

O ESTATUTO DOS ANIMAIS – NA CIÊNCIA,
NA ÉTICA E NO DIREITO
Curso de Verão FDUL / CIDP, 2017

APONTAMENTOS SOBRE A IDEIA DE ANIMAL
NA CIÊNCIA E NA FILOSOFIA*

Jorge Marques da Silva**

INTRODUÇÃO



discussão em filosofia moral é sempre complicada pela diversidade de teorias que coexistem, sendo algumas antagónicas.¹ Em todo o caso, podemos afirmar que a maior parte dos modelos éticos são relacionais, isto é, têm por objetivo (pelo menos em larga parte) estabelecer as “corretas” relações (éticas) entre duas ou mais entidades, em que todas são sujeitos morais e pelo menos uma é, cumulativamente, agente moral. O estabelecimento de uma ética (relacional) exige (geralmente) que se observem três condições: a) que se estabeleçam relações entre o agente moral e outra entidade; b) que se forme uma ideia da essência (ontologia) da outra entidade, e c) que se adquira uma noção do valor (axiologia) da outra entidade.² Por exemplo, a construção de uma ética

* Texto de apoio à aula dada na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, a 3 de julho de 2017, no âmbito do Curso de Verão “O Estatuto dos Animais: na Ciência, na Ética e no Direito”, promovido pelo Centro de Investigação de Direito Privado.

** Professor do Departamento de Biologia Vegetal e investigador do Instituto de Biosistemas e Ciências Integrativas da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa

¹ Analisar as diferentes teorias está fora do âmbito deste trabalho, mas informação relevante pode ser obtida em Rachels, James (2004). *Elementos de Filosofia Moral*, Gradiva, Lisboa.

² Marques da Silva, Jorge (2012) *Do Senciocentrismo ao Holismo Ético: perspetivas*

religiosa não é independente da relação que estabelecemos com Deus (desde logo, o reconhecimento da sua existência é uma pré-condição para essa construção); a ética religiosa que construímos depende também da ideia que se tem de Deus (uma ética do cuidado deriva naturalmente de um Deus que se crê caritativo, mas uma ética do rigor, pelo contrário, ajusta-se melhor à conceção de um Deus austero); e, finalmente, a construção dessa ética depende do valor que atribuímos a Deus (note-se que estes três aspetos – relacional, ontológico e axiológico - se influenciam reciprocamente). Analogamente, também a construção de uma ética animal depende, quer das relações que se estabelecem com os animais, quer da ideia que fazemos da sua natureza, quer ainda da noção que temos do seu valor. De facto, a ideia de “animal” tem variado marcadamente ao longo da história ocidental, e é possível constar que, a essa variação, estiveram associadas alterações significativas nas nossas relações éticas com os animais. Assim, o objetivo deste texto é traçar sumariamente a evolução que a ideia de animal foi historicamente sofrendo, na ciência e na filosofia, sem perder de vista as suas implicações para a ética animal.

A ANTIGUIDADE CLÁSSICA

O primeiro esforço racional, estruturado e continuado, da humanidade, para compreender o mundo - e o seu papel no mundo – foi o dos Gregos antigos. São deles, também, as primeiras preocupações com o nosso relacionamento com os animais. Os Pitagóricos, seguidores do filósofo e matemático Pitágoras, que terá vivido entre 582 e 500 antes de Cristo, eram vegetarianos. Essa opção, porém, parecer ter-se baseado mais em opções religiosas, que em razões especificamente éticas. De

sobre o valor da biosfera. In: *Gravitações Bioéticas* (António Barbosa et al. Eds.), pp. 123 – 145, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, Lisboa.

