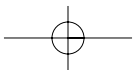
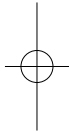
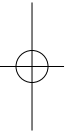


LIBERTAÇÃO ANIMAL



CAPÍTULO 1

TODOS OS ANIMAIS SÃO IGUAIS...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O autor de um livro sobre a dor escreve:

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



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

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

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

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

Poderíamos considerar que isso bastaria para liquidar o assunto. Porém, há que levar em conta outra objeção. Afinal, ao sentir dor, os seres humanos apresentam um sinal comportamental que os animais não humanos não têm: uma linguagem desenvolvida. Os outros animais podem comunicar-se uns com os outros, mas, ao que tudo indica, não da maneira complexa como o fazemos. Alguns filósofos, entre eles Descartes, consideraram importante o fato de os seres humanos, ao contrário dos outros animais, serem capazes de falar uns aos outros, com riqueza de detalhes, sobre a experiência da dor. É interessante observar que esta outrora clara linha divisória entre os seres humanos e as outras espécies vem sendo ameaçada pela descoberta de que os chimpanzés podem aprender uma linguagem¹². Mas, como Bentham observou há muito tempo, a capacidade de utilizar uma linguagem não é relevante para a questão de como um ser deve ser tratado – a menos que pudesse ser relacionada à capacidade de sofrer, de tal modo que a ausência de uma linguagem lançasse dúvida sobre a existência dessa capacidade.

Pode-se tentar estabelecer essa relação de duas maneiras. Em primeiro lugar, há uma linha difusa de pensamento filosófico – derivada, talvez, de doutrinas associadas ao influente filósofo Ludwig Wittgenstein – que afirma não ser possível atribuir, de modo significativo, estados de consciência a seres que não possuem linguagem. Essa posição parece-me bastante implausível. A linguagem pode ser necessária para o pensamento abstrato, ao menos em alguns níveis; mas estados como a dor são mais primitivos, nada tendo a ver com a linguagem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os dois próximos capítulos exploram dois exemplos de especismo. Limitei-me a dois exemplos a fim de ter espaço para uma discussão razoavelmente ampla, embora esse limite signifique que o livro não contém uma discussão sobre outras práticas, que existem apenas porque não levamos seriamente em conta os interesses de outros animais – práticas como a caça, seja por esporte, seja para a obtenção do couro; a criação de *vison*, raposa e outros para lhes retirar a pele; a captura de animais selvagens (muitas vezes após as mães terem sido mortas) e seu aprisionamento em gaiolas pequenas, para que seres humanos os observem; a tortura de animais a fim de que apren-

dam a fazer acrobacias exibidas em circos ou a entreter o público em rodeios; a morte de baleias com arpões explosivos, à guisa de pesquisa científica; o afogamento anual de mais de 100 mil golfinhos em redes utilizadas na pesca do atum; a morte de 3 milhões de cangurus, todos os anos, na Austrália, para lhes retirar o couro e fabricar ração para animais de estimação; e a desconsideração, em linhas gerais, dos interesses de animais selvagens à medida que ampliamos nosso império de concreto e poluição na superfície do globo.

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