



Lucas Batista da Silva

**David Hume e a simpatia:
em busca de uma ética não antropocêntrica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador (a): Prof^a. Déborah Danowski.

Rio de Janeiro
Agosto de 2013



Lucas Batista da Silva

**David Hume e a simpatia:
em busca de uma ética não antropocêntrica**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Déborah Danowski

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Ulysses Pinheiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro

Departamento de Filosofia –PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de Agosto de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Lucas Batista da Silva

Graduou-se em Filosofia na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2010.

Ficha Catalográfica

Silva, Lucas Batista da

David Hume e a simpatia: em busca de uma ética não antropocêntrica / Lucas Batista da Silva ; orientadora: Déborah Danowski. – 2013.

95 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. David Hume. 3. Simpatia. 4. Filosofia ambiental. 5. Ética. 6. Etologia. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

à minha avó Odete Batista

Agradecimentos

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À professora e orientadora Déborah Danowski, pela atenção, dedicação, disposição e paciência.

Aos professores Ulysses Pinheiro e Felipe Sussekind Viveiros de Castro, por terem aceito participar da banca examinadora.

Ao professor Edgard José Jorge Filho, pelas contribuições dadas na qualificação.

À minha professora de francês Ângela Perricone, pelo amor e gentileza e por representar a figura exata daquilo que é ser um bom professor.

À Edna, por sempre nos alertar sobre prazos e obrigações acadêmicas.

Ao Departamento de Filosofia pela qualidade do curso oferecido.

A todos os meus amigos da época de graduação no IFCS.

Aos meus amigos Ana Fay, Beatriz Belpomo, Danielle Truffi, Felipe Ridolfi, Hugusnardo Félix, Julia Franceschini, Julia França, Julia Serran, Lucía Santalices, Marcela Tavares, Matheus Mendes e Penélope Bittencourt, por aguentarem meu blá blá blá, por me apoiarem, por estarem sempre junto a mim, enfim, por serem meus amigos.

Aos meus irmãos Carolina da Silva e Jorge da Silva Neto, por sempre cumprirem aquele papel de irmandade, com muito amor, confiança e prontidão.

Aos meus pais Ana Lúcia Batista da Silva e Jorge Wilson da Silva, pelo suporte e pelo amor incondicional.

Resumo

Silva, Lucas Batista da; Danowski, Déborah. **David Hume e a simpatia: em busca de uma ética não antropocêntrica.** Rio de Janeiro, 2013. 95p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A crise ecológica que enfrentamos hoje nos alerta sobre o perigo que corremos se continuarmos a abusar da natureza explorando-a como fonte inesgotável de matérias primas para os inventos do homem. Como se não bastasse a degradação de boa parte de seus ecossistemas, o uso pelas indústrias farmacêuticas e alimentícias representa uma das principais fontes de exploração desenfreada daqueles que são classificados como carentes de razão, afeto ou vontade. Neste sentido, a busca por uma ética mais ecocêntrica se faz necessária. Para pensar uma ética que abarcasse a relação dos homens com os animais é que recorremos aqui ao conceito de simpatia, elaborado pelo filósofo empirista britânico David Hume. Este conceito é elaborado como um princípio de distinção moral entre os homens, mas está presente também nas operações mentais dos animais entre si. Queremos defender que o conceito de simpatia, como um mecanismo de comunicação de sentimentos entre os humanos e entre os animais, pode ser estendido para a relação entre homens e animais, e assim contribuir para o desenvolvimento da conduta humana em relação ao bem-estar destes seres, principalmente nas produções de escala industrial. Para isso, tomaremos como exemplo a perspectiva daqueles que criam e trabalham com os animais, servindo-nos da análise de Vinciane Despret e Jocelyne Porcher no livro *Être Bête*. Aspiramos, ainda, apresentar uma crítica à zootecnia como ciência que mecanizou os animais e os isolou dos homens, transformando-os em produtos e distorcendo o conceito de bem-estar, o qual buscaremos averiguar.

Palavras-chave

David Hume; simpatia; filosofia ambiental; ética; etologia.

Abstract

Silva, Lucas Batista da; Danowski, Déborah (Advisor). **Sympathy in Hume: in search of a non-anthropocentric ethics**. Rio de Janeiro, 2013. 95p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The ecological crisis we face today warns us against the danger involving the continuous and abusive exploitation of nature as an inexhaustible source of raw materials at the service of mankind's inventions. Besides the degradation of a significant part of its ecosystems, the use by the drug and food companies alone, accounts for a great deal of a rampant exploitation of those classified as being deprived of reason, affection or will. In this sense, the pursuit for a more ecocentric ethics is mandatory. To think of an ethics that embodies the relationship between men and animals, we resort to the concept of sympathy, created by the Scottish empirical philosopher David Hume. The concept, elaborated as a principle of moral distinction among men, is also present in the mental operations of animals as they interact among themselves. We advocate that the concept of sympathy, as a means of communication of feelings among humans and among animals, can also be extended to the relationship between the men and animals, thus contributing to the evolution of human conduct towards the welfare of these creatures, especially when it comes to large scale production. In order to do so, we will make use of the perspective of those who raise and work with animals, using the analysis of Vinciane Despret e Jocelyne Porcher to support this thesis, found in their book *Être Bête*. Also, we aim to express our criticism to animal husbandry as a science which helped reinforce the "mechanization" of animals, thus isolating them from men, making them into products and twisting the concept of well being itself, which we will try to ascertain.

Keywords

David Hume; sympathy; environmental philosophy; ethics; ethology.

Sumário

1.	Introdução.	10
2.	A simpatia e a formação do juízo em Hume.	16
2. 1	Introdução.	16
2. 2	O empirismo humeano.	16
2. 3	A simpatia.	20
2. 4	A simpatia e as paixões.	24
2. 5	A simpatia como um princípio de distinção moral.	27
2. 6	A gênese do ponto de vista moral e geral.	30
2. 7	Considerações finais.	34
3.	Filosofia Animal	37
3. 1	Introdução.	37
3. 2	A razão nos animais.	40
3. 3	As paixões nos animais.	42
3. 4	A atividade moral.	46
3. 5	Produção animal vs. Criação animal.	50
3. 6	Considerações finais.	58
4.	Abarcando os animais na consideração moral humana.	63
4. 1	Introdução.	63
4. 2	A simpatia como um princípio moral desinteressado.	65
4. 3	O equilíbrio entre obrigação e liberdade face aos animais.	71
4. 4	A simpatia como operador do dom.	75
4. 5	Considerações finais.	78
5.	Conclusão.	81
6.	Referências bibliografias.	89
7.	Anexo.	93

*“Choisissez un travail
que vous aimez et vous
n’aurez pas à travailler un
seul jour de votre vie.”*

Confúcio, filósofo

1

Introdução

Em 7 de julho de 2012, um grupo de cientistas de diversos países se reuniu na Universidade de Cambridge, no Reino Unido, para elaborar uma declaração¹ em que reavaliam os substratos neurobiológicos da experiência consciente em animais humanos e não-humanos. No intuito de reavaliar preconceitos outrora estabelecidos, foram mencionadas várias técnicas e estratégias utilizadas em suas pesquisas, as quais permitiram a utilização de novos dados científicos. Os resultados obtidos reforçaram uma desconfiança já presente naqueles que tentam defender uma ética menos antropocêntrica: a existência de consciência em todos os mamíferos, aves e outras criaturas.

Segundo Philip Low, pesquisador da Stanford University, do Massachusetts Institut of Technology e um dos cientistas participantes do manifesto de Cambridge, as áreas do cérebro que nos distinguem dos outros animais não são as que produzem a consciência. Estas estruturas distintas, como o córtex cerebral, não são responsáveis pela manifestação da consciência. De maneira simples e resumida, de acordo com Low, se o restante do cérebro é responsável pela consciência e essas estruturas são semelhantes entre seres humanos e outros animais, como mamíferos e pássaros, é possível concluir que esses animais também possuem consciência.

A notícia da existência de consciência nos animais nos conduz ao cerne da crise ecológica atual, em vista da qual é fundamental a discussão sobre os seres que devem ser passíveis de consideração moral. Embora a presença de consciência nos animais não-humanos seja uma questão já bastante debatida sobretudo nas últimas décadas, esta é a primeira vez em que cientistas de renome

¹ *The Cambridge Declaration on Consciousness* foi escrita por Philip Low e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch. A Declaração foi publicamente anunciada em Cambridge, Reino Unido, em 7 de julho de 2012, no Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, na Faculdade Churchill, na Universidade de Cambridge, por Low, Edelman e Koch. A Declaração foi assinada pelos participantes da conferência, na presença de Stephen Hawking, no quarto Balfour do Hotel du Vin em Cambridge, Reino Unido. A cerimônia de assinatura foi registrada pela CBS 60 Minutes.

se reúnem com o objetivo explícito de pôr fim à discussão acerca da existência ou não de consciência nos animais não-humanos. Não nos parece casual que a Declaração de Cambridge tenha ocorrido neste momento de agravamento da situação ambiental, quando se tornou fundamental marcar posição contra aqueles que defendem uma posição negacionista sobre a intervenção humana como um dos fatores da degradação do nosso planeta. A importância desta descoberta é tão primordial para o nosso trabalho que devemos tomá-la como uma premissa a ser amplamente considerada quando da tentativa de elaboração de uma ética não antropocêntrica. Por isso, amparados pelo manifesto de Cambridge, é possível insuflarmos com força a chama que nos alerta sobre a necessidade de transformação dos paradigmas éticos, científicos e sociais que nos servem de modelo desde o início da revolução industrial, e que têm o homem como protagonista da exploração dos mais diversos ecossistemas da Terra.

A comprovação de que há consciência em, senão todos, ao menos muitos dos mamíferos, aves e outros animais redireciona o foco do pensamento ético e dos agentes a serem considerados. O reconhecimento científico da existência de consciência nos animais não-humanos é uma importante evidência da semelhança entre estes e os humanos. Na medida em que as sensações de dor e prazer que nós humanos experimentamos são causadas por algum grau de consciência, que nos permite perceber e responder aos estímulos do ambiente, fica ainda mais evidente a capacidade dos outros animais experimentarem e responderem a essas mesmas sensações de prazer ou desconforto. Por isso, na esteira desta descoberta científica, podemos dizer que certas acusações de antropomorfismo são desconstruídas na medida em que os animais não-humanos não podem mais ser tomados como meros objetos, pois carregam um valor em si mesmos e se assemelham aos humanos nos modos de pensar e sentir.

Por acreditar que o antropocentrismo é, em grande escala, a origem dos problemas ecológicos, a ética ambiental se propõe a tirar do primeiro plano os valores exclusivamente antropocêntricos. Devemos nos afastar da ideia de que somos dotados de uma inteligência superior, para nos entendermos e nos considerarmos dentro de uma comunidade, atuando não como manipuladores desta, mas como membros que co-existem e co-evoluem com os outros membros. A ética que queremos propor aqui trabalha com a possibilidade de conceber os animais não-humanos como seres capazes de consideração moral por sua própria

capacidade de existir e experimentar sensações. Para isso, os animais, e a natureza como um todo, devem ser percebidos como seres dotados de valor intrínseco, próprio.

Para desenvolver nossa hipótese, procuraremos determinar nos capítulos a seguir as condições sob as quais é legítimo ampliar para além da humanidade a comunidade dos seres considerados moralmente. Para isso, ou seja, para que seja possível elaborar os elementos para a construção de uma ética ambiental, é preciso saber (a) como fundar uma responsabilidade dos homens em respeito aos animais² a partir do reconhecimento da existência de seus valores intrínsecos; (b) como estabelecer uma ordenação no centro do sistema de valores e distinguir entre os diversos valores aqueles que nos inclinariam a buscar o bem-estar público, social e natural de maneira desinteressada; e (c) qual seria o fator real de bem-estar para os animais.

Por reintroduzir a questão dos seres capazes de consideração moral a crise ecológica reanima a crise da moralidade. Por isso, o nosso trabalho orienta-se pela interpretação, em termos morais, das profundas causas da exploração animal e por uma reavaliação do espectro dos seres considerados moralmente, tal como proposto por Hache e Latour³ em *Morale ou moralisme? Un exercice de sensibilisation*. A questão a ser tratada neste trabalho concerne à fronteira da comunidade dos seres morais e ao jogo de interesses entre humanos e animais nas relações domésticas e de trabalho. Seria verossímil a afirmação de que a atividade moral estaria essencialmente cerrada na humanidade? Ou há um sentido pelo qual podemos incluir os animais como passíveis de consideração moral? Seriam os animais não humanos agentes morais ou somente pacientes da moralidade humana?

² Ao longo da dissertação usaremos, muitas vezes, o termo animal, como faz Hume, para nos referirmos a animais não-humanos.

³ LATOUR, Bruno & HACHE, Émilie. *Morale ou Moralisme? Un exercice de sensibilisation*. *Raisons Politiques*, n° 34, Maio 2009, pp. 143-165.

A partir do conceito de simpatia, elaborado pelo filósofo empirista britânico David Hume a partir do *Tratado da Natureza Humana*⁴, publicado em Londres em 1739, reavaliaremos quais os critérios que um ser deve satisfazer para poder se beneficiar da atribuição de direitos morais, ou para poder tornar-se um objeto de consideração moral. Para Hume, o mecanismo da simpatia promove uma comunicação de sentimentos entre os seres humanos capaz de fundamentar a formação do juízo. Ao mesmo tempo em que é tomado como um princípio de distinção moral entre os humanos, a simpatia também pode ser considerada um princípio humanitário apto a inclinar nosso interesse pelo bem-estar da humanidade, assim como aparece na *Investigação sobre os Princípios da Moral*⁵, sob a forma de um princípio de humanidade. Por mostrar-se presente, segundo Hume, tanto nos seres humanos como nos animais, cremos ser praticável a ampliação do conceito de simpatia a partir dos homens em direção aos animais, em busca de uma ética desinteressada, com fim em si mesma.

Desta forma, tentaremos mostrar que a teoria ética de Hume fundamenta-se segundo as seguintes afirmações: (a) a razão sozinha não pode motivar uma ação da vontade, e está submissa às paixões, (b) as distinções morais não são derivadas da razão, elas (c) são derivadas dos sentimentos morais, aqueles sentimentos de aprovação ou desaprovação apreendidos pelos espectadores que contemplam um traço de caráter ou uma ação.