facto, os Pitagóricos acreditavam na transmigração da alma e receavam que, ao consumir carne, estivessem a ingerir um antepassado reincarnado. Contudo, não é senão com Hipócrates, por volta de 400 antes de Cristo, que se inicia o esforço racional e estruturado para compreender o mundo animal. Esse esforço fundacional da zoologia consistiu, sobretudo, numa série de esforços para classificar os animais. Não obstante, foi Aristóteles (384 - 422 a.C.) que nos deixou o primeiro sistema de classificação que reconhece a existência de uma unidade básica de organização biológica, comum aos diversos organismos. Aristóteles agrupou os animais de acordo com o seu sistema de reprodução e o seu habitat. A sua *Historia Animalum* contém descrições precisas de animais existentes na Grécia e na Ásia Menor. Ele também mostrou interesse na forma e na estrutura dos corpos e concluiu que diferentes animais podem ter origens embriológicas semelhantes, e que diferentes estruturas podem ter funções análogas. Alegadamente, terá sido Aristóteles o responsável remoto da atitude de superioridade em relação aos animais que predomina em largos setores da sociedade ocidental. Para Aristóteles, era claramente a razão que separava os humanos dos animais, sendo estes dela destituídos. Ele estaria firmemente convencido de que os animais existiriam para uso do Homem. Assim, as plantas existiriam para uso dos animais, e estes para uso do homem – os animais domésticos para seu alimento, os animais selvagens também para alimento e ainda para providenciarem outros acessórios, como vestuários e ferramentas várias. Uma vez que a Natureza nada faria sem propósito, ou em vão, alegava Aristóteles, seria inegavelmente verdade que ela produziria os animais para uso do Homem. Esta perspectiva antropocêntrica deriva, portanto, do caráter teleológico da filosofia natural Aristotélica.³ Esta, por mais influente que se tenha tornado, não impediu, naturalmente, que

³ Logan, J.D. (1897). The Aristotelian Teleology. The Philosophical Review 6 (4): 6 – 400.

outros filósofos Gregos a contestassem. Efetivamente, na transição para a nossa era, Plutarco (46? -120 d.C.) retomou o problema do vegetarianismo, inserindo a abstinência do consumo de carne, sugerida por Pitágoras, no contexto da filosofia Platónica, de que era defensor.⁴ Mas fá-lo usando uma argumentação substancialmente diferente da usada previamente por Pitágoras. De facto, o argumento principal contra o consumo de carne assentava na não-naturalidade do acto. Segundo ele, a forma e a conformação do corpo humano não suportavam a alegação de que somos carnívoros naturais, pois não temos suficiente robustez na dentição e nas mandíbulas. Ele não subscrevia a ideia (Aristotélica) de que os animais tinham sido postos na Terra para alimento dos seres humanos, e apontava para o valor intrínseco destes, para a sua beleza e graça, e para o modo como enriqueciam a Natureza. De facto, na sua obra *De sollertia animalium*, Plutarco chega a defender a racionalidade dos animais.

A IDADE MÉDIA

Na Idade Média, predominavam os princípios alquímicos e os animais eram, de alguma forma, considerados entidades jurídicas. De facto, estão amplamente ilustrados julgamentos de animais.⁵ Por exemplo, em 1451, num processo contra as sanguessugas do lago de Berna, o bispo de Lausanne determinou que fossem capturados alguns animais, de modo a serem fisicamente postos em presença do tribunal. Intimou as presentes e as ausentes a, num prazo de três dias, abandonarem as águas que infestavam. Para provar a seriedade da intimação, sanguessugas sorteadas foram imediatamente executadas. O bispo, contudo, não foi obedecido, tendo-se dirigido

⁴ Karamanolis, George (2016). "Plutarch", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/plutarch/>>.

⁵ Ferry, Luc (1993). A nova ordem ecológica. Edições Asa, Lisboa.

