

Brincar, matar, comer: sobre moralidade e direitos animais

Playing, killing, eating: on morality and animal rights

Juliana Fausto¹

¹Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: julianafausto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3446-9486>.

Artigo recebido em 15/10/2018 e aceito em 23/10/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Resumo

A partir da indagação feita por Haraway a Derrida acerca de como a questão da relação com os animais se transformaria caso seu foco mudasse do que eles não podem (não podem não sofrer) para aquilo que podem (brincar ou trabalhar), propõe-se uma discussão sobre o vínculo entre brincadeira e justiça na obra etológica de Bekoff, que encontra seu limite no problema da alimentação, para em seguida confrontar esse ponto com alguns discursos sobre moralidade e direitos animais universais.

Palavras-chave: moralidade; brincadeira; comida; direitos animais.

Abstract

Drawing from Haraway's question to Derrida about how the issue of the relationship with animals would change if its focus shifted from what they can not do (they can not suffer) to what they can do (play or work), the article discusses the link between play and justice in Bekoff's ethological work, which has its limit on the problem of eating, and then confronts this point with some discourses on morality and universal animal rights.

Keywords: morality; play; food; animal rights.

Brincadeira e justiça

Em *When Species Meet*, Donna Haraway pergunta-se por que, em *O animal que logo sou*, Jacques Derrida privou-se de estabelecer um diálogo, em suas especulações a respeito dos animais, com aqueles que trabalham diretamente com eles quando, de modo justo, acusa toda uma tradição da história da filosofia (“Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, Levinas” –Derrida, 2002, p. 33) de não ter levado em conta “a experiência do animal que vê, do animal que os observa [...] na arquitetura teórica e filosófica de seus discursos” (idem). A pergunta de Haraway pode ser resumida em uma frase: “por que Derrida não examinou as práticas de comunicação fora das tecnologias sobre as quais ele sabia falar?” (Haraway, 2008, p. 21).

Para ela, não ter percorrido essa via – que incluiria voltar-se para etólogos, cientistas de comportamento animal, mas também criadores, guardas de parques, nativos de regiões coabitadas por humanos e animais e uma dezena de outros que trabalham ou vivem diretamente com os animais – deixou o filósofo sem outra escolha exceto, diante do olhar de sua gata, voltar-se à questão que ele considera “prévia e decisiva”, cuja “forma muda tudo” (Derrida, 2002, p. 54): “Eles podem sofrer?”, perguntava simplesmente e tão profundamente Bentham” (idem). Nem Haraway (cf. 2008, p. 22) nem este artigo, é claro, pretendem desmerecer a questão do sofrimento animal: a “guerra à piedade” de que falava Derrida em seu livro, real e atual, abre um espaço de pensamento e atuação não apenas da maior importância, mas riquíssimo de questões e problemas: “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí” (Derrida, 2002, p. 57). De fato, reconhecer o sofrimento animal, reconhecer a guerra que se impõe contra eles e começar daí é um passo mais do que justificado. Mas este não é o único caminho:

[...] quão mais promissoras são as perguntas: podem os animais brincar? Ou trabalhar? E ainda: será que eu posso aprender a brincar com esta gata? Posso eu, o filósofo, responder a um convite ou reconhecer um quando ele é oferecido? E se trabalho e brincadeira, e não apenas piedade, se abrissem quando a possibilidade da resposta mútua, sem nomes, fosse levada a sério como uma prática disponível para a filosofia e a ciência? E se uma palavra utilizável fosse *alegria*? E se a questão de como os animais *engajam responsivamente o olhar uns dos outros* [*engage one another's gaze responsively*] tomasse o centro do palco para as pessoas? E se fosse esta a pergunta, *uma vez seu protocolo tendo sido propriamente estabelecido*, cuja forma muda tudo? (Haraway, 2008, p. 22).

Em primeiro lugar, parece, é a possibilidade da resposta, e não da mera reação do animal, que se deve considerar. O sofrimento, por mais terrível e sério que seja, retira dos animais – e não só dos animais – a sua possibilidade de agir: perguntar “eles podem sofrer?” consiste em perguntar-se ‘eles podem não poder? [...] Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível’” (Derrida, 2002, p. 55). O que mudaria caso o eixo se deslocasse, caso se considerasse aquilo que os animais podem? O modo como respondem, agem, criam? Em suma, que outras possibilidades se abririam para além da piedade?

