

A PERSISTÊNCIA DA EXCEÇÃO HUMANA

THE PERSISTENCE OF THE HUMAN EXCEPTION

Bernardo Lewgoy

mlewgoy.bernardo@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS.

Jean Segata

jeansegata@ufrgs.br

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS.

RESUMO

Neste breve ensaio, apresentamos elementos de um debate entre pós-humanismo e humanismo da velha guarda. Analisaremos alguns exemplos de argumentos que mostram que a reação aos movimentos e proposições que criticam a *tese da exceção humana*, quando vistos do âmbito da discussão sobre o estatuto ético dos animais, situam-se em um plano mais cético do que propriamente confiante.

Palavras-chave: Antropologia. Pós-humanismo. Exceção humana. Estatuto ético dos animais.

ABSTRACT

In this essay we present elements of a debate between post-humanism and old-school humanism. We'll analyze some examples of arguments showing that the reaction to the movements and propositions that criticize the *thesis of the human exception*, when seen from the scope of the discussion about the ethical status of the animals, are situated on a more skeptical plane than a properly confident one.

Keywords: Anthropology. Post-humanism. Human Exception. Ethical status of animals.

Começamos por um comentário geral sobre alguns elementos de uma controvérsia recente neste impreciso continente simbólico, cultural e intelectual que chamamos de Ocidente. Em seu livro fundamental, “*O fim da exceção humana*”, Schaeffer (2009) afirma que as questões em aberto sobre a tese da exceção humana adotam três formas maiores: na primeira, o homem não se fixa em sua identidade biológica e nem se reduz à social. Ele é um “eu”, um sujeito, e o único capaz de subjetivação. Trata-se, assim, de um ser radicalmente autônomo e fundador de seu próprio ser. Um configurador de mundos no sentido de Martin Heidegger (ao contrário do animal, pobre de mundo para este autor). Para Schaeffer (2009), nessa primeira forma radicam-se as tradições cartesiana, fenomenológica, hermenêutica e neokantiana. Na segunda forma dessa controvérsia - a forma sociológica, a tese pressupõe a transcendência do social: o homem social é o homem não natural ou até antinatural. Assume-se aqui uma versão de humanidade que tem um substrato biológico sem relação direta com a identidade humana – tese na qual se radicam as diferentes tradições sociológicas emergentistas, de Durkheim aos construtivistas sociais. Já

a terceira forma, a culturalista, disseminada no discurso erudito das tradições antropológicas norte-americana e francesa, sustenta que a humanidade é a única espécie criadora de sistemas simbólicos, e que a transcendência cultural opõe-se simultaneamente à social e à natural.

Para Schaeffer (2009), a tese da exceção humana sustenta-se ao custo do que ele chama de imunização epistêmica, que desqualifica toda a validade dos chamados saberes externalistas na qualificação do humano. Contudo, esse é um movimento seletivo conforme o ponto de vista adotado, ora invalidando as ciências da vida em termos de reducionismo naturalista, ora invalidando as ciências sociais como determinismo sociológico. O autor presta particular atenção ao dualismo metafísico entre natureza e cultura e ao lugar da famigerada categoria consciência, entendida como principal barreira metafísica e argumentativa à aceitação do monismo naturalista e da identidade humana integrada¹. Assim, a tese da exceção humana, antiga como o monoteísmo, ganha uma força sem precedentes no regime ontológico característico da era moderna, o naturalismo, descrito por Descola (2005) como conjugando a semelhança de fisicalidades com a existência de um ente apenas dotado do privilégio da interioridade, o sujeito humano, para o qual o conjunto de entidades não humanas têm apenas um valor de objeto.

Uma das consequências desse regime ontológico naturalista é a redução de uma pluralidade de entes (os animais não humanos) a uma categoria residual da “humanidade”, definida pela inexistência dos traços como razão, consciência e linguagem, que singularizam o humano como também pontua Ingold (1994). Nesse regime, o estatuto jurídico dos animais oscila entre a ideia de objetos semoventes e criaturas a serem protegidas por algum tipo de valor indireto. Há uma série classificatória comum agrupada no domínio objetual da demarcação metafísica do grande divisor sujeito e objeto, homólogo à distinção entre humanidade e animalidade. Das várias vertentes que alimentam esse debate, interessa-nos mencionar ao menos duas, relevantes para a discussão aqui projetada: i) a existência de sociedades não humanas e ii) o animalismo e o veganismo.