pessoalmente ao local para fulminá-las com um anátema. Num outro caso, o desfecho foi diferente. De facto, em 1389, surgiu, nos arredores da cidade francesa de Coire, uma vaga de larvas de cabeça negra e corpo branco, bem conhecidas dos agricultores por, no início do Inverno penetrarem na terra e atacarem as raízes das plantas, causando a sua morte na Primavera seguinte. Os habitantes citaram as larvas perante o tribunal provincial, através de três editais consecutivos. Concederam-lhes advogado e um procurador, segundo todas as formalidades da justiça. O juiz, considerando que as larvas eram criaturas de Deus, determinou que tinham direito à vida e que seria injusto privá-las de meios de subsistência, devendo ser relegadas para uma região remota onde não devastassem as culturas. Nestes e em muitos outros casos semelhantes, os animais eram vistos, ora como criaturas de Deus, ora como flagelos divinos, ora ainda como obra do Demónio, disso dependendo, em larga medida, o desfecho dos julgamentos em que eram réus. De facto, nos dois primeiros casos, o tribunal contentava-se com penitências e devoções antes de indemnizar os animais, a quem se pedia, eventualmente, que se deslocassem de um local para outro. No último caso, os animais eram excomungados ou, pelo menos, amaldiçoados. Estes casos, para nós estranhos, afiguravam-se sensatos à luz de uma conceção pré-Cartesiana da Natureza, muito diferente daquela que atualmente concebemos: o mundo natural, no contexto do animismo escolástico, herdeiro do vitalismo aristotélico, era então considerado animado, possuidor de uma alma, e, portanto, de alguma forma “consciente” da noção de mal e de bem. Justificavam-se, assim, os processos jurídicos. Não obstante, é preciso notar que os primeiros relatos de pronunciamentos sobre animais - com início no século IX⁶ - não são, estritamente falando, casos de julgamentos de animais, mas sim penalizações

⁶ Evans, Edward Payson (1906). *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. William Heinemann, London.

(excomunhões ou exorcismos) pronunciadas por tribunais eclesiásticos. Isto contrasta marcadamente com a interpretação de Ferry,⁷ que, sem fazer distinções entre os diferentes períodos medievais [nem entre julgamentos religiosos e julgamentos seculares, que Girgen⁸ considera essencial], atribui os julgamentos dos animais à convicção, já aludida, de que estes seriam detentores de uma alma, de consciência, e de que, portanto, seriam responsáveis pelas suas ações. Pelo contrário, os documentos históricos sugerem que a maioria dos juízes eclesiásticos dos primeiros períodos medievais não consideravam que os animais (ao contrário dos humanos) possuíam a genuína intenção jurídica de matar. Admitiam, porém, seguindo os preceitos bíblicos, que essa intenção não era necessária para condenar e punir uma morte humana cometida por animais. Os julgamentos de animais não são exclusivos do período medieval, prolongando-se pontualmente para épocas mais recentes. Na Idade Média, tiveram ocorrência em diferentes regiões da Europa, surgindo mais tarde também na América do Norte. Importa, em particular, distinguir entre os julgamentos religiosos que marcaram a alta Idade Média e os julgamentos seculares mais tardios, que resultaram de motivações muito diversas, onde a responsabilização dos animais pelos seus atos não parece ter sido predominante, pelo menos inicialmente.⁹

A MODERNIDADE

No final do Renascimento, com o advento do

⁷ Ferry, Luc (1993) Op. cit.; Ferry, Luc (1993a). Direitos dos Animais. In Dicionário da Bioética (Hottois, Gilbert & Parizeau, Marie-Hélène eds). Instituto Piaget, Lisboa.

⁸ Girgen, Jen (2003). The historical and contemporary prosecution and punishment of animals. *Animal Law Review* 9: 97 – 133.

⁹ Marques da Silva, Jorge (2016). O estatuto ontológico e axiológico dos animais na transição da Idade Média para a Idade Moderna: uma reavaliação. Atas do 2º Encontro de Bioética da Universidade de Lisboa, *in press*.

Cartesianismo, os animais passam a ser entendidos como máquinas, não merecendo consideração moral nem estatuto jurídico. Kant, tal como muitos filósofos desse período, subscreve a visão cartesiana, mas condena a crueldade contra os animais, pois esta avilta quem a pratica. Segundo estes filósofos, e em particular para Rousseau, é a liberdade (a capacidade de livre arbítrio) que confere estatuto moral a uma entidade. Descartes acreditava que os animais eram autómatos, porque acreditava que os pensamentos e as mentes eram propriedades de uma alma imaterial. Portanto, os humanos têm uma experiência subjetiva apenas porque têm uma alma imaterial inserida nos seus corpos físicos. Contudo, pensava Descartes, os animais não apresentam indícios de serem habitados por almas racionais: não falam ou filosofam e (tanto quanto podemos saber) não possuem almas, ou mentes. A visão Cartesiana dos animais nega-lhes a posse de consciência. Descartes não nega que os animais possuam vida, nem que tenham sensações (medo, fúria, etc.). Nega, sim, que sejam capazes de ter pensamentos sobre as sensações. Considera três graus de sensações: as de grau 1 consistem na resposta dos órgãos sensoriais ao meio (foto estimulação, estimulação nervosa, etc.); as de grau 2 consistem na constatação imediata em resposta a um estímulo (dor, sede, frio, etc.); as de grau 3 consistem na apreciação dos estímulos sensoriais (que mau ter sede, que bom estar calor, etc.). Descartes reconhece, nos animais, sensações de grau 1, que exigem apenas órgãos sensoriais, e nega a existência de sensações de graus 2 e 3, que exigem interação desses órgãos com uma mente. Nega-lhes, assim, a posse de consciência. Há, contudo, quem se afaste desta interpretação do pensamento Cartesiano. John Cottingham, um tradutor da sua obra filosófica para língua inglesa, afirma que Descartes considerava que os animais não humanos tinham “sentimentos conscientes” (*conscient feelings*), apenas não possuíam autoconsciência