Vejamos a questão da brincadeira e como ela se articula com a da justiça na obra do etólogo Mark Bekoff, que estuda esse tipo de comportamento principalmente entre mamíferos desde os anos 1970, tendo uma série de artigos e livros publicados. Em “Social play behavior”, de 1984, ainda hesitante acerca da definição e das possibilidades interpretativas da brincadeira, ele propõe que

Brincadeira é toda a atividade motora performada depois do nascimento que parece ser sem propósito, na qual padrões motores de outros contextos podem frequentemente ser usados em formas modificadas e sequenciamento temporal alterado (Bekoff, 1984, p. 229).

Que a brincadeira seja “sem propósito”, Bekoff observa, não quer dizer que ela não tenha funções; essas funções, entretanto, são variadas, dependendo não apenas da espécie, mas dos grupos em questão, e podem envolver o desenvolvimento de “força física, resistência, habilidade”, “regula[r] taxas desenvolvimentais”, “reproduzir[r] informações específicas”, “desenvolve[r] habilidades cognitivas necessárias para a adaptabilidade comportamental, flexibilidade, inventividade ou versatilidade”, constituir “um conjunto de táticas comportamentais usadas na competição intraespecífica”, “estabelece[r] ou reforça[r] laços sociais em uma díade ou coesão social em grupo” e funcionar como um “treinamento cognitivo” (idem, p. 231).

Bekoff vem se concentrando, desde então e cada vez com mais convicção (advinda de pesquisas de etologia cognitiva, neurociência e etologia narrativa, entre outras), na relação entre brincadeira e justiça – ou moralidade, como costuma dizer. Se em 1984 a hipótese era sugerida com muito cuidado, em 1998, o subtítulo de outro artigo seu, “Social play behavior – cooperation, fairness, trust and the evolution of morality”, demonstra a direção tomada por seu trabalho. A brincadeira, ele afirma, deve

ser negociada e aceita, e os participantes não podem trapacear sob pena de não encontrarem mais parceiros – ou seja, é preciso agir de modo justo [*fair*]. Há marcadores específicos que exprimem que uma mordida vindoura não significa uma mordida de verdade, por exemplo, e estudos em canídeos demonstram que esses sinais quase não são usados de modo enganador; em brincadeiras transespecíficas são observados pequenos movimentos, como trocas rítmicas de olhares, para reafirmar o caráter de jogo. Na brincadeira, posições sociais são deixadas de lado, e alguém com uma posição hierárquica mais alta pode se engajar em um jogo com um companheiro de posição inferior, permitindo que este, durante aquele momento, se encontre em lugar de igualdade ou mesmo que se opere uma inversão de lugares; indivíduos mais fortes ou adultos podem se engajar em *self-handicapping*, fingindo-se menos poderosos, diante de outros mais fracos ou filhotes. “Há uma certa inocência ou engenhosidade na brincadeira”, afirma Bekoff (1998, p. 84), reforçando seu caráter duplo – fazer isto querendo significar aquilo. Para ele, a brincadeira oferece aos seus participantes a oportunidade de descobrir, em um ambiente seguro, como agir diante uns dos outros, inclusive na resolução de conflitos.

Em 2009, em parceria com a filósofa Jessica Pierce, esta ideia encontrou sua forma mais bem acabada no livro *Wild Justice: the Moral Lives of Animals*. Nele, os autores afirmam peremptoriamente que os “animais sentem empatia uns pelos outros, tratam-se de modo justo, cooperam em direção a objetivos comuns e se ajudam uns aos outros em caso de problemas. [...] em suma, que os animais têm moralidade”¹ (Bekoff e Pierce, 2009, p. 1). Mais que isso, consideram que essas vidas morais não devem ser comparadas à humana, mas compreendidas em sua singularidade não apenas específica, mas grupal: “não há uma ‘natureza lupina’, mas ‘naturezas lupinas’” (idem, p. xii). No livro, a brincadeira não é o único comportamento analisado, embora seja considerada como o que “oferece a evidência mais convincente acerca de um sentido de justiça [*fairness*] em mamíferos sociais”² (idem, p. 115) e figura no que eles chamam de

¹ A moralidade é definida pelos autores “como um conjunto de comportamentos interrelacionados que dizem respeito aos outros e regulam interações complexas dentro de grupos sociais. Esses comportamentos se relacionam a bem-estar e prejuízo, e normas de certo e errado se anexam a muitos deles. A moralidade é essencialmente um fenômeno social, emergindo das interações entre animais individuais, e existe como um emaranhado de fios que mantém unida uma tapeçaria complicada e variável de relações sociais. A moralidade neste sentido age como uma cola social” (Bekoff e Pierce, 2009, p. 7).

