

DOS *ANIMAL STUDIES* À NEUROCIÊNCIA: HERÓIS, DEUSES E DEMÓNIOS

Fernando Araújo*

Aos meus companheiros no “bom combate”

Sumário: 1. O Lobo 21. 2. Rita Starpattern. 2.1. Rita e as Suri-catas – Uma Interpretação. 3. O Mundo Moral de Outros Nativos do Planeta. 3.1. Riso e Empatia nos Ratos. 3.2. Cefalópodes e Corvídeos. 3.3. A Maldade Animal. 4. Animalidade, Endeusamento e Demonização. 4.1. Outros Humanos. 4.2. Os Deuses do Antropoceno. 4.3. Wilhelm Trapp e o Batalhão 101. 5. Conclusão. As Aporias da Neurociência. Bibliografia.



notável progresso dos “*Animal Studies*”, no último decénio, veio modificar profundamente a área temática da “Ética Animal” e dos “Direitos dos Animais”. Muita da bibliografia relevante até há pouco tornou-se obsoleta, ou quase; descobertas sobre a inteligência de não-humanos vieram inutilizar muitas premissas correntes; observações mais detalhadas permitiram identificar características individuais onde antes havia meras atribuições difusas ao colectivo; e uma imagem nítida sobre a nossa própria espécie, que serviu de postulado a tanto dedutivismo “escolástico”, esbateu-se e deslocou-se, e ainda não se re-equilibrou.

Assim, a linha recta que a Ética procurou traçar sobre a condição dos não-humanos, e sobre as comparações e limites com a condição da nossa espécie, só pode continuar a desenhar-se se quisermos ignorar (ou se ignorarmos sem o saber) esses

* Professor Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

novíssimos contributos dos “*Animal Studies*”. Se, em contrapartida, tentarmos tirar partido desse recente ímpeto científico, tudo o que poderemos fazer é esboçar um caminho sinuoso, juntando provisoriamente alguns pontos salientes e ilustrativos.

1. O LOBO 21

Falamos de lobos como espécie; falamos ocasionalmente de *tipos* de lobos, ou de alcateias; dentro destas identificamos *funções*: do macho “alfa”, da matriarca, dos lobitos.

Mas nunca falamos de indivíduos – como se os lobos não tivessem uma vida própria, uma vida biografável. Isso é o resultado de os observarmos à distância; não é uma característica dos lobos.

Com a reintrodução de lobos no Parque de Yellowstone, após quase 70 anos de ausência, as alcateias que eles formaram passaram a ser dos grupos animais mais observados do mundo.

Na primeira geração nascida já no Parque, e dentro de uma família órfã de pai – uma desvantagem grave naquele meio –, uma das crias destacou-se por não ter medo dos humanos; foi-lhe atribuído, como identificação, o número 21.

Por um acaso, o 21 abandonou o seu meio materno e ingressou na alcateia de *Druid Peak* dois dias depois de o respectivo macho “alfa” ter sido abatido por um caçador furtivo – pelo que ele assumiu a liderança da alcateia sem ter tido necessidade de disputá-la.

Este era já o segundo facto invulgar na biografia de 21, mas as peculiaridades multiplicam-se rapidamente com a sua liderança¹:

- ele adoptou todos os lobitos *Druids*, apesar de não serem sua prole genética;
- ele ensinou os lobitos a lutarem deixando-os ganharem-

¹ Safina, C. (2015), “Part Two: Howls of Wolves. A Perfect Wolf”; Peterson, B. (2017), Cap. 5. “Yellowstone: «A Wolf’s Paradise»”.

lhe, fingindo-se morto e deixando que eles subissem triunfantemente sobre o seu ventre – para lhes inculcar confiança;

- ele deixava a família alimentar-se antes dele;
- dada a abundância de alimento, permitiu que três fêmeas, e não apenas a matriarca (nº 42, “Cinderella”), procriassem em simultâneo, dando origem a uma alcateia invulgarmente numerosa;
- foi muito solícito com os seus familiares doentes ou enfraquecidos;
- nunca perdeu um combate com alcateias rivais, chegando a vencer sozinho um confronto simultâneo com seis lobos;
- nunca matou um lobo derrotado, um gesto de autoconfiança que levou alguns dos derrotados a seguirem-no, em vez de se afastarem;
- poupou a vida, repetidamente, ao lobo estrangeiro “Casanova” que, por um breve período após a sua morte, lhe sucederia no comando da alcateia, assegurando a continuação da sua prole (incluindo nessa prole a notável loba 832, ou “loba 06”²).

Parece, pois, que o lobo 21 quis pautar a sua liderança por traços de empatia e de bondade para com os seus familiares, e por traços de magnanimidade para com estranhos. Numa atitude que nunca tinha sido observada em lobos, procurou exprimir a sua predominância colocando-se em situações de autocontrole, de contenção pacificadora, de reforço positivo relacional e pedagógico, de vulnerabilidade lúdica e edificadora.

Conclui-se que o lobo 21 conseguiu aquilo que não muitos humanos têm alcançado: ser um líder carismático.

E conseguiu-o abstendo-se de usar todo o potencial de violência que revelou em batalhas entre alcateias, e na prática da

² Peterson, B. (2017), Cap. 7. “06: The World’s Most Famous Wolf”.

caça.

E conseguiu-o, mais significativo ainda, partindo da posição de desvantagem de um lobito-órfão imperfeitamente educado pela presença de um “alfa”, naquilo que esse estatuto implica; o que significa que, na ausência de um “roteiro mimético”, logrou tornar-se um bom pai e companheiro traçando o seu próprio caminho.

De todas as peculiaridades biográficas do lobo 21, uma das mais bizarras envolve os seus últimos momentos: em vez de ser contestado violentamente no seu estatuto e de ser morto por um rival, no final de uma caçada colectiva o lobo 21 afastou-se deliberadamente da sua alcateia – renunciando, na prática, à liderança –, e horas depois era encontrado morto, com a avançada idade de nove anos.

Estes dados são eloquentes: a observação permitiu detectar uma experiência única de individualidade não-humana. O lobo 21 tinha traços de personalidade próprios, bem vinculados; a sua experiência não se dissolveu num colectivo, num tipo, numa espécie. A marca que deixou não é abarcável numa qualquer explicação determinista: houve nele mais do que o simples desempenho de “funções” com as quais estaríamos tentados a definir o “estatuto” de um lobo – de todos os lobos.

2. RITA STARPATTERN

Às 11:48h do dia 1 de Agosto de 1966 Claire Wilson, de 18 anos, grávida de 8 meses, sai de um café no *campus* da Universidade do Texas, em Austin, na companhia do seu recente namorado, Thomas Eckman, também de 18 anos; e é atingida pelo primeiro tiro disparado da Torre da Universidade por Charles Whitman, um ex-atirador especial dos Marines. O tiro da Remington de 6mm atinge-a no abdómen; o feto não sobreviverá. Eckman, que instintivamente tenta apoiá-la, é atingido no peito

e tem morte instantânea³.

