalmente tendemos a ter sentimentos pelos outros e que quando deixamos de desenvolver empatia estamos suprimindo um impulso natural. Os argumentos favoráveis ao carnismo e outros instrumentos em sua defesa estariam, assim, indo contra alguns de nossos impulsos naturais mais fortes.

Por este motivo este sistema de crenças é ameaçado pelo *testemunho*. O testemunho, segundo a autora, ameaça o sistema porque este último é sustentado por seu oposto: a dissociação. A dissociação é o centro do entorpecimento psíquico e constitui a desconexão psicológica e emocional da experiência, é “[...] o sentimento de não estar presente ou consciente” (JOY, 2014, p. 108)

A dissociação pode descrever a sensação de um desligamento e, em sua forma mais extrema, pode permitir que alguém, em uma conduta de violência, desenvolva uma espécie de segundo “eu” que toma a frente quando está cometendo tais atos. A autora exemplifica esse estado por meio dos estudos do psiquiatra Jay Lifton que descrevem médicos nazistas que colaboraram diretamente com o extermínio em massa em campos de concentração em uma parte do dia e, em outra, eram capazes de voltar para a casa e conviver normalmente com seus familiares, exercendo afetosamente a função de pais e esposos.

A maioria das pessoas não se dissocia de si mesma ao ponto de tornar-se capaz de matar, mas pode fazê-lo de modo mitigado para dar suporte à matança realizada por outros: “[...] quando se trata de comer carne, a dissociação nos impede de ligar os pontos entre o que estamos fazendo e como realmente poderíamos estar nos sentindo.” (JOY, 2014, p. 109). Segundo Joy, a dissociação nos torna menos capazes de fazer escolhas que sejam coerentes com o que realmente estamos sentindo.

Joy aponta, contudo, que pesquisas sugerem que, quando as pessoas se conscientizam de suas dissociações, são menos influenciadas por elas. Dessa maneira, a conscientização se torna uma ameaça que pode enfraquecer arquiteturas de poder social:

[...] quando as pessoas se conscientizam não apenas das consequências de uma *poderarquia* social – como o extenso sofrimento de animais não humanos e degradação ambiental que resulta do carnismo – mas também das distorções do sistema, elas podem fazer escolhas que reflitam o que eles pensam se sentem autenticamente, em vez de o que foram condicionados a pensar e sentir. (JOY, 2019, pg. 91)

Tais distorções, como vimos, são tecidas por discursos dominantes que mantêm papéis e regras. Discursos dominantes buscam preservar o poder dos indivíduos e grupos que o detêm e legitimar uma lógica de opressão.

Em nossa sociedade, frequentemente aqueles que têm menos poder estão propensos a se verem através dos olhos dos que têm mais poder e pessoas com mais poder se sentem no direito de definir a realidade de outras com menos poder. Isso pode acontecer nos âmbitos pessoal, interpessoal e até intrapessoal (quando invalidamos o que sentimos em prol de um discurso dominante). Assim por exemplo, uma menino que caia e se machucasse quando reprimido em seu choro, especialmente se alguém lhe diz que “não é nada” – por conta do discurso de que “homens não choram” –, pode aprender a desconfiar de seu corpo e seus sentimentos. Definir a realidade de outra pessoa invalida sua experiência e a desconecta de si mesma – é um exercício de poder sobre ela: “Definir a realidade do outro é a base do abuso psicológico e é uma arma essencial no arsenal de líderes de seitas, agressores domésticos, regimes totalitários e qualquer pessoa que busque poder e controle sobre os outros.” (JOY, 2019, p. 87)

Segundo Joy (2019), em sua forma mais extrema, definir a realidade é fazer com que uma pessoa desconfie de sua experiência e perca a capacidade de distinguir o que é real. Definir a realidade é exercício de poder de um sobre outro, exercício definidor do que Joy denomina *poderarquia*.

3.3 Poderarquia e contrassistemas

Como vimos, Melanie Joy, procurando compreender o comportamento contraditório dos seres humanos em relação aos animais não humanos, encontrou a forma

como ideologias violentas são estruturadas. A autora compreende que são os mesmos mecanismos que permitem que a violência aconteça tanto em relação aos seres humanos como em relação à animais não humanos. Existem vários sistemas opressores (racismo, machismo, especismo, capacitismo, etc.) que influenciam a forma como nos relacionamos e formam uma trama complexa. A autora contudo propõe a existência de um sistema de crenças abrangente que informa todos os sistemas opressivos denominado por ela de *poderarquia* (*powerarchy*).

A *poderarquia*, segundo Joy (2019), seria um sistema não relacional organizado em torno da crença em uma hierarquia de valor moral, ou seja, que parte da ideia de que alguns grupos ou indivíduos são mais dignos de consideração moral do que outros. Essa mentalidade implica a visão de que alguns grupos ou indivíduos devem ser tratados de maneira mais justa e compassiva e de que seu ponto de vista deve se sobrepôr, enquanto outros grupos ou indivíduos mereceriam menos ou nenhuma consideração moral, podendo ter sua dignidade negada ou violada.

A crença em uma hierarquia do valor moral entre indivíduos e grupos é um dos motivos pelos quais não reconhecemos certos indivíduos como vítimas da opressão. Os indivíduos e grupos precisam ter um certo *status* moral na sociedade para serem reconhecidos como dignos de consideração moral. Melanie Joy (2019) aponta, por exemplo, como durante décadas a psiquiatria rotulou meninas e mulheres como histéricas por apresentarem sintomas de angústia posteriores à violência sexual. Ao invés de reconhecerem os sintomas como indicativo de trauma, os especialistas diagnosticavam essas mulheres como sofrendo de neuroses pessoais. Somente depois de 1970, quando o movimento feminista elevou o estatus social – e consequentemente moral – das mulheres, portadoras de tais sintomas passaram a ser reconhecidas como possíveis vítimas de violência sexual e esses sintomas como marcas do transtorno de estresse pós-traumático.

Joy (2019) entende que, além de motor da opressão, a crença em uma hierarquia de valor moral é disfuncional. Sua disfuncionalidade se deve ao fato de que nossa experiência psicológica, social e emocional é constantemente definida e redefinida por nossa relação, seja com seres humanos ou com animais não humanos, o planeta ou nós mesmos. É nesse sentido que a opressão pautada na negação da dignidade do outro e na violação de sua integridade é não-relacional, isto é, impede que se estabeleçam relações

de alteridade e empatia. Os danos ao nosso senso de dignidade, segundo Joy (2014), estão no centro de disfunções relacionais e psicológicas. Em suas palavras:

Independente de quem é o outro ou o que ele fez – seja nosso colega, nosso cachorro da família ou um assassino condenado – quando o vemos e o tratamos de uma forma que nega sua dignidade, nós o rebaixamos e violamos nossos valores morais fundamentais no processo. (JOY, 2019, pg.32)

Segundo a psicóloga social (2019), em geral, reconhecemos que fatores como aparência inteligência ou dinheiro não determinam o valor inerente de alguém – embora o tratamento que as pessoas dão umas às outras indique o contrário. Contudo, existem hierarquizações no plano moral que são amplamente disseminadas socialmente e que são muito problemáticas, pois afirmar que indivíduos ou grupos são mais dignos de consideração moral do que outros pode ter péssimas implicações. Cabe ressaltar a diferença entre a atribuição de consideração moral indistintamente e a responsabilização por ações eventualmente praticadas por indivíduos: uma pessoa que pratique um ato de violência contra alguém será responsabilizado por isso, mas não perde seu estatuto de ser digno de consideração moral, contrariando a lógica da vingança.

[...] podemos reconhecer e responder ao comportamento problemático sem sentir a carga de desprezo que sinaliza que nos elevamos a uma posição de superioridade moral. Podemos criar relacionamentos e sociedades mais compassivos e justos quando honramos a dignidade de todos os indivíduos, mesmo quando trabalhamos para mudar atitudes e comportamentos prejudiciais. (JOY,2012, p. 35)

A ideia de que uma pessoa tenha mais valor do que outra serve para o exercício de poder de um indivíduo sobre outro e é, segundo Joy, moralmente injustificável. Da mesma forma, segundo a autora (2019), a ideia de que outros animais estejam abaixo numa escala de valor moral em relação aos seres humanos tem a mesma finalidade, e quando é filosoficamente desconstruída funciona como outras formas de supremacia.

Segundo Joy (2005), o exercício de poder de uns sobre outros dispõe de um sistema que o abriga e dissemina. Um sistema de dominação seria organizado em torno da ideia de que um indivíduo é mais digno do que outro e o sistema justifica essa crença valorizando as supostas qualidades inerentes deste tipo de indivíduo sobre os outros. Para a autora, uma forma de descobrir os valores associados ao poder social é analisar a terminologia associada aos grupos opostos dentro dela. Por exemplo, frequentemente termos associados à masculinidade são sinônimos de valores positivos, enquanto que os relacionados a feminilidade insultos: quando um pai diz a seu filho para que seja um

homem, refere-se à força ou honra, quando diz que é como uma mulher, está tentando ofendê-lo, refere-se à fraqueza ou ao ridículo. Em outro exemplo, significados positivos são associados à palavra branco, como o de limpo, puro, bom, enquanto que termos que denotam coisas ruins trazem negro em seu significado: magia negra, mercado negro, lista negra, ovelha negra, etc.

Para que a relação de poder se mantenha, *poderarquias* criam regras para que se garanta que todos continuem cumprindo seus respectivos papéis. Joy cita o exemplo de que uma regra do patriarcado é que homens devem ser dominantes e ativos e mulheres subordinadas e passivas, e existem estudos que mostram que professores muitas vezes encorajam o domínio dos meninos, inculcando a passividade em meninas. Como sabemos, as normas do sistema comprometidas com as estruturas solidificadas de poder recompensam o conformismo e punem os que não se adequam.