² Apesar de tratarem da moralidade performada na brincadeira apenas em mamíferos sociais – inclusive porque nessa caso a evidência científica lhes permite realizar a articulação de modo mais embasado –, a brincadeira é um comportamento encontrado em muitos outros grupos filogenéticos, como “aves e mesmo

“aglomerado da justiça”, que também inclui “compartilhamento, equidade [...] e perdão” (idem, p. xiv). Brincar, que requer habilidades como boa negociação e justiça (“*unfair play* é um oxímoro”, idem, p. 116), também promove um tipo de inteligência criativa, os animais improvisando sequências de movimentos e alterações neles o tempo todo – além de ser tremendamente divertido. A filósofa e psicóloga Vinciane Despret comenta, a esse propósito, que na brincadeira os animais aprendem a responder no sentido harawayano, isto é, a serem respons-áveis, capazes de responder, e a respeitar – *respicere*, olhar de novo – de um modo concreto, corporificado. Ela é também um lugar de transformações:

Se há algo que a brincadeira faz é justamente mudar as significações, romper com o literal. A brincadeira é o paraíso da homonímia: um gesto que, em outros contextos, traduz medo, agressão, relação de forças, se rearranja, se desfaz e se refaz de outro modo. A brincadeira é o lugar da invenção e da criatividade, o lugar da metamorfose do mesmo em outro, tanto para os seres quanto para as significações. Ela é o lugar mesmo do imprevisível, mas sempre segundo regras que conduzem esta criatividade e seus *ajustamentos*. Em suma, é justiça na graça da alegria (Despret, 2014, 111).

Comida e moralidade

Wild Justice parece um livro direcionado, entre outras, à discussão com partidários de certas correntes da ética animal que propõem uma consideração moral dos animais como pacientes mas não como agentes morais (cf. por exemplo Regan, 1983; Singer, 2002; e Francione, 2008). Nada indica que Bekoff e Pierce sejam avessos à proposição de que os animais devam possuir direitos – pelo contrário – mas, ao afirmar a sua vida moral, a questão pode extrapolar a esfera do direito na qual essa discussão costuma se encerrar. Isto é, seria possível interpretar a asserção de uma moralidade animal como escapando das regiões dominadas pelo direito e entrando na esfera política de ação e pensamento; se há tantas formas de moralidade como há mundos, como isso modificaria o modo de também os humanos habitá-los? Essa questão seria capaz de transformar o problema moral em problema político, na medida em que passaria a dizer

crustáceos” (Bekoff e Pierce, 2009, p. 117). Quanto aos sentidos morais nesses outros animais, vale a pena seguir o credo científico que afirma que ausência de evidência não é evidência de ausência.

respeito à coabitação por diferentes entes de diferentes mundos que no entanto se encontram e superpõem.

Não é este, porém, o caminho que os autores seguem. Eles dedicam parte da conclusão de seu livro justamente ao conceito de agência, afirmando que a dualidade agente/paciente não é promissora e deve ser abandonada – nem animais agiriam inteiramente levados pelo instinto nem os humanos estariam desligados de sua animalidade, além do que poderia haver moralidade mesmo em comportamentos instintivos. Pois “onde há flexibilidade e plasticidade de comportamento, há agência” (Bekoff e Pierce, 2009, p. 145) – um movimento capaz de unir humanos e muitos animais mas que excluiria os insetos, por exemplo, que não possuiriam essa plasticidade. De todo modo, para os autores, a moralidade animal estaria restrita à sua comunidade: um lobo, por exemplo, agiria moralmente dentro de seu grupo mas não diante dos alces que ele mata e come. Neste sentido, Bekoff e Pierce, que por um instante propunham desafios políticos, acabam retornando ao campo do direito e da ética humanas. Para os autores, parece, é falta de educação – e de moralidade – brincar com a comida.

É curioso perceber que a discussão em torno da moralidade supõe a humanidade como uma espécie de modelo; ainda que muitos autores critiquem a civilização ocidental por não considerar os animais como parte de sua comunidade moral, eles presumem que os humanos agem moralmente diante de seus pares e, portanto, podem fazer o mesmo com os animais. O que a história da colonização e das guerras, o racismo, o sexismo e o classismo mostram, entretanto, é que nem sempre isso se verifica. Embora sua obra seja brilhante e tenha feito avançar questões em torno das relações com os animais, Bekoff se aprisiona em modelos estruturais profundamente antropocêntricos; afinal, por que “desmoralizar” um lobo que mata para se alimentar? Poderíamos perguntar ao autor se comer não faz parte da vida, tanto dos lobos como dos humanos. O que seria preciso para que os lobos comessem moralmente? Que dessensibilizassem os alces antes de atacá-los, como prescrevem as orientações humanas de bem-estar animal direcionadas a abates de animais de produção? Contudo, não são os lobos que mantêm suas presas em regime de confinamento forçado, em instalações aos bilhões, nas piores condições de vida, submetendo-os a seleção artificial que deforma seus corpos.