Esvaindo-se em sangue, Claire Wilson fica prostrada no chão, sob o calor intenso de um dia estival. A temperatura do pavimento chega aos 40° C.

Passados alguns instantes, e depois de atingidos vários transeuntes, gera-se o pânico, mesmo antes de se perceber de onde provinham os tiros. Charles Whitman visa metodicamente, e indiscriminadamente, os alvos que consegue identificar, com mira telescópica, do alto dos 70 metros da torre. Em baixo, todos buscam abrigo – por vezes erradamente, por não identificarem a origem dos disparos. Nos 90 minutos seguintes haverá ainda muitos mortos e feridos (alguns a meio quilómetro da torre).

Claire Wilson, que continua viva, fica imobilizada em plena esplanada, em claro sofrimento e à mercê do atirador. Várias pessoas apercebem-se, horrorizadas, do facto, mas ninguém se arrisca a salvá-la. Há gritos de quem observa, impotente.

Subitamente Rita Jones, de 19 anos, corre para junto de Claire e ajoelha-se junto dela, oferecendo-se para ajudar. Claire pede-lhe que se deite e faça de morta, para não ser alvejada. Por uma circunstância qualquer, o atirador não se apercebe de que está uma terceira pessoa junto de Claire Wilson e do corpo de Thomas Eckman.

Na hora seguinte, Rita mantém-se ininterruptamente a falar com Claire, tentando confortá-la e procurando evitar que ela perca a consciência.

Ao fim de uma hora, o exemplo de Rita encoraja um grupo de jovens a irem buscar Claire e o corpo de Thomas, e a levá-los para um local abrigado – enquanto Whitman continua a disparar, mas já com a polícia, entretanto chegada ao local, a ripostar, coadjuvada por alguns populares armados. Vendo Claire salva, Rita foge.

³ Lavergne, G.M. (1997), 141ss.. Também o documentário de Keith Maitland, *Tower* (2016).

Às 13:24h a polícia chega ao topo da Torre da Universidade do Texas e consegue abater Charles Whitman. O balanço do episódio, que durou 96 minutos, é de 18 mortos e 31 feridos.

Claire Wilson, tendo perdido o filho, sobrevive após 3 meses de internamento. Rita visita-a uma única vez no hospital, oferece-lhe uma pintura sua, e nunca mais se reencontram. Depois de se divorciar de Jeff Jones, Rita adota o apelido Starpattern, com o qual ganhará notoriedade no meio artístico texano. Virá a falecer em 21 de Abril de 1996.

2.1. RITA E AS SURICATAS – UMA INTERPRETAÇÃO

Claire Wilson e todos os presentes na tragédia – mas também todos aqueles a quem têm sido relatados os eventos – concordam em qualificar de heróica a intervenção de Rita Starpattern.

Não serei eu a discordar: o gesto, como vários outros naquele momento trágico, é uma ilustração de virtude supererogatória – praticada muito para lá do imperativo do dever – que por vezes ilumina a conduta de pessoas comuns, quando confrontadas com circunstâncias incomuns e inesperadas, para as quais nada as preparou – nem próxima nem remotamente –.

No meio dos gritos de pânico e desespero que reverberaram na esplanada, vindos de gente abrigada ou em fuga, Rita Starpattern teve tempo de aperceber-se do que se passava, deu tempo ao terror para que operasse os seus efeitos de hesitação, e depois de paralisação.

Além disso, como todos aqueles que tiveram a possibilidade de observar a situação de Claire, Rita percebeu que se tratava de uma grávida, caída de costas e com o ventre bem proeminente, movendo-se ocasionalmente para aliviar o sofrimento, contra os apelos dos espectadores que imploravam que também ela se imobilizasse, simulando estar morta.

E pode ter adivinhado o grau de perversão satânica do

perpetrador, ao escolher para sua primeira vítima uma grávida (em retrospectiva, mas de forma não descortinável nas circunstâncias, pode mesmo concluir-se que, com a sua mira telescópica e com as suas aptidões de atirador, Charles Whitman quis fazer do feto no ventre de Claire Wilson a sua primeira vítima).

O que terá, então, motivado Rita a vencer o pavor e, na face de um extremo perigo, avançar para o socorro de uma desconhecida?

Claro que há elementos insondáveis nessa motivação – elementos que desafiam a nossa capacidade de compreensão; como desafiaram, logo na altura, a própria, que, segundo o seu testemunho, ficou profundamente abalada quando, mais tarde nesse dia, se apercebeu do que tinha feito⁴.

Mas, na pluralidade de explicações que são possíveis, há uma que, conquanto menos óbvia, se coaduna especialmente com a forma impulsiva, pré-analítica, como Rita Starpattern arriscou a própria vida para ajudar uma grávida a sobreviver: uma simples solidariedade animal entre fêmeas, um investimento “aloparental” de uma fêmea noutra fêmea, ditado pelo facto de esta se encontrar no termo da gestação.

É uma reacção pré-cultural, que se prende, por um lado, com a vulnerabilidade da gestação e com a vulnerabilidade altricial (não-“precocial”) das crias humanas; e, por outro lado, com o subinvestimento dos machos humanos na sua própria paternidade, dadas as consequências que a ovulação interna e “críptica” das fêmeas humanas acarreta no estabelecimento de elos genéticos seguros para os progenitores masculinos.

⁴ Num depoimento obtido junto de Laurel Butler, que foi mais tarde seu companheiro e sócio, “*Laurel says that when Rita finally got home to her campus area dwelling that afternoon, she didn’t talk to anyone. She just made lunch, ate and probably studied for a while. [§] Laurel surmises that Rita was probably in shock at that point and she had gotten a bad sunburn from being exposed on the mall for so long, so her energy level was not all that high. “But when she saw the footage of herself on the TV that night, she freaked out.”*” – Forrest Preece, “Rita Starpattern’s Story 8_1_1966” (<http://www.austinprop.com/RitaStarpattern/RitaStarPattern.html>).

Isso faz com que o nosso “estatuto animal”, a nossa “primeira natureza” – ou, se quisermos, o determinismo implacável a que o “gene egoísta” sujeita o “invólucro mortal” que habitamos em vida – imponha às mulheres uma estratégia de “mutualidade aloparental” que, servindo de contrabalanço à ausência potencial da protecção masculina (agravada culturalmente pela patrilinearidade, que condiciona o acesso das mulheres ao apoio das suas famílias de origem), e de contrabalanço à vulnerabilidade perinatal e neonatal da prole, aumenta a viabilidade de perpetuação da espécie, ao mesmo tempo que não compromete a sua vantagem evolutiva, em especial o incremento sustentável da megacefalia, com os seus custos obstétricos e metabólicos, mas com os seus ganhos em termos de sociabilidade e de plasticidade fenotípica.