desses sentimentos.¹⁰ Supostamente, isso significaria que os animais podiam sentir, mas não tinham consciência de que esse sofrimento estava a si associado. Alguns filósofos têm afirmado que o sentimento animal não tem significado (ético), uma vez que os animais não têm autoconsciência, ainda que eles possam sentir dor.¹¹ Para sustentar esta sua interpretação da obra de Descartes, Cottingham refere correspondência na qual este afirma que os animais sentem alegria, raiva e medo, por exemplo. Tom Regan refuta a interpretação de Cottingham e tenta explicar a aparente contradição de Descartes (ao negar a posse de consciência aos animais, mas atribuindo-lhes estados de alegria, raiva ou medo) reportando-se à distinção que este faz entre os três diferentes graus de sensações acima referidos, designando as sensações de graus 1, 2 e 3, respetivamente, por sensações físicas, sensações conscientes e sensações auto-conscientes. Para Regan, Descartes veria as manifestações de alegria, raiva ou medo pelos animais como sensações de grau 1, i.e., fenómenos meramente físicos, sem existência de consciência ou autoconsciência. A interpretação de Regan parece ser mais consistente com aquilo que Descartes efetivamente escreveu. Para ele, como vimos, os animais apenas sentem alegria e outras emoções no primeiro grau de sensações, o que é um tipo de sentimento bastante estranho: os animais, na presença de um estímulo físico, responderiam mecanicamente, dançando, parecendo felizes, ou algo semelhante, mas as “máquinas animais” não sentiriam nada conscientemente.¹² Para Descartes, os animais seriam, portanto, objetos mecânicos, e não seres vivos. Estas ideias foram por ele elaboradas sobretudo em “O

¹⁰ Cottingham, John (1978). ‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals. *Philosophy* 53: 551-559.

¹¹ Carruthers, Peter (2004). Why the question of animal consciousness might not matter very much. *Philosophical Psychology*, 17: 83-102

¹² Sztybel, David (1998). Descartes, Rene. *Encyclopedia of Animal Welfare*, pp. 130-32. Edited by Marc Bekoff. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.

Discurso do Método”¹³ e “Meditações”,¹⁴ cujas edições originais datam, repetivamente, de 1637 e 1641. Não obstante, constata-se que a negação da existência de consciência e de alma nos animais não é original em Descartes, pois já durante a Idade Média numerosos teólogos defendiam essa perspectiva. A transição da Idade Média para a Idade Moderna, no que ao estatuto ontológico e axiológico dos animais respeita, não se confirma como constituindo o cisma que é frequentemente descrito, surgindo antes como uma complexa evolução, em que ideias conflituantes já presentes no período medieval (algumas oriundas da Antiguidade Clássica) se implantam no período moderno com uma nova correlação de forças.¹⁵ Descartes tinha muitos opositores da sua visão filosófica, e esteve envolvido em várias polémicas. Defendeu-se recorrendo, entre outros argumentos, ao Princípio das Parcimónia: se é possível explicar o comportamento dos animais como sendo o funcionamento de máquinas complexas, este princípio determina que se devem evitar outros pressupostos, designadamente o pressuposto de que os animais possuem consciência. A faculdade da consciência é muito importante para definir o relacionamento ético que devemos ter para com os animais. Por isso, tem ocorrido um intenso esforço de contra-argumentação à hipótese mecanicista de Descartes.