Se há questões a serem levantadas diante do discurso acerca dos direitos animais, eles não passam pelas melhorias alcançadas – como dizia Derrida, há uma guerra contra eles – mas por se concentrarem em um quadro que, de saída, exclui os animais de sua agência enquanto concede as possibilidades mais sublimes para a humanidade. O primatólogo Frans de Waal, autor de *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (2006) e *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (2009), entre outros, opõe-se à ideia dos direitos animais e considera ultrajante “o paralelo com a abolição da escravidão – que, além de ser insultante – é moralmente falho: escravos podem e devem se tornar membros plenos da sociedade; animais não podem sê-lo e não serão” (de Waal, 2006, p. 77). O autor holandês não explicita que sociedade é essa, mas provavelmente se refere àquela de que faz parte, a mesma que, por exemplo, garantia liberdade a seus cidadãos ao mesmo tempo que desempenhou um papel de destaque no tráfico de escravos pelo Atlântico entre os séculos XVII e XIX, mantendo colônias na África, na América e na Ásia até o século XX. Não há como negar que as marcas de animalização são codificadas em corpos negros em uma zona de indistinção onde se criam escravos pela hiperseparação entre humanidade própria e animalidade. A condição de possibilidade da escravidão (e do racismo) é a animalização de determinados humanos, desde a ideia aristotélica de que os escravos, por natureza, não possuíam lógos, até discussões sobre a existência ou inexistência de alma em povos diferentemente humanos, passando pela confusão entre primatas e povos nativos em contextos evolutivos.

De Waal diz ainda que “apesar de muitos animais sociais terem desenvolvido tendências altruísticas e afetivas, eles raramente, se é que o fazem, as direcionam a outras espécies” (de Waal, 2006, p. 77), dando como exemplo “o modo como o guepardo trata a gazela” (idem), e contrapondo a esse comportamento o de sua própria espécie, *Homo sapiens*, “a primeira a aplicar tendências que evoluíram dentro do grupo a um círculo maior de humanidade” (idem) – em uma afirmação que parece colocar entre parênteses não só toda a história de sua sociedade como o mundo mesmo em que atualmente vive, pleno de desigualdades intraespecíficas. Mais uma vez, pode-se replicar que nunca se ouviu falar de um guepardo mantendo gazelas confinadas em gaiolas nas quais elas não têm espaço para se mover, como fazemos com as galinhas, ou as reproduzindo em baias que não lhes permitem sequer se virar, como no caso de porcas. Para de Waal, “direitos são parte de um contrato social que não tem sentido

sem responsabilidades” (idem). O autor não se dá sequer ao trabalho de enunciar por que animais não podem assumir essas responsabilidades. Ora, como as sociedades animais poderiam sequer existir sem a assunção de “responsabilidades” tais como forragear, proteger filhotes etc.? Ou, ainda, não será claro que os animais de criação, sobretudo em relações menos assimétricas de poder, como quando vivem com pequenos produtores, trabalham? E como poderiam fazer isso sem um sentido de responsabilidade do modo como o próprio de Waal o determina? (cf. Despret e Porcher, 2007; Despret, 2014). É essa tendência de elevação da humanidade a um ideal que não se verifica historicamente, em prejuízo da admissão do comportamento animal real que costuma acompanhar as discussões em torno de direitos e moralidade. Ademais, poderíamos perguntar por que o discurso sobre a moralidade animal tão constantemente recai sobre o tema da caça com objetivo alimentar. Em mais um procedimento de criação de zonas de indistinção, as populações indígenas, por exemplo, são frequentemente atacadas, desta feita por certos grupos de defensores de direitos animais, por caçarem para se alimentar – assim como o lobo ou o guepardo. A propalada humanidade moral, que causa tanto sofrimento mas tem em seu íntimo as mais brilhantes e inocentes possibilidades, pode comer sem matar; pode matar sem causar dor; e pode acusar todo o resto dos viventes de imoralidade.

Direitos universais

Por outro lado, de Waal levanta um problema importante no discurso dos direitos, a questão do contrato e da lei, dispositivos demasiadamente humanos – e pertencentes ao âmbito de uma só humanidade, aquela que se constitui sob o signo dos Estados nacionais regidos pelo direito. Direitos animais universais pressuporiam que todos os animais fossem contemplados como iguais, como se não houvesse uma diferença brutal não apenas entre espécies, mas entre práticas e contextos, o que deixa em aberto problemas como o dos direitos de insetos individuais, ou mesmo de como diferenciar os merecedores dos que não merecem. O próprio de Waal considera que devemos mudar nossas atitudes em relação aos símios e já expressou contrariedade diante dos atuais

modos de produção de carne³, preocupações diferentes para diferentes espécies – ou melhor, preocupações diferentes para diferentes práticas.