Como já mencionado, existem um conjunto de mitos que sustentam o mito-base, de que uns valem mais do que outros, que envolvem os três “N’s”, os conceitos de normalidade, necessidade e naturalidade do exercício de poder. Estes mitos se enquadram dentro do que Joy denomina *distorção primária*. Esta distorção defende e tenta impor a crença de que apoiar uma lógica de poder é a coisa certa a se fazer. Desse modo, mitos de distorção primária legitimam o sistema, mas em alguns momentos não são suficientes. Quando um novo sistema de ideias contraria o sistema vigente e começa a adquirir adesão de um número considerável de defensores, se transforma em um movimento de contestação social e se torna uma ameaça às poderarquias, as quais, então, revidam buscando invalidar os *contrassistemas*. E surgem as distorções secundárias.

Joy nos chama a atenção para o fato de que que muitos valores que temos como aceitos hoje já foram rejeitados, hostilizados e ridicularizados: “já foi considerado ridículo e ofensivo que pessoas negras pertencessem às mesmas instituições que os brancos ou que mulheres frequentassem a universidade, e aqueles que desafiassem essas normas eram condenados ao ostracismo, presos ou mortos” (JOY, 2012, p. 73).

As distorções secundárias procuram invalidar tanto o sistema crítico das poderarquias vigentes e as ideias defendidas quanto seus proponentes ou defensores. Movimentos jovens, por exemplo, muitas vezes não são reconhecidos como movimentos por justiça social, podendo ser vistos como modismos ou tendências. Isso é bem elucidado

no caso do movimento vegano, pois há grande resistência em aceitar, mesmo por parte de outros movimentos de justiça social, que o norte desse movimento sejam valores como compaixão e justiça – e de que seu principal propósito é combater a noção de que um grupo com menos poder pode ser explorado por um grupo com mais poder.

Fica difícil reconhecer que as ideias de um contrassistema podem ser válidas, quando a dinâmica de poder foi internalizada em nós junto com nossa educação e experiências: “[...] a recriação da dinâmica de poder em nossas vidas diárias ajuda a manter as arquiteturas de poder no lugar” (JOY, 2012, p. 56). Joy apresenta o exemplo dos estudos que mostram que há uma dinâmica de conversação, presente nas interações entre homens e mulheres, que reproduzem os mitos patriarcais da dominância masculina: homens são mais propensos a interromper mulheres em uma conversa e explicar coisas para elas de forma condescendente (inclusive coisas que envolvem as próprias experiências pessoais delas). Segundo Joy, é dessa maneira que mesmo quando uma dinâmica abusiva é presenciada, por exemplo com um casal heterossexual, isso pode nem ser percebido, sendo a dinâmica interpretada como diferenças de personalidade, ao invés de um desequilíbrio de poder proveniente de (e que reforça) uma lógica social de dominação.

Joy (2012) aponta, contudo, que a forma mais comum utilizada para combater contrassistemas é desqualificar seus defensores: “[...] projetar sobre os proponentes de um contrassistema ideias negativas e imprecisas sobre eles que invalidam sua mensagem”. Normalmente essa desqualificação é feita através de estereótipos e preconceitos, que faz com que as pessoas resistam às informações trazidas por esses defensores e também não se sintam conectadas com eles. Por exemplo, uma pessoa pode ter uma imagem de feministas como mulheres que odeiam homens, queimam crucifixos e fazem performance pró-aborto, nuas em praças públicas, com bonecas cheias de sangue.

Segundo Joy, uma forma muito comum de estereotipar as pessoas que problematizam os sistemas de dominação é considera-los desequilibradas e excessivamente emocionais (esta última crítica, não por acaso, sendo geralmente utilizada para desqualificar mulheres). Joy ressalta que assim foram tratados os abolicionistas que eram vistos como “sentimentalistas” e as sufragistas que eram chamadas de “histéricas”. Defensores dos animais não humanos frequentemente são retratados como emotivos e

infantilizados. Ou seja, uma vez que pessoas excessivamente emocionais não seriam racionais, por isso, não mereceriam ser ouvidas.

Outra forma de desqualificar as críticas das poderarquias seria representar seus interesses como um tipo de *opressão reversa*, como se estivessem contra os membros que um sistema privilegia, e não contra o próprio sistema. Nos exemplos oferecidos por Joy, feministas são retratadas como anti-homem e LGBTQI+ retratados como anti-família. Isso traz implícita a noção de que as pessoas não podem gostar de homens e serem feministas, aprovarem a família e serem LGBTQI+. Embora seja mais plausível o oposto, pois movimentos que lutam por respeito procuram expandir essa zona: “compaixão gera mais compaixão” (JOY, 2019, p. 107).

Por essa mesma estratégia de desqualificação, frequentemente veganos são vistos como anti-humanos, ou o movimento vegano é propagandeado como um sistema de crenças que procura rebaixar o valor dos seres humanos quando afirma o valor dos animais não humanos e quando propõe um padrão divergente de consumo. Segundo as noções defendidas pelas poderarquias em vigos, o movimento vegano supostamente buscaria algum tipo de supremacia ao colocar um grupo acima do outro, moralmente, por conta de hábitos dietéticos que refletem “a pureza de sua classe”. Este mito é bem expresso em *A vida dos animais*, de Coetzee, pela personagem Norma, nora e opositora de Elizabeth Costello no romance, em relação à dieta vegetariana. O nome “Norma” não parece ter sido dado por acaso pelo autor à personagem, já que ela parece refletir a reatividade do sistema dominante às práticas que problematizam seus pressupostos. No romance, Norma diz a Elizabeth Costello sobre seu vegetarianismo que:

[...] toda ideia de pureza *versus* impureza tenha uma função completamente diferente, ou seja, permitir que certos grupos se autodefinam, negativamente como elite, como eleitos. Nós somos o povo que se abstém de a ou b ou c e pelo poder dessa abstinência nos destacamos como superiores: como uma casta superior dentro da sociedade, por exemplo. Como brâmanes. (COETZEE, 2012, p. 52)

A personagem Elizabeth Costello rebate no romance essa acusação de Norma, afirmando que dificilmente o vegetarianismo poderia ser considerado um exercício de poder. Ela exemplifica sua fala referindo-se ao ostracismo de Gandhi e a como seu vegetarianismo o condenava à margem da sociedade. Melanie Joy exemplifica isso de forma mais esmiuçada: como veganos sofrem em momentos de socialização que envolvem produtos de origem animal, como não encontram facilmente alimentos prontos

disponíveis fora de casa quando precisam (em lanchonetes, restaurantes etc.) Como são obrigados a dar explicações a todos sobre seu comportamento alimentar, como são hostilizados ou ridicularizados por muitas pessoas, etc. As colocações de Elizabeth Costello e os exemplos de Joy (2012) ressaltam o mesmo problema: como é difícil confrontar os caminhos de menor resistência, quão alto é o custo energético e emocional de confrontar a “Norma”.

O mito do veganismo elitista também se expressa de outra maneira: sua inacessibilidade às classes populares. A ideia de que ser vegano é caro e elitista é amplamente disseminada. Em uma busca *online* rápida da terminologia *veganismo elitista*, aparecem cerca de 200 discussões sobre o tema¹, algumas em mídias bem populares, como: globo.com, Revista Veja, Jornal Folha de São Paulo, Marieclarie etc. A ideia de que não comer produtos de origem animal é caro, é amplamente falaciosa. A produção de carne exige muito mais recursos do que produção de vegetais, e o valor da carne é muito mais caro do que o de produtos vegetais. Segundo Soares (2010) a ideia contrária, a de que a carne é um alimento da elite social e econômica é debatida desde a antiguidade. Para Soares (2010), a carne, desde os tempos de Plutarco, é um item indispensável na mesa da aristocracia. E sua existência implica que há muito mais trabalho e recursos necessários para uma produção quantitativamente menor de comida, do que se tratasse de alimentos vegetais.

Relatórios da FAO (2012, 2016) mostram que para a produção de cada quilo de carne bovina gasta-se 7 quilos de grãos e 15.000 litros de água. Ou seja ao passo que uma pessoa come carne, com a mesma quantidade de recursos uma quantidade muito maior de pessoas poderia estar se alimentando de vegetais.

Lembremos que vegetais são mais acessíveis por sua produção exigir menos recursos (hídricos e territoriais, por exemplo) e poderiam democratizar a alimentação, podendo prover segurança alimentar para um número maior de pessoas. Contudo, um dado que reforça a ideia de que o veganismo, por si só, é inacessível às classes populares é o de que ele é mais presente em classes que têm maior nível educacional, principalmente a classe média (IPEC, 2018), o que decorre, possivelmente, por conta de maior acesso à informação qualificada e pelo desenvolvimento de uma compreensão sistêmica das implicações do carnismo (imediatas e de longo prazo, sociais, éticas, ecológicas etc.).

Emblemático desse mito de elitismo vegano é que um possível crescimento do hábito alimentar que lhe é próprio, em situações de crise econômica, é rapidamente repellido com um discurso de que a população não está tendo acesso à carne e que é partir de uma visão elitista não supor que só reduziriam seu consumo por falta de recursos para adquiri-la². Referindo-se ao Brasil, de fato, a redução do consumo de carne nos últimos anos, muito provavelmente, tem a ver com a pobreza crescente da população, mas dizer que ela não tem a ver com a adesão à dieta vegetariana exige dados que comprovem tal afirmação. Um estudo de IPEC (2021) constatou, avaliando todas as regiões Brasileiras, em diversas faixas etárias, que 46% da população brasileira já aderiu à redução de carne na dieta (pelo menos uma vez por semana), sem interferência de fatores econômicos, mas por escolha pessoal. E uma pesquisa do IBOPE (2018) aponta que houve um crescimento no número de adeptos da dieta vegetariana de 75% entre 2012 e 2018. Contudo, devemos concordar que as imagens correntes nas mídias, em 2021, de pessoas revirando carcaças em caçambas e lixos de açougues, atrás de restos de carne, refletem dois níveis de pobreza: a econômica e a de acesso à informação qualificada.