AS SOCIEDADES NÃO HUMANAS

Os avanços da etologia, especialmente da primatologia, em trabalhos de autores como Dominique Lestel, Jane Goodall, Frans de Waal, William McGrew e Michael Tomasello, colocam em questão os pilares da *tese da exceção humana* considerando-se a existência de sociedades não-culturais e de culturas não-humanas, além das evidências de autoconsciência e formas sofisticadas de comunicação e empatia. Compreendemos que essa é uma área sensível para a discussão travada, pois nesse argumento, o antropocentrismo é ressemantizado de categoria de acusação a instrumento de conhecimento e, posteriormente, passa a assumir o sentido de uma ética do diálogo entre as espécies. Isso conduziu a emergência da primatologia cultural como subconjunto de investigações interessadas em cultura (como opostas à anatomia, ecologia, genética ou fisiologia) de primatas não-humanas (MCGREW, 2003), como a vanguarda de uma ampla mudança nas ciências do comportamento. Nesse caminho, aponta ainda Nimmo (2010, 2012), que as consequências desses desenvolvimentos para a sociologia são profundas, porque a premissa de que a cultura é uma propriedade exclusiva e definidora dos seres humanos esteve no coração da identidade disciplinar da sociologia e forneceu a base para a sua demarcação com as ciências naturais (NIMMO, 2010, 2012; SANDERS, 2006). Assim, para Nimmo (2012), a primatologia cultural de campo supera os impasses dos estudos de relações humano-animais focados em animais de estimação e animais

domésticos porque, para estes, a domesticação significa que a espécie está já entranhada na estrutura social da comunidade humana.

Conseqüências dessa perspectiva podem ser exemplificadas nos relatos da primatóloga Jane Goodal. Neles, ela conta como sofreu acusações de antropomorfismo nos anos de 1960 por descrever em seus trabalhos chimpanzés em termos de intencionalidade, estágios da vida (similares aos dos humanos) e estados subjetivos de seus informantes primatas, assim como destacava a profunda importância dos laços intersubjetivos entre humanos e animais na primatologia. De Waal (2001), por seu turno, é um entusiasta do uso heurístico da ideia de antropomorfismo, além de ser um dos principais defensores da ênfase na cooperação, no altruísmo e na empatia na descrição dos mamíferos, ao contrário dos modelos sociobiológicos e behavioristas que tendem a destacar a disputa por recursos e relações no mundo animal. É claro que sua discussão sobre empatia pretende não apenas nos sensibilizar a respeito da moralidade natural dos primatas, mas fornecer lições para a aprimorar a moralidade humana. Se os grandes primatas conhecem empatia e responsabilidade moral superando a agressão como principal dimensão estrutural, não há motivo para permanecermos numa atitude de antropocêntrica excepcionalidade. O antropomorfismo, espelhando uma linguagem e uma moralidade baseadas na empatia e na solidariedade comum a humanos e grandes primatas, refletiria não um traço de uma espécie, mas um conjunto de traços transespecíficos. Em verdade, para De Waal (2001), a humanidade estaria mais representada na empatia não humana do que na própria humanidade atual, como se os primatas fossem mais do que humanos. Da mesma forma que os *pets*, em sua oferta de amor incondicional, seriam, no imaginário emergente, mais humanos do que os humanos ou mais do que humanos. O ponto chave aqui é o modo como o antropomorfismo pode opor-se heurísticamente ao antropocentrismo.

O biólogo animalista Bekoff (2003) também destaca o papel positivo e pragmático jogado pelo antropomorfismo na defesa animal. Para ele, o antropomorfismo pode ser útil para nos sentirmos mais próximos dos animais. Nisso, fica frisada a importância da imaginação do pesquisador para ajudar a compreender como se sentem os animais estudados. Bekoff (2003) separa antropomorfismo de antropocentrismo:

“É necessário que nos perguntemos como se sente um indivíduo particular não meramente desde nossa visão antropocêntrica ou humana das coisas. Ser antropomórfico não é ignorar a perspectiva dos animais. Pelo contrário o uso de expressões humanas para descrever o comportamento dos animais nos permite compreender melhor a conduta, o pensamento e o sentimento dos animais com quem estamos interagindo.” (BEKOFF, 2003, p. 43).