O jurista Daniel Braga Lourenço analisou em artigo as propostas atualmente em tramitação no Congresso Nacional Brasileiro que têm por objetivo alterar o estatuto jurídico dos animais (Lourenço, 2016), notando que, diferentemente dos projetos de outros países, no Brasil a tendência não é procurar uma terceira categoria para os animais, entre coisa e pessoa, mas que

Dos quatro projetos que temos a respeito deste tema, três preferem realizar o enquadramento dos animais como sujeitos de direitos, seja personalizando-os, seja tratando-os como entes despersonalizados, ou mantendo-se omissos quanto a este ponto (Lourenço, 2016, p. 831).

O autor conclui que a confusão na especificação do lugar e dos direitos dos animais nesses textos enfraquece as propostas. Ele nota ainda que

O direito penal, por sua vez, trabalha com a concepção de que deixar atos cruéis impunes poderia colaborar para o embrutecimento do homem em relação ao seu próprio semelhante. Esta tese recebe o nome de “transbordamento moral”, pois seu fundamento está em afirmar que aquele que reiteradamente pratica o mal para com os animais poderá, ao menos potencialmente, tornar-se insensível ao sofrimento humano. Portanto, quando a legislação penal, regulamentando a norma constitucional que veda a crueldade, estabelece tipos penais associados aos maus tratos, como é o caso paradigmático do art. 32 da Lei n. 9.605/98, estaria em realidade tutelando a própria humanidade e não os animais, que não seriam vistos como vítimas ou sujeitos passivos das condutas abusivas e sim meros objetos materiais do tipo penal, tal como ocorre, por exemplo, com uma cadeira ou um telefone celular, no crime de dano previsto no art. 163 do Código Penal. É como se houvesse uma projeção de atentado à dignidade humana na violação perpetrada diretamente contra o animal. Podemos exemplificar esta colocação com o caso de danos corporais impingidos aos animais. O entendimento predominante é de que a mutilação meramente recreativa de um animal deve ser punida em função deste ser vivo refletir a vida e a integridade físico-psíquico humanas e, por tal razão, tal atentado ao animal atingiria reflexamente a própria dignidade humana e não a

³ “Eu mesmo gosto de carne e como, mas as práticas da agroindústria de carne me incomodam por razões éticas, e eu ficaria muito feliz se pudéssemos mudar essas práticas ou criar carne na ausência de um sistema nervoso. Refiro-me a fábricas de cultivo de carne, nas quais os músculos crescem sem que o animal inteiro cresça, de modo que o sofrimento possa ser excluído. Esta possibilidade parece estar se aproximando e removeria o dilema ético para mim.” (<http://wonderlancer.com/socialogue/frans-de-waal-the-age-of-empathy/>).

integridade e a dignidade existencial do próprio animal (idem, p. 819-820).

Esse entendimento é herdeiro daquele de Kant explicitado na *Metafísica dos Costumes*. Kant, ao elaborar sua obra, tinha em vista uma dupla luta. De um lado os empiristas, do outro os racionalistas – e o que estava em jogo em cada uma dessas vertentes era a relação entre razão e fins (últimos). Para os primeiros, os fins são sempre naturais. Para os segundos, transcendentos. O que Kant estabelecia, originalmente, é que os fins supremos são sempre fins da razão (cf. Deleuze, 1987). A razão é, assim, a única e própria juíza de si mesma. A implicação dessa concepção para a ética, o direito e os animais é que, segundo ela, só os entes finitos e racionais podem ser fins em si mesmos – opondo-se assim às coisas, simples meios. Quando diz “entes finitos e racionais” em vez de “humanidade”, o filósofo está abrindo a possibilidade de que haja outros entes finitos e racionais além do homem, mas não nos enganemos: não se trata da abertura para que algum animal desta terra possa ocupar tal lugar, senão da chance de que, por exemplo, extraterrestres existam (cf. Kant, 2006, p. 215 e ss.). Ainda que cada coisa na natureza, para Kant, aja segundo leis, somente os entes racionais têm a capacidade de derivar, pela razão, ações a partir dessas leis, possuindo assim uma vontade. E o filósofo é incisivo: os entes racionais nunca podem ser meros meios para o uso de uma vontade, eles são fins em si mesmos. São pessoas. De outro lado há as coisas, de valor relativo. As pessoas têm dignidade [*Würde*]; as coisas, por serem substituíveis, têm preço [*Preis*] (cf. Kant, 1984, p. 134 e ss.). Fica claro de que lado se encontram os animais.