Outra estratégia frequentemente utilizada para deslegitimar críticos de um sistema é o que Joy denomina *projeção do defensor onisciente*. Tal projeção se expressaria na expectativa de que aqueles que contrariam o sistema dominante devem apresentar um sistema novo, totalmente conceituado – que esteja totalmente acabado para que se possa abandonar crenças e práticas do sistema anterior. É por isso que se espera, por exemplo, que os que se posicionem contrários ao sistema capitalista apresentem um sistema novo, para que seja possível questioná-lo. E quando não apresentam todas as soluções dos problemas apontados – no âmbito da economia, das políticas públicas, do direito, da organização institucional, dentre outros – seus questionamentos e crenças sobre a realidade social podem ser colocados em xeque em prol do *status quo*. É por esse motivo que frequentemente se exige que alguém que defenda que a forma como tratamos animais não humanos é injusta e cruel seja capaz de oferecer todo um sistema produtivo, econômico, social e ético que substitua o que está atualmente em vigor e sustente a suspensão do tratamento dado a eles.

Joy (2014) ressalta, nesse mesmo sentido, que o ônus da prova sempre recai nos que questionam o sistema de crenças dominante, como, por exemplo, ocorreu na época do debate sobre o abolicionismo: não eram os escravocratas que deviam explicar e

defender suas práticas, eram os abolicionistas que deviam dar argumentos para questioná-las. Adams (2019) lembra em seu texto que, ainda como elemento da lógica da violência, quando as mulheres começaram a defender seus direitosos defensores do sistema dominante, na tentativa de ridicularizá-las, diziam que o próximo passo seria exigirem direitos para os animais não humanos.

Tal debate acabou forçando as mulheres a buscarem argumentos que legitimassem sua inserção no sistema de direitos em termos do que as iguala aos homens e as diferencia dos animais não humanos, situação que impediu em efetivo combate à lógica da violência sofrida por mulheres e animais não humanos. Vegetarianos frequentemente são questionados nesses termos: que sua defesa do valor moral de um animal – e do interesse que este tem pela própria vida – implicaria a consideração moral por plantas, fungos, micro-organismos etc. Por este motivo, defensores do direito animal muitas vezes se desdobram para buscar argumentos que justifiquem algum tipo de igualdade dos animais em relação a humanos.

Ora, da mesma maneira que a desconstrução de um sistema social misógino pode levar ao questionamento de uma estrutura jurídica centrada nos homens, o questionamento dessa centralidade masculina pode nos levar à problematizar a relação que os seres humanos estabelecem com todos os seres vivos. De fato, a problematização do abuso provocado por um sistema de ideias, no caso, a ideologia da violência, não deveria limitar-se a partes desse abuso, mas da totalidade de suas consequências. Segundo Adams (2012), muitas feministas perceberam essa relação e não é por acaso que o movimento pela libertação dos animais teve seu início dentro do movimento feminista – embora na história do movimento de libertação animal tenha-se dado primazia a autores homens.

Da mesma maneira, a problematização da forma como nos relacionamos com os animais não humanos envolve a problematização da maneira como nos relacionamos com o restante do mundo natural. Isso, ao contrário de invalidar o movimento em favor dos animais, o reafirma, pois somente o questionamento do metassistema de opressão permitiria erradicar a ideologia violenta dos sistemas de crenças.

Confrontar o sistema de crenças dominantes é uma tarefa árdua porque nas *poderarquias* a adesão às crenças dominantes é majoritária. E não apenas as narrativas

dominantes são mais aceitas como as necessidades do grupo dominante mais valorizadas. Joy apresenta o exemplo da indignação de muitos cidadãos dos Estados Unidos contra a imigração, que afirmam que imigrantes estrangeiros vão “roubar” seus empregos, esperando que haja compreensão apenas de suas próprias necessidades, já que os imigrantes também precisam – e têm direito – de emprego.

Segundo Joy (2019) as poderarquias sociais nos ensinam a ver nossas necessidades como muito mais importantes do que as de outros, quando temos mais poder do que eles, ou menos importantes quando temos menos poder. Quando tem mais poder, muitas pessoas se sentem legitimadas a dar prioridade apenas às suas necessidades: “Quando vemos nossas necessidades como mais importantes, temos uma sensação de direito. E ter esse direito é ter um padrão duplo, é acreditar merecer um tratamento especial: as regras que esperamos que os outros sigam não se aplicam a nós” (JOY, 2019, p. 103) Por exemplo, os homens se sentem injustiçados quando as mulheres com quem convivem exigem uma divisão de trabalho doméstico mais igualitária, mas pesquisas mostram que elas assumem muito mais trabalho doméstico – no Brasil, dados do IBGE de 2017 apontam que as mulheres realizam de 72% a 80% mais trabalhos domésticos do que os homens, mesmo quando ambos exercem atividades remuneradas fora do lar.

Esse tipo de injustiça, segundo a autora, se reflete inclusive no incômodo que os membros de grupos dominantes muitas vezes manifestam quando as necessidades de outros membros da sociedade são sanadas, mesmo que isso não afete em nada sua vida – é emblemática a maneira como, muitas vezes, as pessoas que andam veem como inconveniente o acesso a locais por rampa, que garantem mobilidade a cadeirantes. Frequentemente membros do grupo dominante veem como incômodo pessoal o que pode somente estar garantindo um direito básico humano de outrem. Em outro exemplo dado por ela, um gerente que não sofre de doença mental pode considerar que mudanças para tornar um o ambiente de trabalho mais adequado para algum funcionário que tenha ansiedade ou depressão sejam desnecessárias, mesmo que essas mudanças tenham sido recomendadas por um profissional de saúde mental. Por este motivo Melanie Joy afirma:

Essa fusão do subjetivo e objetivo é muitas vezes a razão pela qual alguns indivíduos privilegiados usam sua própria experiência pessoal para invalidar a de milhões de outros, como quando um homem que foi criado em uma família de “mulheres fortes” ou que lutou para conseguir um encontro insiste que as mulheres têm mais poder social do que os homens. Nosso privilégio pode nos fazer sentir no direito de descartar ou ignorar o questionamento de um grupo

inteiro, ou mesmo um movimento de justiça social, com base simplesmente em nossa experiência anedótica. (JOY, 2012, pg.140)

O privilégio, segundo Joy (2019), é o elemento aglutinador da poderarquia. É o que impossibilita a discussão lógica e mantém a injustiça generalizada: sem que tenhamos consciência, nosso privilégio faz com que defendamos a opressão de outros e faz que pessoas que poderiam lutar para a transformação do sistema, o apoiem. Segundo a autora o privilégio é sustentado pelo mito da meritocracia, que é a suposição de que os privilégios são concedidos por mérito e não resultantes de um sistema injusto: por exemplo, em uma situação que envolva a escolha de algumas pessoas dentro de um grupo, por exemplo em processos de seleção para preenchimento de vagas profissionais, a mera cor da pele ou o gênero podem ser, e frequentemente são, elementos decisivos da escolha de um em detrimento de outros, muitas vezes sem que o escolhido tenha consciência disso, razão pela qual passa a acreditar em seu “mérito”.

Segundo Joy, para que seja possível a transformação da dinâmica de opressão é preciso que as pessoas tomem consciência de seus privilégios. Ela considera que se deve assumir uma postura tanto intelectual como emocional que permita comparar e analisar diferentes circunstâncias e situações que esclareçam a natureza dos privilégios sociais e permita problematiza-los. Por exemplo, o nascimento de alguém em uma família abastada não envolve mérito pessoal algum, sendo fruto do acaso. Da mesma forma, o nascimento em uma família de baixa renda não implica demérito algum. Quando nos atentamos para a natureza dos privilégios, se torna menos provável que tentemos defender nossos preconceitos e, conseqüentemente, o sistema de poderarquias que eles sustentam.

3.4 Testemunho

Segundo Joy (2019), privilegiados tem maior responsabilidade na transformação das estruturas opressivas porque geralmente têm mais poder para isso do que alguém em uma posição de desvantagem. Precisamos, pelo menos, estar abertos para aprender como os privilégios frequentemente existem e se mantêm às custas de algum direito de outrem: “o mínimo que podemos fazer é olhar para o que precisamos ver para parar de causar danos.” (JOY, 2019, p. 160)

Desafiar uma poderarquia implica buscar formas de superar a cisão entre as consciências, a consciência da pessoa cega a seus privilégios e a da pessoa que vivencia a falta de direitos. Implica no exercício de empatia e no reconhecimento da realidade opressiva e em como ela faz com que ultrapassemos os limites que garantem a integridade de alguém. Nesse sentido, segundo Joy, uma maneira eficiente de interromper as violências perpetradas é o *testemunho*. Inspirada no conceito de testemunho compassivo da psicóloga Kaethe Weingarten – que envolve ouvir com compaixão e sem julgamento os que sofrem injustiças – Joy propõe que busquemos compreender a verdade da experiência do outro.