Nos próximos capítulos iremos investigar como se dá o processo de comunicação da simpatia em Hume, qual a sua gênese, qual a sua capacidade, qual o seu objeto, quais são suas implicações filosóficas, as relações envolvidas e seus possíveis problemas. Pretendemos examinar a perspectiva daqueles que criam e/ou trabalham com os animais, servindo-nos da análise de Vinciane Despret e Jocelyne Porcher⁶ sobretudo em seu livro *Être Bête*. Ali, as autoras

⁴ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 2009.

⁵ HUME, D. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, third edition, Clarendon Press, Oxford: 1975. Seção V, Parte II, § 183, 184, 189 e 190.

⁶ DESPRET, V. & PORCHER, J. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007.

exploram a relação dos criadores com seus animais, buscando desvendar o que promove a diferença entre eles. Pretendemos, ainda, examinar a questão dos signos externos corporais como um mecanismo de comunicação dos animais, as suas capacidades sensitivas e de volição e a relação de trabalho entre homem e animal. Enfim, pretendemos inquirir como eles fazem uso da razão e de que forma nos afetam e são afetados.

Juntamente com o estudo da etologia é que pensamos ser possível trazer à tona a possibilidade de tratarmos os animais, não mais como meros objetos de um discurso que não lhes pertence, mas como sujeitos de um mundo singular no qual vivem, se movimentam e morrem. A questão aqui a ser discutida também diz respeito às relações que os seres humanos tecem entre si, suas ações na natureza e os potenciais riscos que suas modernas técnicas podem engendrar. Durante o nosso trajeto, articularemos uma crítica à zootecnia e às suas técnicas, apontando que tais técnicas exercem um poder manipulador sobre os animais e seus criadores, privando-os de um sistema de criação mais "natural", condizente com o bem-estar que homens e animais merecem.

As considerações sobre o termo "bem-estar", bem como a crítica ao sentido em que é tomado, serão tema do final da nossa discussão, a qual visa apontar uma sugestão de preservação do bem-estar animal a partir de um equilíbrio entre altruísmo e egoísmo (interesse próprio). Um equilíbrio que é proporcionado pelo caráter desinteressado da simpatia, que pode ser considerada como um princípio operador do *dom*⁷ – conforme à teoria maussiana a respeito da importância do valor das relações em uma sociedade a partir da tripla obrigação de dar, receber e restituir. Deste modo, Mauss estabelece a *dádiva* como um princípio básico para a criação do vínculo social.

Contudo, a ética é um produto social que tem a função de produzir valores comuns aos diversos membros de uma sociedade. Assim, sua utilidade estaria associada não à posse de algo como uma consciência moral, mas às conseqüências de se agir moralmente em função do bem-estar social. Se mostrarmos que o interesse social faz parte do interesse de cada indivíduo, poderemos seguir essa linha de justificação, incitando o sujeito a agir eticamente em função dos próprios

⁷ MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, Cosacnaify, São Paulo: 2003, segunda parte.

interesses, os ampliando-os ao escopo da sociedade em que vive. Agir eticamente exige que se saia de si mesmo, do ponto de vista particular, e assuma-se um ponto de vista mais global, mais abrangente.

2

A simpatia e a formação do juízo em Hume

2.1.

Introdução

David Hume ocupa uma posição de destaque na filosofia moderna, principalmente no que diz respeito ao seu empirismo, à sua teoria moral, ao seu ceticismo, bem como à sua teoria das relações e associações de ideias. Mais particularmente, o conceito humeano de simpatia se destaca dentro da tradição britânica sentimentalista, cujo pensamento sobre a gênese da moral se dá a partir dos sentimentos, como em Adam Smith, Hutcheson e Shaftesbury.

Em oposição àqueles que defendem a existência de um senso moral inato, como Hutcheson e Shaftesbury, Hume não parte de um princípio de virtude como pressuposto do julgamento moral. Ao contrário, para ele, é o juízo moral que qualificará uma ação como virtuosa ou não, através desse mecanismo de comunicação de sentimentos que é a simpatia. Além disso, ao negar que tenhamos qualquer habilidade inata que seja capaz de determinar o julgamento de uma ação, o empirismo humeano nos leva a crer que é pela experiência que poderemos formar uma compreensão daquilo que caracterizaríamos de vício ou virtude.

O presente capítulo não visa analisar as controvérsias que envolvem as diferentes teorias morais da escola sentimentalista britânica, mas sim introduzir o leitor no panorama do empirismo humeano, e, em segundo lugar, discutir o mecanismo de funcionamento do princípio da simpatia, a sua relação com as paixões humanas e de que maneira é possível julgar uma ação moral a partir da comunicação de sentimentos proporcionada por este princípio.

2.2.

Empirismo humeano

Muito embora a filosofia mais conhecida de Hume seja a desenvolvida em torno da teoria das associações de ideias e de como uma impressão ou uma ideia

pode evocar outra ideia a partir de princípios de associação, como semelhança, contigüidade e causalidade, o autor expressa em suas obras uma grande preocupação com o bem estar social e, de maneira mais geral, com o domínio prático do homem na sociedade. O subtítulo de seu tratado filosófico, *uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, marca esse seu interesse pelo domínio da moral que muitos comentadores vêem como estando na base de sua ciência empírica, a qual propõe as regras para julgar as evidências e as crenças.

Por tomar a experiência como regra, sua filosofia representa uma ruptura com o racionalismo da metafísica clássica do século XVII. Seus pensamentos inauguram, no século XVIII, uma teoria do conhecimento que não estará mais baseada na razão humana, como na tradição filosófica, mas sim na prática do homem e na experiência. Para Hume, o conhecimento é derivado da experiência e a razão é subordinada às paixões.

O conhecimento deriva da experiência, por meio de nossas percepções sensíveis. Tais percepções são divididas entre *ideias* e *impressões*. De acordo com tal distinção, anunciada logo no início do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*⁸, Hume estabelece o primeiro princípio da natureza humana: as impressões sempre precedem as ideias e, portanto, estas ideias são sempre, em última análise, derivadas da experiência. Hume faz questão de deixar claro que a única diferença entre uma ideia e uma impressão não está na natureza destas percepções, mas sim nos seus graus de força e de vividez. Apesar disso, diz ele ainda no Livro I do *Tratado* que, apesar do fato de que qualquer um é capaz de diferenciar suas ideias de suas impressões, há casos, como os sonhos, a loucura e a febre, em que esses graus se confundem, dificultando tal distinção. Mas, de uma maneira geral, é este caráter mais vívido característico das impressões que constitui sua evidência, e é ele que, ao ser transferido para uma ideia, permitirá que depositemos uma crença nela.

A derivação das ideias a partir das impressões pode dar-se de duas maneiras: direta ou indiretamente. De maneira direta (no que ficou conhecido como princípio da cópia), as impressões são copiadas na mente como ideias, o que

⁸ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, p. 25-31.

portanto estabelece uma correspondência necessária entre impressão e ideia ⁹. E de maneira indireta (no que se conhece como princípio de separação), a imaginação separa as ideias complexas em ideias simples e as reordena formando novas ideias complexas. Por isso, podemos dizer que Hume coloca no centro de seu *Tratado* dois princípios fundamentais para a sua teoria associacionista: o princípio da cópia e o princípio da separação.

Após dividir as percepções em impressões e ideias, Hume divide as impressões em primárias e secundárias, e as ideias em ideias da memória e ideias da imaginação. As impressões, segundo Hume, seriam divididas em impressões originais ou primárias e impressões secundárias ou reflexivas. As primeiras são impressões sensíveis, como as sensações do corpo, nossos instintos naturais, nossas dores e prazeres corporais, e surgem antes mesmo de qualquer ideia ou pensamento. As segundas, as reflexivas, são originadas a partir de uma ideia que tem origem em uma impressão de dor e prazer precedente e têm a capacidade de produzir paixões.

Quanto às ideias, as da memória são mais fortes e vívidas do que as da imaginação. Além disso, a memória teria como função conservar a forma e a ordem das impressões originais, preservando a posição temporal e espacial dos objetos da experiência, enquanto a imaginação executa o trabalho de separação de ideias complexas em ideias simples e de recomposição destas em outras ideias complexas. Essa capacidade da imaginação é que constitui sua “liberdade”, desde que as ideias formadas não sejam contraditórias. Para formar novas ideias complexas a imaginação é guiada por princípios universais de associação. Hume caracterizou três tipos de princípios naturais de associação entre ideias: semelhança, contigüidade e causalidade.

A aplicação do princípio de semelhança está intimamente ligada com uma experiência prévia, como no exemplo da pintura. Para que o pintor possa pintar o retrato de sua amada que vive distante, é preciso que as impressões da mulher amada estejam guardadas sob a forma de ideias na sua memória de modo que ele seja capaz de representá-la pela excitação desta faculdade em conjunção com o

⁹ A correspondência estrita entre impressões e ideias só se aplica às ideias e impressões simples.

trabalho da imaginação. Esta última promoverá uma recomposição das ideias armazenadas criando uma representação mental da mulher.

O princípio de contigüidade, por sua vez, atua de maneira semelhante ao princípio da semelhança. Este princípio preserva a relação de proximidade entre os objetos da experiência. Ou seja, quando indago a um vendedor de livros sobre a qualidade de um livro qualquer na livraria, ele será naturalmente inclinado a pensar sobre os demais livros da livraria, os quais estão próximos a ele no espaço e no tempo. A memória o fará lembrar de que há outros livros na livraria e a imaginação conduzirá a mente a conceber estes outros livros.

Em relação ao princípio de causalidade, veremos que este tem grande importância lógica para o mecanismo da simpatia, que é o tema principal desta dissertação; porém, deixaremos tal discussão para adiante. Por enquanto podemos dizer que, de maneira geral, este princípio conduz a mente a conectar um evento com o seu correlato, ou seja, a conectar o efeito à sua causa.

No sistema empírico de Hume, a razão exerce uma função diferente daquela da tradição filosófica ocidental, sobretudo por seu papel limitado no conhecimento e por sua subordinação às paixões. Ainda assim, a razão, para Hume, será importante na medida em que é ela que determina a verdade ou falsidade, como mostra a citação abaixo:

“A razão é a descoberta da verdade ou falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação real de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais.”¹⁰

Assim, a razão no sistema humeano não exerceria nenhuma influência no modo como agimos, ela é responsável por determinar o objeto correto das nossas paixões mas não é capaz de influenciar nossas ações. Ela age, sim, na formação de conhecimentos demonstráveis e na formação de crenças, porém o poder de conduzir as nossas ações estaria estreitamente ligado ao mecanismo das paixões, o qual discutiremos em breve.

¹⁰ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte, I, Seção I, § 9, p. 498.

2. 3.

A simpatia

O primeiro princípio anunciado por Hume logo no início do seu *Tratado*, o da anterioridade das impressões em relação às ideias, está intimamente ligado ao mecanismo da simpatia, porém de maneira à primeira vista invertida. Como vimos, uma premissa da filosofia empírica de Hume é que as impressões sensíveis sempre precedem as ideias. Há, portanto, uma correspondência entre tais modos da percepção, sendo que a única diferença entre eles estaria em seu grau de vividez, já que as impressões são sempre mais vívidas do que as ideias.

Entretanto, a simpatia, tal como Hume a define e descreve, parece atuar de maneira contrária a tal princípio: o mecanismo simpático teria o poder de converter uma ideia em uma impressão de reflexão ou, em outros termos, em uma paixão. No mecanismo da simpatia, o observador “acessa” o estado emocional do observado fazendo inferências causais a partir do seu comportamento sensível e dos seus signos corporais. Ele observa os aspectos sensíveis da outra pessoa, infere desses aspectos seus estados emocionais, e finalmente converte esta ideia em uma impressão de reflexão correspondente (ou seja, corresponde àquilo que inferiu ou imaginou inferir ao observar o outro). Esta paixão não corresponde, necessariamente, à realidade do observado, mas sim à crença daquele que observava suas expressões físicas.

Basicamente, este princípio da natureza humana seria um mecanismo de comunicação de sentimentos entre os homens, algo que acontece a todo momento nas relações humanas, e que tende a promover o bem-estar destas relações através de um movimento de deslocamento de perspectivas que, ao final, permite ao sujeito adotar um ponto de vista mais geral na formação dos juízos morais. Dito de outra maneira, o sentimento ali comunicado permitiria ao espectador de uma cena acessar, pela inferência causal, o que se passa na mente do agente e, a partir disso, estabelecer uma medida comum na formação de um juízo que poderá visar o bem-estar de ambos. Ele reconhece a existência de um ponto de vista diverso do seu nesta elaboração do juízo.

Mas para tanto, é necessário que a comunicação de sentimentos seja bem sucedida. Embora seja fato que formamos uma ideia sobre o estado emotivo de outra pessoa, Hume admite que isto não provoca, automaticamente, simpatia por

aquela pessoa. Num primeiro momento, pode acontecer, diz Hume, de apenas fazermos uma comparação entre o estado alheio do qual formamos uma ideia e o nosso estado presente. Isso ocorre, por exemplo, quando a ideia que formamos do estado da outra pessoa não é suficientemente forte. Para Hume, o efeito da comparação é diretamente contrário ao efeito da simpatia (HUME, 2009, p.633). Para o bom funcionamento do mecanismo da simpatia, é necessário que o observador se distancie de suas particularidades para tomar uma posição desinteressada, assim como ocorre com um espectador de teatro que, diante do palco, simpatiza com os personagens e é levado a, momentaneamente, trocar seu ponto de vista particular por um ponto de vista mais geral. Somos espectadores afetados por circunstâncias particulares e por aqueles sinais externos das paixões. Já se o estado emotivo do outro for considerado a partir de uma comparação com o nosso estado emotivo, neste momento surge o interesse próprio e a simpatia não funcionará. Pois, se aquela outra pessoa estiver sofrendo, e se eu comparar aquele sofrimento com a minha própria circunstância (no caso, minha felicidade ou simplesmente ausência de sofrimento), pode ser que minha felicidade aumente, pelo simples fato de eu não estar experimentando um sofrimento tamanho como o que identifico, por inferência, na outra pessoa. A comparação, portanto, não realiza o processo de comunicação de sentimento promovido pelo deslocamento do meu estado emotivo para o da outra pessoa, e por isso não seríamos capazes de executar uma ação para aliviar o sofrimento do outro. No mecanismo da comparação não desdobramos a preocupação com o outro, não consideramos a sua perspectiva ou o seu sentimento, o qual acessamos por uma inferência causal. Aqui é o interesse próprio que governa. Sem considerarmos a perspectiva do outro não há razão que nos leve a verificar as semelhanças nem a relação de proximidade no encadeamento dos objetos entre as minhas ideias e a ideia que formei do outro. A comparação parte da diferença entre perspectivas para executar o seu processo comparativo sem promover um deslocamento dessas perspectivas.