O manancial de dados da primatologia alimentou algumas versões do animalismo, como aquela utilitarista de Singer, principalmente através do projeto de salvamento de grandes símios, feito em conjunto com Cavalieri. O grau de proximidade filogenética com a espécie humana – que implica em seres sencientes inteligentes capazes de sentir e antecipar prazer e de sentir e querer evitar a dor - serviu, assim, como critério de atribuição diferencial de valor e urgência na proteção e salvamento, para esses autores².

ANIMALISMO E VEGANISMO

A segunda vertente de problematização da tese da exceção humana é filosófica, ética e política. Tratam-se das diferentes versões do animalismo

e seu corolário sociológico-político, o veganismo e os movimentos de defesa dos animais. É compreensível que haja incorreções e mesmo injustiças ao tentar uniformizar diferentes posições e sistemas - como aquela de autores como Singer, Regan, Francione, Bekoff, entre outros - numa definição ideal-típica. Não se quer fazer uma exposição sistemática, mas apenas comentar algumas das críticas que essa posição tem suscitado, as quais repõem as fronteiras que pareciam abaladas ou transformadas num grande monismo ontológico ecológico ou transespecífico.

Em um importante livro, *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*, o filósofo Wolff define o animalismo e o antiespecismo como uma tentativa de superação do humanismo “que faz do animal como tal, seja ele humano ou não humano, o objeto privilegiado e único de nossa atenção moral, quer sob a forma de uma ética compassional, quer de uma filosofia utilitarista, quer de uma teoria dos direitos” (WOLFF, 2012, p. 86). O animalismo teria sua fonte na expansão do individualismo e no cancelamento dos limites da humanidade, instaurando um igualitarismo naturalista anti-hierárquico em que o Bem moral adviria dos animais. Nesse amplo projeto ético,

“o programa moral do animalismo é consequência da definição (suposta) do homem como um animal. E esta parece poder deduzir-se diretamente do programa de naturalização das propriedades humanas: acredita-se poder inferir a igualdade moral do animal e do homem da identificação metodológica do homem e do animal.” (WOLFF, 2012, p. 269).

Para Wolff (2012), a neurociência acaba sendo assim uma poderosa aliada do animalismo, pois esta não cessa de revelar novas semelhanças entre o homem e outras espécies no órgão de maior popularidade e centralidade simbólica no imaginário científico contemporâneo, o cérebro, cuja importância e repercussão já suplantou os famosos dados sobre os 99% de semelhança entre nossa espécie e os chimpanzés³.

O autor divide sua exposição crítica do animalismo em duas teses. A primeira é a de que a ciência mostra que o homem é um animal e uma consequência moral dupla: a fraca, que os animais devem ser tratados como os humanos; e a forte, que os humanos devem ser tratados como os animais (presente nos trabalhos de Singer). O que torna os seres morais é o fato de serem viventes e terem a sua pertença a uma espécie, “que garante a reprodução dessa vida de que ele é portador” (WOLFF, 2012, p. 270). O animal é definido moralmente como sujeito de uma vida, cujo valor moral é ligado ao fato de ser ameaçada. Contudo, essa moralidade só se efetiva se essa ameaça partir de uma única outra espécie, a espécie humana. Não se trataria de justiça como troca ou reciprocidade e simetria, na leitura deste autor, mas de uma relação de atenção, piedade e cuidados num sentido único e assimétrico, cuja principal base é a abstenção de fazer o mal a vítimas irresponsáveis no sentido moral. E ainda citando Wolff (2012):

“a humanidade não é uma comunidade moral unida pela possibilidade de um reconhecimento mútuo e pela necessidade de sua efetividade; é uma espécie biológica pela qual se transmite vida a outros viventes humanos e cuja moralidade deverá ser despojada da maior parte de suas virtudes, a parte “política.”” (WOLFF, 2012, p. 275).

