

Comer Carne e Comer Gente¹

Cora Diamond

Este artigo é uma resposta para uma certa forma de argumento que defende os direitos dos animais. A Parte I é uma breve explicação do contexto e da forma de argumento que pretendo rejeitar; a Parte II é uma tentativa de caracterizar esses argumentos: eles contêm confusões fundamentais acerca de relações morais entre pessoas e pessoas e entre pessoas e animais. E a Parte III é uma indicação do que penso que ainda pode ser dito sobre – por assim dizer – o lado dos animais.

I

O contexto do artigo são as recentes discussões sobre os direitos dos animais de Peter Singer e Tom Regan, e de um certo número de outros filósofos.² O tipo básico de argumento em muitas dessas discussões está encapsulado na palavra ‘especismo’. Acho que a palavra é originalmente de Richard Ryder, mas Peter Singer é o responsável por torná-la popular em conexão com uma forma óbvia de argumento: que na nossa atitude em relação aos membros de outras espécies há preconceitos que são completamente análogos aos preconceitos que as pessoas podem ter a respeito dos membros de outras raças, e esses preconceitos estarão correlacionados às maneiras pelas quais ficamos cegos à nossa própria exploração e opressão do outro grupo. Somos cegos para o fato de que o que fazemos com eles despoja-os dos seus direitos; não queremos ver por que lucrarmos com isso, e, desse modo, fazemos uso do que realmente são diferenças moralmente irrelevantes entre eles e nós para justificar a diferença de tratamento. Para colocar isso de maneira mais crua: se dizemos ‘Você não pode morar aqui, porque você é preto’, supõe-se que isso é um paralelo de quando se diz ‘Você pode ser utilizado em nossos experimentos, porque você é só um animal e não pode falar’. Se o primeiro é um preconceito injustificável, então, do mesmo modo, o segundo também o é. De fato, tanto Singer quanto Regan argumentam que se nós, como justificativa para um tratamento diferente, apontamos para coisas como a incapacidade dos animais para usar a fala, estaríamos comprometidos a tratar do mesmo modo que animais aqueles membros da nossa própria

¹ Tradução de João José R. L. de Almeida a partir do original publicado sob o título *Eating Meat and Eating People*. In: *Philosophy* 53 (206) Oct. 1978: pp. 465-479. Artigo republicado em Diamond, Cora. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991, pp. 319-334.

² Veja especialmente Peter Singer, *Animal Liberation* (New York, New York Review, 1975), Tom Regan and Peter Singer, eds, *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976), Stanley and Roslind Godlovitch and John Harris, eds, *Animals, Men and Morals* (New York: Grove, 1972), and Richard Ryder, ‘Speciesism: The Ethics of Vivisection’ (Edinburgh: Scottish Society for the Prevention of Vivisection, 1974).

espécie que (digamos) tiveram um dano cerebral suficiente para impedir o desenvolvimento da fala – comprometidos a permitir que eles sejam usados como animais de laboratório, ou como alimento, ou qualquer coisa do tipo. Se dizemos ‘Estes *animais* não são racionais, então temos o direito de matá-los para servir de alimento’, mas não dizemos o mesmo das *pessoas* cuja racionalidade não pôde se desenvolver ou cujas capacidades foram destruídas, nós evidentemente não estamos tratando igualmente casos iguais. O princípio fundamental aqui é aquele que se poderia colocar deste modo (a formulação é baseada nos enunciados de Peter Singer): devemos dar tratamento igual aos interesses de qualquer ser que é capaz de ter interesses; e a capacidade de ter interesses é essencialmente dependente só da capacidade de ter sofrimento e de ter prazer. Isso nós evidentemente compartilhamos com os animais.

Quero aqui mencionar um detalhe, somente para retirá-lo do meu caminho. Discordo em grande parte do que Singer e Regan e outros defensores dos direitos dos animais dizem, mas não quero levantar a questão de como podemos saber se animais sentem dores. Penso que Singer e Regan estão corretos em que duvidar disso é, na maior parte dos casos comuns, tão fora de lugar quanto o seria na maioria dos casos concernentes a seres humanos.

Vai ficar evidente que a forma do argumento que descrevi é muito próxima do que encontramos em Bentham e Mill; e Mill, ao argumentar pelos direitos das mulheres, ataca os Cartistas, que lutam pelos direitos de todos os homens, e abandonam o tema quando aparece o direito das mulheres com um argumento da mesma forma daquele usado por Singer. A restrição da sua preocupação pelos direitos somente aos direitos dos *homens* mostra que você não estava realmente preocupado com a igualdade, tal como professava estar. Você só é um Cartista, porque você não é um Lorde.³ E assim também nós somos alertados, um século depois, que a restrição da preocupação moral somente aos animais humanos é igualmente uma denegação da igualdade. Na verdade, a descrição de seres humanos como ‘animais humanos’ é uma parte característica do argumento. O tema da questão ali é que tal como a nossa linguagem pode incorporar preconceitos contra negros e contra mulheres, ela pode também fazê-lo contra animais não humanos. Ela supostamente incorpora o nosso preconceito, então, quando usamos a palavra ‘animal’ para apartá-los de nós como se nós mesmos não fôssemos animais.

É sobre a base dessa espécie de reivindicação, de que os direitos de todos os animais deveriam receber igual consideração, que Singer e Regan e Ryder e outros argumentam que devemos deixar de matar animais para comer, e devemos cortar drasticamente – pelo menos – o uso de animais na pesquisa científica. E assim por diante.