Um sentimento comunicado pela simpatia é conhecido, primeiramente, pelos seus efeitos e pelos sinais externos corporais que nos transmitem uma ideia do sentimento alheio. Esta ideia transmitida é convertida em uma impressão pelo seu grau de força e vividez adquirido (a ideia formada é vivificada uma vez que existe um paralelo entre esta ideia sobre o outro e o próprio “eu” a ponto de convertê-la em uma impressão), o que a torna uma paixão ou emoção tão real

quanto qualquer outra provinda uma impressão original. Entende-se, aqui, as sensações do corpo como impressões originais. No caso da simpatia, a causa de uma impressão (de reflexão) é uma ideia que tem origem em uma impressão de dor ou prazer precedente, ou seja, a impressão de reflexão provém de uma dupla relação, de impressões e ideias.

A inferência causal, ao ultrapassar os dados da experiência torna-se, portanto, de suma importância para o mecanismo da simpatia. O princípio de causalidade seria como uma pré-condição lógica para acessar o estado emocional do outro. Este seria o primeiro passo da simpatia: a partir do comportamento do outro inferimos uma ideia sobre o seu estado emocional, ideia essa que imaginamos ser a causa de sua conduta.

O segundo passo do processo de comunicação de sentimentos da simpatia é a conversão da ideia inferida sobre o estado emocional do observado em uma paixão correspondente no observador. Nesta conversão, aquela vivacidade característica da impressão sensível seria transmitida para a ideia inferida, vivificando-a de modo a torná-la uma impressão de reflexão.

É preciso esclarecer que, quando Hume diz que a simpatia tem o poder de converter uma ideia em uma impressão, ele está querendo se referir à ideia de dor ou prazer que formamos a partir das impressões sensíveis que temos da pessoa observada, e, posteriormente, esta ideia será animada pela simpatia, causando, assim, uma impressão de reflexão (paixão) no observador. Porém esta impressão de reflexão não é correspondente à paixão do observado, mas sim à ideia que o observador formou a partir dos signos externos do outro e que agora é convertida em uma paixão correspondente a esta sua própria ideia.

Segundo Hume, a ideia que temos de nós mesmos estaria intimamente ligada a esta conversão. A paixão ou impressão de reflexão teria o “eu” como seu objeto na simpatia. No Livro I do *Tratado*, o filósofo escocês diz acreditar que a mente humana não é uma unidade, mas antes um agregado de percepções que estão em contínuo movimento. Apesar desse fluxo contínuo de percepções, nós conseguimos formar a ideia de “eu” como objeto da nossa imaginação. Fundamental para a formação desta ideia (a qual, por não corresponder a nenhuma impressão em particular, é considerada por Hume uma ideia fictícia) é o fato de que as nossas percepções apresentam uma vividez, e, além disso, estão ligadas pelas relações de contigüidade, semelhança e causa e efeito.

No entanto, no Livro II do *Tratado*¹¹, encontramos argumentos para justificar de que maneira a ideia de “eu”, como objeto das paixões (que é o nosso interesse neste trabalho) pode vivificar uma ideia a ponto de convertê-la em uma impressão no próprio observador da ação. Uma ideia só adquire este grau de vividez quando se relaciona com a impressão do nosso próprio “eu”. A ideia de “eu” está tão envolvida e presente em nós, nossa consciência oferece-nos uma concepção tão vívida de nosso “eu”, que não é possível negá-la. Por isso, qualquer objeto que esteja relacionado conosco deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante a essa ideia de “eu”.

Hume crê que não é possível perceber qualquer paixão nos outros que nos são semelhantes sem que encontremos um paralelo em nós mesmos. Por isso as relações naturais de associação de ideias são de suma importância para o bom funcionamento do mecanismo da simpatia. . Segue-se que a simpatia deve resultar de uma inferência da ideia através da relação natural de causalidade a partir da observação sensível dos signos externos do outro e, assim, animar esta ideia, tornando-a uma forte impressão.

É a relação natural de causalidade que convoca no sujeito a ideia correspondente à cena emotiva do outro (por meio dos sinais físicos de expressão, que, em última análise, são impressões) e nos persuade da realidade deste sentimento ou emoção alheios. A semelhança conecta a ideia do estado emotivo do outro à impressão do “eu”, que anima ou vivifica tal ideia a ponto de transformá-la em uma impressão de reflexão no próprio “eu”. A imaginação busca na memória percepções passadas que se assemelham com as do presente, fazendo o elo entre uma ideia e outra. Assim, a semelhança constatada entre a ideia do estado emocional do outro e a ideia que temos de nossos próprios sentimentos e o adequado encadeamento dos objetos destas ideias, realizado pelo princípio da contigüidade, é que tornará mais vívida a ideia inferida a partir da contemplação dos efeitos dos afetos alheios, convertendo, finalmente, essa ideia em uma impressão (de reflexão) no próprio “eu”. É possível exemplificar esse mecanismo através da narrativa poética ou do teatro: quando bem contado o acontecimento, com a riqueza de detalhes da experiência e com o bom encadeamento dos fatos, o

¹¹ HUME, D. *Tratado da Natura Humana*. Livro II, Parte I, Seção XI, § 3 e 4, pág. 351-352.

enredo é representado com uma vividez tamanha que é capaz de fazer-nos simpatizar com aqueles personagens cujos sentimentos se assemelham aos nossos.

A relação de semelhança facilita o processo da simpatia, permitindo que acessemos os sentimentos dos outros os recebendo com mais facilidade, pois se somos simpáticos a alguém, tem sentido dizer que temos sentimentos semelhantes, os quais foram percebidos pela comunicação de sentimentos proporcionada pela simpatia. Além da relação de semelhança, a de contigüidade exerce uma influência na comunicação dos sentimentos. Pois quando os outros estão distantes de nós no espaço e no tempo é mais difícil sermos influenciados pelos sentimentos alheios. Como, por exemplo, quando tomamos conhecimento de um forte acontecimento emocional na vida de um amigo que está distante de nós; neste caso, a força e a vividez do sentimento que receberíamos não exerceria uma influência tão forte no “eu”. Porém, se o mesmo acontecimento emocional ocorresse em um momento em que meu amigo e eu estivéssemos muito próximos cotidianamente, a influência do sentimento comunicado teria um grau de vividez tão forte a ponto de converter a ideia que formaria do seu estado emocional em uma impressão de reflexão em mim mesmo.

Portanto, quanto mais forte for a relação entre nós e qualquer outro objeto, mais facilmente a imaginação fará a transição, transmitindo à ideia relacionada conosco uma vividez de concepção igual àquela presente na concepção da ideia de “eu”. E, assim, a simpatia, esse mecanismo de comunicação de sentimentos entre os homens, é concebida como um deslocamento de perspectiva, onde um encontra a perspectiva do outro, a compreende através de uma ideia que se assemelha à sua própria impressão do “eu”, e, por esta impressão, a ideia da paixão do outro, que fora comunicada pela simpatia, é vivificada e convertida em uma impressão reflexiva.

2.4.

A simpatia e as paixões

A investigação acerca das paixões, no livro II do *Tratado*, começa a partir da análise do papel das impressões nas paixões. Segundo Hume, paixões são aqueles sentimentos ou emoções que surgem na alma, precedidas, direta ou

indiretamente, por sensações físicas de dor e prazer. Elas podem ser diretas, quando surgem da dor e do prazer, ou indiretas, quando surgem precedidas por uma impressão anterior em conjunto com outras qualidades.

A paixão de orgulho, um dos objetos de análise neste trabalho, por ser uma paixão indireta, surge também destes sentimentos de dor e de prazer, mas em concordância com outras qualidades inerentes à nossa própria experiência e de acordo com as relações de contigüidade, de semelhança e de causa e efeito.

No decorrer do processo da simpatia, a partir de uma comunicação de sentimentos, uma paixão é produzida. Vimos que, para que o mecanismo simpático tenha sucesso, deve haver algum paralelo entre o “eu” do observador e o “eu” do agente de uma cena. Este paralelo evidencia uma correspondência de sentimentos entre ambos os sujeitos e pressupõe a existência de outro “eu” além do observador e que também tem suas próprias paixões.

Como o acesso às outras mentes é limitado e só pode se dar indiretamente, temos uma maior inclinação a ter paixões baseadas em nossas próprias construções mentais ou em nossos próprios modelos de vida. No meio social, sentimos a necessidade de que nosso caráter seja reconhecido pelas opiniões dos outros. De modo que temos a necessidade da aprovação do outro em relação à nossa conduta social.

Quando Hume diz que nossas mentes são como espelhos umas das outras¹² fica claro que deve haver uma correspondência entre nós e os outros em consonância também com as opiniões que estes têm sobre nós, como, por exemplo, no caso do sentimento de orgulho sobre nossas conquistas pessoais. Este sentimento, quando comunicado pelo mecanismo simpático, surge de acordo com a consciência que temos dos outros e de suas paixões que foram inferidas por nós, como vimos, pela relação de causalidade. Assim, para sentirmos o orgulho por meio da simpatia, o outro deve ter aprovado a nossa conquista pessoal. Caso contrário, se houvesse reprovação pelo outro da nossa conduta, o paralelo entre ambos não seria pleno, a simpatia não seria bem sucedida e o sentimento ali comunicado seria o oposto do orgulho, ou seja, a humildade.

É por esse motivo que o “eu” pode ser, ao mesmo tempo, causa e objeto das paixões. O fato de uma pessoa me admirar por determinadas qualidades é a

¹² HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro II, Parte II, Seção V, § 21, p. 399.

causa que excita a minha paixão de orgulho. Esta pessoa, então, percebe minhas qualidades, aprova meu comportamento e direciona sua admiração a mim como seu objeto. Deste modo, esta admiração pelas minhas qualidades me permite criar uma imagem social deste admirador, que é o objeto da minha observação. Este é o ponto-chave do paralelo requerido entre agente e observador na conversão de uma ideia em uma paixão no processo simpático. A ideia criada sobre aquele que me admira, a partir das qualidades que ele vê em mim, excita a paixão, ao mesmo tempo em que me permite formar uma auto-ideia que promove o direcionamento da paixão a mim, me transformando em seu objeto.

Retornando ao que Hume diz no *Tratado*¹³, quando sentimos orgulho, esta emoção faz meus pensamentos se voltarem a mim. Pois eu estou ciente que aquilo que me fez sentir orgulho é alguma qualidade ou objeto que está conectado a mim, como por exemplo, sentir orgulho pela minha bela casa.

Este “eu”, construído socialmente, não sentirá orgulho ou humildade por suas qualidades antes que outros as reconheçam como passíveis de admiração, ou de condenação, caso sejam ausentes. Não é possível possuir estas qualidades sem que elas sejam reconhecidas como tais por outros. Notadamente, para que o mecanismo da simpatia tenha sucesso, é necessário que nos reconheçamos como sujeitos distintos na experiência, em meio a tantos outros, e que cada um tem uma vida mental própria que pode ser acessada através da comunicação de afetos realizada em conjunto com os princípios de associação de ideias de causalidade, semelhança e contigüidade. É a partir desta teoria da simpatia, envolvendo paixões e princípios de associação de ideias, que poderíamos obter ferramentas capazes de nos dizer como cada um de nós forma uma auto-imagem através da interação com os outros.

Portanto, é esta dupla relação de impressões e ideias, ou ainda, este reconhecimento de um e outro como componentes sociais que são semelhantes e contíguos e que, por isso, comunicaram sentimentos, que é capaz de converter a ideia que formamos, através da relação de causa e efeito, da paixão do outro em uma paixão própria.

¹³ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro II, Parte I, Seção V, p. 319-324.

2.5.

A simpatia como um princípio de distinção moral

Hume concebe a simpatia como um fenômeno responsável pela relação entre o moral e o social. O convívio social pressupõe que os homens, convivendo uns com os outros, julguem as ações alheias a partir de um ponto de vista mais geral, no intuito de exceder o limite imposto por uma visão particular ou parcial. Contra toda ética racionalista e deontológica, Hume definiu o sentido da virtude como nada mais do que sentir uma satisfação na contemplação de um comportamento. E é mediados pela simpatia que os sentimentos morais se desenvolvem de uma visão parcial para a uma visão geral.

Longe de querer colocar o ponto de vista moral como um *a priori*, Hume sempre o concebe como resultado de um movimento de correções, sejam elas naturais ou artificiais. A estima, por exemplo, depende de uma consideração geral dos comportamentos que seja capaz de ultrapassar as ataduras de um ponto de vista particular. Por conseguinte, a simpatia como um princípio de distinção moral permitiu que Hume invalidasse a possibilidade da moral como prescrição de ordem teórica, como submissa aos deveres ou aos fatos normativos que regem a orientação ética e jurídica dos homens na sociedade.

A gênese do juízo através de um ponto de vista geral permite que os valores sejam estabelecidos comumente e partilhados por todos, tornando-se uma medida pela qual os homens são capazes de elaborar juízos, como na condição de um magistrado que deve operar, sempre, pela imparcialidade, pelo desinteresse pessoal e em vista do bem-estar comum. Ou seja, é a simpatia que nos possibilita sentir a partir do outro, ou melhor, *com* o outro, fazendo-nos abandonar aquela nossa particularidade em favor de uma ampliação de perspectivas. Por sua própria origem etimológica, podemos entender a palavra *simpatia* como significando uma “*tendência ou inclinação que reúne duas ou mais pessoas*”¹⁴.

¹⁴ CUNHA, A. G. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010, p. 597 [ver *simpatia*]. A palavra provém do grego, aqui transliterado como *sympathéia*, cujo prefixo *syn* significa conjunto e cujo sufixo *pathos* significa paixão, ou seja, ser afetado por um conjunto.

No momento em que a simpatia acontece, um e outro sujeitos se deixam apreciar através de um movimento de contemplação de uma ação e a partir deste apreço um juízo é formado como resultado daquela comunicação de afetos. Se experimentamos uma sensação agradável ao contemplar a atitude do outro, assentimos a tal ação e a consideramos como virtuosa. Entretanto, se experimentamos alguma sensação desagradável em relação à mesma ação moral, vemos esta ação como viciosa. Neste sentido, para Hume não haveria uma medida comum pré-estabelecida para a valoração do juízo; ao contrário, é este que qualifica uma ação ou caráter como virtuoso ou vicioso. Hume parece querer mostrar que nossos sentimentos tendem a se regular a uma medida comum quando nos afastamos das nossas circunstâncias particulares, no momento em que esses sentimentos deixam-se apreciar por um observador. Neste processo de regulação do juízo, o interesse do observador é suprimido em virtude de uma requalificação de seu ponto de vista a partir das paixões do outro, tornando a medida do juízo externa a este que julga.