As experiências daqueles que sofrem opressão e violência nas poderarquias são negligenciadas, razão pela qual o testemunho é uma confrontação das crenças que condicionam os que praticam ou assumem como naturais, normais e necessárias as práticas opressivas e invisibilizam quem é afetado por tais práticas:

Ser visto de verdade é um grande presente, algo que está faltando em muitas de nossas vidas e na cultura em geral. Está especialmente ausente entre aqueles que têm menos poder, pois suas experiências são sub-representadas e deturpadas e, portanto, tornam-se menos visíveis, ou invisíveis. (JOY, 2019, p. 197)

O testemunho compassivo valida as experiências do outro e nos conecta com ele, podendo acontecer inclusive no nível intrapessoal: “Quando testemunhamos a nós mesmos com compaixão, aprofundamos nossa conexão com nós mesmos, aumentamos nossa integridade e diminuímos nossa vergonha” (JOY, 2019, p. 190). Pessoas com menos poder dentro de uma dinâmica opressiva precisam empatizar consigo mesmas: “Aqueles com menos poder, portanto, muitas vezes precisam aumentar seu autotestemunho para não focalizar demais os outros e permitir que a versão da realidade dos outros defina a sua” (JOY, 2019, p. 191).

No testemunho compassivo, voltamos nosso olhar para a dor alheia e a compartilhamos para ajudar a criar um mundo melhor: “toda atrocidade é possibilitada por uma população que se afasta de uma realidade que considera dolorosa demais para enfrentar” (JOY, 2019, p. 184). Em muitos casos, há uma grande resistência para esse tipo de testemunho acontecer. Em primeiro lugar, porque, como vimos, o sistema está organizado para impedi-lo e, em segundo lugar, porque testemunhar causa dor. Se pensamos no caso dos animais explorados para consumo humano: “Tomar consciência

do sofrimento intenso de bilhões de animais e de nossa própria participação nesse sofrimento pode trazer à tona emoções dolorosas” (JOY, 2014, p. 110)

Dar testemunho é optar por compartilhar o sofrimento de alguém, já que a empatia é sentir junto com aquele que está diante de nós. E optar por sofrer é extremamente difícil em uma cultura que valoriza o conforto, que ensina que a dor deve ser evitada, que busca incansavelmente por prazer e novos estímulos e que supõe que a ignorância pode ser uma benção. Mas é possível assumir a postura de testemunhar assumindo também novos valores: “Podemos reduzir nossa resistência a testemunhar prezando mais a autenticidade do que o prazer pessoal e mais a integração do que a ignorância” (JOY, 2014, p. 110).

O testemunho, portanto, exige coragem, honestidade e integridade, esta última envolveria não apenas dizer a verdade, mas *ver* a verdade. Melanie Joy aponta que, se presenciamos uma situação em que uma dinâmica opressiva se apresenta como um contexto em que é contada uma piada gordofóbica, por exemplo, precisamos dessa integridade para nos posicionarmos contra ela, testemunhando a dor que ela gera nos afetados.

Ver a realidade, ou a verdade (como muitas vezes Joy defende) não significa acessar a realidade em si, já que sempre partimos de leituras do mundo. Ver a realidade, nas reflexões de Joy (2014, 2019), significa perceber quando nossa apreensão do mundo é distorcida por narrativas que têm o objetivo de manter arquiteturas de poder. Para que sejamos capazes dessa percepção é necessário, em primeiro lugar, que saibamos que partimos de narrativas e, em segundo lugar, que estejamos abertos a novas narrativas possíveis e às dinâmicas que conectam todos nós: o conjunto das relações que nos ancoram em uma vida comum no mundo que compartilhamos. A distinção entre fato e ficção pode ser feita através dessa trama de relações. Nesse sentido, mais algumas reflexões sobre o conceito de ideologia, em como ela se infiltra na ciência e na filosofia, talvez possam nos ajudar a pensar parâmetros de consideração moral mais “reais”, mais amplos e menos nocivos.

3.5 Ideologia, reflexão moral e ecofeminismo

Marilena Chauí (1980) compreende que uma característica fundamental da ideologia está em tomar ideias como independentes da realidade histórica e social, propiciando que tais ideias expliquem a realidade, quando na verdade é a realidade que tornará essas ideias compreensíveis.

A filósofa procura mostrar como isso acontece nas elaborações teóricas dominantes em uma sociedade e em como elas explicam e legitimam a dominação vigente. Por exemplo, compreende-se muitas vezes que o pensamento moderno representou grande progresso teórico ao eliminar as causas finais da Física, excluindo explicações metafísicas que dificultavam o desenvolvimento da ciência. Contudo, a divisão entre mundo natural mecânico e mundo humano da liberdade promovida pelo pensamento cartesiano fez reaparecer a hierarquia de causas, em que a causa final (Deus) é superior à causa eficiente (a dinâmica do mundo). Nesse contexto dualista ontológico, o ser humano, supostamente possuidor de uma máquina natural, seu corpo, pode fazer com que um mecanismo atue de acordo com sua vontade, suposto atributo de sua mente ou alma: “[...] o espírito vale mais do que o corpo e este deve subordinar-se àquele” (CHAUÍ, 1980, pg.13)

Esta nova forma de hierarquizar, segundo a autora, está relacionada com a nova forma de dominação de classe, onde há a concentração de privilégios na classe detentora do poder econômico e político. Estamos diante de uma sociedade que valoriza o trabalho como unidade do corpo (natureza) e do espírito (vontade livre), na qual o lado livre do trabalho é representado pela classe que determina os fins e é proprietária dos meios de produção. E o lado mecânico (corpóreo) é representado pelo trabalhador, que se torna um simples meio para os fins que lhe são estranhos. Assim Marilena Chauí afirma:

Vemos, novamente, como ideias que parecem resultar do puro esforço intelectual, uma elaboração teórica objetiva e neutra, de puros conceitos nascidos da observação científica e de especulação metafísica, sem qualquer laço de dependência com as condições sociais e históricas, são na verdade expressões dessas condições reais, porém de modo invertido e dissimulado, com tais ideias pretende-se explicar a realidade, sem perceber que são elas que precisam ser explicadas pela realidade. (CHAUÍ, 1980, p. 16)

Para Chauí, não se trata do entendimento de que existam, de uma lado, a realidade enquanto coisa “física” ou material e, de outro, nossa interpretação ou a ideia que fazemos desse plano primordial. A realidade experienciada, segundo a autora, será sempre o entrelaçamento do físico/material e da significação.

Assim, por exemplo, a montanha para uma empresa de minério que procura explorá-la aparece como propriedade privada, como lugar de trabalho, como relação econômica e social. Completamente diferente à forma como se apresentará a um pintor, para quem aparecerá como um campo de visibilidade: como cor, luz, linha, forma e profundidade (CHAUÍ, 1980). Dessa maneira, essas diferentes formas de relação com a natureza são:

[...] mediadas por nossas relações sociais, são seres culturais, campos de significação variados no tempo e no espaço, dependentes de nossa sociedade, de nossa classe social, de nossa posição na divisão social do trabalho, dos investimentos simbólicos que cada cultura imprime a si mesma através das coisas e dos seres humanos (CHAUÍ, 1980, p. 18)

O real, segundo a autora, consiste em um processo de constituição dos seres e de suas significações, que depende da maneira como os seres humanos interagem entre si e com a natureza. O que Marilena Chauí procura ressaltar é que tais relações são produzidas pelos próprios seres humanos, mesmo que eles não tenham consciência disso. O real é, para ela, a história, o movimento pelo qual os seres humanos instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-la através das instituições.

Além da criação de instituições que procuram fixar modos de relação, os seres humanos produzem representações ou ideias para interpretar sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e o sobrenatural. Essas ideias no entanto terão a tendência de esconder o modo real como as relações sociais foram produzidas e a origem da exploração e da dominação, trazendo uma aparência de naturalidade e até de verdade e justiça. A isso, propriamente, se dá o nome de ideologia: “Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação fazendo com que pareçam verdadeiras e justas” (CHAUÍ, 1980, pg.21).

As ideologia surge então de uma dinâmica de dominação, mas se promove como independente dessa realidade. Segundo Chauí (1980), a operação intelectual por excelência da ideologia é a criação de universais abstratos. Esses universais significam a transformação de ideias da classe dominante em universais para todos os membros da sociedade: “Essa universalidade das ideias é abstrata porque não corresponde a nada real e concreto, visto que no real existem concretamente classes particulares e não a universalidade humana.” (CHAUÍ, 1980, pg. 95)

Esse traço da ideologia nos leva a cogitar que aquilo que a pensamento ocidental considera um critério de seriedade em um pensamento, sua universalidade e seu grau de abstração muitas vezes pode representar uma mascaramento da opressão. Todorov (1993) em *A conquista da América* parece concordar com essa percepção quando procura demonstrar que o etnocentrismo e o universalismo aproximam-se, quando propõe a expansão de modos de agir e valores de uma cultura específica ao todos os demais.

A ciência em sua construção e seus valores, como já vimos anteriormente, pode estar a serviço dos grupos dominantes no intuito de legitimar o poder. Para além disso, as ecofeministas procuram mostrar que a forma como a ciência se construiu – ao mesmo tempo que definiu a relação de conhecimento como posse sobre o objeto, transformando-o em coisa manipulável – incorporou valores patriarcais. O conhecimento neutro e desinteressado que possibilitou o domínio da natureza não é tão neutro assim, e está carregado do que permite, também, o domínio sobre os corpos das mulheres.