DESCARTES E LA METTRIE

O filósofo francês La Mettrie, considerado um dos primeiros pensadores materialistas do Iluminismo,¹⁶ foi, no seu

¹³ Descartes, Rene (1902). *Discours de la méthode et essais*. C. Adam & P. Tannery ed., Léopold Cerf, Paris.

¹⁴ Descartes, Rene (2008). *Meditations on first philosophy with selections from the objections and replies*. Oxford University Press, Oxford.

¹⁵ Marques da Silva, Jorge (2016), *Op. cit.*

¹⁶ Fernandes, Leandro Mateus (2014). *O homem-máquina de La Mettrie*. Alamedas 2 (1): 76-86.

tempo, um dos principais opositores filosóficos de Descartes. E contesta Descartes, designadamente, na utilização que este faz do Princípio da Parcimónia. Segundo La Mettrie, o recurso a esse princípio exige a extensão da hipótese mecanicista aos seres humanos, admitindo que os seus estados mentais não seriam mais que a alteração de “humores” cerebrais. Descartes contesta esta posição de La Mettrie usando o argumento da linguagem: Descartes verifica que só os seres humanos são capazes de desenvolver uma linguagem (simbólica), o que, segundo ele, exige a posse de consciência. Defende, assim, a utilização do teste da linguagem como prova da existência de consciência, e considera que os animais não o superam. Face aos avanços da etologia, esta afirmação de Descartes pode hoje ser contestada factualmente: foi possível ensinar linguagem gestual a chimpanzés e comunicar com eles. Há, evidentemente, várias questões teóricas em aberto, e as capacidades linguísticas demonstradas pelos animais são muito elementares e não progressivas, mas é inegável a capacidade de estabelecer diálogos simples. Os primatas com estas características seriam, segundo os próprios critérios de Descartes, sujeitos conscientes. Para além disto, porém, pode-se questionar a validade do teste da linguagem: será esta uma característica *sine qua non* da consciência? Se assim for, as crianças, antes de desenvolverem linguagem, não seriam seres conscientes. Mas, se não são conscientes, como poderiam desenvolver a linguagem? Esse desenvolvimento exige que se tenha consciência do meio. A consciência parece, portanto, *preceder* a linguagem. Ou seja, a consciência é uma condição *sine qua non* para a linguagem, mas não o inverso. Podem existir seres conscientes que não utilizam linguagem.

DESCARTES E CUDWORTH

A resposta a Descartes que abordaremos agora pertence

a um atualmente pouco conhecido filósofo chamado Ralph Cudworth (1617-1688), que, embora mais jovem, foi contemporâneo de Descartes. Apesar de concordar com Descartes em muitas coisas, Cudworth, tal como Henry More, seu colega no grupo de filósofos que ficou conhecido como os Platonistas de Cambridge,¹⁷ pensava que a visão dos animais com máquinas desprovidas de mente, defendida por Descartes, era implausível.¹⁸ Para Cudworth, era claro que os animais eram muito mais parecidos com um ser humano vivo e capaz de sentir, do que com uma máquina. Mas Cudworth não atribuía a homens e animais uma semelhança puramente biológica, como a maior parte de nós admite atualmente. Em vez disso, acreditava que os animais, tais como os seres humanos, possuíam alma. Para Cudworth, o erro de Descartes residia na sua concepção, demasiado restritiva, da alma. Descartes pensava que a incapacidade dos animais para falar ou pensar reflexivamente, como fazem os seres humanos, era explicada por não possuírem almas e por serem, portanto, máquinas puramente físicas, mas Cudworth viu aí um problema: os animais podem não falar ou raciocinar, mas ainda assim fazem muitas coisas complexas. Para Cudworth, quem olhe para a incrível variedade e complexidade do comportamento animal e decida que se trata apenas de um mecanismo livre, nunca será capaz de claramente defender a incorporeidade e imortalidade das almas humanas.¹⁹ Por outras palavras, se os animais sentem, movem-se e comunicam, e o fazem apenas como consequência da sua constituição física, não há razões para introduzir uma alma especial, imaterial, para explicar o comportamento humano. Se Descartes, pergunta Cudworth, pretende explicar o

¹⁷ Sailor, Danton B. (1962). Cudworth and Descartes. *Journal of the History of Ideas*, 23 (1): 133-140.