Como fica claro no mesmo exemplo do teatro dado por Hume ¹⁵, e que citamos há pouco, aquele que sente uma paixão por simpatia não se transporta para a cena observada, mas antes a observa e se mantém afastado dela. No sistema moral humeano devemos ser capazes de avaliar as ações de uma maneira geral. Essa visão geral é ministrada pela simpatia, a qual nos proporciona um outro ponto de vista além do nosso. É no decurso dessa comunicação de sentimentos que é possível alcançar uma visão geral daquilo que seria bom ou ruim. Pois, resumidamente, a posição de observador no processo simpático nos coloca diante de outras perspectivas promovendo um sentimento agradável ou desconfortável que foi partilhado simpaticamente pela paixão produzida a partir dos efeitos da paixão contemplada.

Embora Hume afirme que a simpatia é o princípio dos juízos morais ¹⁶, ele diz também, que simpatizamos mais com aqueles que nos são próximos do que com aqueles estranhos ou distantes ¹⁷. O fato de vivermos em grupos sociais

¹⁵ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro II, Parte II, Seção VII, p. 403-406.

¹⁶ a) HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte III, Seção VI, p. 657.

b) HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte III, Seção I, § 3, p. 614: “[...] as distinções morais dependem inteiramente de certos sentimentos peculiares de dor e

definidos, como nossa família ou nosso ambiente de trabalho, indica a necessidade de uma regulação destes sentimentos de modo a revogar um juízo que seja formado a partir de um evento em particular e que só considere as pessoas e a situação envolvida, sem promover grandes abstrações ou generalizações que aquelas ações poderiam proporcionar se reguladas. É possível regular esse processo de comunicação de sentimentos a partir, como já dissemos, da aquisição de uma visão geral que se tornará a ferramenta capaz de corrigir esse juízo na expectativa de estendê-lo ao campo da valoração moral como um todo.

Logo, a regulação do juízo deverá dar-se na separação entre a causa do juízo e as circunstâncias particulares que envolvem sua formação. Como o processo da simpatia se dá de acordo com a relação existente entre nós e os outros, é preciso que sejamos capazes de nos distanciar dessas circunstâncias particulares para acessarmos uma visão geral para o julgamento, daí o caráter desinteressado daquele que julga a partir da observação de uma cena. Esse desinteresse se dá porque existe um outro ponto de vista, além do observador, que é a causa da paixão excitada através da simpatia.

Sendo assim, os sentimentos ali comunicados como base para o juízo podem ser diferentes daqueles que o observador poderia sentir em uma ação semelhante. A referência para o juízo deve estar nesta posição de observador de uma cena, o qual não deve estar envolvido na ação contemplada. Portanto, esta referência se dá nos efeitos das paixões alheias sem que haja um envolvimento do observador com a cena em questão. Assim, uma medida comum poderá ser conquistada através do distanciamento que o observador deve tomar da cena observada de maneira a ser capaz de partilhar um juízo.

Ainda em nosso exemplo do teatro, um espectador diante do palco observa a ação das personagens, identifica as suas paixões pelos signos externos, comunica sentimentos e elabora juízos, porém se mantém o tempo todo na sua função de espectador, sem qualquer relação de proximidade com as personagens, dispondo de um ponto de vista comum para a apreciação de uma cena. Todos

prazer, e que toda qualidade mental, existente em nós ou nos outros, que nos dê uma satisfação quando a consideramos ou refletimos sobre ela será naturalmente virtuosa, assim como toda coisa dessa natureza que nos provoque um desconforto será viciosa”.

¹⁷ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte III, Seção I, § 14, p. 620.

aqueles espectadores presentes no teatro terão a mesma medida comum para formar juízos, ou seja, os efeitos das paixões das personagens por eles contempladas. A visão geral aqui é o ponto de vista deste grupo de pessoas que observa ou contempla uma determinada cena.

Contudo, podemos dizer que Hume pensa essa regulação dos juízos morais de acordo com um ponto de vista que é externo ao do observador que elaborará um juízo, mesmo que seus sentimentos, no caso em que for agente em uma ação semelhante, sejam diversos daqueles contemplados. Aquela relação de conexão entre nós e o outro, que antes era necessária para o sucesso da simpatia, na formação do juízo moral deve ser eliminada para se atingir uma visão mais geral.

2.6.

A gênese do ponto de vista moral e geral

Conforme Hume, o empreendimento jurídico está relacionado com a correção das paixões através da extensão da simpatia que oferecerá o ponto de vista geral necessário à formação de um juízo moral legítimo. Por isso, a justiça deve ser compreendida como um verdadeiro trabalho de regulação moral que faz o sujeito passar das ideias morais mal esclarecidas, aquelas ideias ligadas aos nossos interesses emocionais (e parciais), às regras gerais do convívio social.

Hume considera que a necessidade de uma correção das paixões concede um caráter artificial à distinção entre justo e injusto ou entre virtude e vício. Entretanto, esse artifício regulador não deprecia de maneira alguma a qualificação moral que é expressa. Como deixa claro a citação abaixo, a justiça é uma invenção produzida pelas convenções, que nos faz passar do curso ordinário de nossas paixões e de nossas ações circunstanciais e pessoais a princípios gerais obrigatórios, com o fim de satisfazer um interesse tornado comum.

“[...] as impressões que dão origem a esse sentido de justiça não são naturais à mente do homem, surgindo antes do artifício e das convenções humanas. [...] como qualquer alteração considerável no temperamento e nas circunstâncias destrói igualmente

a justiça e a injustiça, e como tal alteração só tem esse efeito por alterar nosso interesse, bem como o interesse público, segue-se que o estabelecimento inicial das regras da justiça depende desses diferentes interesses”¹⁸

Para Hume, se o homem pudesse perseguir o interesse público naturalmente¹⁹ não seria necessária a criação de regras para se estabelecer a justiça. Porém, como é mostrado no livro III, parte II, seção II, a justiça não é fundada na razão, pois não se baseia em relações de ideias universais e imutáveis, mas nas paixões humanas. Sendo assim, qualquer alteração no temperamento ou no comportamento dos homens poderia alterar os nossos deveres e obrigações de modo a perturbar nosso desinteresse no exercício da justiça social. Por isso a premência em criar regras que regulem nosso interesse público e pessoal no desenvolvimento da sociedade. Isso só é possível porque somos afetados pelas nossas impressões e sentimentos, as quais impedem que sejamos indiferentes às afecções da natureza ou da sociedade.

A auto-correção das paixões não é, então, orientada por uma ideia de justiça reguladora ou normativa, a qual vimos não ter nada de natural nem de racional. É somente na experiência da sociedade que cada regra adquire força, através de uma lenta progressão e pela repetição de experiências desagradáveis que não de ser rompidas. Para Hume não importa se tomamos como ponto de partida as paixões boas ou más para tal mecanismo de correção, o importante é o fato de que as paixões podem se auto-corrigir e somente elas são capazes de motivar ações morais.

A moral que acompanha o curso habitual das nossas ações segue os movimentos das nossas paixões, estejam elas corrigidas ou não. No caso de não

¹⁸ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte II, Seção II, § 21, p. 537.

¹⁹ O termo “natural” refere-se à aceção humeana acerca das virtudes naturais e artificiais. Para o autor, as primeiras seriam aquelas características que, embora não sejam inatas, formam a nossa personalidade ao longo da nossa juventude e nos auxiliam na formação dos valores e qualidades da vida durante este período em que desenvolvemos nosso caráter. Tais virtudes apresentam uma tendência ao interesse público social (ver HUME, *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, p. 92-93). Por outro lado, as virtudes artificiais seriam aqueles que dependem de regras para o desenvolvimento da sociedade, ou seja, dependem das convenções humanas.

estarem corrigidas ²⁰, a moral tenderá a aprovar os comportamentos circunstanciais, visando somente a particularidade daquela ocasião. Isso nos permitiria caracterizar a moral como uma variável que se adapta às circunstâncias ou, nas palavras de Éléonore Le Jallé ²¹, a moral como representação da desordem. Em outras palavras, como a moral depende dos sentimentos para a promoção de juízos, se tais sentimentos, que surgem de um interesse próprio, não forem corrigidos, poderíamos considerar a moral como conflituosa, na medida em que cada sujeito tem sua idiossincrasia e julgaria cada evento de acordo com suas paixões particulares, sem o deslocamento necessário a um ponto de vista mais amplo, próprio para a formação dos juízos.

Vimos que a diligência ética demanda uma correção da nossa visão particular no convívio social. Segundo o que pudemos constatar neste primeiro capítulo, a aprovação moral diz respeito à busca de um critério geral. Todos partimos de um ponto de vista particular em relação aos outros, estamos sempre inseridos em uma família, ou em uma sociedade, ou em um país. Nossa relação com os outros está apartada por esses meios aos quais cada um pertence. Apesar disso, essa situação é oscilante. Isso que isola os homens uns dos outros, e que os distancia, pode ser suprimido desde que nos aproximemos do domínio dos outros através de uma progressão de sentimentos que pode ocorrer em um determinado tempo e a partir de um aprofundamento no conhecimento da intimidade do outro.

Todavia, para haver uma consideração moral é necessário que o ponto de vista daquele que julga seja também geral, de modo a neutralizar as particularidades das paixões na situação de um futuro julgamento ou apreciação. Seguindo o caminho por nós trilhado até aqui, depois de ajustadas as paixões e de eliminadas as visões particulares do sujeito, de que maneira seria possível adquirir um ponto de vista geral, necessário ao julgamento, a partir da simpatia?

Como já vimos, a simpatia como um mecanismo de comunicação de sentimentos gera uma paixão através da conversão da ideia da paixão do outro em

²⁰ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte III, Seção I, §21, p. 625: “As paixões nem sempre seguem nossas correções; mas essas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vício e virtude.”

²¹ LE JALLÉ, É. *Hume et la régulation morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

uma impressão [de reflexão] no próprio “eu”, permitindo que adentremos as paixões alheias, como se essas paixões tivessem sido originadas em nós a propósito do nosso próprio comportamento. Vimos também que, em suas primeiras páginas do *Tratado*, Hume afirma que uma ideia é a cópia de uma impressão e que esta é sempre mais vívida que aquela. A simpatia teria, então, o poder de transmitir essa vividez das impressões para uma ideia, convertendo-a em uma “nova” impressão, que nada mais é do que uma paixão. Não obstante, é preciso que alguma outra relação entre o “eu” e o outro intervenha para dar conta do fato de que há graus distintos na comunicação de afetos. Essa outra relação é a suposição de uma analogia estrutural entre as mentes humanas, que torna possível a troca de ideias e de emoções entre um ser e outro.

Esta semelhança entre nossas naturezas oferece as condições necessárias à simpatia, pois é a similitude entre sujeitos que permite que a minha ideia da paixão do outro seja completamente convertida em uma impressão de reflexão em mim mesmo.

“[...] podemos concluir que as relações são necessárias à simpatia, não absolutamente, isto é, quando consideradas simplesmente como relações, mas por influírem na conversão de nossas ideias dos sentimentos dos outros nesses próprios sentimentos, mediante a associação entre a ideia que temos de suas pessoas e a da nossa própria.”²²

Hume põe a impressão da consciência da nossa própria pessoa no centro de sua explicação geral do efeito das relações na comunicação de afetos. As relações comunicam a vividez da impressão de nós mesmos à ideia dos afetos dos outros, e assim, cada um tece sua rede de relações em associação com objetos definidos. Daí a necessidade da correção destas paixões que emergem de modo intersubjetivo.

O grau mais alto da paixão corrigida pela simpatia é a estima. Ela constitui uma ruptura com a parcialidade, pois estimar um comportamento é se colocar em um ponto de vista não mais particular, mas sim diverso, mais geral, o qual pode

²² HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro II, Parte I, Seção XI, § 16, p. 357.

ser partilhado por todos os espectadores. Quando estimo um comportamento, neste momento estou me pautando por um ponto de vista geral. Ou seja, eu não simpatizo mais com o outro na medida em que este está relacionado a mim, o que evidencia uma ruptura com a parcialidade.

2.7.

Considerações Finais

Percorremos neste primeiro capítulo o caminho pelo qual Hume fundamentou sua teoria moral e vimos de que maneira o empirismo humeano se alicerça na dupla relação de impressões e ideias como estrutura primordial no funcionamento do mecanismo da simpatia. Discutimos o modo pelo qual a simpatia permite a comunicação de sentimentos e a formação de ideias sobre as paixões dos outros a partir de aspectos comportamentais observados pelo agente, o qual, para receber um sentimento por comunicação, necessita de um paralelo entre o seu “eu” e o “eu” daquele que realiza a ação.

Além disso, a importância da simpatia na formação do juízo pôde ser esclarecida, a partir do momento em que compreendemos que são as paixões que motivam nossas ações e os nossos julgamentos. Na contra-mão de uma ética racionalista, Hume inaugura o livro III ²³ do *Tratado* assegurando a primazia das paixões no seu sistema ético e manifestando sua posição de que as distinções morais não derivam da razão. A tomada de um ponto de vista mais geral, segundo Hume, é possível por meio de uma extensão da simpatia, que permitirá o suprimento dos nossos interesses ou parcialidades, o que caracteriza a simpatia como um princípio de distinção moral desinteressado.

Na medida em que a compreensão do mundo é realizada a partir da perspectiva de um sujeito em particular, poder-se-ia caracterizar a epistemologia humeana como subjetivista. Isso implicaria supor que a compreensão do mundo pelo sujeito, segundo Hume, é uma compreensão condicionada por suas particularidades. Para haver uma compreensão objetiva do mundo a partir da

²³ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte I, Seção I, § 1, p. 495

relação entre dois indivíduos, é necessária a tomada de um ponto de vista que proporcione uma condição comum a ambas as perspectivas.

Todavia, esta tese subjetivista nos direcionaria a uma teoria relativista, segundo a qual os juízos formados seriam verdadeiros independentemente da existência de opiniões antagônicas. No entanto, para Hume, este juízo deve ser corrigido para que seja possível a tomada de uma medida comum, compartilhada por outras perspectivas, na formação de um juízo.

* * *

O que pretendemos fazer no próximo capítulo é pensar a possibilidade desta tomada de visão geral também através da ampliação da simpatia, dos homens para os animais, ou para a relação entre humanos e animais, uma vez que, de acordo com Hume, estes últimos também comunicam sentimentos entre si pela simpatia. Na medida em que, para haver um bom julgamento, a conquista de um ponto de vista mais geral se faz necessária, poderíamos pensar que tal ponto geral viabilizaria o abarcamento dos animais na nossa consideração moral.