Segundo Plumwood (1993), há uma “masculinidade da cultura” que se exprime não apenas na predominância do homem em relação à mulher e da cultura em relação à natureza, mas nas dicotomias como corpo/alma, matéria/espírito, objetivo/subjetivo, emoção/razão. Segundo esta autora, o fato de as imposições feitas às mulheres (para mantê-las “em seu lugar”) referirem-se ao conceito de natureza, ou a seu papel natural, não se deve ao acaso: elas estão realmente identificadas. A ligação entre mulher e natureza, nos motivos que são oferecidos para colocar ambas em um nível inferior, revela uma forma de pensar do domínio patriarcal. A dualidade homem/mulher e humano/natureza, foi também analisada por Vandana Shiva (1992) cuja reflexão destaca um destino que foi reservado pela revolução científica em comum às mulheres e à natureza.

Ortner (1979) aponta como a subordinação da mulher acontece em diversas culturas que trazem essa identificação entre mulher e natureza, a mulher sendo associada àquilo que a cultura considera inferior a si própria. Segundo esta autora, a identificação da mulher à natureza se deve à associação da mulher com o corpo, a reprodução, o cuidado das necessidades vitais (das crianças) e a manutenção da vida cotidiana. Assim também aponta Di Ciommo:

O corpo feminino e suas funções colocam a mulher em papéis sociais considerados como de ordem inferior aos dos homens no processo cultural. Os

limites para o movimento social entre as mulheres e o seu confinamento ao ambiente doméstico parecem ser dados pelas funções fisiológicas. Não somente seu processo corporal, mas sua situação social parecem, aos olhos da cultura, estar ligados aos meios sociais que reforçam a proximidade com a natureza, dada sua ligação com o contexto doméstico e, especialmente, com os processos de gestação e lactação. (DI CIOMMO, 1999, p. 46)

Segundo Di Ciommo (1999), para as ecofeministas o mesmo movimento de ideias e valores que submete o restante do mundo natural ao humano (e aqui, talvez o pretense genérico “homem” caiba), submete as mulheres aos homens. E esse movimento dá forma a uma filosofia e uma ciência, que cristalizam interesses de poder. As palavras chave que se ressaltaram no despertar da era científica, em consequência do pensamento cartesiano, foram *domínio* e *posse*, quando nossa razão saiu para conquistar o universo. Os seres humanos se apropriaram do mundo natural e da Filosofia subjacente ao empreendimento industrial ou à “ciência desinteressada”.

A Filosofia que sustentava o mito da elucidação total do Universo nos encoraja a submetê-lo, buscar controlá-lo, e, negligenciando o fato de que a realidade transborda nossas estruturas mentais, alimenta a crença de que podemos abarcá-la com o pensamento, no intuito de subjugarla completamente. Segundo a autora, o pensamento cartesiano faz com que a violência da ciência e da técnica seja uma estratégia bem regulamentada, expandindo os interesses de guerra e de propriedade privada:

O balanço das perdas infligidas hoje ao mundo equivale ao das devastações que uma guerra mundial teria deixado atrás de si. As relações econômicas chegaram, contínua e lentamente, aos mesmos resultados que produziria um conflito global. A guerra já não é feita entre os homens, mas preparada com instrumentos tão científicos quanto os que são utilizados na pesquisa ou na indústria. Já não guerreamos entre nós, nações chamadas civilizadas, mas nos voltamos contra o mundo. Guerra ao pé da letra, mundial e dupla, já que impõe perdas ao mundo. Portanto a paz é necessária e urgente. (DI CIOMMO, 1999, p. 60)

A autora aponta como essa postura bélica tem alcançado seu limite com o declínio ambiental e, citando Michel Serres, em como a natureza se comunica conosco para fazer valer o seu direito. Ela aponta que a profunda crise que vivemos (que não é apenas ambiental, mas econômica, social e de saúde) implica uma mudança profunda de nossos paradigmas.

Regina C. Di Ciommo (1999), em uma reflexão sobre as afinidades do ecofeminismo e a Complexidade elaborada por Morin, aponta como a sobrevivência, das outras espécies e dos seres humanos necessita de uma nova compreensão das nossas relações com a natureza e, para isso, é necessário que se quebre com a cisão entre natureza

e cultura e que haja uma reestruturação radical da sociedade humana, de acordo com princípios feministas e ecológicos:

O movimento ecológico, na teoria e na prática, pretende falar pela natureza – o “outro” que não tem voz e não é concebido como sujeito em nossa civilização. O feminismo, na sociedade patriarcal, representa a recusa do “outro” em permanecer em silêncio. As mulheres são os “outros” na sociedade humana, que foram silenciados, mas que agora falam através do movimento feminista. Sua proposta é extensiva a todas as formas de dominação, pois a dominação de sexo, raça e classe e a dominação da natureza se reforçam mutuamente. (DI CIOMMO, 1999, p. 141)

O velho paradigma a ser descartado envolve a fé em um “progresso” material sem limites a ser alcançado através do progresso tecnológico e econômico. Envolve a ideia de que a competitividade é inerente à existência em sociedade e a visão do universo mecanicista, onde até organismos não humanos e humanos são considerados máquinas, compostas por partes ligadas em uma relação causal.

Segundo a autora, algumas mudanças parecem indicar que a ciência está aderindo a correntes de pensamento que se afastam dessa perspectiva mecanicista. Muitos cientistas hoje estariam adotando modelos conceituais que fazem parte de um ponto de vista ecológico: o pensamento complexo. Esse novo ponto de vista nos leva a considerar as relações, e não apenas os objetos, e os processos, no lugar das estruturas, e as redes cooperativas no lugar das hierarquias:

O pensamento sistêmico ou ecológico define alguns princípios básicos presentes na natureza, que podem levar a novas relações entre seres humanos entre si e com o meio ambiente: a interdependência entre o todo e suas partes, numa teia de relações, onde todo e parte interagem dialogicamente; a associação, a interação, a cooperação e a competição, buscando o equilíbrio; a estabilidade através da diversidade, onde as diferenças enriquecem as relações, em sua complexidade; a coevolução contínua por meio da integração e adaptação. (DI CIOMMO, 1999, p. 18).

Nessa nova visão de mundo, segundo a autora, há a busca de uma síntese que supere o pensamento analítico. E o desenvolvimento de um raciocínio não linear que nos leva a desconfiar de antigas certezas e estarmos abertos à novidade considerando a complexidade de todos os fenômenos: “a totalidade não pode ser descrita pela simplificação reducionista e apenas a aceitação de sua complexidade pode mostrar que a verdadeira totalidade é incompleta, pois o todo é a parte de um todo ainda maior” (DI CIOMMO, 1999, p. 25)

Segundo Di Ciommo, a ciência clássica em sua empreitada em busca da simplicidade quando chegou à partícula foi convocada novamente à complexidade. A

complexidade, na Física, se impôs como um fenômeno do real, impedindo que fenômenos complexos sejam reduzidos a seus elementos ou que se isole o objeto de seu observador. Segundo a autora, da mesma maneira, o momento histórico atual nos solicita um método que, ao invés de ocultar as relações entre subsistemas e seus elementos, as exponha. Deve-se buscar uma visão que honre a complexidade da realidade e não que a mutile. Assim, termos como *indivíduo*, *sociedade* e *espécie* devem continuar um no outro, remeter um ao outro. Se procuramos compreender o ser humano, por exemplo, devemos levar em conta que ele é ao mesmo tempo psíquico, sociológico, econômico, biológico, demográfico, fazendo parte de fenômenos multidimensionais.

O paradigma da complexidade surge, segundo a autora, mais como desafio e incerteza do que como clareza e resposta. Uma de suas maiores contribuições é, justamente, propiciar uma prudência epistemológica em relação a modelos e teorias que tenham pretensões explicativas que não considerem a complexidade dos fenômenos e os problemas metodológicos subjacentes à necessidade de selecionar algumas variáveis em detrimento de outras. Desse modo, o conhecimento nessa perspectiva não seria descolamento e posse do objeto conhecido, mas imersão e interação com ele. Um tipo de diálogo com o Universo: “Podemos, através do diálogo, não arrancar do universo o que pode ser determinado com precisão e exatidão, como as leis da natureza, mas entrar no jogo da complexidade (DI CIOMMO, 1999, p. 28).

Essa perspectiva, que nos coloca como integrantes da complexidade, e não acima e fora dela, também deve ser transposta ao âmbito da ética. Segundo Di Ciommo (1999) uma perspectiva ecofeminista da natureza envolve a mudança de um padrão de percepção que coloca uns acima dos outros. Uma ética centrada no humano (que quer dizer uma classe de humanos – homem, branco, hétero, de origem europeia) pressupõe uma categorização para suas considerações morais. Isso implica que aqueles que não forem considerados pertencentes à categoria que mereceria consideração moral, são desclassificados e considerados inferiores, biológica e moralmente. É dessa maneira que se procura expandir a comunidade moral para animais não humanos a partir de suas semelhanças com humanos. Mas qualquer movimento ético que se baseie nesse tipo de compreensão hierarquiza seres e assume um denominador comum, que justifique o tratamento especial de uns em detrimento de outros.

A diversidade, portanto, é valorizada em uma Ética ecofeminista. Esta última valoriza a percepção aberta e empática que, além de incluir, pressupõe a diferença, e não apenas dos humanos em relação aos outros seres do mundo natural, mas dos humanos em relação a si mesmos.

Segundo Warren (1988), a Ética ecofeminista é a crítica aos diversos sistemas opressivos inter-relacionados (sexismo, racismo, classismo, especismo etc.) e ao paradigma conceitual que os perpetua. Paradigmas que sustentam a relação de dominação são chamados pela autora de *paradigmas opressivos*, os quais supõem uma lógica de dominação, padrões duplos (o conhecido *double standards*) e julgamento hierárquicos de valor.