Esse argumento me parece ser confuso. Não discuto que haja analogias entre o caso das nossas relações com os animais e o caso da relação de um grupo dominante com algum outro grupo de seres humanos que aquele explora ou trata, de outros modos, de maneira injusta. Mas as analogias não são simples e diretas, e não é claro até onde elas vão. A abordagem de Singer-Regan faz com que seja difícil ver o que é importante *ou* na nossa relação com

³ ‘The Enfranchisement of Women’, *Dissertations and Discussions* (Boston: Spencer, 1864), vol. III, pp. 99-100. A parte que coube a Mill ao escrever o ensaio é discutível, mas a sua mão é evidente nas observações sobre o Cartismo.

os outros seres humanos *ou* na nossa relação com os animais. E isso é o que tentarei explicar na Parte II. Minha discussão estará limitada a comer animais, mas muito do que digo pretende se aplicar também a outros usos dos animais.

II

Discussões sobre vegetarianismo e direitos dos animais normalmente começam com uma discussão sobre direitos humanos. Pode ser então que nos seja perguntado o que fundamenta as reivindicações de que as pessoas têm tais direitos, e se fundamentos similares não poderiam, afinal de contas, ser encontrados no caso dos animais.

Nenhuma dessas discussões vêm ao caso. Pois elas perguntam por que não matamos pessoas (as irracionais, digamos) para comer, ou por que não as tratamos de uma maneira que lhes causaria aflição ou angústia, e assim por diante, na hora em que, por causa da carne, estamos bastante dispostos a *matar* animais ou a tratá-los de uma maneira que lhes causa aflição. Essa é uma maneira totalmente errada de começar a discussão, porque ela ignora certos fatos bem centrais – fatos que, se prestássemos atenção, deixariam claro que os *direitos* não são o que é crucial. *Não comemos os nossos mortos*, mesmo que eles tenham morrido em acidente de carro, ou tenham sido atingidos por um raio e a sua carne seja de primeira. Não os comemos; e se o fazemos é por uma questão de extrema necessidade ou devido a um rito especial – e mesmo nos casos de evidente necessidade extrema existe uma relutância muito grande. Nós também não comemos nossos membros amputados. (Ou se o fazemos, seria no mesmo tipo de circunstância especial em que comeríamos os nossos mortos.) Agora, o fato de que não comemos os nossos mortos não é uma consequência – não uma consequência direta, em qualquer caso – da nossa falta de vontade de matar pessoas para comer ou para outros propósitos. Não é uma consequência direta da nossa falta de vontade de causar aflição às pessoas. É claro que *causaria* aflição às pessoas pensar que elas poderiam ser comidas quando estivessem mortas, mas isso causa aflição por causa do que é comer uma pessoa morta. Daí que não podemos elucidar o que é (se houver) que está errado – se essa for a palavra – em comer pessoas, apelando à aflição que isso causaria, do modo como podemos apontar para a aflição causada pela pisada no dedo de alguém como uma razão de por que considerarmos isso como um erro em relação a ele. Agora, se não comemos as pessoas que já estão mortas, e também não matamos as pessoas para comer, é pelo menos plausível à primeira vista que as nossas razões nos dois casos podem estar relacionadas, e, portanto, devam ser examinadas por qualquer um que queira reivindicar que não temos boas razões para não comer pessoas que não sejam também boas razões para não comer animais. Qualquer um que, ao discutir essa questão, foca nas nossas razões para não matar pessoas, ou nas nossas razões para não causar-lhes sofrimento, evidentemente corre o risco de deixar completamente de fora da

sua discussão aquelas características fundamentais da nossa relação com os outros seres humanos que estão envolvidas no fato de não os comemos.

É, de fato, parte da maneira pela qual esse detalhe geralmente acaba se perdendo que sejam dados argumentos para não comer animais, para respeitar seus direitos à vida e não fazê-los sofrer, que implicam que não há absolutamente nada de estranho, nada de, enfim, esquisito, que o vegetariano coma a vaca que tenha sido obsequiosamente atingida por um raio. Quer dizer, não há nada na discussão que sugira que uma vaca *não seja* algo para comer; trata-se somente de que não devemos dar uma mãozinha nesse processo: ou seja, que não devemos interferir naqueles direitos que normalmente teríamos que interferir se fôssemos comer animais de um modo mais conveniente. Mas se o ponto do argumento vegetariano de Singer-Regan é mostrar que comer carne está na mesma situação moral que comer o corpo humano, ele não é consistente a menos que se diga o que é precisamente o sentimento de nojo, ou coisa parecida, que nos previne de comer os nossos mortos. Se ele admitiu que o que subjaz à nossa atitude em relação a jantar os nossos corpos é a visão de que *uma pessoa não é algo que se coma*, então não poderia estar focado nos direitos de uma vaca a não ser assassinada ou maltratada, como se isso fosse o centro do argumento.

Escrevo isso como uma vegetariana, mas também atribulada pela obtusidade dos argumentos normais, e em particular, eu diria, dos argumentos de Singer e Regan. Porque se os vegetarianos dão argumentos que não chegam nem perto das considerações que estão envolvidas no fato de que não comemos gente, aqueles para quem esses argumentos estão endereçados poderão não saber ao certo o que responder, mas não estarão convencidos de fato, e estarão, na verdade, completamente certos. Eles mesmos podem não ser capazes de tornar explícito qual seria a objeção ao modo como os vegetarianos apresentam a nossa atitude de não comer gente, mas ficarão com o sentimento de que, para além de toda a questão do ‘especismo’ e da igualdade e de todo o resto, há uma diferença entre seres humanos e animais que está sendo ignorada. Isso está não somente ligado à diferença entre o que é comer uma coisa e o que é comer a outra. Está ligado com a diferença entre dar à pessoa um funeral e dar o mesmo a um cachorro, com a diferença entre miscigenação e *chacun à son goût* com relação à permissividade entre gorilas adultos. (Singer e Regan dão argumentos que certamente parecem implicar que uma repugnância com relação ao último é meramente, e não resistiria mais ao escrutínio do que, um tabu sobre a miscigenação.) E assim por diante. É uma marca da superficialidade dessas discussões do vegetarianismo que a única ferramenta usada por elas para explicar que diferenças de tratamento são justificáveis é o apelo à capacidade dos seres em questão. Quer dizer, de tais e tais seres – digamos, de um cachorro – poderia ser dito que teria, como nós, direito a ter os seus interesses levados em conta; mas os seus interesses são diferentes porque as suas capacidades também o são. Um recurso como esse pode então ser usado por um vegetariano para explicar por que ele não precisa, para ser consistente, requisitar votos para cachorros (ainda que mesmo nesse caso isso não fosse realmente apropriado), mas como uma explanação sobre a adequação de um funeral para uma criança de apenas dois dias de nascida e não fazer o mesmo no caso de um cãozinho; e o vegetariano é forçado a explicá-lo – se ele tentar fazer isso – em termos do que isso é, *para*