Admitindo que os animais dispõem do mecanismo da simpatia, podemos concluir que Hume não veria problema em admitir que eles também têm consciência ²⁴, pois o autor assume que eles também experimentam sensações de dor e prazer, e portanto não vemos obstáculos em querermos considerá-los moralmente. A necessidade de considerá-los com respeito e atenção torna-se mais evidente quando percebemos o sofrimento causado pela exploração das produções animais. Esses seres merecem respeito e melhores condições de bem-estar não só porque fazem parte do nosso convívio social, ou nos auxiliam no transporte, na ampliação do conhecimento científico, das tecnologias, ou nos fornecem alimentos. Esse merecimento de respeito nasce do valor intrínseco que eles têm, provém das suas capacidades cognitivas de fazer escolhas e de experimentarem sensações de prazer ou desconforto, assim como nós.

Queremos pensar a simpatia como um princípio da natureza humana que pode ser desenvolvido, isto é, ampliado e aperfeiçoado, na experiência. Segundo Hume, temos mais simpatia por aqueles que nos são mais próximos no tempo e no

²⁴ Ver o manifesto “Cambridge Declaration on Consciousness”, em anexo.

espaço ou por aqueles que nos são semelhantes. Por isso, o fraco poder desse mecanismo em mover uma ação altruísta pode estar, muitas vezes, relacionado com a distância ou com a diferença entre agente e paciente. Por exemplo, à primeira vista podemos não sentir consideração alguma por alguém que acabamos de conhecer ou ter uma sensação de indiferença em relação à sua conduta, porém é possível desenvolvermos este grau de consideração pelo outro na medida em que nos aproximamos da sua realidade, ou descobrimos semelhanças com ele. Esta aproximação nos permite encontrar a sua perspectiva, a qual, somada com a minha, permite uma melhor compreensão da relação, promovendo um juízo mais adequado acerca daquilo que julgaremos como virtude ou vício. É exatamente esta soma de perspectivas, ou melhor, esse sentir *com* o outro, que nos permitirá adotar um ponto de vista mais geral concernente a ambos.

3.

Filosofia animal

3.1.

Introdução

Para pensar uma ética que abarque a relação dos homens com os animais é que recorremos aqui ao conceito de simpatia, elaborado por Hume, a partir do *Tratado da Natureza Humana*. Tendo exposto o desenvolvimento que pretendemos acerca do conceito de simpatia através da perspectiva humeana, podemos agora passar à discussão, antes anunciada, sobre a ampliação desse conceito. Desse modo, esperamos mostrar como é possível nos tornarmos capazes de levar em conta não só o bem-estar da nossa espécie, como parte de um interesse público social, mas também o bem-estar de outros seres que compartilham conosco a vida em nosso planeta.

A crise ecológica que enfrentamos hoje nos alerta sobre o perigo que corremos se continuarmos a abusar da natureza explorando-a como fonte inesgotável de matérias primas para os ousados inventos do homem. Essa maneira exploratória de tratarmos a natureza tem tido conseqüências particularmente perversas para os outros animais. Muitos são os exemplos do descaso com os animais: como se não bastasse a degradação de boa parte de seus ecossistemas, seu uso pelas indústrias farmacêutica e alimentícia representa uma das principais fontes de exploração desenfreada daqueles que classificamos como carentes de razão, afeto ou vontade. Neste sentido, a busca por uma ética mais ecocêntrica se faz necessária. Devemos rever o espectro dos seres que consideramos moralmente.

Se considerarmos que o homem tem uma tendência natural à satisfação do bem estar público-social (ou se considerarmos que, nas palavras de Hume, o homem é dotado de “*princípios humanitários*”²⁵), parece não haver motivos

²⁵ HUME, D. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Third Edition. New York: Oxford University Press, 1975. Seção V, Parte II, §183, 184, 189, 190, p. 225-226, 231-232. Ver mais adiante, nosso capítulo IV.

razoáveis para excluirmos os animais deste bem-estar comum. Somos todos criaturas biológicas, dependemos igualmente do solo para alimentar-nos, do ar para respirar e da água para viver.

Juntamente com Hume, entendemos a simpatia como um princípio natural do homem que pode ser desenvolvido de acordo com a experiência do sujeito, através de uma progressão dos afetos que influenciam a nossa capacidade de distinção moral. Não só a distância espacial, mas também a distância afetiva, que uma grande parte das pessoas mantém em relação aos animais fez com que não tenham desenvolvido sua simpatia pelos seres não-humanos. Hoje, muitos vêm os bichos como uma fonte de alimento primordial, enxergando-os através de rótulos e embalagens, que são oferecidos à sociedade como um mero produto material e comercial, desprovidos de subjetividade.

Com o desenvolvimento da vida moderna, com a alta tecnologia e a vigência de um sistema político-econômico baseado em um mercado predatório, abusivo e alienante, fomos, pouco a pouco, nos destituindo de uma relação contígua com os animais e com a natureza como um todo. Aos outros animais e à natureza em geral reservamos um valor instrumental, determinando-os como simples meios de atingirmos nossos interesses como o fim último. Isto posto, tentaremos aqui propor que, ao contrário do discurso atual, os animais têm valor intrínseco, são merecedores de consideração moral, são entes sensitivos, intencionais e dotados de subjetividade.

Esta distância entre humanos e não-humanos caracteriza a atrofia do nosso mecanismo simpático ao longo da nossa experiência cotidiana. Atrofia que afastou os animais e os isolou, os separou, os privou, e a nós também, de uma boa relação enquanto seres dos mesmos ecossistemas. Porém, como veremos mais adiante, aqueles que convivem com os animais, como os criadores, têm uma simpatia por eles melhor desenvolvida.

Neste sentido, partiremos das considerações de Hume sobre a razão e as paixões indiretas dos animais, associando-as à nossa hipótese de ampliação da perspectiva simpática. Pretendemos explorar a questão dos signos externos corporais como um mecanismo de comunicação dos animais, as suas capacidades sensitivas e de volição, a relação de trabalho entre homem e animal. Além disso, pretendemos investigar como eles fazem uso da razão e de que forma nos afetam e

são por nós afetados. Finalmente, procuraremos desenvolver a complexa questão sobre a possibilidade, ou não, dos animais serem agentes morais.

* * *

Partindo do ponto de vista de que, enquanto humanos, não podemos falar dos "animais" sem conhecermos a maneira pela qual se relacionam com os homens, tomaremos como exemplo a perspectiva daqueles que criam e/ou trabalham com os animais, servindo-nos do estudo conjunto da filósofa da ciência Vinciane Despret e da pesquisadora do INRA – France (Institut National de la Recherche Agronomique) Jocelyne Porcher no livro *Être Bête*²⁶; bem como das pesquisas realizadas separadamente por Porcher, que há anos vem se dedicando ao estudo da relação de trabalho entre *criadores* e seus *animais* e entre *produtores* e suas *matérias-primas*, fazendo um estudo comparativo entre a criação orgânica e a indústria animal.

Boa parte dos estudos de Porcher concentra-se na avaliação do desenvolvimento da zootecnia como uma ferramenta prática e atual de exploração animal. Suas pesquisas apontam para a existência de uma comunicação de sofrimento entre os trabalhadores das indústrias de porcos e seus animais, revelando que a causa desse sofrimento estaria na crueldade do ambiente e nas péssimas condições de trabalho a que homens e animais são expostos; uma difícil consequência do avanço da ciência animal que visa aproveitar a capacidade dos bichos de acordo com a contemporânea finalidade nutricional e econômica.

É paradoxal que a ciência, que deveria ter em conta o *bem-estar* dos animais, cria e manipula técnicas e métodos cruéis para produzir o máximo, no menor tempo possível, sempre visando o lucro. Para discutir este problema é que colocaremos em questão o sentido em que o termo *bem-estar* tem sido compreendido, tentando mostrar o motivo dessa má compreensão do termo, que a nosso ver é o que permite a alguns tomá-lo como parte de um modelo utilitarista.

Por fim, e ainda na esteira das considerações de Jocelyne Porcher sobre a comunicação de sofrimento entre trabalhadores e seus animais nas indústrias de porcos, iremos defender que o conceito de simpatia, como um mecanismo de comunicação de sentimentos entre os humanos, pode ser estendido para a relação

²⁶ DESPRET, V. & PORCHER, J. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007.

entre estes e os animais, e, assim, contribuir para o desenvolvimento da conduta humana em relação a um autêntico *bem-estar* destes seres e em direção a uma ética mais ecocêntrica.

3.2.

A razão nos animais

Hume é bem econômico, porém objetivo, em suas análises sobre os animais. Seguindo a ordem de seu *Tratado*, é no final do primeiro livro, aquele reservado ao entendimento, que o filósofo elabora suas considerações sobre a razão animal. Mais tarde, no segundo livro, sua análise sobre as paixões dos animais será exposta.

É importante lembrar que Hume parte de uma analogia fisiológica e anatômica para apontar algumas diferenças que devemos observar quando da tentativa de relacionar humanos e não-humanos. Como veremos na próxima seção, essas mesmas distinções colaborarão para o estabelecimento de uma diferença de status moral entre os seres humanos e não-humanos.

Em geral, Hume acredita que, assim como os homens, os animais são providos de pensamento e razão, justamente pela semelhança entre ambos nas operações de tomadas de decisão em favor da própria sobrevivência. O argumento mais forte em prol dessa semelhança provém de observações empíricas, a saber, de que nossas ações externas, da vida prática, se assemelham àquelas dos animais. Essa comparação nos permitirá concluir que nossas manobras mentais também são semelhantes.

De posse desta hipótese, Hume, então, reforça sua teoria da analogia. Desse modo, é possível identificar dois tipos de ações nos animais: aquelas mais primitivas, que dizem respeito à sua sobrevivência, como quando um cão foge do fogo; e aquelas ações envolvendo uma maior sagacidade e inventividade, a qual permite aos animais um senso de preservação mais apurado, dispondo-o mais particularmente em direção à propagação da espécie, como quando um pássaro

escolhe o local e os galhos ideais para construir seu ninho e proteger seus filhotes²⁷.

A distinção entre esses dois tipos de ações, ou raciocínios, pode ser melhor entendida através da teoria humeana das impressões e associação de ideias. Para que o cão, assim como ocorre com o homem, se proteja do perigo do fogo, é preciso que alguma impressão sensível informe sua mente daquele risco; neste caso, a impressão em questão será a do calor forte. Essa impressão presente é, então, associada à ideia da dor causada pela queimadura do fogo, suscitando, assim, um comportamento determinado: o afastamento do fogo.

Em virtude da memória da repetição da conjunção na experiência entre o fogo e a dor, animais e homens adquirem o hábito dessa associação, passando a esperar, toda vez que se aproximam demasiadamente do fogo, a sensação de dor. Doravante, sem a necessidade de um raciocínio, diante de situação semelhante, ambos se afastarão do fogo instintivamente, pois o hábito daquele evento na experiência passada leva-os a esperar que o fogo queime, produzindo dor. Entretanto, caso esta experiência seja modificada, nossas inferências também se modificarão proporcionalmente à evidência dos eventos contrários.

Portanto, podemos considerar os pensamentos humanos e animais como operações mentais semelhantes, uma vez que ambos operam pelo hábito adquirido na experiência. Todavia, o homem teria uma maior capacidade ou habilidade de formar ideias sobre objetos que nunca experimentou diretamente, como quando formulamos regras gerais, ou mesmo quando elaboramos ideias fictícias, as quais não têm uma impressão correspondente. Fazemos isso através do exercício pleno da imaginação, que nos permitiria levar nossos pensamentos para além das nossas situações imediatas, expandindo nossa percepção a ponto de teorizarmos sobre a nossa própria experiência.

Em uma passagem do *Of the Immortality of the Soul*, Hume diz que nossa razão é adequada de acordo com nossos desejos e o nosso período de existência. Ou seja, a capacidade da nossa razão está de acordo com as nossas necessidades, ela varia de acordo com a experiência de vida relativa a cada espécie.

²⁷ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Parte III, Seção XVI, § 5, p. 210.

“Considerados apenas nesta vida, os poderes dos homens não são superiores às suas necessidades, como tampouco ocorre com raposas e lebres, se comparados às suas necessidades e à duração de sua existência. A inferência a partir da paridade da razão, portanto, é óbvia.”²⁸ (Tradução do autor)

Consoante a isso, e com o fato de que os animais também são capazes de sentir paixões, podemos dizer que qualquer diferença entre as capacidades mentais dos humanos e dos animais é apenas de grau. Ambos operam a mente pelo exercício da razão prática e pelo hábito da experiência e são suscetíveis de prazeres ou dores, bem como das paixões. Entretanto, os animais seriam poucos suscetíveis de paixões que requerem algum esforço maior do pensamento ou da imaginação²⁹.

3.3.

As paixões nos animais

“Animais, sem dúvida, sentem, pensam, amam, odeiam, desejam, e até mesmo raciocinam, como nós fazemos, embora de uma maneira mais imperfeita.”³⁰ (Tradução do autor)

Ao estender o amor e o ódio (bem como outras paixões, como orgulho e humildade) a todas as espécies sensíveis, isto é, a todos os animais, Hume assume

²⁸ HUME, D. *Of the Immortality of the soul*. Part III, Essay, X, § 16: “The powers of men are no more superior to their wants, considered merely in this life, than those of foxes and hares are, compared to their wants and to their period of existence. The inference from parity of reason is therefore obvious.”

²⁹ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte II, Seção XII, § 3, p. 431.

³⁰ HUME, D. *Of the Immortality of the Soul*, Part III, Essay X, § 7: “Animals undoubtedly, feel, think, love, hate, will, and even reason, as we do, albeit in a more imperfect manner.”

a posição de que a comunicação de sentimentos entre espécies animais diferentes é real e independente de gênero. A saber, seja nos homens, seja nos outros animais, a produção de paixões como amor e ódio tem sua causa no outro, por meio de uma dupla relação, de impressões e ideias: o sujeito percebe impressões sensíveis de dor e prazer, as quais se refletirão em novas impressões (as paixões) pelo intermédio de uma associação de ideias.