Pois, se os homens, como outros animais, devem ser tratados como vítimas irresponsáveis, e não como sujeitos de suas ações, eles acabam sendo considerados apenas como sujeitos de suas vidas nuas e governáveis unicamente pela biopolítica. Ou seja, os conflitos de território e projetos políticos seriam substituídos pela gestão ecológica da coabitação entre espécies vivas. Agora a aporia destacada pelo autor: essa vida nua se deixada à vontade, leva a um

estado de natureza *hobbesiano* que conduz os viventes para a morte, pois os interesses do lobo não coincidem com os do cordeiro - como e quem vai decidir o que é a boa vida nesse novo regime de igualitarismo não-hierárquico entre as espécies? Conforme Wolff (2012, p. 271): “como saber o que é uma boa vida nesse melhor dos mundos onde todos os viventes coexistiriam numa igualdade de direitos?”. A administração política não pode fazer-se ecológica sem que o direito se torne eugenista. A razão pelo qual deveríamos ter consideração por um ser humano dar-se-ia por ele ser membro da espécie *homo sapiens*, proposição que cancela o humanismo e os deveres baseados na reciprocidade e na pertença a uma comunidade moral virtual, a humanidade. Para Wolff (2012), a ideia de direitos animais baseia-se numa interpretação liberal abusiva da noção de direitos subjetivos, onde os animais tornam-se indivíduos liberais, dotados de direitos naturais, de um território próprio, de liberdade inalienável, de personalidade jurídica e, talvez em breve, de propriedade privada.

Essa concepção de responsabilização do homem não afeta a tradicional concepção antropocêntrica do homem como único animal moral que pode pautar sua conduta por valores e submissão a deveres. A tese de que o homem é um animal como os outros acaba se revelando falsa. Como contraponto, teríamos uma visão reducionista dos animais não humanos. No animalismo contemporâneo, antiespecista e antiessencialista e monista, segue Wolff (2012), *os animais são todos sujeitos*. E isso impede de pensar a imensa variabilidade das espécies vivas e a variabilidade de nossos deveres para com elas. O autor classifica os animais pelas relações que temos com eles (i) animais de estimação (relações afetivas, obrigações de cuidado e reciprocidade); (ii) animais domésticos (relação contratual, cuidado e preservação de seu bem-estar); (iii) toda a fauna selvagem não coberta pelas classificações anteriores, com a qual temos uma responsabilidade impessoal e ecológica. É nessa chave que o autor propõe o fim de uma ética animalista única para pensar éticas relativas às relações diferenciais que temos com os animais⁴.

Na obra de Lestel (2011), *Apologia do Carnívoro*, que apresenta uma concordância essencial com Wolff (2012), o autor defende o que chama de paradoxo central do vegetarianismo ético: parte-se da premissa de que é necessário não fazer sofrer os animais. Ora fazer um carnívoro ser vegetariano é fazê-lo sofrer. Isso se aplica ao ser humano reproduzindo a tese da exceção humana: o homem é o único animal carnívoro (ou potencialmente carnívoro) que deve colocar-se para além de sua condição onívora não assumindo uma de suas características centrais, que é a predação de outros animais.

“O vegetariano ético considera com efeito que o homem é uma exceção moral que deve impor-se interditos morais inéditos se comparado a outros seres vivos. É o único ser vivo moral ao ponto que ele pode se dar ao direito de modificar-se biologicamente.” (LESTEL, 2011, p. 63).

Para Lestel (2011), o vegetariano é um animal onívoro que acha imoral o regime de sua espécie. O autor menciona ainda a chamada ética da predação, conhecida dos antropólogos que estudam as sociedades de regime ontológico animista, onde a morte de um animal, realizada com o mínimo sofrimento possível, inscreve-se num sistema de dons e contradons, no qual a dependência mútua é bastante elaborada nas relações entre humanos e animais. O autor argumenta ainda que se alimentar de outros animais é contratar uma ética de dependência que se recusa a crer que o homem dispõe de um estatuto de exceção na esfera da animalidade. Lestel (2011) pensa o consumo de carne a partir do que chama de “ética de vida partilhada” em que jogos de vida e de morte são essenciais para caracterizar e aceitar nossa animalidade.