É importante ainda lembrar que o que está em jogo na garantia dos direitos legais dos entes racionais não é proteger seus interesses mais básicos, mas definir e assegurar um domínio máximo de liberdade a cada cidadão (cf. Kant, 2013). As pessoas, Kant acreditava, têm um direito inato à liberdade, definida como “a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro” (Kant, 2013, p. 81,7). Trata-se de um dever, assim, e não de uma conveniência, viver em um Estado que possua um sistema legal capaz de assegurar os direitos de cada um de modo que se possa maximizar a sua liberdade. Em uma palavra, o sujeito de direito kantiano é autônomo. Para os animais, “em quem se pode mandar à vontade” (Kant, 2006, p. 27), resta assim o conceito inverso, a heteronomia.

Na *Metafísica dos costumes*, Kant explica que qualquer suposto dever diante de outros entes que não os humanos não passa, afinal, de dever para consigo mesmo. Isto é, que se ou quando houver obrigações em relação a outros entes, estas são, na verdade, obrigações para com os homens e é preciso que ninguém se confunda em relação a isso. A destruição do que é belo na natureza, por exemplo, é contrária ao dever do homem pois enfraqueceria a tendência a amar algo sem ter como propósito a utilidade, tendência esta que prepararia para a moralidade. Isto é, que os homens só tenham obrigações morais para com eles mesmos não significa que as coisas não possam estar contidas, como meios que são, nestas obrigações. E é assim em relação aos animais; tratá-los de forma cruel é contrário ao dever do homem para consigo mesmo pois assim ele enfraquece uma disposição natural a ser moral com outros homens. Segue-se daí uma lista de prescrições sobre o tratamento que deve ser dispensado aos animais:

[...] o homem [está] autorizado a matá-los de modo rápido (sem infligir agonia), bem como ao seu trabalho árduo, mas não além de suas forças (ao qual os homens também têm de se submeter). Mas experimentos físicos agonizantes a serviço da mera especulação, quando o objetivo almejado poderia também ser atingido dispensando, são abomináveis. A própria gratidão pelos serviços prestados durante longo tempo por um velho cavalo ou um velho cão (como se fossem membros da casa) pertence indiretamente ao dever do homem, a saber, em relação a estes animais, mas considerado diretamente é apenas um dever do homem para consigo mesmo (Kant, 2013, p. 510,6; tradução modificada).

Kant, depois de ter arrancado dos animais a possibilidade de serem outros que não coisas, parece ter uma posição que hoje poderíamos até considerar bem-estarista. Mas o que significa, no fundo, que esses deveres sejam todos indiretos e ao cabo e ao fim só os homens importem? O que significa, para os animais, que sejam coisas com direitos, ou mais precisamente, coisas em relação às quais temos deveres? Parece que a resposta é: Kant é um gentil senhor de escravos.

Jurisprudência não-inocente

A noção de direitos animais universais apresenta ainda uma dificuldade que podemos aproximar da crítica que Deleuze e Guattari faziam aos direitos humanos: são abstratos

demais, não dizem respeito a situações específicas, a povos e questões situados, “não dizem nada sobre os modos imanentes de existência do homem provido de direitos” (Deleuze e Guattari, 2009, p. 140). Além disso, os direitos humanos “podem coexistir no mercado com muitos outros axiomas, especialmente na segurança da propriedade, que os ignoram ou ainda os suspendem, mais do que os contradizem” (idem, p. 139). No caso dos animais, isso aparece de modo muito concreto nas mencionadas propostas de mudança de seu estatuto jurídico: como transformá-los, em nossa atual legislação, de bens em sujeitos de direito, universalmente? Os animais de produção não poderiam mais ser mortos, as cobaias deveriam ser libertadas, o que por si só já mudaria toda a configuração atual de nossa sociedade, mas também os insetos, como mosquitos vetores de doenças, teriam o mesmo direito à vida. A questão dos direitos também poria em jogo, assim, a insuficiência da categoria de animal, como se a ideia desses direitos implicasse o colapso da ideia de animalidade em oposição à humanidade; seria então necessária a criação de declarações universais de direitos de cada espécie ou subespécie ou mesmo de cada grupo, considerando as particularidades de seus modos de vida. E aí, o quão universais seriam esses direitos e o quanto aproximar-se-iam da jurisprudência? Em 1988, Deleuze dizia em entrevista que

Nos Estados de direito, não são os direitos adquiridos e codificados que contam, mas tudo aquilo que atualmente constitui um problema para o direito, tudo o que leva as conquistas a correrem risco permanente de serem novamente questionadas. Não nos faltam tais problemas hoje, o código civil tende a rachar por todos os lados, e o código penal conhece uma crise igual à das prisões. O que é criador de direito não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência. A jurisprudência é a filosofia do direito, e procede por singularidade, por prolongamentos de singularidades (Deleuze, 2004, p. 191).