O julgamento de *valor hierárquico* diz respeito ao reconhecimento de valor moral. Uma perspectiva hierárquica pode acontecer de uma forma funcional para organizar atividades. O problema seria transpor isso para o plano do valor de uma vida sobre a outra, onde um ser com características específicas é colocado acima de outro, justificando a subjugação de um sobre o outro.

A justificação da subordinação é sustentada por um *lógica de dominação*. Ela envolve um sistema de valores que sanciona a subordinação “justa” de quem é submetido. Essa justificação normalmente se apoia em traços distintivos dos membros dominantes, como por exemplo o racionalidade (dos homens, em oposição às mulheres vistas como emocionais).

Essa exaltação de certos valores em detrimento de outros pressupõe uma *dicotomização*, que coloca características em oposição. Ao invés de ver a diversidade em uma relações de complementaridade, a dicotomização cinde a realidade em valores dualísticos, sobrepondo certas características a outras, traduzindo um status e prestígio social dos que são associados às características valorizadas (mente, razão e virilidade sobrepondo-se à, corpo, emoção, feminilidade).

Nesse sentido, para Warren, uma Ética que se impõe a todos no sentido *top down*, a partir de valores supostamente racionais e de um sistema de normas preexistente, possivelmente estaria mancomunada com o poder. Dessa maneira, mais importante do que descrições genéricas de mundo e comportamentos, é importante para a Ética a narrativa em primeira pessoa. Segundo a autora, esse tipo de narrativa concebe o sujeito

em seu relacionamento com os outros, sejam eles humanos ou não humanos. A narrativa em primeira pessoa dá expressão a uma série de atitudes, valores, crenças e comportamentos que podem ser negligenciados por teorias e significados éticos impostos. Experiências vividas e os sentimentos envolvidos aproximam a reflexão ética de situações reais, com pessoas reais. A narrativa em primeira pessoa pode dar voz a uma sensibilidade frequentemente ausente nos discursos éticos normativos.

Sattler (2016) compreende que a narrativa, sobretudo a narrativa literária, é de extrema importância para a reflexão moral. Trazer a reflexão para o plano literário nos permite, segundo ela, fazê-la de um ponto de vista vivido, “no meio das coisas”, e de forma mais complexa do que um pensamento linear e normativo filosófico poderia efetuar.

Além disso, o paradigma da complexidade admite a vida humana como algo eminentemente complexo, impossível de se encaixotar em um critério normativo único, mesmo que este critério esteja se apresentando como universal. Nesse sentido, a literatura envolveria outras formas de compreensão que não necessariamente intelectuais e não estaria restrita à formalidade e regras da escrita acadêmica, o que permite que as leitoras possam entrar em contato com descrições de mundos possíveis para além da dura realidade vivida. A literatura, enfim, permite um deslocamento dentro da realidade humana envolvida em sua complexidade:

[...] trata-se de um tipo de reflexão moral que exige a flexibilização daquilo que conta como ‘moralidade’ a contextualização das percepções e das situações para uma verdadeira compreensão do ‘bem’ e do mal, e a seriedade de uma maneira de se colocar no mundo com “olhos para ver.” (SATTLE, 2016, p. 420)

A narrativa literária permitiria uma perspectiva moral que não trate a vida humana de forma simplificadora, reduzindo-a a um conjunto de regras prefixado, e traz a compreensão da moralidade como estando em processo, do qual as vivências fazem parte. Ela traz consigo aquilo que Coetzee, através de Elizabeth Costello, afirma ser possível através da literatura: a narrativa literária passar a habitar corpos. Referindo-se a poesia de Hughes, a personagem afirma:

Nesses poemas, conhecemos o jaguar não pela sua aparência, mas pela maneira como se move. O corpo é na medida que se move, ou na medida em que as correntes da vida se movem dentro dele. O poema nos pede para nos imaginarmos nesse jeito de se mover, nos pede para habitar aquele corpo. (COETZEE, 1999, p. 61)

Sattler (2019) traz a linguagem literária como um meio mais adequado para tratar a reflexão moral em seu caráter contextual, tendo como pano de fundo um ponto de vista no mundo, um corpo. Ela parte de autores que, em sua reflexão, têm como pressuposto um ponto de vista Wittgensteiniano que, segundo a autora, determina uma rejeição da metafísica que traga algum tipo de essencialismo que pretenda dar sustentação ao mundo. Reconhecer a complexidade do mundo por meio da literatura serviria como anteparo contra leituras simplistas do mundo com tendências essencialistas ou universais. A literatura permite, assim, expressar uma reflexão séria sobre a realidade vivida.

Janyne Sattler, a partir das reflexões de Raimond Gaita, aponta que a seriedade de uma reflexão moral deve levar em conta aquilo que ela considera a “inescapável corporeidade de nossa condição no mundo”. Sattler (2019) ressalta o fato de que Filosofia moral normativa, androcêntrica e antropocêntrica, desengajada do mundo, é inepta em sua universalização e normatização, que acontece desprezando as vivências e experiências em primeira pessoa.

Segundo Sattler (2019), conceitos que fundamentam concepções morais inescapavelmente referenciam o corpo, que compartilhamos com animais não humanos como: vulnerabilidade, velhice, afetividade, individualidade, sexualidade. E esse tipo de reflexão nos leva a considerar todos aqueles que compartilham nossa condição corpórea. Pensar a corporeidade como o lugar de onde se dá nossa comunidade com outras criaturas faz com que a linguagem que a ela remeta não seja arbitrária, mas fundada sobre nossa forma de vida em relação com os demais seres vivos do ecossistema.

A narrativa literária em primeira pessoa permitiria o que Sattler denomina uma *linguagem responsiva*: “do amor, da justiça, da piedade, da compaixão, da dignidade, da generosidade, da beleza”. Segundo a autora, é sobre o corpo vivo que se dá o significado de nossas condutas morais e nada em nossa forma comum de falar nos daria o direito de ver animais como máquinas:

Nossas respostas ao mundo se dão, portanto, como respostas à sua superfície e era isso o que Wittgenstein queria dizer – solapando o discurso cético – ao chamar nossas atitudes para com os seres humanos de atitudes para com uma alma. É exatamente também a forma como respondemos a animais não humanos. (SATTLER, II, 2019).

Dessa maneira, Sattler compreende que se deve “horizontalizar” nossas reflexões morais a partir da corporeidade. Da reflexão sobre o significado e nossa vulnerabilidade em um corpo, condição que compartilhamos com outros seres, ressalta a autora:

[...] é o compartilhamento desta condição em uma mundo dado à todas as criaturas sem exceção, cujo azar é conjuntamente aquinhado, o que nos permite vislumbrar um projeto ético e político de fato interseccional e animalista. Porque basta para nossas considerações desde o ponto de vista da moralidade estar cheio de ser. (SATTLER, II, 2019).

Em consonância com essa concepção incorporada da reflexão moral e em contraposição às dinâmicas poderarquicas vigentes, defendemos uma perspectiva de transformação de nosso comportamento moral em relação aos animais não humanos. Em nossos comentários finais retomaremos o percurso de nosso trabalho e buscaremos uma conclusão que possa trazer uma unificação das perspectivas nele apresentadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se iniciou desdobrando a ideia de que a exclusão de animais não humanos das considerações morais humanas (ou sua inclusão moderada restrita a algumas espécies, desde que não contrarie nossos interesses) se justifica em argumentos cognitivistas. Ou seja, que as capacidades cognitivas que, supostamente, seriam imprescindíveis para que alguém seja digno de consideração moral, não estariam presentes em animais não humanos.

Em primeiro lugar, buscamos mostrar como o pressuposto de superioridade humana está frequentemente subjacente à atividades científicas, propiciando a construção de uma imagem mecanomórfica de animais não humanos. Sob a alegação de não se incorrer em antropomorfismos (os quais indevidamente atribuiriam propriedades humanas a animais não humanos), o estudo e a interpretação do comportamento de animais não humanos os priva de identidade, individualidade, os objetiva e esvazia sua existência de significado, podendo ser considerado um exemplo típico do *confirmation bias*, ou viés de confirmação, o qual ocorre, *grosso modo*, quando cientistas tendem a coletar, selecionar, analisar ou interpretar dados que confirmem suas hipóteses, desconsiderando outros que possam refutá-las.

Em contraposição, procuramos mostrar como essa postura alcança seu limite em termos explicativos no estudo do comportamento animal. Em especial através da Etologia emerge o imperativo do uso de um tipo de linguagem que promova uma aproximação de significado entre o comportamento de animais não humanos e seres humanos.

Em um segundo momento, procuramos mostrar como a aproximação entre animais não humanos e seres humanos se dá em um plano que remete ao conceito ecológico, contextual, não-dicotômico de natureza, que promove a unificação dos binarismos a partir de um mesmo plano, de onde se desdobra o comportamento moral humano. Nesse momento buscamos uma reflexão metaética das possíveis origens ecológicas do comportamento moral humano, sob um ponto de vista naturalista, trazendo o enfoque do humano como animal social. Dando destaque ao conceito de *empatia* trouxemos o comportamento moral humano como participante de uma cadeia evolucionária e que apresenta variantes no comportamento de outros animais.

Em um último momento procuramos mostrar como, a despeito do que estudos etológicos e de cognição animal é capaz de indicar, em termos de aproximação do comportamento e fisiologia entre animais humanos e não humanos, há muita resistência, tanto da comunidade científica quanto da sociedade em geral, para sua aceitação. Isso nos levou à considerar que a postura humana em relação aos animais não humanos não precisa de provas a respeito de sua cognição para reconhecer a relevância moral destes últimos, a alegação de que a consideração moral exige um certo patamar cognitivo é uma alegação que se impõe sobre a realidade: ela é ideológica.