Depois de uma série de críticas contundentes ao veganismo, Lestel (2011) termina por concordar com Wolff (2012) que o problema não é a criação ou a morte de animais para alimentação, mas as condições desumanas e indignas das fazendas e abatedouros agroindustriais, deslocando o eixo animalista para o chamado bem-estarismo, ainda que não dito com todas as letras. O problema não é o carnivorismo, mas a cupidez, o hipercarnivorismo, a húbris da sociedade industrial.

É preciso ainda situar que os trabalhos de Schaeffer e Descola, assim como o animalismo, inscrevem-se, grosso modo, na tradição que os filósofos Rosi Braidotti e Cary Wolfe chamam de pós-humanismo. Para o pós-humanismo, que é um conceito amplo, estaríamos assistindo a uma mudança de fase nas relações humano-animais, batizada por Bulliet (2005), no importante livro *Hunters, Herders e Hamburgers*, de sociedade pós-doméstica – que tem como premissa de um lado a separação dos produtores dos consumidores e de outro, o fosso maior entre humanos e mundo natural. A sociedade pós-doméstica conjuga o alijamento da maioria da população da gestão concreta dos animais, mortos em escala industrial sem precedentes com uma simpatia também inaudita pelo sofrimento dos animais. Braidotti (2013), por seu turno afirma que o animalismo é a expressão de um neohumanismo pós-antropocêntrico. O neohumanismo pós-antropocêntrico estende a humanidade como condição e valor para além da espécie humana, defendendo a equidade entre as espécies. Não obstante, a autora é metodologicamente cética e acredita que reações corporativas são esperáveis contra os neohumanismos:

“Como uma espécie tardia de solidariedade entre os habitantes humanos do planeta, atualmente traumatizadas pela globalização, a reação humanista é na melhor das hipóteses um fenômeno ambivalente em que ele combina um sentido negativo de ligação entre as espécies com reivindicações morais humanistas clássicas.” (BRAIDOTTI, 2013, p. 38).

O velho humanismo é reinstalado acriticamente sob a égide da equidade entre as espécies. A autora resume em duas teses céticas suas críticas ao animalismo visto paradoxalmente como uma espécie de antropomorfismo na medida em que transporta para outras espécies os princípios de equidade legal e moral: primeiro, ele confirma a distinção binária humano/animal pela extensão benevolente da categoria humano para outros animais. Depois, ele nega a especificidade dos demais animais em si mesmos, sendo reconhecidos apenas na ligação com os seres humanos, porque os uniformiza como emblema do transespecífico, no qual a empatia reina como novo valor universal. Para Braidotti (2013):

“O ponto a respeito das relações pós-humanas é que elas veem a inter-relação entre humanos e animais como constitutivas da identidade de cada espécie. É uma relação simbiótica e transformadora que hibridiza e altera a natureza de cada espécie, colocando em primeiro plano o terreno comum de sua interação. Esse meio-termo é um terreno que deveria ser normativamente neutro e aberto à experimentação moral, pois o seu fechamento em rígidas conclusões morais impede que se possa permitir o surgimento de novos parâmetros para a emergência do devir-animal (no sentido de Deleuze & Guattari) do *anthropos*, um sujeito que vive há muito tempo encapsulado em seu suprematismo específico. Espaços intensivos de devir precisam ser abertos e, mais ainda, permanecer abertos.” (BRAIDOTTI, 2013, p. 80).

Finalmente, uma terceira fonte de discussão da tese da excepcionalidade humana é o reconhecimento etnográfico do que Kulick analisou como dissolução das barreiras entre as espécies. Não se trata de um âmbito dialético de argumentação e contra-argumentação, mas do sentido a ser atribuído a um conjunto de dados empíricos, como o da humanização forçada e disciplinar dos

cães obesos discutidos por Kulick (2009), sujeitos a um novo tipo de governo biopolítico ou da humanização dos animais de estimação apontada pelo trabalho de Segata, no qual a veterinariação das relações desempenha um papel crucial (SEGATA, 2012a, 2012b, 2012c, 2015a, 2015b, 2016). Na medida em que a comensalidade é uma das dimensões mais sensíveis das polêmicas sobre direitos dos animais, mas que inclui também o uso esportivo, o uso científico e a relação afetiva com animais de companhia, que não parecem sensibilizar tanto quanto a comensalidade, quero aqui fazer uma digressão para citar o trabalho de Lewgoy e Sordi sobre o entrelaçamento de dietas humanas e dietas de *pets* na atualidade (LEWGOY; SORDI, 2012). A crítica às dietas industriais tanto no caso humano quanto no animal tem levado à proposição de uma série de alimentações alternativas em ambos os casos, que pretendem projetar aos animais a chamada *evodiet* ou dieta evolutiva.