nós, uma forma de explanação que para ele é evidentemente perigosa. De fato, normalmente acontece que os vegetarianos não tocam no assunto das nossas atitudes para com os mortos. Eles acusam os filósofos de ignorar os problemas suscitados pelos animais nas suas discussões sobre direitos *humanos*, mas eles podem igualmente ser acusados de ignorar os casos mais difíceis para a sua própria visão. (A dificuldade do caso para eles, no entanto, é uma questão da sua dificuldade para qualquer abordagem da moralidade que se derive muito do utilitarismo – que se derive muito, digamos, de uma concepção utilitarista do que torna alguma coisa um objeto possível de preocupação moral.)

Não acho que seja um acidente que os argumentos dos vegetarianos tenham um tom ranzinza e moralista. Eles são uma tentativa de mostrar que alguma coisa é moralmente errada, na suposição de que *todos concordamos* que é moralmente errado criar pessoas para se alimentar, e assim por diante. A objeção, contudo, a dizer que *isso* é moralmente errado não é, ou não é meramente, a de que *isso* é muito fraco. O que teríamos que ser contra ao adotar a ‘Modesta Proposta’ de Swift é algo que também teríamos que ser contra no rescaldo de mortos em geral: órgãos úteis para transplante, e o resto para a ceia ou para a pilha de compostagem. E ‘moralmente errado’ não é muito fraco para *isso*, mas colocado na dimensão errada. Poderíamos dizer que seria ignominioso tratar os mortos assim, mas a palavra ‘ignominioso’ não torna as coisas claras, apenas pede por explicação. Nós podemos falar mais naturalmente de um tipo de ação como moralmente errada quando temos um alcance firme acerca de que *tipo* de seres estão involucrados. Mas existem algumas ações, como dar nomes às pessoas, que são parte do modo como chegamos a compreender e a indicar o nosso reconhecimento de *que* tipo é aquilo com o que estamos preocupados. E ‘moralmente errado’ não vai, muitas vezes, se encaixar em nossa recusa a agir dessa maneira, ou do nosso agir de um modo de espécie oposta, tal como quando Gradgrind chama uma criança de ‘Menina número vinte’. Fazer algo com ela por causa de um nome não é igual a fazer algo com ela por causa de uma herança à qual ela tem direito e na qual ela está interessada. Antes, Gradgrind vive em um mundo, ou gostaria de viver, no qual não faz nenhuma diferença se ela tem ou não um nome, sendo um número mais eficiente, e no qual um ser humano não é *algo a ser nomeado nem numerado*. De novo, não é ‘moralmente errado’ comer nossos animais de estimação; as pessoas que chegaram a comer seus animais de estimação não os tinham no mesmo sentido desse termo. (Se chamamos de estimação um animal que estamos engordando para um banquete, estamos fazendo uma piada grosseira de tipo familiar.) Um animal de estimação não é algo para comer, é para dar um nome, deixar dentro das nossas casas e falar com eles de um modo que normalmente não fazemos com vacas ou esquilos. Quer dizer, a eles é dado alguma parte do caráter de uma pessoa. (Isso pode ser mais ou menos sentimental; mas não precisa ser absolutamente sentimental.) Tratar animais de estimação desse modo não é absolutamente uma questão de reconhecer algum *interesse* que os animais de estimação têm de serem tratados desse jeito. Não há uma classe de seres, animais de estimação, cuja natureza, cujas capacidades, são tais que temos com eles o dever de tratá-los desse jeito. De maneira análoga, não é por causa do respeito pelos interesses dos seres da classe à qual pertencemos que nós damos nomes

uns aos outros, ou que tratamos a sexualidade humana ou o nascimento ou a morte como nós fazemos, marcando-os – nos seus vários modos – como significantes ou sérios. E, novamente, não é o respeito pelos nossos interesses que está envolvido em não comer o outro. Todas essas são coisas que vão determinar que espécie de conceito é ‘ser humano’. De modo análogo, o que é ter deveres para com seres humanos. Isso não é uma consequência do que são os seres humanos, não se justifica pelo que são os seres humanos: é uma das coisas que, em si mesmas, vão formar a nossa noção de ser humano. E assim também – e muito assim mesmo – a ideia da diferença entre seres humanos e animais. Nós aprendemos o que é um ser humano – entre muitos outros modos – ao sentar numa mesa onde NÓS comemos ELES. Nós estamos ao redor da mesa, e eles estão em cima dela. A diferença entre seres humanos e animais não é descoberta quando estudamos a chimpanzé Washoe ou as atividades dos golfinhos. Não é esse tipo de estudo ou etologia ou teoria evolucionária que irá nos dizer qual é a diferença entre nós e os animais: a diferença é, como sugeri, um conceito central para a vida humana e é mais um objeto de contemplação do que de observação (mesmo que isso possa levar a desentendimentos; não estou sugerindo que seja uma questão de intuição). Uma fonte de confusão aqui é que falhamos em distinguir entre ‘a diferença entre animais e pessoas’ e ‘as diferenças entre animais e pessoas’; a mesma espécie de confusão ocorre nas discussões do relacionamento entre homens e mulheres. Em ambos os casos as pessoas apelam à evidência científica para mostrar que ‘a diferença’ não é tão profunda quanto pensamos; porém tudo o que tal evidência pode mostrar, ou mostrar diretamente, é que as diferenças são menos acentuadas do que pensamos. No caso da diferença entre animais e pessoas é claro que formamos a ideia dessa diferença, criamos o conceito dessa diferença, conhecendo perfeitamente bem as esmagadoras e óbvias similaridades.