Na reflexão sobre o conceito de ideologia, analisamos uma dinâmica social de poder que propiciou a emergência de um mito duplo: o de que alguns seres são superiores a outros e o de que a suposta superioridade de alguns legitima a submissão de muitos. Esses seriam mitos fundadores da ideia de que seres humanos teriam o direito de submeter outros seres, justificados em características que seriam inerentes a si próprios. Mas, além disso, este mito fundaria a ideia de que para que algum ser tivesse direito à consideração moral humana, ele deveria compartilhar dessas (ou de algumas dessas) características. Em outras palavras, quanto mais parecidos com os seres humanos mais consideração moral é justo que se dê a eles⁵. Essa aproximação ou distanciamento em relação a certas características, determinaria o grau de superioridade ou inferioridade do animal, humano ou não. Assim, essa exigência de semelhança não aconteceria apenas em relação aos animais não humanos, mas escalonaria seres humanos também. A culminância da escala se dá com características distintivas de alguns seres humanos ainda considerados socialmente superiores, tipicamente homens e, no contexto ocidental, brancos, profissionalmente bem sucedidos, alegadamente heterossexuais, europeus ou de origem europeia, neuronormativos etc).

A dinâmica de poder, portanto, seria legitimada por uma ideologia da superioridade de alguns. Esta última teria o propósito de justificar e camuflar a dominação e ainda poderia se apresentar em uma faceta que busca amortecer, minimizar, banalizar, ocultar a violência: a ideologia violenta. O amortecimento, a invisibilização, da violência aconteceria porque a empatia dos seres humanos faz com que a dor alheia lhes cause

⁵ Fenômeno semelhante ocorre quando se trata de sistemas artificiais, como robôs cuidadores, por exemplo: dependendo da tarefa atribuída ao robô, e sua possível descartabilidade ou obsolescência, são ou não construídos de modo mais antropomorfizado.

sofrimento, inclusive a dor de animais não humanos. Participar de um sistema que provoca muito sofrimento através da violência exige mecanismos de defesa.

Ressaltamos que o corpo humano está adaptado para responder biologicamente a outros corpos, às suas emoções e situação. Nesse sentido, a ideologia violenta surge com um discurso que esvazia o animal não humano de suas capacidades emocionais, de sentir dor, de agir intencionalmente, entre outras, para se interpor entre os seres humanos e uma realidade à qual poderíamos ter acesso imediato não fossem as estratégias de invisibilização promovidas por aqueles que se beneficiam da violência. Os seres humanos, com raras exceções, sabem imediatamente que os animais não humanos sofrem se submetidos a maus tratos, tanto é assim que uma estratégia largamente adotada pelos promotores da violência contra animais destinados a consumo humano, por exemplo, é a ocultação dos abatedouros. Animais não humanos sofrem, sentem, percebem, amam, brincam, se entristecem, sentem medo, sofrem estresse e nós sabemos disso. A construção de discursos que pretendam invalidar – e entorpecer – essa percepção tem propósitos escusos.

Contudo, trazer a discussão apenas para o plano natural da proximidade e interdependência evolucionária e ecológica de todos os seres vivos – por exemplo, que os seres humanos naturalmente empatizam com animais não humanos – e que isso fundamentaria sua inclusão na esfera de consideração moral não basta.

Em primeiro lugar, porque os mecanismos que podem tornar pessoas insensíveis à dor alheia, como vimos anteriormente, também são naturais e tem um propósito biológico e evolucionário. Em segundo lugar, porque o exercício de poder de alguns sobre outros também se faz presente em animais não humanos. E o fato de pressupor que seres humanos compartilham características animais não humanos lança luz sobre muitos de nossos comportamentos sociais e políticos. Algumas das espécies mais próximas à humana, outros grandes primatas, como os chimpanzes, são altamente hierárquicos e muitas vezes despóticos, tanto no plano social, como no plano interpessoal. Nesse sentido, do ponto de vista natural, tanto a empatia como o exercício desigual de poder em grupos sociais podem cumprir tarefas adaptativas evolucionariamente relevantes para espécies animais.

A razão apresentada por Melanie Joy, que buscamos ressaltar, para que entremos em uma modo de relação que se traduza em comportamento moral – com respeito à dignidade do outro, fortalecendo o sentimento de empatia – tem bases psicológicas e sociais. O ser humano contemporâneo apresenta um nível tão profundo de socialização, interdependência e necessidade de conexão que conseguir a libertação de estruturas de pensamento e comportamento “poderáquicos” em vigor se tornou muito difícil e pode gerar questões de saúde relacional e psíquica: “Numerosos estudos mostraram que os seres humanos são inerente a altamente relacionais: estamos programados para precisar de conexão com os outros e somos prejudicados pela experiência de desconexão” (JOY, 2019,pg.40)

Ressaltamos também que as dinâmicas poderáquicas (ou de *poder sobre*, como as denomina Joy) geram a sensação de insegurança e impotência e afetam a sociedade como um todo, gerando uma dinâmica social patológica e opressiva, a qual entendemos que deve ser problematizada e, a rigor, abandonada.

Procuramos mostrar que a alteração das práticas e ideologias opressivas e violentas seja vista como urgência moral, o que exige que nos posicionemos, em nossa leitura de mundo mediada pela reflexão moral e pela literatura, tendo em vista o valor inerente dos outros seres, a partir de uma postura de profundo respeito, que não se estenderá apenas aos animais não humanos, mas a todos os seres alvos de ideologias violentas, os quais podem incluir, por exemplo, outros seres vivos, os pertencentes ao denominado reino vegetal que também integram o ecossistema.

Por fim, cabe também ressaltar o papel que a ciência pode cumprir na crítica de ideologias violentas e poderarquias. A atividade científica, de acordo com as reflexões feitas anteriormente, quando praticada por pessoas não conscientes de suas limitações ou movidas por interesses escusos, pode estar a serviço dos planos de dominação. Contudo, quando as práticas científicas são bem conduzidas metodologicamente e estão moralmente ancoradas em compaixão e respeito à dignidade, sua busca por conhecimento justificado oferece um contraponto essencial de reflexão contra ideologias.

Em um momento político de negacionismo extremo, como ocorrido durante e pandemia da COVID-19, cabe ressaltar os dizeres de Melanie Joy de que a ciência pode, sim, ser ameaça às ideologias, podendo ser uma forte aliada no combate a elas. Em alguns

momentos decisórios precisamos de uma metodologia que torne mais viável um resgate da realidade (mesmo que não se trate de uma realidade objetiva, no sentido clássico), nas palavras de Joy: “reunir informações precisas para desafiar fatos falsos é um passo importante na direção certa” (JOY, 2019, p. 162)

Nesse sentido, concluímos defendendo que estudos sobre cognição animal, embora não caiba considerá-los como decisivos para a inclusão dos animais não humanos no âmbito da consideração moral, podem contribuir com argumentos para problematizar e refutar discursos ideológicos e dicotomizantes sobre animais não humanos em conversações em geral. Além disso, estes estudos nos ajudam a quebrar com algumas ideologias, presentes inclusive no discurso científico, que temos a respeito de nós mesmos, de nossa suposta superioridade, e a aprofundar uma compreensão de nossa humanidade, de nossa codependência ecológica e evolucionária em relação a todos os seres vivos do planeta.

E, para finalizar, ressaltamos no trabalho o que consideramos um instrumento reflexivo e afetivo que transcende o que é possível em termos argumentativos em defesa dos animais não humanos, qual seja, o testemunho literário. Pois, como responde a personagem Elizabeth Costello a quem se mantém no plano rarefeito das argumentações violentas, que: “[...] caminhe lado a lado – com os flancos emparelhados – de um animal tangido ao encontro de seu executor”.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C., J. *A política sexual da carne: relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde, 2012.

_____. (2006). Na animal manifesto gender, identity and vegan. *Feminism in the twenty-first century*, Parallax, 12:1, 120-128. DOI: 10.1080/13534640500448791

_____. (1991) Ecofeminism and the eating of animals: *Ecological feminism*, Hypatia, 6:1 pp 123-145.

ADES, César. *Para além da dicotomia inato-aprendido*. Ribeirão Preto: Associação Brasileira de Psicologia, 2018.

ALLEN, Colin & TRESTMAN Michael. "Animal Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/consciousness-animal/>>.

ALLEN, Colin & BEKOFF Marc, 1997, *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge, MA: MIT Press.

ADREWS, Kristin, "Animal Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/cognition-animal/>>.

_____, 2018, "Do Apes Attribute Beliefs to Predict Behavior?: A Mengzian Social Intelligence Hypothesis", *The Harvard Review of Philosophy*, 25: 89–110. doi:10.5840/harvardreview201892117

ANDREWS, Kristin & HUSS Brian, 2014, "Anthropomorphism, Anthropectomy, and the Null Hypothesis", *Biology & Philosophy*, 29(5): 711–729. doi:10.1007/s10539-014-9442-2

BARGH, J. *The Cognitive Monster: The Case against the Controllability of Automatic Stereotype Effects*. In *Dual-Process Theories in Social Psychology*, edited by Shelley Chaiken, 361—82. New York: Guilford Press, 1999;

BEKOFF, M. *Minding Animals: Awareness, emotions and heart*. New York: oxford university press, 2002.

_____. *The emotional lives of animals*. California: New World Library, 2007.

BEKOFF, M. & ALLEN, C. & BURGHARDT, G. (eds.), *The Cognitive Animal* (pp. 325–334). Cambridge, MA: MIT Press.

BEKOFF, M. & ALEN, C. (1995). Cognitive etology and the intentionality of animal behavior. *Mind & language*, 10 (4): 313-328.