Em última instância, é o mecanismo da simpatia o responsável por esta produção das paixões. Seja animal ou humano, impressões sensíveis geram sensações agradáveis ou desagradáveis no decorrer do mecanismo de comunicação de sentimentos. É possível verificar tal asserção pelo exemplo da relação do homem com o cachorro, que nos é oferecido pelo próprio Hume³¹. A maneira pela qual tratamos um cachorro é fortemente refletida no modo como o cão responde aos nossos estímulos. Se gritamos ou batemos no cão, certamente este comportamento o faz inferir que temos ódio dele, e, em consequência disso, o cão sentirá tristeza ou raiva. Igualmente, se oferecemos carinho e um tipo de comida que lhe apetece, o cão retribuirá com carinho, amor e alegria.

Neste exemplo, Hume nos dá ensejo para questionar o que pareceria ser uma restrição da simpatia a uma relação intraespecífica, entre animais ou entre seres humanos. É possível verificarmos que não há uma delimitação que impeça a comunicação de sentimentos entre os homens e os bichos. De maneira geral, esta ausência de demarcação relacional parece favorecer a hipótese do nosso trabalho, a saber, que é possível uma ampliação da simpatia dos humanos para os animais – ideia esta que será apresentada em breve.

No exemplo do *Tratado*, o autor assegura que não só os humanos operam as paixões pela simpatia, como também os animais. E, embora estes estejam confinados em seus pensamentos sobre o meio que os cerca e, por isso, possuam um menor poder de imaginação e um escopo mais restrito para suas inferências causais, ainda assim eles detêm a mesma capacidade de sentir: “*como os animais são pouco suscetíveis dos prazeres ou das dores da imaginação, só podem julgar os objetos pelo bem ou mal sensível que estes produzem*”³². E por terem essa capacidade menor de imaginação, sua capacidade de sentir se restringe sobretudo

³¹ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte II, Seção XII, § 2, p. 431.

³² HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte II, Seção XII, § 3, p. 431.

aos objetos de suas sensações. Esta distinção nas operações mentais se dá somente como uma diferença de graus nas atividades racional e de escopo das paixões e sentimentos. Fora isso, tanto animais não-humanos como humanos pensam e sentem de maneira semelhante.

Tanto animais não-humanos como humanos pensam e sentem de maneira semelhante, entretanto têm diferentes graus de desenvolvimento de seus pensamentos e sentimentos.

Ao contrário de nós, humanos, que temos amor pelos nossos parentes consanguíneos pelo simples fato de termos a ciência de que tais e tais pessoas integram a nossa genealogia, os animais não se limitam a relacionarem-se somente com parentes ou animais da mesma espécie. Justamente por não terem a agilidade necessária para reconhecer conexões imaginárias que vão além da experiência atual, como as de tipo genealógico, eles viabilizam construções familiares com membros de outras espécies³³ – a não ser em casos óbvios, como na afeição de pai/mãe e filho/filhote, a qual, segundo Hume, decorre de um instinto peculiar³⁴ (HUME, 2009, p. 432). Pense-se por exemplo na relação entre um cão e seu dono humano, ou quando um filhote abandonado é alimentado e protegido por um animal de outra espécie – uma forte característica de cooperação mútua, que será um dos temas do nosso próximo capítulo.

Quanto ao exemplo dado acima, podemos discorrer um pouco também sobre as considerações humaneas acerca das paixões de orgulho e humildade, cujo objeto encontra-se relacionado com o sujeito que sente a paixão. Assim como as paixões de amor e ódio, a qualidade que opera o orgulho e a humildade é a propensão a produzir prazer ou dor, o que torna esta qualidade um fator comum na produção das paixões. Se a nossa anatomia fisiológica de homens e bichos é semelhante, resta-nos saber se temos as mesmas paixões, se estas têm as mesmas causas e, ainda, se estas causas operam do mesmo modo nos homens e nos animais.

Já dissemos que humanos e não-humanos respondem aos estímulos das sensações de dor e de prazer. A causa das paixões de orgulho e humildade são qualidades que produzem sensações agradáveis ou desagradáveis, e, no caso dos

³³ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte II, Seção XII, § 4, p. 432

³⁴ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte II, Seção XII, § 5, p. 432.

animais, estas não estão na mente ou nos objetos externos, limitando-se antes a seu próprio corpo, ou seja, é o próprio corpo que produz as sensações agradáveis ou não. O porte altivo do andar de um peru exhibe o orgulho que este animal sente em relação à beleza física de seu próprio corpo, a qual produz uma sensação agradável relacionada à ideia de seu “eu”, o que basta para gerar a paixão do orgulho. Um cavalo orgulha-se de sua força e rapidez. Portanto, seja em humanos ou em animais, o que causa orgulho ou humildade são qualidades agradáveis ou úteis do corpo, que produzem a sensação de prazer.

O que nos resta para corroborar a tese da semelhança entre as paixões de humanos e não-humanos é investigar se as causas dessas paixões operam da mesma maneira. As paixões são produzidas em decorrência de uma dupla relação de impressão e ideias. As ideias são associadas, pela imaginação, a partir dos princípios de contigüidade, semelhança e causalidade. Ora, a mente animal, assim como a humana, é ordinariamente conduzida ao longo de uma série de sentimentos interconectados. As relações de causalidade, semelhança e contigüidade operam as mentes humanas e animais na comunicação e na produção destes sentimentos. Toda percepção é acompanhada de uma paixão que surgiu a partir de uma sensação de dor ou prazer. Deste modo, todo objeto se apresenta aos sentidos acompanhado de uma determinada emoção, assim como toda imagem se forma na imaginação acompanhada de um sentimento. Logo, se as paixões dos homens e dos animais são as mesmas e se elas surgem das mesmas causas, a operação dessas causas também deve ser a mesma.

Assim, se trato meu animal de maneira semelhante a um episódio em que ele foi castigado, ele reagirá agressivamente pela lembrança do evento do passado. Os animais, quando orientados de maneira semelhante a uma experiência marcante do passado, reagirão do mesmo modo; seja pela semelhança do evento singular (semelhança), seja pelo local do evento (contigüidade), seja pela inferência causal daquele incidente (causalidade).

É crucial dizer que o autor do *Tratado* em nenhum momento abandona seu sistema de analogias como método para descobrir o funcionamento da razão e das paixões dos animais. Apesar de encontradas algumas diferenças, as semelhanças, fisiológicas e mentais avigoram a alegação de similitude destes fenômenos nas experiências do homem e do animal.

Quanto a esta afinidade, portanto, Hume é bem claro quando diz que os animais também possuem essa capacidade de comunicação de sentimentos proporcionada pelo princípio da simpatia. Porém, o que nos intriga é que, apesar de invocar a necessidade de o homem cuidar e prestar atenção ao animal ³⁵, o autor nega que os bichos desfrutem da posição de agentes morais ³⁶: “[...] *os animais têm pouco ou nenhum sentido de virtude ou de vício [...]*” (HUME, 2009, p. 361).

3.4.

A atividade moral

“É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau.” ³⁷

Como dissemos no começo da seção anterior, o contraste que Hume encontra, pelo método da analogia, entre os humanos e os não-humanos será responsável pela diferença de status moral a eles atribuído. Para que seja possível a realização de uma atividade moral, o sujeito da ação deve ser capaz de discernir, moralmente, uma paixão que caracteriza um vício, da paixão que caracteriza uma virtude.

Segundo Hume, só podemos considerar algo como vicioso ou virtuoso quando, depois de comunicados os sentimentos através do mecanismo da simpatia, esta é corrigida de modo que um juízo possa ser formado, permitindo a aprovação ou não de um comportamento. A simpatia comunica os sentimentos e produz novas emoções em resposta aos sentimentos comunicados.

O passo necessário para conquistarmos a possibilidade de um juízo está no afastamento que devemos promover quando aprovamos ou não a conduta de outro. Por isso, depois de comunicados os sentimentos, a mente humana necessita

³⁵ HUME, D. *Enquires of Principals of Moral*. Seção III, Parte I, § 152, p. 190.

³⁶ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte I, Seção XII, § 5, p. 361.

³⁷ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte I, Seção II, § 4, p. 512.

realizar generalizações para corrigir a parcialidade da simpatia. Como já vimos no capítulo anterior, somos mais inclinados a simpatizarmos com aqueles que nos são mais próximos, como nossos amigos, familiares, concidadãos, etc. Mas, para a formação de um juízo moral, para que possamos avaliar as ações ou pessoas como viciosas ou virtuosas, devemos ampliar, ou generalizar, a nossa perspectiva sobre os outros, de modo a afastarmos a paixão produzida pela simpatia da realidade de uma determinada circunstância. Ou seja, é necessário considerarmos que, em uma ação altruísta, há outro ponto de vista além do nosso e que este deve ser considerado no momento da formação dos juízos. A simpatia nos permite identificar o ponto de vista alheio, porém, ainda sim, na elaboração de um juízo moral, devemos considerar este outro ponto de vista, e até os outros diversos pontos de vista dos membros de uma sociedade, juntamente ao nosso e, a partir das percepções de todos, criarmos uma medida comum para o juízo. É esta medida comum que caracterizaria a conquista de um ponto de vista geral que permitiria os juízos morais.

É esta nossa habilidade em tomar um ponto de vista geral que possibilita a correção do nosso senso moral. Nestes termos, a capacidade da imaginação é imprescindível para a conquista de um senso moral. Os animais não teriam esta capacidade de generalizar seu ponto de vista para julgar uma ação, já que o juízo animal estaria encerrado na particularidade da ação.

A visão particular dos animais, como a do ser humano, em relação a qualquer evento, revelaria um caráter interessado daquele que promove um juízo. Mas para Hume é exatamente o contrário: a simpatia e o juízo devem ser desinteressados, o que é possível precisamente por um afastamento e correção do nosso ponto de vista próprio. O que desejamos com este trabalho é, justamente, sugerir a possibilidade de uma ética não antropocêntrica de caráter desinteressado. No próximo capítulo exploraremos, de modo mais profundo, a questão do desinteresse na formação de um juízo moral.

A operação do senso moral necessita de uma habilidade imaginativa capaz de nos afastar dos nossos vínculos pessoais em relação ao comportamento daquele agente que é o objeto do nosso julgamento. Como diz Hume:

“Mas, a fim de preparar o caminho para tal sentimento, e dar um discernimento adequado ao seu

objeto, frequentemente é necessário, pensamos, que haja antes muita reflexão, que sejam feitas distinções corretas, que se tirem as conclusões certas que sejam formadas comparações entre objetos distantes, que se examinem relações complexas, e que se estabeleçam e se verifiquem fatos gerais.”³⁸ (Tradução do autor)

Partindo desses pressupostos, é natural que concordemos com Hume quando este afirma a impossibilidade dos animais tornarem-se agentes morais – a saber, por não possuírem capacidades racionais cruciais para este tipo de atividade. O reconhecimento de regras e de sua utilidade parece depender da capacidade de se tomar um ponto de vista geral, como somente os humanos aparentam manifestar, por disporem de um entendimento superior em suas capacidades cognitivas. Essas aptidões são responsáveis por formar as paixões que qualificarão uma ação como viciosa ou virtuosa ³⁹.

Em outras palavras, ser capaz de discernir vício e virtude depende, segundo Hume, de se tomar aquilo que ele chama de ponto de vista geral — e algo deste tipo implica, certamente, a posse de virtudes artificiais, as quais se encontram em um senso geral de interesse comum. As virtudes artificiais seriam aquelas que dependem de regras para o desenvolvimento da sociedade, dependem das convenções humanas. Em consequência disto é que expressamos a primordial diferença entre humanos e não-humanos: apenas aqueles poderiam formar juízos artificiais (entre eles um juízo que corrija os juízos particulares), pois apenas eles possuiriam qualidade imaginativa e inventiva em grau suficiente para estabelecer as regras da justiça e da sociedade.

Entretanto, os exemplos dados por Porcher e Despret nos trabalhos mencionados acima ⁴⁰ indicam o contrário. Eles apontam para a possibilidade de

³⁸ HUME, D. *Enquires of Principals of Moral*, Seção I, §137, p. 173: “But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained.”

³⁹ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, Parte III, Seção II, § 7, p. 448 / Livro III, Parte III, Seção I, § 4, p. 614).

⁴⁰ DESPRET, V. & PORCHER, J. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007.

uma atividade moral por parte dos animais a partir do reconhecimento de suas competências (capacidades) e, conseqüentemente, de sua subjetividade. O episódio envolvendo a vaca Semba ⁴¹ é um dos diversos casos mencionados que comprovam que os animais são capazes de realizar ações carregadas de intencionalidade.

Um dos criadores citados no livro *Être Bête* conta o incrível episódio em que a vaca Semba, criada de maneira orgânica na fazenda de Jean Rabat ⁴², próxima de humanos, entra em trabalho de parto, porém sofre sérias dificuldades. Alertada sobre o sofrimento por que passava sua vaca, com uma tocha à mão, a filha do criador sai em busca de Semba, porém sem saber ao certo o local em que ela está. Em dado momento, ela ouve o barulho do rebanho se aproximando. Os animais a cercam, ela inicia uma conversa, diz quem ela é, permite que os animais a cheirem, até que percebam quem ela é e que não veio lhes fazer mal. Em seguida, pergunta por Semba às outras vacas e pede ajuda para encontrá-la. É quando então o rebanho dá meia volta e conduz a filha do Sr. Rabat ao local em que Semba encontrava-se deitada e agonizando.

O reconhecimento desta cooperação mútua entre homem e animal a partir de sua capacidade subjetiva, somado aos relatos daqueles criadores que vivenciam e defendem a existência de uma comunicação com os bichos com base nos estímulos de um e outro, nos inclina a discordar de Hume quanto à impossibilidade de atividade moral dos animais. Segundo os criadores retratados em *Être Bête*, os animais não apenas têm intencionalidade, como atribuem intencionalidade aos homens, como pudemos ver no caso de Semba. Essa atribuição por parte dos criadores de uma intencionalidade (e de uma espécie de teoria da mente) aos animais os faz aperfeiçoar sua percepção e suas capacidades sensíveis– ao contrário do que dizem os zootecnistas, e o próprio Hume, que têm dificuldades em pensar a capacidade dos animais em direcionar ações morais.

Se aceitarmos, juntamente com esses criadores e com as duas autoras, que os animais são seres intencionais e que prestam atenção aos estímulos daqueles que vivem à sua volta, respondendo de acordo, não parece manifesta igualmente

⁴¹ DESPRET, V. & PORCHER, J. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007, p. 53 e 54.

⁴² Um dos criadores entrevistados por Porcher e Despret no livro *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007, p. 53 e 54.

sua capacidade de promover ações altruístas mesmo na ausência de um processo de abstração, ou de ampliação de ponto de vista, como aspirava Hume? É o que tentaremos verificar no prosseguimento do nosso trabalho.

3.5.