Pode parecer, pelo tipo de linha que estou sugerindo, que eu teria então que justificar agora a escravidão. Pois não aprendemos – se vivemos numa sociedade escravocrata – o que são os escravos e o que são os senhores mediante a estrutura de uma vida na qual nós estamos aqui e fazemos isso, e eles estão lá e fazem aquilo? Não aprendemos qual é a *diferença entre um senhor e um escravo* dessa maneira? De fato, não penso que isso funcione exatamente dessa maneira, mas neste ponto não estou tentando justificar absolutamente nada, mas somente indicar que o nosso ponto de partida ao pensar sobre os relacionamentos entre seres humanos não é um *agente moral*, tal como um item de um lado, e, de outro, *um ser capaz de sofrer, pensar, falar* etc.; e, de modo análogo (*mutatis mutandis*), este é o caso do nosso pensamento sobre o relacionamento entre seres humanos e animais. Nós não podemos apontar e dizer ‘Esta *coisa* (qualquer que seja o conceito sob o qual ela caia) é em alguma medida capaz de sofrer, por isso não devemos fazê-la sofrer’. (Essa sentença, disse Jonathan Bennett, lhe pareceu tão claramente falsa que ele achou que eu não poderia tê-la expressado literalmente; voltarei a isso.) Esse ‘esta’, que é um ser que não devo fazer sofrer, ou cujo sofrimento eu deveria tentar evitar, constitui uma relação *especial* com ela, ou antes, um certo tipo de uma série de tais relacionamentos – por exemplo, o que é o seu sofrimento em relação a mim poderia depender do ser em questão ser a minha mãe. Que eu deva prestar atenção aos

sofrimentos e prazeres de um ser, não é a relação moral fundamental com ele, que determina como devo agir com relação a ele – não é mais fundamental do que este homem, sendo o meu irmão, seja um ser sobre o qual eu não deveria entreter fantasias sexuais. O que é uma vida na qual reconheço tais relacionamentos, tal como a anterior, em alguma medida, com alguns animais, como ela se diferencia daquelas nas quais nenhum desses relacionamentos se reconhece, ou de outras diferentes, e até onde é possível dizer que algumas dessas vidas são menos hipócritas ou mais ricas ou melhores do que aquelas nas quais os animais são para nós meras coisas, ficaria então por ser descrito. Mas um ponto de partida numa descrição como essa tem que ser o de compreender o que está envolvido em tais coisas como o nosso não comer gente: não mais do que o nosso não comer animais de estimação faz *essa* parte no reconhecimento das demandas de um ser como alguém simplesmente capaz de sofrimento e de prazer. Argumentar de outra forma, tal como argumentam Singer e Regan, não é dar uma defesa para os animais; é atacar a significância na vida humana. Os argumentos de Singer e Regan resumem-se a isto: liberais sem reflexão sobre racismo e sexismo devem ficar sem reflexão sobre vacas e porquinhos-da-índia; e eles com certeza mostram como isso deve ser feito, não como teria que ser. Eles poderiam responder: se você estiver certa, então nós estaríamos, ou deveríamos estar, querendo deixar os animais sofrerem por causa da significância em *nossa* vida –, por causa, digamos assim, do conceito de humano. E o que é isso senão especismo novamente, mais pomposo talvez do que o do tipo familiar, mas não menos moralmente vergonhoso por isso mesmo? A significância, entretanto, não é um fim, não é algo que estou propondo como alternativa para a prevenção do sofrimento desnecessário, em função da qual este último poderia ser sacrificado. Os modos pelos quais marcamos o que é a vida humana pertencem à fonte da vida moral, e nenhum apelo à prevenção do sofrimento que seja cego a isso pode no fim ser outra coisa senão autodestrutivo.

III

Será que então, ao atacar esses argumentos, não acabei serrando totalmente o galho no qual estou sentada? Existe alguma outra maneira de mostrar para alguém que ele, sim, tem razões para tratar os animais melhor do que os está tratando?

Vou tomar o comê-los como exemplo, mas quero assinalar que comer animais, mesmo entre nós, não é apenas uma só coisa. Para colocar isso num exemplo dos mais simples, um amigo meu cria os seus próprios porcos; eles têm uma vida muito boa, e ele atira neles e os esquarteja com a ajuda de um vizinho. Os seus filhos estão envolvidos nessas operações de várias maneiras, e toda a coisa é muito cheia de conversações e pensamentos. Isso é obviamente, de alguns modos, muito diferente do que pegar um dos vários bilhões de peitos de frango, na América de 1978, em um freezer de supermercado. Assim,

quando falo de comer animais, penso em um monte de casos diferentes, e o que vou dizer se aplica a alguns mais do que a outros.