Na discussão sobre *evodiets* caninas, a categoria do “instinto” é enfocada pelo veterinário australiano Tom Lonsdale como crucial para se esclarecer qual seria o regime alimentar mais apropriado. Em sua proposta, é recomendado não apenas o consumo de fartas quantidades de carne crua, como também a sua apresentação in natura – carcaças com ossos, carne e vísceras – para serem devoradas diretamente sobre o solo por cães e gatos. No caso dos cães, essa prática alimentar funda-se na ideia do “lobo interior” que habita cada cão doméstico. Haveria, em um sentido amplamente difundido pela obra de Ingold (especialmente, a coletânea publicada em 2000), todo um complexo *skillment* caçador e primitivo dos canídeos selvagens passível de ser reativado no cão doméstico através da oferta de carcaças cruas, mesmo que o cenário seja o ambiente construído da *dwelling* humana, como um jardim ou um recinto azulejado para facilitar a posterior limpeza do sangue vertido no bacanal canino. Neste caso – encarnado no Brasil pelo grupo do Cachorro Verde está se apelando para um modelo naturalista que busca resgatar o lobo interior dos cães (LEWGOY; SORDI, 2012).

Além da natureza ancestral outro modelo proposto assenta-se numa radical rejeição ao naturalismo e à evolução biológica em sua dietética, consignada na denúncia da “falácia naturalista”, segundo a qual nossa condição biológica, por si só, não teria o poder de prescrever o que é certo e o que é errado em termos alimentares. O livro *Cães Veganos* (O’HEARE, 2008) salienta que estes necessitam de “nutrientes e não de ingredientes”, de modo que seria possível supri-los daquilo que precisam sem passar necessariamente pela predação e abate de outros animais. Em outras palavras, os organismos necessitam de proteínas, gorduras e vitaminas, e não dos alimentos propriamente ditos que os contêm. O suposto onivorismo dos cães é tratado por esta literatura como aval suficiente para direcioná-los a uma dieta de origem exclusivamente vegetal, espécie de “tábula rasa” natural, capaz de ser moldada através das escolhas eticamente conscientes dos humanos. A exportação do veganismo humano para os *pets* assume, assim, a posição de um fundamentalismo iluminista, segundo o qual se faz possível pensar em uma verdadeira reforma da natureza. Essa dissolução da barreira entre as espécies, para explorar o filão sugerido por Kulick assume aqui a figura de uma exportação de uma dieta antropomórfica para os animais de estimação. Não se trataria, em minha leitura, propriamente de uma dissolução de fronteiras entre as espécies, senão de uma renegociação da condição de membro de uma comunidade moral multiespecífica, que não finda a exceção humana mas amplia o seu escopo para incluir as espécies de companhia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, o ponto comum a ser destacado deste ensaio é a analogia entre o papel desempenhado pela primatologia cultural no combate ao antro-