Pode ser assim que, subliminarmente, a visão de uma grávida em risco ou em sofrimento desperte uma “solidariedade aloparental” que não seja muito diferente daquela que, depois do parto, a imagem, o riso, o olhar, o choro ou até o cheiro – as feromonas – de uma cria humana, nos seus primeiros meses e anos de vida, provocam mais nitidamente em todos os “aloparentes” potenciais, desta feita tanto fêmeas como machos, e não somente aqueles que, por parentesco, tenham o primeiro interesse de investimento na “estratégia nepotista” intrafamiliar.

Pode ser, em suma, que Rita tenha sido levada a vencer o medo, não por representação racional ou articulável de valores e interesses aculturados; não por ponderação de virtudes e riscos; não por confronto do valor do heroísmo com o desvalor do medo – mas por simples e arrebatador impulso animal, como o fariam tantas outras fêmeas de outras espécies gregárias nas quais o nascimento de crias, iminente ou consumado, convoca o apoio cooperativo entre elas.

Nesta leitura, Rita teve uma reacção pré-cultural, pré-analítica, directamente assente no seu “estatuto animal”: o socorro a uma grávida em perigo desencadeou um automatismo de

mamífera gregária que se antepôs a – e momentaneamente bloqueou – todas as razões aculturadas e analíticas que deveriam dissuadi-la de colocar em risco a sua vida para socorro de duas outras vidas, remetendo-a para a liberdade da omissão, para o conforto do simples dever negativo, do “*neminem laedere*”, do medo justificado.

Nesta leitura, Rita agiu como teria agido uma suricata, que é capaz de colocar em risco a sua vida, ou mesmo sacrificá-la, para proteger a prole – tanto a sua prole como a prole de outra fêmea do grupo; chegando-se, na fortíssima alop parentalidade das suricatas, a assistir a episódios de lactação em fêmeas que não pariram, para sustento das crias do grupo.

Não sendo comportamentos estritamente deterministas (havendo portanto comportamentos desviantes, uns mais e outros menos corajosos), as opções altruístas são mesmo assim dominantes entre as suricatas – pela elementar razão de que, sem sentinelas dispostas a morrer (o grito de alerta chama a atenção dos predadores para a sentinela), os seus grupos seriam demasiado vulneráveis à predação. A probabilidade de sobreviver à cobardia é muito pequena, e é isso que dissuade o “efeito de boleia” (ou mais precisamente o “dilema do voluntário”) e reforça a coragem nas sentinelas suricatas.

Não é assim, na maior parte dos casos, entre os humanos: os episódios de predação e de ameaça à vida são raríssimos para um habitante das cidades, desincentivando um pré-condicionamento da reacção ao perigo; e quando surgem esses episódios, a estratégia dominante é a da abstenção e do “*free-riding*”, como foi inteiramente confirmado naquele fim de manhã em Austin, Texas. A excepção foi Rita Starpattern, que agiu como uma suricata valente⁵.

Mas será que uma leitura destas – insistamos, uma apenas das muitas possíveis, e todas elas confrontadas com proble-

⁵ Kalat, J.W. (2016), 113-114.

mas de insondabilidade e de inefabilidade – não se tornaria desvalorizadora do “heroísmo” da intervenção de Rita?

Sim e não:

- sim, se subscrevermos uma visão cultural e deontológica acerca dos pressupostos da atribuição do qualificativo “heróico” à vontade do agente – caso em que esse tipo de avaliação seria reservado a um núcleo restrito de seres humanos dotados de um grau elevado de racionalidade, de autonomia e de representação de valores, e negado a uma larga parte da espécie humana na qual essas características não se verificam (para caricaturarmos um pouco, diríamos que a prática virtuosa tende a ser concebida pelos cultores da Ética como uma coutada sua, um exclusivo seu);
- não, se olharmos para as circunstâncias externas e para as consequências da conduta – caso em que não necessitaremos de excluir o comportamento de qualquer animal dos domínios nos quais se procede à avaliação do heroísmo; pelo contrário, veremos muito heroísmo dos humanos nascer directamente das implicações pragmáticas e eficientes do seu estatuto de animais.

Diremos, pois, em suma, que, agindo como um mamífero que socorre outro membro da sua espécie em situação de especial perigo, oferecendo a sua vida para salvar outras vidas, ou saindo do conforto da indiferença para minorar sofrimentos visíveis, tal como eles podem ser experimentados por todos os indivíduos animais, e recriados entre eles através da empatia, Rita Starpattern foi, tanto na sua animalidade heróica como na sua irrepetível individualidade, uma magnífica representante da nossa espécie.

3. O MUNDO MORAL DE OUTROS NATIVOS DO PLANETA

Num mundo cartesiano, a razão e as emoções são realidades separadas; nesse mundo, a razão é outorgada, no sentido de que não emerge do plano das emoções e não se esgota nelas, porque se requer da razão que policie, domine e reprima, quando necessário, o império dessas emoções. As emoções são, por sua vez, representadas como qualidades intangíveis, vaporosas, irredutíveis ao mecanismo de processos físicos e mentais.

Ambas são, portanto, uma espécie de “fantasmagorias” que a cultura humana pode ter inventado, pode ter convencionado, pode ter elaborado.

Daí a sustentar-se que a razão e as emoções são exclusivas da espécie humana vai um passo – um passo que, desligando em nós a empatia inter-espécies, nos exonera da solidariedade entre seres vivos e nos glorifica como produtos únicos: como se fôssemos, na acepção mais radical do termo, singularidades neste planeta.

Num mundo não-cartesiano, outros animais geram mentalmente emoções, e essas emoções determinam os seus comportamentos; essa conexão constitui uma “aptidão evolutiva” inata, que esses animais vão aperfeiçoando, individual e colectivamente, através do exercício de capacidades de processamento e de policiamento dessas emoções. E não repugna que essas capacidades sejam abarcadas pelo círculo semântico do termo “razão”.

3.1. RISO E EMPATIA NOS RATOS

Por outro lado, num mundo não-cartesiano outros animais gregários são capazes de desenvolver uma “racionalidade social” através da interacção lúdica, explorando pela simulação não-agressiva os limites do medo, do ódio, do desejo, da empatia, do pânico, do luto, da busca e da satisfação.

Essa interacção reforça mutuamente aptidões centrípetas, “educa” e apazigua, e é capaz de gerar em animais gregários

um hábito de gratificação colectiva puramente convencional – como é exemplarmente ilustrado pelos “ratos risonhos” de Jaak Panksepp, nos quais são experimentalmente estimuladas essas emoções, e promovida, através delas, essa interacção lúdica, com resultados nítidos de vantagem social da parte dos ratos que respondem mais intensamente a esses estímulos; demonstrando-se que essas aptidões induzidas são “aprendidas”, são permanentemente incorporadas na conduta, e até que existe, na substituição de condutas inatas por condutas educadas, uma “metacognição” dos ratos, ou seja, uma capacidade mental para reconhecer, no próprio indivíduo e nos outros indivíduos, a presença dessa aptidão permanente e não-inata⁶.