¹⁸ Zack, Naomi (2010). *The Handy Philosophy Answer Book*, Visible Ink Press, Missouri, Canton, U.S.A.

¹⁹ Cudworth, Ralph (1678). *The true intellectual system of the universe*. Richard Royston, London.

comportamento de todo os animais como sendo apenas o resultado da interação entre tecidos cerebrais e sangue, porque não concluímos o mesmo sobre os nossos próprios comportamentos?²⁰ Na realidade, porém, Cudworth, tal como Descartes, aceitava o pressuposto, ortodoxo no seu tempo, de que as mentes conscientes são almas. Como vimos, Cudworth estava também determinado a transpor o fosso radical que Descartes criara entre os humanos e a vida animal. E, assim, em vez de mostrar que, nem os seres humanos, nem os animais, têm alma, tentou antes mostrar que também os animais a têm. E, embora Cudworth pensasse que as almas animais eram menos perfeitas e menos conscientes que as almas humanas, ele acreditava que, ainda assim, a sua existência nos impunha responsabilidades morais para com os animais, que não temos para com os objetos físicos, sem consciência ou alma. Portanto, para Cudworth, o caráter especial da alma humana não implica a desvalorização radical das almas animais: pelo contrário, os animais são apenas versões menos complexas e menos desenvolvidas do mesmo tipo de entidade a que pertencem também os seres humanos. Por outro lado, Cudworth pensava também que o dualismo Cartesiano era demasiado presunçoso. Por um lado, se Descartes tivesse razão, e a natureza da alma consistisse apenas em pensar, para onde iria ela quando adormecemos? quando não está a sonhar, uma pessoa mergulhada num sono profundo não está a pensar expressamente em nada, encontra-se tal como um objeto inanimado. De acordo com a sua própria definição, de modo a justificar que uma pessoa adormecida tinha alma, Descartes teria que mostrar que a pessoa

²⁰ É de notar que esta crítica é análoga à feita por La Mettrie à argumentação de Descartes, embora La Mettrie se referisse, especificamente, às implicações da utilização que Descartes fazia do Princípio da Parcimónia. De facto, Descartes usava-o para justificar a inadequação do recurso à existência de uma alma para explicar o comportamento animal, e La Mettrie fez notar que que, logicamente, teria que ser igualmente aplicado para justificar essa inadequação à explicação do comportamento humano, uma conclusão inaceitável para Descartes.

está realmente a pensar, mesmo no sono mais profundo. De outra forma, Descartes seria forçado a classificar as pessoas adormecidas juntamente com os animais e os objetos inanimados, como mecanismos puramente materiais. Para Cudworth, estes casos mostram que, seja o que for a alma, o pensamento consciente não é essencial para a sua condição. Considerações como estas levaram Cudworth a uma conceção de alma bem mais abrangente que a de Descartes. Em vez de uma mente imaterial em pensamento perpétuo, Cudworth explicita o seu conceito de alma pelos vários nomes que lhe dá, como “Vida”, “Auto-atividade interna”, “Energia interna” e mesmo “Autocinese vital”.²¹ É esta energia interna que diferencia os seres vivos – plantas, animais ou humanos (adormecidos ou não) – da matéria inanimada. Infelizmente para Cudworth, ele fundou a sua ideia sobre um pressuposto hoje largamente excluído, designadamente, o pressuposto de que todo o movimento físico tem que ser causado por alguma substância não-física. Cudworth pensava que a matéria não poderia causar o seu próprio movimento; que ela não teria “energia interna, auto-atividade ou vida que lhe pertencesse” e como tal “não seria capaz de se auto-mover”.²² Portanto, para explicar o movimento no mundo físico, Cudworth postulou a existência de outra substância, independente da matéria física, e que deve, portanto, ser incorpórea, que atua sobre a matéria e tem o poder de deslocá-la.²³ É esta substância auto-ativa, em vez do pensamento ou da razão, que constitui o conceito de alma de Cudworth. Isto resolve o problema dos seres humanos adormecidos. O pressuposto de Cudworth de que a matéria física não se pode mover por si própria está, é claro, grosseiramente errado. Sabemos hoje que a gravidade, o eletromagnetismo e a energia química são explicações físicas perfeitamente capazes