pocentrismo e aquele desempenhado pela antropologia clássica e, atualmente, pelo animalismo no destronamento da figura ocidental etnocêntrica de humano, branco, masculino, metropolitano. Ao trazer informações sobre experiências socioculturais alternativas e sustentáveis de humanidade, a antropologia relativizou e descentrou os valores do Ocidente cristão moderno. Isso, apropriado pela filosofia ética pós-humanista tem pelo menos duas consequências - um alargamento horizontal transespecífico dos valores da condição humana que reconhece os interesses do direito à vida e à existência em comunidades familiares de animais não-humanos e, de outra parte, um naturalismo antiespecista reverso em que o *homo sapiens* passa a ser visto como um tipo de etnia biológico-cultural - que chamaremos de animalismo reverso. A ideia iluminista de humanidade como integral das diferenças humanas ou como comunidade de seres racionais como queria Kant, é agora tomada no espelho antiespecista e como comunidade simultaneamente biológica e moral. A igualdade anti-hierárquica do animalismo passa a vislumbrar o *homo sapiens* do mesmo modo que a crítica de tom antropológico e pós-colonial vê o homem ocidental, constituindo na nova constelação comunitária multiespecífica o que poderíamos chamar de *o pranto do homo sapiens*⁵. Assim, o animalismo realizaria - por criação de um bloco biológico e moral solidariamente responsável pelas outras espécies - o verdadeiro ideal iluminista de uma humanidade kantiana e o ideal multiculturalista de uma autêntica interculturalidade - ou deveríamos dizer multinaturalidade ética. É compreensível que reações críticas surjam não apenas de um impulso corporativo, como quer Braidotti (2013), mas da reação filosófica crítica, neo-antropocêntrica ao pós-antropocentrismo por ela descrito. Enfim, apesar da imensa crítica do animalismo, é preciso dizer que a exceção humana persiste, ainda que sem o suprematismo anterior.

NOTAS

¹ Importa adiantarmos aqui que, para a filósofa pós-estruturalista Braidotti (2013), essa barreira é transposta, no pós-humanismo, pela assunção da comunicação como principal ferramenta evolutiva e das emoções como chaves principais para a reformulação da ideia metafísica de consciência. Para uma versão oposta, a solipsista, é preciso mencionar o filósofo Nagel (1974), partidário da tese correlacionista entre o mental e o físico, num texto de grande repercussão chamado “How is it like to be a bat?” (como é ser um morcego?). A pergunta sobre a consciência de outros animais não tem sentido e nem poderíamos imaginá-la na medida em que não podemos nos colocar no lugar de um animal cujo organismo não podemos ter como nosso.

² Note-se que algumas das principais críticas a Singer vêm do escândalo causado em pensadores cristãos contra a sua proposta de dessacralização do valor da vida humana como corolário da igualdade entre diferentes espécies, como a eloquente crítica do filósofo espanhol Nei Prieto Lopez, resumida por Luis María Salazar García: “Este último ataque (do animalismo) resulta especialmente ameaçante, puesto que no se concibe sólo como un proyecto intelectual sino también como un movimiento social, difundido a través de otras corrientes, como el ecologismo o el movimiento vegetariano, cuyos ecos han alcanzado incluso al parlamento español. En este movimiento social, a la vez que se reclaman derechos para la “comunidad de iguales” en la que se incluyen los grandes simios (orangutanes, gorilas, chimpancés), se niega la condición de persona a verdaderos seres humanos, legitimando sin pudor el aborto, la eutanasia y el infanticidio. La descripción y el análisis de estos ataques ocupa la primera parte del trabajo del profesor Prieto. La segunda y tercera parte del libro están dedicadas a pasar revista a las distintas aportaciones de la biología y la antropología filosófica a la cuestión del hombre-animal”. Disponível em: <<http://www.vidanueva.es/2008/09/05/el-hombre-y-el-anim/#sthash.sb8S8Sij.dpuf>>. Acesso em outubro de 2016.

³ Podemos fazer um pequeno parêntese relacionado às ideias de Wolff (2012) e citar uma notícia que teve grande repercussão há pouco tempo atrás, com milhares de referências no Google, com o título de “Cães processam emoções de forma similar a seres humanos, mostra estudo”. A chamada provocava o leitor com a sugestão de que