Um dos mais significativos resultados experimentais com animais gregários é aquele que põe à prova os limites da empatia entre ratos: colocados perante a opção de comerem um chocolate e libertarem outro rato, muitos dos ratos – mas não todos – optam por libertar primeiro o outro rato e só depois se dirigem ao alimento; e isto mesmo quando já sabem, por experimentação continuada, que isso significará partilharem o chocolate; e isto mesmo quando o rato aprisionado é um desconhecido, ou quando o rato aprisionado não manifesta ansiedade.

Os ratos não perdem tempo a abrir gaiolas vazias, ou a abrir gaiolas com objectos que não sejam alimentos. Esta conduta é observada desde a primeira experimentação, e portanto não depende do hábito ou da indução educativa; e, sublinhemolo, ocorre contra a erosão de incentivos alimentares aparentemente irresistíveis, porque implica a concorrência pelo chocolate.

Impõe-se a conclusão de que se trata de um comportamento pró-social espontâneo e deliberado, assente na observação da presença dos ratos aprisionados e na observação da opor-

⁶ Morell, V. (2013), Cap. 5, “The Laughter of Rats”.

tunidade da sua libertação; trata-se de uma conduta entre membros da espécie que é favorável à coesão do grupo⁷.

3.2. CEFALÓPODES E CORVÍDEOS

Até animais não gregários são capazes dessas emoções e desses comportamentos adaptativos – como o mais “extra-terrestre” dos terrestres, o polvo, com os seus três corações, o seu sangue azul-esverdeado (pela presença de cobre, que é a molécula que transporta o oxigénio no seu sangue, ao contrário da molécula de ferro que torna o nosso sangue vermelho), o seu cérebro distribuído por um corpo tão extremamente plástico que suscita problemas únicos de coordenação espacial, a sua linguagem de cores dérmicas e de posturas.

O polvo é capaz de aprendizagem, de imitação, de contacto lúdico com a novidade não-ameaçadora e não-comestível, de memória longa de indivíduos da sua espécie e de outras espécies, de adopção de estratégias complexas baseadas em observações longas, de oportunismo, de empatia e de agressividade em contextos artificiais desprovidos de risco.

E o polvo é até capaz de, colocando em marcha os seus comportamentos adaptativos, transcender o seu não-gregarismo com alguma interacção irénica com os da sua espécie, como é ilustrado no exemplo de “Octopolis”⁸. A circunstância faz o cefalópode – como sucede com os humanos.

Objectar-se-ia, em tempos, que o reduto da “singularidade humana” viria da capacidade de prolongamento extra-corporal das suas aptidões através da instrumentalização permanente de recursos no seu meio: as ferramentas que prolongam e potenciam o seu esforço físico, a escrita que permite o armazenamento extra-cerebral do seu esforço mental. A consciência moral, dizia-se, dependia crucialmente desse tipo de aptidões

⁷ Bartal, I.B., J. Decety & P. Mason (2011), 1427-1430.

⁸ Godfrey-Smith, P. (2016), *passim*.

“prolongadoras” e “relacionais”.

Quanto à escrita, não há de facto prova de algo semelhante noutras espécies – salvo, porventura, no que respeita a certas marcações espaciais-territoriais que fisicamente auxiliam os animais no seu esforço mental de identificação de locais e de rotas migratórias.

Mas quanto a instrumentos de auxílio ao esforço físico, temos três companheiros no planeta capazes de fabricarem, guardarem e reutilizarem instrumentos complexos: chimpanzés, orangotangos e corvos da Nova Caledónia (alguns outros – mas menos de 1% do reino animal – são capazes de uso ocasional de instrumentos, desde os elefantes até a alguns insectos; só que não os fabricam, guardam ou reutilizam).

Os corvos da Nova Caledónia são a melhor resposta ornitológica ao repto do “*homo faber*” o homem que produz e utiliza instrumentos; eles exibem uma inteligência técnica que é invulgar no reino animal, e só encontra par entre alguns dos primatas.

Os corvos da Nova Caledónia sabem identificar, num ramo de árvore, o seu potencial para se transformar num utensílio; sabem dar valor aos utensílios, na sua forma bruta ou já na sua forma final, quer porque os conservam e os transportam consigo, quer porque trocam um instrumento menos apto por um mais apto; sabem utilizar instrumentos combinadamente, sempre que um objectivo o reclame.

Sendo eurípagos como nós, adaptam a sua dieta à presença, ou ausência, desses instrumentos, e a conservação dos instrumentos significa que os seus possuidores se representam, por antecipação, as situações em que eles podem revelar-se úteis – são capazes de antecipação de consequências de um processo complexo, são capazes de um raciocínio causal, portanto, e de uma forma de intencionalidade na programação das suas condutas. E estas aves são capazes de simular mentalmente problemas,

visto que iniciam diferentes estratégias congruentes quando defrontadas com diferentes contextos iniciais⁹.

E porquê esses refinamentos de inteligência técnica? Uma das explicações dominantes é a de que, no seu *habitat* natural, os corvos da Nova Caledónia têm que se defrontar com poucos competidores e com quase nenhuns predadores, pelo que podem concentrar-se na optimização da busca de alimento sem terem que dividir a sua capacidade cerebral com a gestão das emoções defensivas. Neste caso, o ócio é pai da virtude. Mais ainda, é nessas circunstâncias propícias que os jovens corvos são educados a fabricar e a aperfeiçoar utensílios – o que se traduz em “escolas” e “estilos regionais” de instrumentos produzidos.

Em todo o caso, uma vez mais o determinismo perde: nas mesmas circunstâncias, no mesmo *habitat*, diversos corvídeos, e outras aves, não conseguem o grau de destreza que os corvos da Nova Caledónia manifestam. Há pois um talento inato, e individual¹⁰.

3.3. A MALDADE ANIMAL

Vimos que, confrontados com a opção entre comerem chocolate ou libertarem outros companheiros, nem todos os ratos colocavam a sua prioridade nessa libertação.

Há ratos *bons* e ratos *maus*.

Bondade e maldade não são, portanto, atributos exclusivos do carácter humano, não são domínio exclusivo da avaliação moral de actos humanos.

Aliás, era de esperar que assim fosse, a partir do mo-

⁹ Por exemplo, são capazes de lançar pedras para dentro de um jarro de água para que o nível de água suba até que eles consigam beber. São capazes de devolver aos experimentadores humanos objectos que estes colocaram *na ausência* dos corvos. São capazes de guardar rancor e exibir agressividade a quem os capturou, identificando essa pessoa dentro de um grupo numeroso, muito tempo depois da captura.

¹⁰ Ackerman, J. (2016), Cap. 3, “Boffins. Technical Wizardry”.

mento em que aceitamos que as emoções não são qualidades intangíveis e vaporosas, como o pretendia o legado cartesiano, mas são antes o resultado de processos físicos e mentais – processos que estão presentes, e discerníveis, em muitas das espécies de não-humanos, mormente as possuidoras de um cérebro.