Produção animal vs. Criação animal

“Na zona interditada em torno de Fukushima, permanecem, ainda, os animais. Estima-se que 100.000 animais continuam vivendo, sozinhos, sobre as terras tornadas hostis. Alguns irredutíveis criadores não suportam deixar seus rebanhos morrerem de fome. Então, eles lá retornam, apesar do perigo, para alimentar o gado. É certo que não poderão vender sua produção, tão contaminada. Mas como abandonar uma vida e uma exploração que, freqüentemente, remonta a várias gerações? ‘Quando eu os deixo, digo para mim mesmo que, talvez, seja a última vez, então eu retiro meu chapéu e me curvo. Penso que os animais me compreendem’, diz um criador desolado.”

⁴³ (Tradução do autor)

A notícia de jornal sobre o acidente nuclear em Fukushima, no Japão, nos revela um sentimento afetivo e de obrigação moral que alguns antigos moradores têm face aos animais. Seria possível explicarmos tal atitude do criador fundando-nos no mecanismo da simpatia, o qual, em última estância, nos propiciaria uma

⁴³ Edição de 07 de Abril de 2011 do jornal *Libération* en France: “Dans La zone interdite autour de Fukushima, il reste les bêtes. On estime que 100.000 animaux continuent de vivre, seuls, sur les terres devenues hostiles. Quelques irréductibles fermiers ne supportent pas de laisser leurs troupeaux crever de faim. Alors ils y retournent, malgré le danger, pour nourrir le bétail. Bien sûr, ils ne pourront pas vendre leur production, trop contaminée. Mais comment abandoner une vie et une exploitation qui, souvent, remonte à plusieurs generations? ‘Lorsque je les quitte, je me dis que c’est peut-être pour la dernière fois, alors je retire ma casquette et je me prosterne. Je pense que les bêtes me comprennent’, se desole un éleveur.”

compreensão recíproca? Pensamos que sim. E é por isso que proporemos a simpatia como um poderoso princípio de compreensão entre homens e animais, em busca de uma melhor relação no cotidiano e no trabalho entre eles.

Historicamente, a nossa civilização foi estruturada em uma relação de cooperação com os animais. Na época em que a produção campestre dominava a criação, era mais natural zelar por uma cooperação mútua entre homens e animais – diferentemente do que vemos hoje, na era do capitalismo industrial, que há 150 anos transformou essa relação de cooperação mútua em uma exploração unilateral, tomando os animais não mais como parceiros de trabalho, mas como escravos do homem.

Uma breve análise da zootecnia, disciplina surgida há mais ou menos 50 anos, vai permitir reforçar nosso argumento em defesa do bem-estar dos animais, os quais, além de viverem confinados, são explorados em todos os momentos da produção até chegarem a seu destino final, as prateleiras dos nossos supermercados. Tal tipo de ciência nos afastou da subjetividade animal, os mecanizou, de modo a transformar a criação em uma rápida e infinita reprodução desses viventes em favor do consumo humano, do lucro e da modernização da indústria alimentícia e farmacêutica.

À guisa disso, queremos propor alguns pontos visando a uma possível renovação do pensamento humano sobre a relação com os animais, reconsiderando seu status atual, englobando suas competências afetivas e cognitivas, de modo a compreender a posição que os animais ocupam na sociedade do trabalho e nas nossas próprias vidas. O prelúdio a ser apresentado tem como centro o verdadeiro abismo entre os termos *criação* e *produção* animal.

Entendemos a *criação* animal como aquela praticada pelos camponeses antes da explosão do capitalismo industrial, em meados do século XIX, a qual favoreceu a burguesia em detrimento da nobreza. Com a criação das máquinas a vapor e a substituição do trabalho humano pelos aparelhos mecanizados, as produções tornaram-se cada vez mais volumosas e os produtos cada vez mais complexos, demandando investimentos cada vez maiores. A sociedade, em sua grande parte rural e agrícola, começa a transformar-se. O desenvolvimento das fábricas obriga os camponeses a saírem do campo em busca de oportunidades de emprego nas recém-criadas cidades industriais. A produção camponesa começa a entrar em crise, seus produtos já não têm o mesmo valor de antes da invenção

dessas máquinas. Por isso, o êxodo rural provocou, aos poucos, um afastamento dos camponeses de seu território natural, para, nas cidades, venderem sua mão-de-obra às fábricas de manufaturados.

A utilização dos animais como máquinas foi imposta pelo desenvolvimento da mecânica e da indústria. Os animais são considerados da mesma maneira que consideramos as locomotivas a vapor, que nos abrem caminhos, por exemplo. A era do capitalismo industrial proporcionou a transformação da matéria dos corpos dos animais em um produto manufaturado qualquer, sob o mandamento de que as máquinas devem fornecer os serviços e os produtos, ou seja, permitir o máximo da exploração da matéria-prima, no nosso caso, os animais. Neste sistema a situação do animal é de duplo sofrimento: ou ele é considerado como máquina e, para isso é manipulado de maneira exploratória e desgastante, como as vacas que sofrem com a obrigação de produzir mais e mais leite, mesmo não estando aptas para tanto; ou ele é considerado como matéria-prima, como quando um bezerro é preso por correntes para que seja impossibilitado de se exercitar, impedindo o desenvolvimento de seus músculos, o que torna a sua carne mais macia e tenra, cujo valor no mercado alimentício excede a excentricidade.

No caso destas máquinas-animais, o fornecimento de produtos como o leite, a carne, os ovos, envolve um desgaste fisiológico do animal. A lógica é a de um determinismo anatômico e mecânico que submete o funcionamento orgânico do animal a critérios de utilidade laboral. A atividade dessas máquinas constitui a sua própria vida, pois são seres que dependem das funções de nutrição, reprodução, locomoção e sensibilidade para, ao mesmo tempo, produzir e sobreviver. Todo esse funcionamento orgânico que caracteriza a vida do animal é também condição para a exploração zootécnica.

O papel da zootecnia ao longo dos anos, desde o seu surgimento, é o de industrializar a criação animal, transformando-a em uma espécie de *produção animal*. Suas técnicas partem de leis por ela mesma estabelecidas, que devem ser aplicadas ao se lidar com os animais durante a produção de seus derivados. Tais técnicas são empregadas já naquelas funções orgânicas de que falamos acima. Regras são impostas para regular a alimentação dos animais, como no caso da substituição das ervas por rações processadas; a locomoção, como no caso em que os animais são mantidos confinados, muitas vezes sem espaço livre para

movimentar-se; e a reprodução, quando são submetidos a intensos tratamentos de fertilização a fim de produzirem mais filhotes em menos tempo.

A posição que a zootecnia ocupa hoje está diretamente ligada aos interesses das grandes indústrias que dominam a produção animal. Com a escusa da “lei do progresso”, a zootecnia objetiva transformar a relação da indústria com os animais em uma relação socialmente aceitável, porém tendo o lucro como seu fim último e maior. A difusão do modelo econômico na relação de trabalho com os animais difere profundamente da afetividade e dos valores morais que predominavam no processo de criação de animais na sociedade camponesa. Historicamente, os animais sempre foram alimentados por ervas naturais; todavia, com o empreendimento da zootecnia, criadores foram obrigados a substituir a alimentação natural de seu rebanho por rações à base milho e de soja, muitas vezes constituídas de grãos geneticamente modificados.

Toda essa intervenção é tão opressora que os animais muitas vezes perdem sua capacidade de digerir ervas, por exemplo. Além disso, os agricultores tornaram-se operadores de técnicas que eles mesmos não controlam ou produzem, gerando uma limitação da sua autonomia na própria maneira de criar seus animais. Finalmente, a obrigação técnica imposta pela zootecnia causa uma violência moral entre trabalhadores, criadores e animais. Pois os criadores sentem-se humilhados e impotentes na gestão de sua fazenda, a qual é gerida sem autonomia prática. O trabalhador é obrigado a realizar *trabalhos sujos*, com os quais, muitas vezes, ele não está de acordo, mas que fazem parte da sua obrigação como funcionário da indústria animal. Os animais também são humilhados, desde pelo modo com que são tratados no ambiente em que são confinados até no tipo de alimentação a que são submetidos. Diante de tais condições de trabalho, é quase inevitável a propagação de sofrimento e angústia entre aqueles que fazem parte deste tipo de empreendimento *animalesco*.

O discurso apresentado pela zootecnia faz questão de assegurar a preocupação que essa ciência tem (ou melhor, deveria ter) em direção ao bem-estar dos animais de cativeiro, pois é este o real ambiente em que vivem. A relação antes travada pelos camponeses com seus animais era uma relação vital, de parceria; homens e animais conviviam no mesmo ambiente, cooperavam uns com os outros. A rotina de trabalho no campo não era fundada em bases contratuais ou de exploração, mas no reconhecimento da subjetividade e das

emoções dos animais. Existia uma relação afetiva, um sentimento de consideração moral.

É importante entender que o sistema industrial funda-se em uma “deslocalização” de sua manufatura. Ao contrário do que ocorria com os camponeses, não há, por parte dos produtores, um comprometimento com a região na qual sua indústria foi instalada, ou mesmo com a população local que habita as proximidades; no espaço ali delimitado por muros e cercas impera a lei do abuso aos direitos humanos e animais. O provável impacto que tal produção causa na população local e nos campos próximos não os afeta. O que a indústria faz hoje está longe de zelar pelo bem-estar do animal e, até mesmo, de seus próprios funcionários.

Esta “criação industrial” funda-se na divisão exploratória do trabalho e no abuso dos animais domésticos (vacas, porcos, bois, galinhas...), em vista de sua transformação em bens de produção e de consumo, atingindo o melhor e mais rápido rendimento técnico e financeiro possível. Um tal mecanismo não poderia produzir outra coisa senão sofrimento, que é resultado da adversidade física e da violência do trabalho. As péssimas condições para o exercício do ofício que a indústria oferece são causadoras de doenças, tanto nos funcionários quanto nos animais. Mazelas como stress, bronquite, asma, pela inalação de ar empoeirado e contaminado com os gases poluentes oriundos dos antibióticos ingeridos pelos animais e pela alimentação extremamente artificial; são algumas das enfermidades às quais os trabalhadores e animais estão submetidos⁴⁴.

As epidemias patológicas que acometem os animais não só produzem neles um grande sofrimento como têm duras conseqüências morais e afetivas para os trabalhadores. Não há somente o risco de contágio pandêmico, como por exemplo pela gripe aviária e suína. Além disso, os trabalhadores sofrem com a exposição a vários tipos de bactérias em um ambiente sanitário modificado pelo abuso dos antibióticos. Sofrem também com o sentimento de culpa e de traição aos animais, por fazerem esse trabalho mórbido. As pesquisas de Jocelyne Porcher⁴⁵ nas indústrias de porcos francesas apontam que 93% dos antibióticos vendidos para

⁴⁴ PORCHER, J. *The relationship between workers and animals in the Pork Industry: a shared suffering*. J Agric Environ Ethics, Vol. 24, 2011, p. 3-17.

⁴⁵ PORCHER, J. *Cochons d'or. L'industrie porcine en questions*. Quae, Paris, 2010.

uso veterinário vão para os animais de criação, os quais são destinados ao consumo humano. Dados como esses descrevem o padecimento da organicidade a que todos, humanos e não-humanos, estamos sujeitos. Atualmente, é cada vez menor o número de produtos totalmente naturais nas prateleiras dos supermercados. Como reflexo disso é que vemos crescer o nicho dos produtos *orgânicos*, os quais não utilizam fertilizantes ou antibióticos na sua produção.

A forma violenta do trabalho tem implicações para um componente irreduzível da nossa subjetividade que é a afetividade, a qual, inevitavelmente, transparece no nosso meio de trabalho. Considerando o fato que os animais também têm subjetividade, afetos e aptidões para comunicarem-se, o trabalho dos homens com eles engendra uma relação intersubjetiva que demanda uma cooperação do trabalhador em considerar os animais como seres que merecem atenção e respeito. Os animais também são dotados de signos corporais que devemos observar se quisermos aprofundar esta relação.

Como já mencionado acima, da violência no trabalho decorre o achaque do estado psicológico dos funcionários das *porcheries*⁴⁶. As pesquisas de Porcher⁴⁷ mostram, ainda, que muitos trabalhadores da indústria de porcos paradoxalmente não desenvolvem afeição pelos animais com os quais trabalham, justamente por terem ciência do sofrimento que causam a eles. Este sentimento de culpa ou deslealdade gera angústia e ansiedade àquele homem que lida com o ambiente do abate cotidianamente.

A prevalência da racionalidade técnica e econômica do trabalho sobre as emoções humanas promove a banalização da morte dos animais. Em resposta a pressões de movimentos pela liberação ou pelos direitos dos animais, o sistema de abate torna-se cada vez mais sofisticado na função de matar, visando à contenção da dor do animal. Entretanto, aqueles bichos que nascem com alguma deficiência, muitas delas geradas pelo consumo excessivo de antibióticos e rações processadas que acabam por modificar sua formação genética, são descartados, assim como fazemos com um pedaço de papel que já não serve mais para nada.

⁴⁶ Termo francês para a indústria de criação de porcos.

⁴⁷ PORCHER, J. *The relationship between workers and animals in the Pork Industry: a shared suffering*. J Agric Environ Ethics, Vol. 24, 2011, p. 3-17.

Além disso, a diminuição da dor como parâmetro na criação de ferramentas ditas mais eficientes para o abate não anula o sofrimento a que os animais são submetidos em um ambiente de escala industrial. Como já expusemos, os animais são seres dotados não só de sensação, mas também de sentimento, vontade e subjetividade. Por isso mesmo é que demonstram a capacidade de comunicar sentimentos em contato com os humanos. E, por conseguinte, a maneira como devem ser tratados no sistema de criação industrial não deve levar em conta apenas o critério da dor. É necessário que um fundamento bem mais abrangente seja considerado. O que queremos propor aqui é que o sofrimento, como um conceito mais abrangente, seja a medida mais verossímil na consideração daquilo que qualificaria o bem-estar dos animais, em lugar da dor, que seria mais restrita.

Pela hipótese humeana da simpatia, quanto mais próxima for a relação entre o agente e o paciente da ação, melhor será a comunicação de sentimentos entre eles. O fato da relação de trabalho com os animais ser individualizada, principalmente na relação com pequenos criadores – e diferentemente dos modos de produção das fazendas fábricas que dificultam a comunicação individual justamente pelo aglomerado de máquinas e animais –, aumenta a possibilidade de uma comunicação de emoções bem sucedida, o que acreditamos ser possível pelo princípio de contigüidade, tão comum no mecanismo da simpatia. A proximidade entre trabalhador e animal pode proporcionar uma troca de sentimentos mais profunda, mesmo nas indústrias de produção em massa, pois se o animal sofre e, conseqüentemente, expressa este sofrimento, a primeira experiência de interação se dará com o operário da indústria de animais.