- BERMUDEZ, J., L. *O paradoxo da autoconsciência*. Lisboa: instituto Piaget, 1998.
- BUCKNER, C. Two approaches to the distinction between cognition and mere association *International Journal for Comparative Psychology* 24(1), 1–35. (2011)
- _____. (2013). Morgan’s Canon, meet Hume’s Dictum: Avoiding anthropofabulation in cross-species comparisons. *Biology & Philosophy*, 28(5): 853–871.
- CHAUÍ, M. *O que é Ideologia*. São Paulo: editora brasiliense, 1988.
- CLAYTON, N. S., & BUSSAY, T., & DICKINSON, A. (2003). Can Animals Recall the Past and Plan for the Future? *Nature Reviews: Neuroscience*, 4, 685–91.
- CLAYTON, N. S., & YU, K. S., & DICKINSON, A. (2001). Scrub Jays (*Aphelocoma coerulescens*) form integrated memories of the multiple features of caching episodes. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 1, 17–29.
- COETZEE, J.M. *Desonra*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- COETZEE, J.M. *A vida dos animais*. Tradução: José Rubens Siqueira. Introdução e organização: Amy Gutmann. São Paulo, 2002.
- CRIST, E. *Images of animals: antropomorphism and animal mind*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- DAMÁSIO, A., *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. São Paulo: Hemus, 1974.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções, nos homens e nos animais*. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.
- DE WAAL, F. *A era da empatia: lições da natureza para uma sociedade mais gentil*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. *Tenemos suficiente inteligência para compreender la inteligência de los animales?* Barcelona: Tusquets Editores, 2016.
- _____. *Primates y Filósofos: La evolucion de la moral del símio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Meditações*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DI CIOMMO, R.,C. *Ecofeminismo e educação ambiental*. Uberaba: Cone sul, 1999.

DOWELL, Beatriz M. Pensar o animal. *Revista Brasileira de Direito Animal*. Salvador: Editora Evolução, a. 3, n. 04, jan./dez. 2008.

EISNITZ, G. *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*. Amherst, NY, Prometheus Books, 1997.

FAO. *Water for animals*. Rome, 1986. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/R7488E/r7488e00.htm#Contents>. Acesso em: 26 jul. 2012.

FAO. *Food and agriculture organization of the United Nations, the state of food and agriculture 2016: Climate change, agriculture and food security*. Rome, 2016.

FELIPE, Sônia T. *Ética na Alimentação: o fim da inocência*. Disponível em: PENSATA ANIMAL. http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&catid=38:soniatfelipe&Itemid=1. Acessado em 14 de nov. 2012

_____. *Galactolatria mau leite*. Santa Catarina: Ecoanima, 2016.

GAITA, Raimond. *O cão do filósofo*. Tradução: Maria Lúcia Daflon. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

GALLUP, G. G. Jr., & ANDERSON, J. R., & SHILITO, D. J. (2002). The Mirror Test. In M. Bekoff, M., & Allen, C. (1997). "Cognitive Ethology: Slayers, Skeptics and Proponents." In R. W. Mitchell, N. S. Thompson & H. L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, pp. 313–334, Albany: State University of New York Press. 313–334.

GRADIDGE S, & ZAWISZA M, & HARVEY AJ, & MCDERMOTT DT. A Structured Literature Review of the Meat Paradox. *Social Psychological Bulletin*. 2021;16(3):1-26. doi:[10.32872/spb.5953](https://doi.org/10.32872/spb.5953)

GODFREY-SMITH, P. *Outras mentes: O polvo e a origem da consciência*. São Paulo: Todavia, 2019.

GONZALEZ, M., E., & HASELAGER W., F., G. (2003). Identidade pessoal e a teoria da Cognição Situada e incorporada. *Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de filosofia da mente*, 1, 95-112.

GOODALL, J. *Reasons for Hope*. New York: Warner Books, 1999.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (Tradução de José Oscar de Almeida Marques) São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (Tradução Débora Danowski) São

Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, D. *Uma Investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995

JOY, M. *Porque amamos cachorros comemos porcos e vestimos vacas*. São Paulo: Cultrix, 2014.

_____. *Powerarchy: Understanding the psychology of oppression for social transformation*. Oakland: Barret-Koehler Publisher, 2019.

_____. *From Carnivore to Carnist: Liberating the Language of Meat*. *Satya* 8.2 (2001), pp.26-7.

_____. *Humanistic Psychology and Animal Rights: Reconsidering the Boundaries of the Humanistic Ethic*. *Journal of Humanistic Psychology* 45.1 (2005), pp. 106-30.

_____. *Strategic Action for Animals: A Handbook on Strategic Movement Building, Organizing, and Activism for Animal Liberation*. Nova York, Lantern Books, 2008.

KLAUDAT, A. (2018) Motivação e valor em Hume e Kant. In: WILLIGES, F., & FISCHBORN, M. & COPP, D. *O lugar das Emoções na Ética e na Metaética*. Minas Gerais: Editora da UFPEL. pp 397 – 415.

LUNARDI, G., M. *Sinto logo decido: sensibilidade moral e normatividade na filosofia de Hume*. Porto velho: EDUFRO, 2013.

NACONECY C., M. *Ética e animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

ORTNER, S., B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, M.Z. e LAMPHERE, M. (org). *A mulher a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

PAIXÃO, R., L. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 2001. 189 p.

PANKSEPP, J. (2004). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.

_____. (2005). *Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans*. *Consciousness and Cognition*, 14, 30–80.

PANKSEPP, J. & SOLMS, M. (2012) *The Id Knows more than the Ego admits: neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience*. *Brain Sciences*. Vol. 2, pp 147-175.

PEPPERBERG, I., M. *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge MA: Harvard University Press. 1999

_____. *Alex e eu*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

POLVINELLI, D., & VONK, J. (2003). *Chipanzee minds: suspiciously human?* Trends cognitive sciences, 7 (4), pp. 157- 160.

PRINZ, J., J. (2006) *Is Emotion a Form of Perception*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 36 Supplement [vol. 32], pp. 137-160.

_____. (2011). Is empathy necessary for morality? In: COPLAN, Amy e GOLDIE, Peter (Eds). *Empathy: philosophical ans psychological perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

PLUMWOOD, V. Feminism and ecofeminism: Beyond the dualistic Assumpitions of Women, Men and Nature. *Feminism and Ecology. Society and Nature*. Littlenton:Aigis, v.2, n°.1, 1993b,p.36-51.

REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Trad. Regina Rheda; Rev. Sônia Felipe e Rita Paixão. Porto Alegre: Lugano. 2006.

_____. *En defensa de los derechos de los animales*. Ciudad de Mexico: Fondo de cultura econômica, 2016.

ROGERS, J., L., *Minds of their own: Thinking and Awareness in animals*. United Stats of America: Westview Press, 1998.

SANTANA, Heron José de. *Espírito animal e o fundamento moral do especismo*. Revista Brasileira de Direito Animal. v. 1, n.1, jan. 2006. Salvador: Instituto de Abolicionismo Animal, 2006.

SATTLER, J. “*Aprender a cair*”: *Nussbaum, Coetzee, Gaita*. Veritas. Porto Alegre, v.61, n.2, maio-ago. 2016, p.407-424.

_____. *Contra o “ar rarefeito da teoria moral”*. Revista Ethic@. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.15, n.2, p.246-259. Nov. 2016a.

_____. *Vidas Tomando corpo*. Periódicos UFSM: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/36574/html> 2019. Doi: <http://dx.doi.org/10.5902/2179378636574>

SILVA, D. C. M. & LOUREIRO M. F. (2008) *Burnout em profissionais de enfermagem no contexto hospitalar*. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Hospitalar, 6(1) 39-51.

SILVA, J. O. M. *Especismo: Porque os animais não humanos devem ter seus interesses considerados em igualdade de condições em que são considerados os interesses semelhantes de seres humanos*. *Ética: revista internacional de Filosofia da Moral*, Santa Catarina, v. 8, n. 1, 2009.

SINGER, P. *Ética Prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2.a ed. São Paulo: Editora MartinsFontes, 1998.

_____. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler. Ed.rev.- Porto Alegre, São Paulo: Editora Lugano, 2004.

SOBER, E. (1998), “*Morgan’s Canon*”, in *The Evolution of Mind*, Denise Dellarosa Cummins and Colin Allen (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 224–242.

_____. (2005). *Comparative psychology meets evolutionary biology: Morgan’s canon and cladistic parsimony*. In: L. Dalston & G. Mitman (Eds.), *Thinking with animals: New perspectives on anthropomorphism*. New York: Columbia University Press.

TODOROV, T. *A conquista da América, a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRIGO, T. R., TENG, C T., & HALLAK, J. E. C. (2007) *Síndrome de burnout ou estafa profissional e os transtornos psiquiátricos*. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(5), 223-233.

SHIVA V. *Staying Alive – Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books, 1992.234p.

WARREN, K., J. *Feminism and Ecology*. *Environmental Ethics*, vol.9, 1987.

_____. *The Power and Promise of Ecological Feminism*, Reunião da American Philosophical Association. Nova Iorque: Universidade de Massachusetts, 1988.

WHITEHEAD H., & RENDELL, L. *The cultural lives of whales and dolphins*. Chicago and London: The university of Chicago press, 2015.

WILLIGES, F. (2019). *A atualidade e originalidade de Hume*. *Skepsis: Revista de Filosofia*. Vol X (19), pp 30-46

_____. (2016) *Abordagem sentimentalista em Ética: Histórico e perspectivas*. In: WILLIGES, F., & SAUTER, K., T. *Razão e emoção: ensaios em Ética normativa e Ética aplicada*. Santa Maria: FACOS UFSM, pp 13-42