No *Abécédaire*, Deleuze confessava a Claire Parnet que era um “apaixonado pela jurisprudência. Se não tivesse feito Filosofia, teria feito Direito. Mas não direitos humanos. Teria feito jurisprudência, porque é a vida! Não há direitos humanos, há direitos da vida. Muitas vezes, a vida se vê caso a caso” (Boutang e Pamart, 1996). Talvez a relação dos animais com os direitos encontre muito mais compromisso no âmbito da jurisprudência, do caso a caso, em uma ecologia de práticas cosmopolíticas.

De Waal propõe o abandono do discurso dos direitos em favor de um “senso de obrigação” (de Waal, 2006, p. 77): “deveríamos usar os novos insights sobre a vida mental dos animais para promover nos humanos uma ética do cuidado na qual os

nossos interesses não são os únicos em jogo” (idem). Também Bekoff, em entrevista⁴, disse preferir o termo “proteção animal” em vez de “direitos animais”, pela controvérsia que cerca o segundo, o qual, de acordo com ele, quando proferido, barra a conversa. Mesmo sendo possível dirigir críticas aos dois autores, seria absurdo acusá-los de não se interessarem pela questão do lugar dos animais em nosso mundo, cada um habitando o problema a seu modo. Ambos, entretanto, parecem se encontrar – como também se encontram pelo menos parte dos discursos sobre direitos que consideram animais como “incapazes” no sentido do Código Civil, em um grupo de discursos que, de modo antropocêntrico, deseja reservar um lugar para a inocência.

Em um dos muitos momentos iluminadores de *O animal que logo sou*, Derrida fala sobre a “lógica imperturbável, ao mesmo tempo prometeica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica (judeu-cristã-islâmica)” (Derrida, 2002, p. 44), da superioridade “incondicional e sacrificial” (idem) do homem sobre o animal. Ela é sacrificial porque o animal é o “bode expiatório” do homem, aquele que pode ser morto, que é um bom substituto para o corpo humano. “Perguntem pois ao asno ou ao carneiro de Abraão ou aos viventes que Abel soube oferecer a Deus: eles sabem o que lhes ocorre quando os homens dizem ‘eis-me aqui’ a Deus, depois aceitam sacrificar-se, sacrificar seu sacrifício ou perdoar-se” (idem, p. 59). Somos, ou pensamos ser, capazes de respeitar o mandamento “não matarás” apenas se houver uma infinidade de vítimas cujas mortes não se configurem como mortes próprias. O que a lógica do sacrifício, que pretende eximir a humanidade de seus crimes, cria é uma multiplicidade de seres matáveis. O autor questiona: “Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do ‘Não matarás’, só pode visar ao homem [...], e que em suma só há crime ‘contra a humanidade?’” (idem, p. 88). A dificuldade que Derrida levanta com este argumento envolve o assassinato – o assassinato de animais por homens. Mas, como se viu nos argumentos sobre moralidade, há os que objetam aos assassinatos dos animais por outros animais.

Haraway recupera o fio do filósofo para, por um lado, dessacralizar a morte e, por outro, diferenciá-la do exterminismo. “Por mais que tentemos nos distanciar”, ela diz, “não existe um modo de viver que não seja também um modo de alguém outro, não apenas algo, morrer de modo diferente” (Haraway, 2008, p. 80). Isso vale tanto para os

4 <https://www.forbes.com/sites/michaeltobias/2012/05/21/the-hearts-and-minds-of-animals-a-discussion-with-dr-marc-bekoff/#3e6a0424cb8d>