²¹ Cudworth, Ralph (1678), *Op. cit.*

²² Cudworth, Ralph (1678), *Op. cit.*

²³ Kaldas, Samuel (2015). Descartes versus Cudworth on the moral worth of animals. *Philosophy Now* 108: 28-31.

de explicar o movimento, incluindo o movimento de plantas e animais. Mas, mesmo que rejeitemos o pressuposto subjacente de Cudworth de que o movimento físico tem que ser causado por algo não físico, a sua ideia da alma como “auto-atividade” não é totalmente descabida, pois implica uma distinção moral que Descartes foi incapaz de fazer: uma distinção entre agentes vivos e sencientes e objetos inanimados.²⁴ De facto, o conceito de alma de Cudworth tem duas características definidoras. A primeira é a auto-atividade – a capacidade de uma entidade determinar o seu próprio movimento e ação. A segunda é a subjetividade, que sempre acompanha os seres mais auto-ativos, como os seres humanos e os animais, e mesmo as plantas, embora em grau muito menor. Quanto mais ativo é um ser, mais consciente do seu próprio sofrimento ou prazer está, culminando nos humanos, que são inteiramente auto-conscientes. Ainda que os seus pressupostos metafísicos estejam errados, Cudworth está, seguramente, próximo da verdade: as experiências subjetivas vívidas parecem ocorrer apenas em agentes, isto é, em seres altamente auto-ativos, como os animais e os seres humanos. E, de facto, o sistema nervoso só evoluiu quando os organismos se tornaram móveis, isto é, quando se tornaram animais em vez de plantas.²⁵

MODERNISMO E CONTEMPORANEIDADE

Com o advento do utilitarismo, sobretudo na versão mais hedonista do utilitarismo clássico desenvolvido por Jeremy

²⁴ Kaldas, Samuel (2015), Op. cit.

²⁵ Kaldas, Samuel (2015), Op. cit.; note-se, porém, que, evolutivamente, a mobilidade susrgiu muito antes do sistema nervoso, pois existem, por exemplo, numerosas estirpes de bactérias e espécies de microalgas móveis (e.g., para informações sobre a motilidade das diatomáceas, ver Marques da Silva, Jorge, Cruz, Sónia, Cartaxana, Paulo (2017). Inorganic carbon availability in benthic diatom communities: photosynthesis and migration. *Philosophical Transactions of the Royal Society London B*, 372: 20160398). A observação de Kaldas faz sentido quando aplicada a organismos multicelulares, e apenas quando entendida em sentido lato.

Bentham, implanta-se a ideia de um valor positivo (bem) associado ao prazer e de um valor negativo (mal) associado à dor.²⁶ O Princípio da Utilidade estabelece que é moralmente correto maximizar o primeiro e reduzir a segunda. Considerando que os animais são capazes de sentir dor, Bentham e os seus seguidores consideram que os animais são, portanto, sujeitos morais. Não obstante, as primeiras leis de proteção dos animais – a Lei Inglesa (Martin's Act) de 1822 e Lei Grammont, em França, em 1850 - parecem ter sido inspiradas mais por motivos filantrópicos humanistas e, de facto, interditam os maus tratos aos animais domésticos, mas apenas quando exercidos em público. Isto parece estar em linha com a posição de Immanuel Kant que, não reconhecendo respeito moral aos animais – alinhando inteiramente com as posições de Descartes – condena, não obstante, os maus tratos destes, pois o exercício de violência avilta quem a pratica. Ainda assim, a perspetiva utilitarista da ética animal teve continuidade contemporânea na teoria de Peter Singer, explanada no seu livro *Animal Liberation*.²⁷ Um aspeto importante da teoria de Singer é a igualdade na consideração de interesses. Para ele, a igualdade é um conceito moral, não biológico; por exemplo, quando dizemos que todas as pessoas são iguais, não queremos dizer que são, de facto, semelhantes na inteligência, capacidades físicas, etc., mas que os seus interesses merecem igual consideração. Para designar a discriminação de interesses dos indivíduos da mesma espécie, em desfavor dos interesses de indivíduos de outras espécies, ele adotou o termo *especismo*, por analogia ao racismo e ao sexismo. A sciência (capacidade de sentir prazer e dor) é por Singer considerada necessária e suficiente para os organismos possuírem interesses. Especificando a perspetiva geral utilitarista, que considera moralmente corretas as ações que levam a um aumento da

²⁶ Rachels, James (2004), Op. cit.