Bons e maus. Isso desmente a “falácia romântica” que só vê bondade nos não-humanos, ou vê neles uma incapacidade de maldade – ou daquela maldade perversa que se atribui exclusivamente à intencionalidade humana.

Por receio de antropocentrismo e de antropomorfismo, essa “falácia romântica” nega às espécies não-humanas a consciência, a inteligência emocional, a deliberação, o grau de presença ou ausência de empatia que permitiriam um juízo negativo sobre intenções e condutas dos animais.

Pode ser, admitamos, que todos os animais, excepto o homem (entenda-se, alguns seres humanos), sejam desprovidos de capacidade moral auto-reflexiva, de se elevarem às alturas intelectuais da ética filosófica ou da metaética; mas implicará isso que, noutras acepções relevantes de “ética”, eles sejam desprovidos dela – nomeadamente, que sejam incapazes de condutas empáticas estáveis, ou que sejam incapazes de condutas pró-sociais reforçadas por uma gratificação colectiva? Decerto que não.

A intenção piedosa que se abriga na proposição de que os não-humanos são todos “bonzinhos”, se não reflecte meros impulsos misantrópicos superficiais, acarreta paradoxalmente uma desnaturação desses mesmos não-humanos, na medida em que lhes recusa aquilo que se revela nas suas condutas observadas: uma capacidade de decidirem inteligentemente, e de incorporarem nessa conduta uma ponderação empática sobre os interesses de outros indivíduos da sua espécie, e até de outras espécies.

A visão falaciosa só concede aos não-humanos uma possibilidade – a de agirem cegamente, deterministicamente, de

forma inimitável. Aliás, é uma premissa que se esfuma rapidamente quando indivíduos não-humanos entram em colisão de interesses com indivíduos humanos, e estes últimos ficam à mercê da deliberação daqueles; uma velha sabedoria rural – de resto não isenta de antropomorfismos e de “falácias patéticas” – nunca hesitou em associar animais não-humanos a qualidades morais boas e más, e a tomá-los até por símbolos dessas qualidades.

Para nos cingirmos a alguns exemplos, como qualificar o comportamento anti-social dos “cleptoparasitas” que, para afastarem concorrentes de uma presa e poderem devorá-la sozinhos, emitem falsos alarmes – colocando em risco a segurança de todo o grupo, e também a sua própria?

É o que fazem alguns tordos, que emitem falsos alarmes de aproximação de gaviões para afastarem outros tordos; e o que, mais notavelmente (porque quase sem risco próprio), faz o drongo do Kalahari, que rouba a diversas espécies de predadores, imitando os sinais de alarme de cada uma delas. No caso do drongo do Kalahari a malícia é muito evidente, porque ele emite alternadamente sinais genuínos e falsos, de forma a não cair em descrédito (ou seja, alimenta deliberadamente a credulidade das vítimas), e reserva para a sua própria espécie um outro tipo de alarme que ele nunca falsifica.

O que dizer, ainda, dos mimetismos e camuflagens dos animais agressivos que adoptam a conduta, e até a aparência, das próprias vítimas da sua predação? Dos animais que atacam as crias da sua espécie, ao mesmo tempo que demonstram medo das ameaças às crias da sua própria família?¹¹ Daqueles que, como as aranhas, ao mesmo tempo erguem sofisticadas armadilhas e desenvolvem condutas e estratégias destinadas a evitarem ou a fugirem das armadilhas, próprias e alheias? Ou daqueles que se encarniçam com o desespero das vítimas – incluindo as da própria espécie? Ou de grupos que escravizam outros grupos

¹¹ A horrível luta infanticida de duas fêmeas chimpanzés adultas, Melissa e Passion, descrita por Jane Goodall – cfr. Suddendorf, T. (2013), 202-204.

mantendo-os num estado de permanente terror?¹²

Por outro lado, não será a “maldade moral” o simples reverso da emoção primordial que é o “medo”?

Ora, se os animais não-humanos conseguem, à sua escala e no seu meio, incutir deliberadamente medo e manipulá-lo – traumatizando, paralisando, aterrorizando, não raro de forma sustentada e permanente, e tirando vantagem destes efeitos – não serão “maus” aqueles animais que agem deste modo, enquanto agem deste modo?

Não se trata, como nos humanos, de uma característica permanente que caracterize ou permita caricaturar (como costuma suceder nas fobias que atribuem “maldade imaginária” aos seus objectos) – trata-se da característica de uma acção ou de uma conduta que são realizadas e mantidas por força de uma libertação agressiva e opressiva.

Insistamos, não se trata de atributos outorgados, como “fantasmagorias” intangíveis e vaporosas, a uma índole de um indivíduo, de um grupo ou de uma espécie – trata-se, antes, do resultado de um discernível acto de vontade (sem associarmos a “acto de vontade” qualquer conotação antropomórfica)¹³.

Sejamos subtis: será a recusa da “maldade moral” dos não-humanos uma “desnaturação” operada, não por frívola zoolofilia misantrópica, mas ainda por repulsa da animalidade – uma recusa do potencial maléfico que, abrigando-se na nossa “primeira natureza”, na nossa *animalidade*, fosse refractário à regeneração educativa, à aculturação?

Não percamos de vista que, por um lado, a pedagogia humana assenta, explícita ou implicitamente, numa ideia de “tábua rasa”, porque acalenta a esperança de uma redenção irrestrita da nossa natureza através da metamorfose numa outra natureza, centrada na liberdade kantiana; e que, por outro lado, como

¹² Stevens, M. (2016), Cap. 2, “Thieves and Liars”, e Cap. 3, “Lured into an Early Grave”.

¹³ Lents, N.H. (2016), Cap. 9, “Afraid of the Dark”.

Gulliver na sua avassaladora repulsa pela “animalidade yahoo”, quase tudo o que prezamos na nossa evolução civilizacional assenta num “corte de amarras” com o contínuo das espécies, e especificamente na ocultação de tudo o que nos lembra da nossa *animalidade*, da latente crueldade de qualquer integração numa cadeia alimentar, da vida “*nasty, brutish and short*” que Thomas Hobbes descortinava no estado “incivilizado”¹⁴.

Recusar a maldade a essa primeira natureza, recusá-la à rousseauniana “estátua interior” primordial, é bloquear a relevância comportamental do animal em nós – é uma ocultação, e a forma mais rematada de repulsa, que têm que ser transcendidas se porventura tivermos por projecto a reabilitação de uma ética de empatia, de solicitude e de compaixão, que não se esgote em considerações de consentimento, reciprocidade, reputação, validade universal e congruência formal, “*more geometrico*”, das suas proposições¹⁵.

4. ANIMALIDADE, ENDEUSAMENTO E DEMONIZAÇÃO

4.1. OUTROS HUMANOS

A simples consciência do que somos, geneticamente, como espécie, deveria bastar para terminarmos com as vaidosas proclamações “exclusivistas” e “excepcionalistas” acerca da condição animal humana.