O que, então, está envolvido em tentar mostrar para alguém que ele não deve comer carne? Chamei a atenção para uma característica curiosa do tipo de argumento de Peter Singer, que é a de que o seu Peter Singer vegetariano deveria estar muito feliz em comer o desafortunado cordeiro que acabou de ser atropelado por um carro. Gostaria de conectar isso com uma característica mais geral da abordagem vegetariana utilitarista. Eles não são, assim dizem, especialmente apaixonados, ou interessados, por animais. Eles podem assinalar que não ‘os amam’. Eles não querem antropomorfizá-los, e estão preocupados em colocar a sua posição como distinta daquela que eles veem como antropomorfização sentimental. Assim como você não tem que provar que, por debaixo da pele negra de um homem negro, tem um homem branco por dentro para que os seus direitos sejam reconhecidos, você não tem que ver os animais nos termos das suas respostas emocionais para que as pessoas reconheçam os seus direitos. Desse modo, a direção dos seus argumentos é: *nós* somos apenas um tipo de *animal*; se o que é justo para nós for uma preocupação para os nossos interesses, isso depende somente de sermos animais vivos com *interesses* – e se isso *for* justo, então é justo para *qualquer* animal. Eles não querem, digamos, mover-se da preocupação com as pessoas para a preocupação com as pessoas de quatro pernas ou as emplumadas – para os seres que merecem essa preocupação somente porque nós pensamos neles como se tivessem uma pequena pessoa dentro deles.

Para fazer um contraste, vou tomar uma peça de propaganda vegetariana de um tipo bem diferente.

Aprendendo a Ser um Carnívoro Obediente⁴

Cães e gatos e cabras e vacas,
Patos e galinhas, ovelhas e porcas
Bordados em toalhas como enfeite
Pintados nas suas paredes e copos.
Hora de jantar! Venham e comam
Todo o seu delicioso ensopado.
Num dia, pernil do Percy, o Leitão
(Na historinha, ele é formidável),
Depois o peito da Sra. Cluck
Ou a asa do Pato Donald.
Fígado é o próximo, da Clarabela
(Não, ela não é mais ela).
Agora uma coxa do Coelho Pedro.
Mastigue bem; não fique com medo.
Coma as criaturas mortas por bem,
Mas nunca puxe o rabo do gato.
Coma a carne de ‘porcos sujos’,
Mas nunca seja ruim com o gado.
Cresça com um pensamento duplo –

⁴ *The British Vegetarian*, Jan/Feb 1969, p. 59.

Beije o hamster; escalpele a doninha.
Nunca pense em chacina, querido,
Para isso estão os animais, que lindo!
Só vieram ao mundo para morrer.
Coma o seu ensopado,
Não tem um por que do caldo.

Jane Legge

O que se tenta ressaltar é uma espécie de inconsistência, ou de uma confusão misturada com hipocrisia – o que se vê como tal – nas nossas maneiras comuns de pensar sobre os animais, confusões que não apenas surgem, mas, sim, de modo dramático, naquilo que as crianças são ensinadas sobre eles. Quer dizer, o poema não pede para que você se sinta dessa ou daquela maneira com relação aos animais. Antes, ele assume como dado uma certa extensão de sentimentos. *Existem* certas maneiras de sentir refletidas na nossa maneira de contar historinhas clássicas de animais para crianças, no modo como alimentamos passarinhos e esquilos no inverno, digamos – na maneira como interferimos naquilo que as crianças fazem com os animais, tal como interferimos quando elas maltratam crianças menores: ‘Nunca puxe o rabo do gato’. O poema não tenta fazer com que nos comportemos como lhe parece bem, ou fazer com que sintamos uma ‘transposição de cordialidade’ em direção aos animais. Antes, ele é dirigido a pessoas cujas respostas aos animais já incluem uma variedade desses tipos de comportamento, e, ao tomar tudo isso como pressuposto, ele sugere que outras características do nosso relacionamento com os animais mostram confusão ou hipocrisia. É muito importante, penso eu, que ele não tenta dar qualquer justificção para a extensão de respostas contra o pano de fundo mediante o qual certos outros tipos de comportamento são presumidos como hipócritas. Existe uma questão real se haveria ou não lugar para essas respostas de fundo. Gostaria de trazê-la por outro poema que não é uma parte de uma propaganda vegetariana, ou de qualquer outra. Este é um poema de Walter de la Mare.

Chapim

Se você quiser ganhar feliz companhia,
Balance um coquinho de uma árvore,
Tontamente verde em idas e vindas,
Sua amêndoa de polpa de neve como isca veria
Um esperto chapim chegar à luz do dia.

Do vasto e desconhecido ar mundano,
Do agitado verão, de onda em onda,
Vai se empoleirar e bicar suas penas,
Trilar um bordão selvagem e amplo,
Granjear seu sortimento naquele campo —

Essa criaturinha da vida; esse viço de pura energia,
Por momentos pelo Humano buscado,
Emplumará suas asas na luz salpicada,
Baterá o pandeiro com estridente alarido —
E para dentro do enorme Nada do Tempo,
Voará altivo e bem-nutrido.

O que me interessa aqui é a frase ‘Essa criaturinha da vida’. É importante que isso esteja conectado no poema com o surgimento do pássaro do vasto e desconhecido ar mundano, e de ter voado para dentro do enorme Nada do Tempo. Ele é mostrado como uma criatura semelhante, com esta marcante frase: ‘criaturinha da vida’. Gostaria de dizer algumas coisas sobre a ideia de criatura semelhante.