²⁷ Singer, Peter (1975). *Animal liberation*. The New York Review of Books, New York.

felicidade agregada, Singer considera duas versões particulares de utilitarismo: o utilitarismo hedonista, que define a felicidade como o usufruto do prazer (e infelicidade como consequência da dor); e o utilitarismo de preferências, que define a felicidade dos indivíduos como capacidade de satisfazerem as suas preferências (desejos, planos, projetos, objetivos...). Singer aplica o utilitarismo hedonista aos seres que não podem conceber o seu próprio futuro e reserva o utilitarismo de preferências para os seres que o podem conceber (nestes inclui, naturalmente, o homem e a alguns primatas - gorilas, chimpanzés, orangotangos; exclui, por exemplo, os peixes e as aves). De acordo com esta distinção, Singer defende que os animais mais simples são substituíveis (ideia consubstanciada no seu Argumento da Substituição). Simultaneamente aliado político e adversário filosófico de Singer, Tom Regan, autor de *The Case for Animal Rights*,²⁸ é a outra grande voz da ética animal contemporânea. Pare ele, os animais que têm livre arbítrio (mamíferos superiores) são sujeitos morais, e devem ter direitos jurídicos. Esses animais são sujeitos da sua própria vida, e o seu abate deve ser interdito porque lhes rouba um futuro que anteciparam. Regan rejeita, portanto, o utilitarismo, afirmando que os direitos morais foram sempre considerados trunfos contra as morais utilitaristas (isto é, se A tem direito a X, então é errado privar A e X em termos puramente utilitaristas; exemplos clássicos deste antagonismo entre utilitarismo e ética Kantiana são a escravatura, a punição de inocentes e o incumprimento de promessas).²⁹ As éticas dos direitos não são, contudo, destituídas de problemas; um deles é a determinação os direitos dos indivíduos. Há, pelo menos, três possibilidades distintas: a) Deus determina-os; b) são os direitos à satisfação das necessidades mais elementares; c) são os direitos que

²⁸ Regan, Tom (1983). *The case for animal rights*. University of California Press, Berkeley.

²⁹ Rachels, James (2004), *Op. cit.*

permitam cumprir a natureza dos indivíduos. Regan considera que os animais têm direito às preferências, isto é, é moralmente errado diminuir a capacidade de um indivíduo obter as suas preferências. Para defender a sua posição, recorre também ao argumento dos casos marginais, defendendo que muitos animais devem partilhar dos direitos dos seres humanos diminuídos. Enfim, Regan considera basicamente um único direito moral, o de não ser prejudicado em termos utilitaristas (i.e., ser-se entendido como um fim e não como um meio, na terminologia Kantiana).

CONCLUSÕES

Mostrou-se, ao longo do texto, que a ideia de animal variou ao longo da história ocidental, influenciando marcadamente o valor moral que as sociedades atribuíam aos animais e, portanto, a forma como com eles se relacionavam. Ou seja, ficou patente a íntima relação entre a ontologia e a axiologia, no que ao desenvolvimento da ética animal diz respeito. Essa relação histórica tem potencial para se intensificar ainda no futuro. De facto, as teorias contemporâneas de ética animal, derivadas da ética utilitarista de Peter Singer ou da ética do direito de Tom Regan, dependem fortemente das características dos animais -designadamente da sua posse de senciência e de consciência - para estabelecer os limites éticos da ação humana. Assim, o desenvolvimento da ética animal está estreitamente dependente dos progressos da biologia, em particular nas áreas da etologia e das neurociências. Da mesma forma, a produção normativa ligada ao Direito, e o desenho e implementação das políticas públicas, dependem também, indiretamente, do avanço das ciências biológicas nas áreas indicadas, fazendo com que o espaço onde confluem a ciência, a ética, o direito e a política animal se revista de um carácter cada vez mais interdisciplinar.