Essas proclamações, além de geneticamente infundadas (embora tenham amplo apoio de narrativas partilhadas por uma grande maioria das culturas humanas), não são isentas de consequências – nalguns casos meramente perigosas, noutras já efectivamente lesivas.

Sem nos alongarmos no difícil, mas fascinante, tópico da

¹⁴ Carroll, S. (2016), Cap. 2, “The Economy of Nature / Life is All About Food”.

¹⁵ Nussbaum, M.C. (2013), Cap. 6, “Compassion: Human and Animal”.

genealogia de hominídeos, homínios e humanos, consideremos, muito singelamente, as consequências do facto, hoje cientificamente estabelecido, de ter havido pelo menos 5 tipos de seres humanos no planeta: Denisovanos, Heidelbergenses, Florensienses (ou “Hobbits” de Java), Neandertais e Sapiens.

Estas 5 espécies do *genus* “Homo” tiveram florescimentos separados, e algumas cruzaram-se sexualmente – sendo que a actual população humana do planeta é predominantemente resultado de um cruzamento de Neandertais e Sapiens, com predominância genética destes últimos.¹⁶

Que significa isso, para nós que culturalmente nos representámos sempre uma identidade única – na verdade, uma linhagem única – para o todo da espécie humana, com ínfimas variações raciais? Que centro identificador passa a presidir às nossas tendências “humanocêntricas”? Que arrogância nos resta quando os vestígios paleontológicos e genómicos dos Neandertais apontam para maior capacidade craniana do que a dos Sapiens? Quando algumas características morfológicas e fisiológicas passam a ser atribuíveis a outras espécies de humanos, ou resultam de uma hibridização permanentemente registada no nosso genoma? Agora que atribuímos um estatuto quase sagrado às proclamações da ciência, onde depositaremos a nossa fé numa identidade de espécie que a ciência desmente? Fomos expulsos do nosso nicho identificador? E se sim, de que “excepcionalidade” poderemos continuar a vangloriar-nos?

Estas descobertas científicas poderiam ter tido um efeito moderador nas nossas vaidades de espécie (ou erradicador da repulsa pela “animalidade” em nós e nas outras espécies). Poderiam até articular-se com uma estratégia simbiótica que aproveitasse a “despromoção científica” para lograr uma maior harmonia inter-espécies, uma forma mais ética de relacionamento entre os indivíduos de várias espécies – no fundo, respondendo com a

¹⁶ Pääbo, S. (2014), Cap. 20, “Human Essence?” e Cap. 22, “A Very Unusual Finger”.

voz da modernidade ao velho repto franciscano de estabelecimento de uma comunhão fraterna entre seres vivos (e não meramente os animais, note-se).

Fosse um episódio real, fosse ele meramente alegórico, o encontro do “*poverello*” de Assis com o Lobo de Gubbio procura ter um alcance edificante: o de que a exclusão do lobo, a sua demonização pelos homens, é que seria a verdadeira raiz da violência atribuída ao lobo – pelo que, ao contrário, a sua reinserção, o seu acolhimento fraterno, seria a via da sua pacificação¹⁷.

Com os lobos como com os homens.

Como com os cães, esses lobos adolescentes que abandonaram as suas famílias nucleares, não para fundar novas alcateias, mas para se integrarem nas famílias nucleares de outra espécie, com os indivíduos dessa outra espécie a fazerem de machos e fêmeas “alfa” praticantes da pacificação através do acolhimento fraterno (ou paternal e maternal).

4.2. OS DEUSES DO ANTROPOCENO

Sucede que a espécie humana se endeusou, se glorificou, com o progresso tecnológico, a expulsão das divindades tradicionais e a eclosão de “religiões antropolátricas”, num turbilhão civilizacional que justamente tem sido baptizado como “Antropoceno”.

Isso provocou uma nova clivagem com a coisificação e a instrumentalização dos animais, convertidos em peças de um processo produtivo massificado, desenraizados dos seus *habitats* naturais, protegidos objectivamente (contra os riscos naturais) mas alienados, privados de uma experiência subjectiva gratificante, desnaturados e renaturados sob o impulso das preferências de consumidores e utentes humanos: do ornamento à companhia, ao alimento e ao espectáculo, os não-humanos foram despromovidos no preciso momento em que se tornava maior a

¹⁷ Vauchez, A. (2012), Cap. 9, “Francis, Nature, and the World”.

oportunidade da sua purificação com uma espécie que redescobria cientificamente a sua própria animalidade.

A espécie *Sapiens* caminha agora já não apenas em direcção da sua perpetuação como espécie dentro de um equilíbrio planetário, mas busca o seu aperfeiçoamento, a sua transformação tecnológica, o seu triunfo e até, quiçá, a sua superação por uma nova espécie pós-*Sapiens*, ou sobre-humana, ou pós-humana – um objectivo do qual estamos separados por meras barreiras éticas e políticas, mas talvez já não por preferências ideológicas alimentadas pela exaltação do potencial “humano” e das “irreversibilidades” do seu progresso¹⁸.

Nesse processo, os não-humanos foram deixados pelo caminho, tal como a nossa animalidade passou a ser o cada vez mais distante ponto de partida do progresso que acelerou a própria evolução: viemos de caçadores e recolectores que pouco ou nada se distinguiam dos animais com quem viviam em simbiose, passámos a pastores e agricultores que, silenciando animais e plantas, olharam para o mundo como um grande diálogo entre o Criador e o vértice da Criação (nós); com a ciência silenciámos o Criador e encontrámo-nos finalmente sós no palco do mundo – divinizados, movidos pelo sonho único da nossa própria auto-transcendência¹⁹.

Professámos um renovado interesse pelos animais não-humanos, em especial os que acompanharam a nossa espécie na maciça migração para as cidades: mas o resultado líquido foi mais escravidão, exploração, violência e morte impostas a esses animais, acompanhados de um bizarro discurso de “humanização” e de “direitos” que, não questionando as premissas, ajuda ao agravamento da situação existencial dos indivíduos não-humanos envolvidos nesses novos ambientes urbanos e suburbanos – o que conduziu, seja ao surgimento de propostas mais radicais

¹⁸ Harari, Y.N. (2014), Cap. 17, “The Wheels of Industry / Life on the Conveyor Belt” e Cap. 20, “The End of *Homo Sapiens* / The Return of the Neanderthals”.

¹⁹ Harari, Y.N. (2017), Cap. 2, “The Anthropocene / Five Hundred Years of Solitude”.

de “abolicionismo” e “extincionismo” relativamente à prática da domesticação, seja à multiplicação de propostas de dignificação e de consagração jurídica do respeito pelos animais em geral, e pelos domesticados em especial, dada a sua especial vulnerabilidade e dependência (a “*threshold approach*”)²⁰.