Em primeiro lugar, ela indica uma direção de pensamento muito diferente daquela do argumento de Singer. Lá supostamente nós partimos do fato biológico de que nós e os cachorros e os ratos e os chapins e os macacos somos todos espécies de animais, diferenciados, na realidade, em termos dessa ou daquela capacidade, mas o que é um tratamento apropriado para os membros da nossa espécie seria apropriado para os membros daquelas cujas capacidades lhes deram interesses similares. Nós todos somos igualmente animais, ainda que em princípio – com um direito igual, portanto, a ter qualquer dos nossos interesses levados em conta. O ponto de partida para o nosso pensamento é o que é geral e em comum e biologicamente dado. Implicitamente no poema de Jane Legge, e explicitamente no de de la Mare, nós temos uma noção diferente, aquela de criatura viva, ou criatura semelhante – que *não* é um conceito biológico. Ela não significa biologicamente um animal, alguma coisa com uma *vida biológica* – ela significa um ser num certo barco, por dizer assim, do qual faz sentido dizer, entre outras coisas, que ele parte para dentro do enorme Nada do Tempo, e que pode ser buscado como *companhia*. A resposta aos animais como nossos companheiros de mortalidade, na vida sobre a terra (pense na descrição de Burns de si mesmo para um rato como ‘tu pobre companheiro desta terra, / E colega mortal’), depende de uma concepção da vida *humana*. É uma extensão de uma noção não biológica do que é a vida humana. Você pode chamá-la de antropomórfica, mas só se você quiser criar confusão. A confusão, entretanto, é criada somente porque nós não temos uma ideia clara de que fenômenos a palavra ‘antropomórfico’ poderia cobrir, e tendemos a usá-la para os casos que são sentimentais de certos modos característicos, que o poema de de la Mare evita, contudo restritamente.

A extensão a animais de modos de pensar característicos das nossas respostas a seres humanos é extremamente complexa e inclui uma grande variedade de coisas. A ideia de um animal como companhia é um tipo de caso admirável; ele mostra que a noção de criatura semelhante não envolve apenas a extensão de conceitos morais como caridade ou justiça. Esses estão, na verdade, entre os mais familiares dessas extensões; assim, a ideia de uma criatura semelhante pode incluir até alimentar pássaros no inverno, pensado como algo similar à caridade, ou então dar a um animal de caça uma chance esportiva, quando isso é pensado como algo similar à justiça ou equidade. Eu

diria que a noção de uma criatura semelhante é extremamente *lábil*, e, em parte, isso se deve a que ela não é algo que esteja além das extensões de conceitos tais como justiça, caridade e amizade-ou-companheirismo-ou-cordialidade. (Eu pensava que a extensão do âmbito de conceitos de ‘amizade’ só era obviamente possível em alguns casos, chapins e não hipopótamos, por exemplo; mas filmes recentes da relação entre baleias e seus salvadores do Greenpeace mostra que provavelmente eu ainda tinha uma visão muito estreita.) Independência é outro dos importantes conceitos estendidos, ou, antes, a ideia de uma vida independente, sujeita, como qualquer outra, a contingências; e isso está estreitamente conectado com a ideia de algo como *respeito* pela vida independente do animal. Vemos essa noção, por exemplo, em muitas objeções que as pessoas fazem ao trabalho de animais em apresentações de circo como uma *indignidade*. A concepção de um animal de caça como um ‘inimigo respeitável’ também está estreitamente relacionada. *Pena* é um outro conceito central aqui, tal como expresso, por exemplo, em ‘Para um Rato’, de Burns; e devo notar que a conexão entre pena e poupar a vida de alguém está totalmente excluída dos argumentos vegetarianos do tipo criticado na Parte I – ela não tem lugar na retórica de um ‘movimento de libertação’.

Normalmente, ou muito frequentemente, acompanha a ideia de uma criatura semelhante o fato de que nós não as comemos. Mas, então, também acompanha a ideia o fato de que elas devem ser caçadas com honestidade ou criadas sem mau uso. O tratamento de um animal como um simples estágio (ou um estágio mecânico) da fabricação de um produto de carne não é parte desse modo de pensamento; e eu sugeriria também que o conceito de ‘verme’ é, pelo menos, usado algumas vezes para excluir um animal da classe de criaturas semelhantes. Entretanto, isso faz um importante e diferente tipo de contraste com ‘criatura semelhante’ do que o contraste que se tem quando animais são tomados como estágios na fabricação de produtos de carne, ou como ‘peças de maquinaria muito delicadas’ (tal como num programa recente da BBC sobre o uso de animais em pesquisa). Direi alguma coisa a mais sobre esses contrastes a seguir; o detalhe que quero destacar agora é que não é um *fato* que o chapim tenha uma vida; se alguém fala dessa maneira, isso expressa uma relação particular dentro de um âmbito amplamente especificável com os chapins. Não é mais biológico do que seria um assunto biológico se alguém tivesse que chamar alguma pessoa de um ‘viajante entre a vida e a morte’: isso não é um assunto biológico revestido de linguagem poética.

A resposta a uma criatura semelhante se estabelece em nós junto com outras. Isso é evocado por outro poema de de la Mare, ‘Agosto Seco Incendiado’, que começa com uma menina com o seu coração em prantos por ver uma lebre morta deitada e mole em cima da mesa da cozinha. Mas ao ouvir uma equipe de artilharia de campo fazendo manobras, ela corre para fora e vê tudo isso à luz do sol. Depois que eles passam, ela volta e entra de novo em casa, mas a lebre já tinha sumido – ‘Mamãe’, ela pergunta, ‘posso ir lá ver a pele dela sendo retirada?’ Num estudo clássico sobre o crescimento intelectual em crianças, Susan Isaacs descreve com detalhes o que ela chama de maneiras extraordinariamente confusas e conflitivas pelas quais nós adultos realmente nos comportamos em relação aos animais na visão das

crianças, e em conexão com o que as crianças devem tentar compreender sobre o nosso horror pela crueldade que elas demonstram com os animais, nossa insistência de que elas têm que ser 'boas' com eles.⁵ Ela menciona a enorme variedade de formas em que a morte de um animal e o matar animais são características espontâneas da vida que as crianças veem ou lhes contam. Já desde bem cedo elas pegam a relação entre carne e matar animais, veem pragas de insetos serem mortas, ou aranhas ou cobras, simplesmente porque são desagradáveis; elas escutam sobre a morte de animais perigosos ou de cachorrinhos e gatinhos desnecessários, e são encorajadas desde cedo a pescar ou coletar borboletas – e assim por diante.