humanos, objeto do texto da filósofa, como para os animais imorais e irresponsáveis de Bekoff e de Waal. Do lado da humanidade, mesmo se fôssemos todos vegetarianos estritos e a abolição animal se realizasse, ainda mataríamos plantas para nos alimentarmos, talvez insetos que nos perturbassem ou destruíssem nossas plantações e outros. Muito menos do que hoje, claramente, mas ainda assim haveria muitas mortes – e a questão é esta: não existe inocência, tampouco devemos desejar ocupar esse lugar contra todo o resto dos viventes. Mas pode existir responsabilidade, a possibilidade de responder. Isso que chamei de dessacralização da morte, ideia proposta por Haraway, não é um salvo-conduto para assassinatos, hecatombes, holocaustos ou ecocídios; pelo contrário, é uma atitude que parte de situações concretas e realistas. Dizer que não há inocentes não implica que o exterminismo, em qualquer configuração que se exprima, não faça vítimas ou que seja justificado – isso significaria adentrar uma zona de indistinção, um achatamento e confusão de responsabilidades. A questão, outra, é: como viver em um mundo em que matar é necessário? A necessidade aí deve ser tomada com muito cuidado; quando, como, o que é necessário? A saída encontrada por Haraway passa por uma mudança do mandamento bíblico: e se, em vez de “não matarás”, nos guiássemos pela injunção “não tornarás matável” (idem)? Em primeiro lugar, assassinatos em massa ou a transformação de qualquer espécie, povo ou grupo em matáveis seriam o verdadeiro interdito, um dos primeiros princípios. Isso não significaria que deveríamos deixar completamente de matar, mas poderia constituir uma saída para o exterminismo: por um lado, lobos e guepardos não seriam mais culpados e populações indígenas caçadoras não seriam perseguidas por seu modo de vida; por outro, o sistema de produção animal, a indústria de cobaias farmacêuticas, o tráfico de animais e outras práticas certamente se tornariam insustentáveis. Os verdadeiros imorais viriam à luz⁵.

⁵ Esclareço que este trabalho não tem a intenção de fazer uma crítica aos defensores dos direitos animais, responsáveis por muitas conquistas, tampouco a ninguém que dedique sua vida à causa da melhoria do tratamento dispensado aos animais. A breve discussão meramente ensejada aqui tem como objetivo apenas complicar certos argumentos e oferecer talvez um outro quadro conceitual possível no qual essas questões podem ser tratadas.

O conjunto dessas considerações só foi possível ao levarmos em conta a relação fundante entre brincadeira e moralidade animais. Essa relação traz consigo a abertura para outras formas de justiça, a serem compostas com eles; trata-se de uma maneira pela qual eles podem nos transformar e às nossas instituições, caso a caso, enquanto agentes de seus mundos e modos. Considerar os animais como agentes morais de seus mundos em vez de subsumi-los ao nosso, talvez seja essa a promessa de justiça entrevista no brilho do olhar de um filhote de lobo que brinca.

Referências Bibliográficas

- BEKOFF, M. 1984. "Social play behavior". *Bioscience*, v. 34, n. 4, p. 228-233.
- _____. 2001. "Social play behaviour. Cooperation, fairness, trust, and the evolution of morality." *Journal of Consciousness Studies*, v. 8, n. 2, 81-90
- BEKOFF, M.; PIERCE, J. 2009. *Wild Justice: the moral lives of animals*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOUTANG, P.-A.; PAMART, M. 1996. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. 1996. França: La Femis/Sodaperaga, 450 min.
- DE WAAL, F. 2006. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. New Jersey: Princeton University Press.
- DELEUZE, G. 1987. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2004. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2009. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.
- DERRIDA, J. 2002. *O animal que logo sou (a seguir)*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNIFESP.
- DESPRET, V. 2014. *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte/Poche.
- DESPRET, V.; PORCHER, J. 2007. *Être Bête*. Arles: Actes Sud.
- FRANCIONE, G. L. 2008. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.

KANT, I. 1984. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. In Kant (II). Textos selecionados. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, p. 103-162.

_____. 2006. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. 2013. Metafísica dos costumes. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/EDUSF. Edição eletrônica.

_____. 2008. When Species Meet. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

LOURENÇO, D. B. 2016. "As propostas de alteração do estatuto jurídico dos animais em tramitação no Congresso Nacional Brasileiro." Revista jurídica luso-brasileira, ano 2, n. 1, p. 811-839.

REGAN, T. 1983. The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press.

SINGER, P. 2002. Ética Prática. Tradução de J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes.

Sobre a autora

Juliana Fausto

Possui graduação em Filosofia pela UFRJ (2001), mestrado em Letras pela PUC-Rio (2012) e doutorado em Filosofia pela PUC-Rio (2017). Atualmente é pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com bolsa PNP/CAPES. Desenvolve pesquisa na área de Filosofia e a Questão Ambiental, com ênfase na relação dos animais outros que humanos com a política. Tem interesse em temas relacionados a Antropoceno, política animal, ecofeminismo, cinema e literatura. Foi bolsista Nota Dez da FAPERJ (2015-2016). Pesquisadora do SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa/UFPR.

A autora é a única responsável pela redação do artigo.