Falamos do estatuto moral dos animais – mas não será mais urgente evitar a sua castração, o seu embelezamento, o seu enjaulamento, a privação, em suma, de tudo aquilo que, espécie a espécie, indivíduo a indivíduo, são as condições e oportunidades mínimas de florescimento?

Não será uma forma de eutanásia parcial e antecipada, ditada exclusivamente por interesses humanos – começando no interesse egoísta de ver o animal ser poupado ao sofrimento (as rivalidades territoriais, os medos, as disputas e frustrações sexuais) que é inerente ao pleno florescimento da sua natureza?

Não trocaria um animal doméstico, se pudesse, todos os direitos que queremos conceder-lhe pela simples oportunidade de poder seguir os seus impulsos inatos, de poder geri-los inteligentemente, de poder experimentá-los, de poder gozar e sofrer com eles, *através* deles?

Um gato eunuco é ainda um gato?²¹

4.3. WILHELM TRAPP E O BATALHÃO 101

As proclamações “exclusivistas” acerca da condição animal humana não são isentas de consequências, como já referimos.

E nalguns casos as vítimas fomos nós, porque permitimos que o desprezo pelos não-humanos tornasse a nossa própria animalidade num ponto focal do desprezo entre humanos.

²⁰ Donaldson, S. & W. Kymlicka (2011), Cap. 4, “Domesticated Animals within Animal Rights Theory”.

²¹ Pierce, J. (2016), Cap. 35, “Eunuchs and Virgins”.

Daí que a defesa dos Direitos dos Animais seja uma excelente estratégia de defesa e reforço dos pontos mais fracos da defesa dos direitos da espécie animal que inventou e usa a linguagem dos direitos: a nossa própria espécie.

A arma da “animalização”, trivializada socialmente no insulto através de nomes de espécies animais, pode converter-se num poderoso veículo de controle ideológico do sentimento de repulsa: se conseguirmos identificar um grupo humano com características de uma “animalidade repelente” (aquela que tentamos ocultar e reprimir culturalmente em nós mesmos), então torna-se fácil convencer o público de que esse grupo é “contaminador”, é perigoso, e por isso deve ser mantido afastado ou enjaulado, ou, mais gravemente, deve ser perseguido, esterilizado ou exterminado. A reacção defensiva torna intolerável a presença do “alvo contaminado”, e mais ainda a liberdade ou iniciativa desse pária animalesco, que parece exhibir deliberadamente tudo o que procuramos exorcizar para nos “purificarmos” dessa latente animalidade em nós.

Não surpreenderá que se descubra, nesse uso de arquétipos de animalização, uma estratégia de “sub-humanização”, de formação de castas; ou, no limite, a estratégia de desumanização pura e simples, de expulsão da espécie, que consistirá num processo de “demonização”²². Não deixa de ser culturalmente revelador que, desde os primórdios, o Diabo tenha sido identificado com a “Besta”, e que a sua “legião” de acólitos tenha assumido as formas de diversos animais ameaçadores ou tentadores, reais ou fantásticos²³.

Em 1994, no culminar de tensões demográficas e étnicas que tinham nascido com a ocupação belga e tinham explodido já em 1959 e em 1963, uma parte da população Hutu do Ruanda

²² Nussbaum, M.C. (2016), 48-49, 237.

²³ Kotsko, A. (2017), Cap. 3, “Monasticism and Medieval Christianity / A New Temptation in the Wilderness”.

desencadeou um genocídio contra a população Tutsi. Muitos decênios antes a propaganda Hutu começara a caracterizar os Tutsi, e em especial os rebeldes exilados que tinham protagonizado as incursões de 1963, como “baratas” (*Inyenzi*) e “serpentes” (*Inzoka*), preparando psicologicamente a população Hutu para a legitimação da violência e do extermínio desses “animais nocivos”²⁴.

Em 1942 o Batalhão 101 da Reserva da Polícia alemã seguiu em missão para a Polónia, sob o comando do Major Wilhelm “Papa” Trapp, um polícia de carreira²⁵.

O batalhão ganhou notoriedade como um dos mais implacáveis e sanguinários de toda a Frente Leste, porque todos iam doutrinados no anti-semitismo oficial do Reich: todos consideravam os judeus como membros indiscriminados de um “corpo estranho”, partes incindíveis e não-individualizáveis de uma “praga” incontida que ameaçava a sobrevivência do povo alemão; as ordens que receberam pareciam assim congruentes: tratava-se de, em resposta à “*Judenfrage*”, eliminar sistematicamente todas as manifestações dessa “praga”, que continuaria a expandir-se se não fosse exterminada de modo definitivo, com uma solução final (a “*Endlösung*”)²⁶.

Não surpreende, assim, que os membros do Batalhão 101 tenham definido a sua missão como uma “caça ao judeu” (“*Judenjagd*”): tratava-se de limpar as vilas, campos e florestas da Polónia desses “animais nocivos”.

Não obstante as condições horripilantes com que executaram dezenas de milhares de crianças, mulheres e homens – abatendo-os à queima-roupa, um a um –, os membros do Batalhão 101 iniciavam e completavam as suas missões com ânimo, e designavam-nas como indutoras de um sentimento gratificante (“*Gefühlswert*”); similar, no espírito deles, ao sentimento de um

²⁴ Martin, C.S. (2009), 123; Morrock, R. (2010), 66; Jessee, E. (2017), 8, 95-96, 127.

²⁵ Browning, C.R. (1998), 45.

²⁶ Goldhagen, D.J. (1996), 57, 65, 163.

caçador triunfante²⁷.

Tratava-se, além disso, de caçar “sub-humanos nocivos”, não somente “animalizados” como “demonizados”, e não deixa por isso de se evidenciar o contraste entre a brutalidade do genocídio e o escrúpulo, demonstrado especificamente pelos próprios polícias do Batalhão 101, na observância das leis nazis de protecção animal e da natureza, nomeadamente a *Reichstierschutzgesetz* de 1933, a *Reichsjagdgesetz* de 1934 e a *Reichsnaturschutzgesetz* de 1935²⁸.

A extensão da “animalização demonizadora” transparece num dos mais surpreendentes e reveladores episódios da campanha polaca do Batalhão 101: obrigados a retaliar contra resistentes polacos, não apenas o Major Trapp como vários dos seus subordinados entraram em colapso psicológico, chocados com a circunstância de, sendo meros polícias de carreira, terem sido forçados a executar uma centena de polacos – eles que, sem hesitar e sem qualquer remorso, tinham abatido mais de 20 mil judeus nos dois meses precedentes!²⁹

Os judeus tinham deixado de ser reconhecidos como membros da espécie humana; a “animalização demonizadora” tinha alcançado os seus objectivos.