Não estou preocupada aqui em perguntar se nós deveríamos ou não fazer essas coisas com animais, mas antes em mostrar que o que significa fazer alguma coisa *com um animal*, o que significa alguma coisa ser um animal, é moldado por certas coisas que a Dra. Isaacs descreve. Animais – esses objetos sobre os quais agimos – não são dados para o nosso pensamento de modo independente dessa massa de maneiras de pensar sobre e responder a eles. Isso é parte do que eu quis dizer antes quando recusei a ideia de dizer de alguma coisa aquilo que dela caía sob quaisquer conceitos, que seja capaz de sofrimento, e que, assim, não se lhe deveria fazer sofrer – a proposta que Bennett achou que era tão claramente falsa, que ele pensou que eu não deveria ter querido dizer isso. Voltarei a isso brevemente.

Essa massa de respostas, e outras mais, a Dra. Isaacs chamou de confusas e contraditórias. Mas existem padrões significantes nisso; não é mais do que somente um monte de modos de resposta confusos e contraditórios do que é a massa que nos habilita a pensar nos nossos semelhantes seres humanos como tais. Por exemplo, a noção de verme faz sentido contra o pano de fundo da ideia de animais em geral não meramente como coisas. Certos grupos de animais são então separados para *não* serem tratados plenamente como o resto é, em que a ideia poderia ser a de que o resto deve ser caçado só com honradez e não envenenado de maneira torpe. Do mesmo modo, a morte de animais perigosos em autodefesa forma parte de um padrão em que circunstâncias de perigo imediato faz a diferença, assumindo como pano de fundo a vida independente do leão (digamos), percebido em termos não limitados à maneira como ele poderia servir aos nossos fins. O que estou sugerindo aqui é que certos modos de resposta podem ser vistos como retiradas de *alguns* animais ('verme'), ou de animais em *algumas* circunstâncias (perigo), daquilo que de outro modo pertenceria ao seu reconhecimento como animais, tal como a noção de um inimigo ou a de um escravo pode involucrar a retirada da pessoa envolvida de algo daquilo que pertenceria ao seu reconhecimento como ser humano. Desse modo, por exemplo, no caso dos escravos, pode não haver nenhuma instituição social formal do nome de um escravo no mesmo sentido pleno em que existe para outros, ou poderia haver uma denegação da ancestralidade socialmente significativa, e assim por diante. Ou um homem proscrito poderia ser morto como um animal. A ideia aqui então seria a de que a noção de escravo ou de inimigo ou de proscrito assume um pano de fundo de respostas a pessoas, e o reconhecimento do que acontece *nesses* casos é que nós temos alguma coisa que nós *não* tratamos – de certo modo – como ela é. Naturalmente, mesmo

⁵ *Intellectual Growth in Young Children* (London: Routledge, 1930), pp. 160-162.

nesses casos, uma grande parte da resposta ao ‘ser humano’ pode permanecer intacta, tal como por exemplo o que pode ser feito com o corpo morto. Ou, do mesmo modo, se a inimizade é tão profunda a ponto de remover mesmo essas restrições, e os homens dançarem sobre os cadáveres dos seus inimigos, tal como, por exemplo, ocorrido recentemente no Líbano, em que esse detalhe somente pode ser compreendido em termos da violação do que se toma como o modo como o cadáver de um ser humano deve ser tratado. É porque se sabe que isso é assim, que se o trata em certo ponto como isso *não* tem que ser tratado. E ninguém que o faça poderia ter a menor dificuldade – qualquer que seja o menosprezo que ele sinta – em compreender por que alguém passou dos limites e, em vez disso, está doente.

Suponha agora que eu seja um dono de escravos cabeça-dura com atitudes práticas cujo vizinho, no seu leito de morte, tenha libertado os seus escravos. Eu poderia considerar esse homem um tolo, mas não pancado, pancado do jeito que eu consideraria alguém que tivesse, vamos dizer, libertado as suas vacas no seu leito de morte. Compare com o caso que Orwell descreve, da sua experiência na Guerra Civil Espanhola, de ter sido incapaz de atirar em um homem seminu que estava correndo, ao longo do topo do parapeito da trincheira, segurando as suas calças com as duas mãos enquanto corria. ‘Eu tinha vindo aqui para atirar em “facistas”, mas um homem que está segurando as suas calças não é um “facista”, ele é visivelmente uma criatura semelhante, similar a você, e você não sente vontade de atirar nele.’⁶ A noção de inimigo (‘fascista’), e de criatura semelhante, estão aqui numa espécie de tensão, e mesmo um homem que poderia atirar num homem correndo enquanto segura as suas calças poderia reconhecer perfeitamente bem por que Orwell não podia. A tensão que há nesses casos (entre ‘escravo’ ou ‘inimigo’ e ‘ser humano semelhante’) pode estar refletida não somente no reconhecimento do objetivo da ação de algum outro, mas também em vários tipos de defensivas, tal como quando você pergunta para alguém de onde ele é e a resposta é ‘da África do Sul, e você não o trata muito bem a partir dali’. Isso é como dizer para alguém que você é vegetariana, e receber como resposta ‘E do que são feitos os seus sapatos?’

O que você tem, então, com uma imagem ou visão como essa do homem correndo enquanto segura as suas calças, é algo que pode pôr em xeque ou alterar a ação de alguém, mas algo que não é obrigatório, ou não obrigatório para todo mundo que pode compreender a sua força, e a possibilidade, mesmo onde ela não é obrigatória para alguém, de criar desconforto ou de trazer o desconforto à consciência. Eu sugeriria que o poema de Jane Legge é uma tentativa de trazer uma espécie similar de desconforto para mais perto da superfície – mas essas imagens de criaturas semelhantes são, de fato, muito menos constrangedoras do que podem ser as imagens de ‘seres humanos semelhantes’.