os cães já são donos do título de “melhor amigo do homem” e que agora, um estudo conduzido por pesquisadores da Emory University, nos Estados Unidos, e divulgado naquela semana, ofereceria outros argumentos para quem acha que cães são mais do que apenas animais de estimação. Conduzido ao longo de dois anos, o estudo aponta que o cérebro de cachorros processa emoções de forma muito similar à do cérebro de humanos: “a habilidade de sentir emoções positivas indica que cães tenham um nível de consciência comparável ao de uma criança. E essa habilidade nos sugere um repensar na forma como os tratamos”, escreve o pesquisador Gregory Burns, autor da pesquisa, em editorial publicado pelo The New York Times. Para afirmar isso, pesquisadores realizaram mapeamentos do cérebro de cães usando escâneres de ressonância magnética por imagem. A utilização da tecnologia revelou que cachorros e humanos têm estrutura e funcionamento bastante parecidas do núcleo caudado, localizado no centro do cérebro e fundamental em processos de memorização e aprendizado. Chama atenção, lateralmente, não apenas o teor, mas a grande repercussão dessa pesquisa em páginas e sites de defensores dos animais, revelando o potencial dessa aliança entre animalismo / neurociência e o uso da imagem como produtora de verdades científicas. É digno de nota também o arco de interesses de Gregory Burns, que inclui neuropolítica, neuroeconomia e neuromarketing, tendo se dedicado a pesquisar em laboratório, por exemplo, o quanto uma canção pode emocionar ao cérebro humano. Ver mais em “Cães processam emoções de forma similar a seres humanos, mostra estudo”. Disponível em: <<http://animallivre.blogspot.com.br/2014/03/caes-processam-emocoes-de-forma-similar.html>>. Acesso em: julho de 2016.

⁴ Talvez que faltou ao autor mencionar um aspecto importante, o familismo antropomórfico da retórica animalista destacado por Bekoff (2003), para quem é importante para todos que saibamos que os hambúrgueres foram vacas, que o presunto foi um porco, e que vacas, porcos e peixes são animais sociais, que vivem em famílias como os humanos. Tanto a vaca quanto o porco já foram filho ou filha, irmão ou irmã de alguém. Suas vidas foram cortadas para que nós as comêssemos.

⁵ Para um contraponto ao tom cético desse ensaio quero voltar a mencionar o texto de Nimmo (2012), *Culturas animais, subjetividade e conhecimento: reflexões simétricas para além do Grande Divisor*. Para este autor é possível encontrar uma via interacionista de conhecimento em que a questão das mentes animais não passe de um falso problema motivado pelo dualismo cartesiano. A mente, na tradição de Bateson e Ingold, não estaria dentro do animal, mas sim na coprodução de um laço intersubjetivo entre humanos e animais, construído relacionalmente na interação entre as espécies. A subjetividade animal estaria incorporada no comportamento, na interação, se adotarmos uma perspectiva monista do laço humano-animal.

REFERÊNCIAS

- BEKOFF, Marc. *Minding animals: awareness, emotions, and heart*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BULLIET, Richard. *Hunters, herders, and hamburgers: the past and future of human-animal relationships*. New York: Columbia University Press, 2005.
- BRAIDOTTI, Rose. *The post-human*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- DESCOLA, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DE WAAL, Franz. (2001). *The ape and the sushi master: cultural reflections by a primatologist*. London: Basic Books, 2001.
- INGOLD, Tim. “Humanity and animality”. In: _____ (Ed.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. London: Routledge, p. 14-32, 1994.
- _____. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- KULICK, Don. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, v. 15(2): 481-508, 2009.
- LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano. Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal. *Anuário Antropológico*, v. 2: 159-175, 2012.

MCGREW, William. “Ten dispatches from the chimpanzee culture wars”. In: DE WAAL, F.; TYACK, P. (Eds.). *Animal social complexity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 301-328, 2003.

NIMMO, Richie. *Milk, modernity and the making of the human: purifying the social*. London: Routledge, 2010.

_____. Animal cultures, subjectivity, and knowledge: symmetrical reflections beyond the Great Divide. *Society & Animals*, 20: 173-192, 2012.

O’HEARE, James. *Cães veganos: nutrição com compaixão*. Ontario: DogPsych Publishing, 2008.

SANDERS, Clinton. *The sociology of human-animal interaction and relationships*. *H-Animal Net* (2006). Disponível em: <http://www.h-net.org/~animal/ruminations_sanders.html>. Acesso em: ? set. 2016.

SEGATA, Jean. “Tristes (psycho)tropiques: le monde des chiens dépressifs au sud du Brésil”. In: KECK, F.; VIALLES, N. (Org.). *Des hommes malades des animaux*. Paris, L’Herne, p. 153-160, 2012a.