Os exemplos históricos poderiam multiplicar-se; mas creio ficarem ilustrados os riscos, e os danos, que podem resultar das hesitações e demoras na consagração de Direitos dos Animais que, alargando o círculo de respeito e protecção para longe das fronteiras da nossa espécie, permitam defender reforçadamente a própria humanidade contra estratégias de repulsa que, explorando os recantos do nosso “medo da animalidade”, legitimem segregações, degradações, pseudo-redenções totalitárias e as suas sequelas de sofrimento e de morte.

²⁷ Goldhagen, D.J. (1996), 237-238

²⁸ Goldhagen, D.J. (1996), 270.

²⁹ Goldhagen, D.J. (1996), 240.

5. CONCLUSÃO. AS APORIAS DA NEUROCIÊNCIA

A animalidade em nós pode ser um poderoso reconciliador da nossa “natureza aculturada”, a nossa “segunda natureza”, com a nossa “natureza *naturada*”, a nossa “primeira natureza”, a natureza de criaturas animais, num planeta repleto de outras criaturas animais. Mas pode também ser, como acabámos de ver, o veículo de desumanização e de colapso do mínimo agregador da nossa espécie.

Sustentámos que a consagração e aprofundamento dos Direitos dos Animais – incluindo eventualmente a subjectivação de alguns direitos, ou o reconhecimento da personalidade jurídica dos indivíduos de algumas espécies – pode justificar-se plenamente como uma simples estratégia de antropocentrismo sofisticado, sem necessidade imperiosa do descentramento, ou recentramento, que a ética impõe, quando defrontada com o contínuo das espécies; também aqui o Direito pode ficar aquém das exigências mais rigorosas da Ética.

Mas não poderíamos nós, antes, alicerçar a consagração e aprofundamento dos Direitos dos Animais na convergência, que procurámos explorar e ilustrar, entre o estatuto moral dos não-humanos e o estatuto animal dos humanos?

Talvez, embora aí tenhamos que ter o cuidado de advertir que o progresso da ciência não apoia muito essa solução. Os caminhos da ciência futura são imprevisíveis – e não isentos de riscos...

Hoje um certo reducionismo “fiscalista”, de raiz monista, concebe crescentemente as sensações, as emoções, os pensamentos, a própria consciência, como não mais do que “algoritmos bioquímicos” de processamento de informação que podem ser replicados, e prosseguir sem perda de eficiência, mesmo na ausência de estados subjectivos – com a intenção de demonstrar que tais algoritmos podem ser delegados em máquinas.

Mais ainda, na visão da ciência actual pode ser que a

“consciência”, à qual nos habituámos a atribuir a direcção principal da nossa conduta de humanos, e tentamos agora identificar nos não-humanos para lhes atribuir o mesmo “*locus*” de imputação comportamental e ética, não passe de “poluição mental”: na medida em que não apenas a maior parte do nosso funcionamento de organismos vivos dispensa estados subjectivos, como também a tecnologia tem permitido reconhecer no nosso cérebro, e no cérebro de outros animais, a origem física, determinista, desses estados subjectivos a que ilusoriamente os humanos associam a noção de livre-arbítrio.

Pode ser assim que, tal como o ruído de um motor a jacto não impele o motor, sendo apenas um subproduto do seu funcionamento, se dê o caso de a consciência ser um subproduto do funcionamento mental, hormonal, muscular, o *ruído* causado por um automatismo, mas não a *causa* desse automatismo animal – tornando a consciência numa pura inutilidade biológica, uma irrelevância que, ironicamente, incute em nós a noção errónea de relevância³⁰.

A confirmar-se completamente esta hipótese científica, será então mais avisado alicerçarmos o Direito dos Animais num acto de vontade nossa (de respeito genuíno entre espécies, de reforço de defesa da nossa espécie) do que numa convergência de estatutos que terá sido tornada ilusória por recusa da existência de uma dimensão “consciente” a que possa imputar-se, como se pretendia, o estatuto ético capaz de interagir dialecticamente, e eficientemente, com a “primeira natureza” dos animais.



³⁰ Harari, Y.N. (2017), Cap. 3, “The Human Spark / Why the Stock Exchange Has No Consciousness / The Equation of Life”.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, Jennifer (2016), *The Genius of Birds*, New York, Penguin Press
- Bartal, Inbal Ben-Ami, Jean Decety & Peggy Mason (2011), “Empathy and Pro-Social Behavior in Rats”, *Science*, 334 (9/12/2011), 1427-1430
- Browning, Christopher R. (1998), *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, London, Penguin
- Carroll, Sean (2016), *The Serengeti Rules. The Quest to Discover How Life Works and Why It Matters*, Princeton NJ, Princeton UP
- Donaldson, Sue & Will Kymlicka (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford UP
- Godfrey-Smith, Peter (2016), *Other Minds. The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, New York, Farrar, Straus and Giroux
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996), *Hitler’s Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Alfred A. Knopf
- Harari, Yuval N. (2014), *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Toronto ON, Signal Books
- Harari, Yuval N. (2017), *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, New York, Harper
- Jessee, Erin (2017), *Negotiating Genocide in Rwanda. The Politics of History*, Cham, Palgrave Macmillan
- Kalat, James W. (2016), *Biological Psychology*, 12^a ed., Boston, Cengage
- Kotsko, Adam (2017), *The Prince of this World*, Stanford CA, Stanford UP
- Lavergne, Gary M. (1997), *A Sniper in the Tower: The Charles Whitman Murders*, Denton TX, University of North Texas Press

- Lents, Nathan H. (2016), *Not So Different. Finding Human Nature in Animals*, New York, Columbia University Press
- Martin, Catalina Sagarra (2009), *Le Génocide des Tutsi. Rwanda, 1994. Lectures et Écritures*, Québec, Presses de l'Université Laval
- Morell, Virginia (2013), *Animal Wise. The Thoughts and Emotions of Our Fellow Creatures*, New York, Crown
- Morrocco, Richard (2010), *The Psychology of Genocide and Violent Oppression. A Study of Mass Cruelty from Nazi Germany to Rwanda*, Jefferson NC, McFarland & Co.
- Nussbaum, Martha C. (2013), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge MA, Belknap Press
- Nussbaum, Martha C. (2016), *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford UP
- Pääbo, Svante (2014), *Neanderthal Man. In Search of Lost Genomes*, New York, Basic Books
- Peterson, Brenda (2017), *Wolf Nation. The Life, Death, and Return of Wild American Wolves*, Philadelphia PA, Da Capo Press
- Pierce, Jessica (2016), *Run, Spot, Run. The Ethics of Keeping Pets*, Chicago, University of Chicago Press
- Safina, Carl (2015), *Beyond Words. What Animals Think and Feel*, New York, Henry Holt & Co.
- Stevens, Martin (2016), *Cheats and Deceits. How Animals and Plants Exploit and Misperceive*, Oxford, Oxford UP
- Suddendorf, Thomas (2013), *The Gap. The Science of What Separates Us from Other Animals*, New York, Basic Books
- Vauchez, André (2012), *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint* (trad. p/ Michael F. Cusato), New Haven CT, Yale UP