Eu introduzi a noção de criatura semelhante em resposta à questão: Como eu poderia conseguir mostrar para alguém que ele tem razão em não comer animais? Não acho que tenha conseguido responder tanto isso quanto tenha mostrado a direção na qual se procuraria por uma resposta. E claramente a abordagem que sugeri não é utilizável para alguém em quem falte uma resposta à criatura semelhante, absolutamente nada nesse âmbito.

⁶ *Collected Essays, Journalism and Letters* (London: Secker and Warburg, 1968), Vol. II, p. 254.

Portanto, não estou em uma posição mais fraca do que aqueles que defendem os direitos dos animais sobre a base de um princípio abstrato de igualdade. Pois, ainda que eles pretendam fornecer razões que são razões para qualquer um, marciano ou ser humano ou qualquer coisa, respeitar os direitos dos animais, marcianos ou qualquer outro ser, de fato o que eles estão fornecendo, eu diria, são imagens de um tipo vastamente menos compelativas. Comicamente não compelativas, como podemos ver quando argumentos similares são usados em *Tristram Shandy* para defender os direitos dos homúnculos. Mas isso me devolve à afirmação que fiz anteriormente de que não podemos começar o nosso pensamento sobre as relações entre seres humanos e animais, dizendo: ‘Bem, aqui nós temos a mim, o agente moral, e lá nós a temos, a coisa capaz de sofrimento’; e receber dali que: ‘Bem, então, tanto quanto possível, tenho que prevenir o seu sofrimento.’ Quando dizemos esse tipo de coisa, qualquer que seja a força que tenham as nossas palavras, elas provêm de noções tais como as de ser humano e de animal. Não vou agora tentar responder à afirmação de Bennett de que a minha visão é claramente falsa. Em vez disso, vou simplesmente relacioná-la com outra visão minha claramente falsa. No fim da Parte II eu disse que as maneiras pelas quais marcamos o que é a vida humana pertencem à fonte da vida moral, e nenhum apelo à prevenção do sofrimento que seja cego a isso pode no fim ser outra coisa senão autodestrutivo. Eu quis dizer isso a sério? Bennett perguntou, e disse que não podia enxergar nenhuma razão pela qual se poderia pensar que o seria. Eu quis dizer que se nós apelamos às pessoas para prevenir o sofrimento, e nós, no nosso apelo, tentamos obliterar a distinção entre seres humanos e animais, e pegamos justamente as pessoas para falar ou pensar sobre ‘espécies diferentes de animais’, não sobra mais chão a partir do qual se poderia dizer o que temos que fazer, porque elas não são membros de uma dentre as espécies de animais que têm obrigações morais com relação a qualquer coisa. As expectativas morais de outros seres humanos demandam algo de mim como outra coisa que não um animal; e nós fazemos algo como ler imaginativamente em animais alguma coisa como tais expectativas, quando pensamos o vegetarianismo como uma capacitação para ver nos olhos de uma vaca. Não há nada de errado com isso; *há* algo de errado em tentar manter essa resposta e destruir o seu fundamento.

Mais de maneira tentativa, penso que alguma coisa similar pode ser dita sobre ler imaginativamente nos animais algo como um apelo ao nosso dó. O dó, para além das suas manifestações mais primitivas, depende de um senso de vida humana e de perda, e de uma apreensão das situações nas quais um ser humano pode apelar pelo dó de outro, pedir que ele se compadeça. Quando nós não nos compadecemos naquilo que fazemos – com as outras pessoas ou com os animais – o que precisamos não é que se nos diga que os seus interesses são tão dignos de preocupação quanto os nossos. E o problema – ou um problema – com o apelo abstrato à prevenção do sofrimento como um princípio de ação é que ele nos encoraja a ignorar o dó, a esquecer em que ele contribui para a nossa concepção de sofrimento e de morte, e como ele está conectado com a possibilidade de compadecimento.

Minha não resposta a Bennett, então, vem como uma expansão do que ele ainda tomaria como falso, isto é, que o nosso *ouvir* o apelo moral de um animal é o nosso ouvi-lo falar – por assim dizer – a linguagem dos nossos

seres humanos semelhantes. Uma discussão mais completa disso envolveria perguntar que força teria a analogia com o racismo e o sexismo. Isso não é totalmente errôneo, de nenhum modo. O que poderia ser chamado de lado obscuro da solidariedade humana tem analogias com o lado obscuro da solidariedade sexual ou da solidariedade com um grupo humano, e a dor de ver isso, penso eu, está fortemente presente nos escritos que estou criticando. São os seus argumentos que estou criticando, contudo, e não as suas percepções, não o sentido que vem junto com os seus escritos sobre a horrível e inabalável insensibilidade e falta de compadecimento com a qual nós com muita frequência confrontamos o mundo não humano. O equívoco é pensar que a insensibilidade não pode ser condenada sem razões que são razões para qualquer um, não importa quão destituídas de toda imaginação ou compaixão humana. Conseqüentemente, a sua ênfase em direitos, em capacidades, em interesses, e no dado biológico; conseqüentemente, a distorção das suas percepções pelos seus argumentos.⁷

University of Virginia

⁷ Em grande parte deste artigo sou devedora das discussões com Michael Feldman. Fui muito ajudada pelos comentários de Jonathan Bennett numa versão anterior da Parte II.

Permissão para citar os poemas das pp. 8-10 foram gentilmente cedidas pela Vegetarian Society, e pela Society of Authors como representante dos herdeiros literários de Walter de la Mare.