Por isso, este trabalhador, quando testemunha ou se torna o agente de determinados procedimentos causadores de dor e sofrimento aos animais, sente por simpatia as paixões de medo e de sofrimento que sentem os animais e também sofrem e sentem-se angustiados pelo trabalho “sujo” que devem realizar. Como no caso, relatado por um trabalhador da *porcherie*, de uma porca que gerou muitos filhotes de uma única vez, pois foi condicionada antibioticamente a produzir mais filhotes que a sua capacidade permite, e, por isso, tem imensa dificuldade em parir suas crias, sofre com os cortes cirúrgicos, se desespera com o ambiente ameaçador e com a incerteza do que vai acontecer. Além do sofrimento para a fêmea, os filhotes sofrem para manterem-se vivos nas primeiras horas de vida, alguns nascem com anomalias genéticas, outros morrem por fraqueza; tudo devido ao

abuso dos antibióticos que aceleram o mecanismo de produção e deterioram a saúde e o bem-estar dos animais. Dessa maneira, o trabalhador também sofre: com o sofrimento da porca e com a frustração de não poder realizar outro tipo de trabalho.

Os humanos, por possuírem uma capacidade aguçada de discernimento e de domínio racional, conseguem criar barreiras mentais para silenciar o sofrimento causado pelo trabalho que executam e, assim, manter-se na função designada. O fato de parar de pensar naquela experiência atual de sofrimento nos faz desviar o pensamento da realidade e nos afastar daquela situação sofridora para que seja possível dar continuidade ao trabalho exigido. Mas essa “anulação” do sofrimento, de fato, não é real. É um mecanismo da mente do trabalhador para diminuir seu sofrimento e assim conseguir realizar o trabalho determinado. Nós amenizamos nosso sofrimento, quando paramos de pensar nele. Em contrapartida, os animais não possuem tal destreza racional e, na medida em que são incapazes de bloquear as sensações de dor, são aprisionados a uma vida indigna e sem sentido.

Jocelyne Porcher⁴⁸ nos mostra que muitos dos trabalhadores “sujos” (termo usado para designar os homens cujo trabalho na indústria está diretamente ligado à morte dos bichos) não comem a própria carne que “produzem”. A experiência de estar junto ao animal durante todo o processo de abate causa remorso, sofrimento e pesar por aquilo que ele mesmo produz. Isto é uma evidência da comunicação de sentimentos entre humanos e animais (comunicação de sofrimento, no caso) e do impulso do próprio empregado na tentativa de diminuir seu sofrimento.

Esse sofrimento comunicado entre homem e animal resulta em sofrimento ético, pois ele é condicionado a agir de acordo com aquilo que ele reprova moralmente, sem perspectiva de reflexão sobre qual o sentido do trabalho com os bichos. O processo industrial de produção animal participa de uma desconstrução do animal, uma espécie de *desanimalização* para torná-lo uma coisa, ou melhor, um bem de consumo.

⁴⁸ PORCHER, J. *The relationship between workers and animals in the Pork Industry: a shared suffering*. J Agric Environ Ethics, Vol. 24, 2011, p. 3-17.

Dessa maneira, a violência com que a indústria trata seus trabalhadores e animais tem consequências cruéis para aqueles que estão inseridos em um ambiente de trabalho sujo: animais gritando de medo, uma atmosfera de extrema frieza e uma representação da impotência humana e animal. Além disso, é possível perceber a perda da singularidade dos animais, que são cada vez mais explorados em grandes quantidades, todos gerados a partir de uma mesma fonte genética, artificial, e por isso, com as mesmas características físicas, são vistos como iguais, sem identidade.

Um fator importante na relação entre humanos e não-humanos é a possibilidade de interação entre eles. Por isso mesmo, nas grandes indústrias de porcos, por exemplo ⁴⁹, alto-falantes são mantidos em volume alto para impedir que possa haver qualquer comunicação entre animais e humanos e, até mesmo, entre os próprios homens. Agregada a essa carência de intercomunicação, os homens, ainda, carregam consigo o peso do consentimento com um trabalho de morte. O medo de perder o emprego impõe aos trabalhadores uma atitude condescendente em relação às ordens às quais são submetidos, impedindo qualquer atitude crítica ou altruísta em relação às condições de trabalho ofertadas. De um modo geral, a mecanização dos animais pelas indústrias faz parte de um processo racional que impede o desenvolvimento crítico do pensamento.

3.6.

Considerações Finais

Entender a problemática do “bem-estar” animal não é tarefa simples. O que vemos hoje é que não há uma preocupação da indústria de criação em oferecer ferramentas realmente capazes de mudar a vida dos animais explorados. O objetivo da propaganda do “bem-estar” está centrado em tornar socialmente aceitável a exploração dos bichos sem qualquer comprometimento em expor as suas finalidades produtivistas.

A apropriação que nós operamos sobre os animais, desde o princípio da domesticação, necessita de um freio. Da mesma maneira que negros e mulheres

⁴⁹ PORCHER, J. *Cochons d'or. L'industrie porcine en questions*. Quae, Paris, 2010.

foram libertos da exploração, os animais também merecem ser liberados. Poderíamos, aqui, recorrer à teoria da libertação animal de Peter Singer: a questão moral não concerne somente aos seres humanos, ela deve ser ampliada aos animais, porque estes seres são capazes de experimentar sensações de prazer e de dor. O respeito aos animais parece incompatível com os sistemas de produção industriais que predominam em nossa atual sociedade, caracterizada pela utilização e pelo consumo.

A questão do trabalho é central na relação homem-animal nos dias de hoje. De um lado, está unida por um laço com o capitalismo industrial e, de outro lado, é uma relação viva com o mundo. É cada vez mais presente a necessidade de se repensar a relação selvagem-doméstico: edificar o status do homem e do animal no meio de trabalho, buscar a significação deste tipo de trabalho, de modo a compreender o lugar de cada um desses seres no círculo de trabalho.

Seria interessante pensar, como ponto de partida, a disponibilidade de um habitat adequado à medida do mundo de cada animal. É necessário dispor de um espaço físico preparado e capaz de abrigar um animal, seja qual for seu porte ou sua espécie. Além desse espaço físico, é de extrema relevância respeitar aquela medida que lhe convém para existir e se movimentar no mundo – e com isso estamos dizendo que não só o homem é um ser no mundo e com mundo, e não só o homem, portanto, merece ser considerado como tal.

O que vemos no sistema de produção animal é uma ascensão da zootecnia, que tem como objetivo fundamental ultrapassar os obstáculos que, supostamente, o tempo natural das coisas poderia acarretar. Segundo a tecnologia da produção de carne e derivados animais em larga escala, o aumento da produção animal não pode ser pautado pelo tempo da natureza. Nesse sistema econômico devorador, os zootecnistas devem criar ferramentas hábeis, capazes de diminuir e controlar o tempo, a qualidade e a quantidade da produção – visando, sempre, o crescimento dos lucros.

Como demonstramos ao longo deste capítulo, o testemunho de diversos criadores mostra a importância do respeito entre animais e seus criadores para um bom desenvolvimento do trabalho conjunto. A valorização das competências dos animais não deve ser (mal) interpretada através da perspectiva consumista, que os vê como meros produtos de consumo, mas sim como cooperadores mútuos de um trabalho que requer a boa convivência entre homens e animais.

O tempo atual da indústria impede a renúncia a um tipo de taylorismo do trabalho, o qual é caracterizado pelo foco nas obrigações sempre visando o aumento da eficiência da produção, assim como impossibilita a reflexão sobre aquilo que se faz e por quê. O sistema de produção animal esconde a morte dos bichos. A perspectiva de um abate é mascarada pelos rótulos das mercadorias animais que representam seus bichos de maneira antropomórfica e imprudente: os representam como felizes e contentes. Tornar visível ou consciente a morte do animal, para todos aqueles que consomem sua carne ou derivados, poderá também ajudar a nos redirecionar a um questionamento mais profundo a respeito dos abatedouros industriais. É necessário repensar a logística, a arquitetura e a inserção dos matadouros na paisagem urbana ou rural.

É indispensável ao trabalho com os animais o oferecimento de uma dimensão emancipadora, na qual seja possível a compreensão do lugar dos animais neste meio. A partir das pesquisas experimentais no trabalho de criação de animais feitas por Jocelyne Porcher⁵⁰, podemos dizer que os animais não são puros objetos do trabalho, mas que são igualmente agentes do trabalho, haja vista a sua colaboração, a sua competência no trabalho. Um exemplo disso é o trabalho mecanizado de ordenha, em que as vacas colaboram no trabalho de tirar o leite, colocando suas capacidades cognitivas e afetivas a serviço da realização daquele trabalho mecanizado. O que evidencia mais um ponto a favor da possibilidade de um agenciamento moral por parte dos animais. A cooperação mútua no trabalho parece estar ligada a uma atividade moral dos homens e dos animais. Há uma reciprocidade de estímulos e respostas por parte de ambos.

A partir dos relatos dos criadores narrados em *Être Bête*, fica clara também a organização natural do trabalho entre os próprios animais. Os criadores relatam situações nas quais, durante a rotina nas fazendas, o simples manejo de ferramentas que caracteriza algum tipo de trabalho faz com que os animais, sozinhos, se organizem para exercer sua cooperação laboral correspondente às ferramentas que vêm manejar os homens. O que vemos aí é um mecanismo de organização em que amizade e autoridade estão envolvidas. A relação que

⁵⁰ PORCHER, J., SCHMITT, T. *Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie*. Revue du MAUSS semestrielle, nº 35, 1ª sem. La gratuité, 2010.

acabamos de descrever realça a comunhão do trabalho e a comunicação existente entre homens e animais.

As autoras de *Être Bête* também fomentam a hipótese da capacidade dos animais de compreenderem, ou até mesmo de anteciparem, as intenções dos homens. Esta diferença entre nós e os outros animais estaria baseada nesta competência, como afirma o criador Manuel Calado Varela: “*O animal nos compreende melhor que nós mesmos, nós não compreendemos os animais. Os animais sabem aquilo que queremos, mas nós não sabemos o que eles querem.*” (Tradução do autor)⁵¹

Tais relatos indicam que os criadores contam mais com a colaboração dos animais do que estes com aqueles. Poderíamos dizer que este é o ambiente de trabalho que engaja uns e outros em uma relação de *dom*, de dádiva, de reconhecimento. Os animais têm a necessidade de um reconhecimento como tais. Temos de reconhecer suas competências e gostos para que seja possível o oferecimento de boas condições de trabalho de acordo com seu mundo próprio. A dádiva de uma boa vida deve ser um pré-requisito nesta relação homem-animal-trabalho, uma vida que esteja de acordo com as potencialidades relacionais, cognitivas e afetivas de ambos.

Assim como os homens que ao deixarem seu local de trabalho têm a possibilidade de vivenciarem outra vida, testemunhamos a importância de oferecer o mesmo aos animais. Por isso, vemos a premência de organizar o trabalho de maneira a respeitar o ritmo de vida dos animais, que leve em conta a relação entre eles próprios dentro de um habitat que é construído juntamente com os humanos.

Decerto, reconhecemos que o intuito de nosso projeto pode a alguns parecer a uma quimera. Pode-se talvez questionar a validade do nosso desejo, alegando que nem mesmo todos os humanos gozam de um bem-estar real e verdadeiro. Todavia, um anseio como esse não fere o bem-estar humano e nem perde sua força argumentativa, uma vez que a carência de bem-estar é real, generalizada e de caráter interespecífica. Uma melhor compreensão dos animais deve partir das

⁵¹ DESPRET, V. & PORCHER, J. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007. p. 55 e 56: “*L’animal nous comprend mieux que nous, nous ne comprenons les animaux. Les animaux savent ce que nous voulons mais, nous, nous ne savons pas ce qu’ils veulent, eux.*”

relações humanas com o mundo social e do trabalho. Em ambas as esferas, estamos travando relações com o mundo animal. Compreender as relações entre humanos e animais no campo social é, primeiramente, interrogar o trabalho, pois é o trabalho que nos conecta socialmente e que nos aproxima há milhares de anos.

Nesta ordem do trabalho, a relação de simpatia é incontornável: como dar conta do universo de sensações a que estamos submetidos se não pela simpatia? Os cheiros, os toques, os sons, o comportamento, as emoções; não seriam componentes inerentes ao mecanismo simpático, seja ele entre humanos ou entre animais? Sim, a criação se desdobra em cada relação particular entre criador e animal, em cada troca, em cada sentimento comunicado, em cada reconhecimento de subjetividade, enfim, em uma relação de cooperação mútua.

4

Abarcando os animais na consideração moral humana

4.1.

Introdução

Segundo Marian Stamp Dawkins⁵², a complexidade do comportamento e a aptidão em se adaptar a constantes variações do ambiente são indicadores que assinalam algum grau de consciência. Seus estudos apontam que a complexidade das respostas dos animais aos vários estímulos humanos e ambientais caracteriza o desempenho da conduta animal. Assim, a percepção de um maior grau de complexidade no comportamento dos bichos reflete os muitos estímulos ambientais que ele foi capaz de detectar e as suas múltiplas reações adaptativas a tais estimuladores. Como, por exemplo, um cachorro que responde a múltiplos estímulos em relação ao ambiente doméstico em que vive, enquanto um peixe, no mesmo meio doméstico, tem limitações cognitivas e sociais. Por isso, segundo a autora, quanto mais complexo for um ser vivo, maiores serão as suas configurações de bem-estar e, assim, mais ele perderá com a sua morte.

É bastante perceptível a enorme semelhança entre nós e os animais; temos sentimentos e funções fisiológicas semelhantes e agimos pelos mesmos instintos naturais. Por isso, as indústrias deveriam pautar a relação de trabalho com os animais a partir de um equilíbrio entre *interesse, direitos e respeito*. Pois o criador tem interesse na produção animal; o animal, por outro lado, tem obrigações que não atendem a suas necessidades e o respeito pela cooperação mútua é esmagado pela exploração unilateral. E no entanto, embora se admitida que muitas indústrias têm sua atenção voltada ao bem-estar animal, o equilíbrio entre interesse, direito e respeito está longe de alcançar uma estabilidade verdadeira.

Neste tipo de mercado de trabalho os animais seguem regras e têm obrigações que lhes são impostas. Em contrapartida, os empregados destas indústrias animais também carecem de bem-estar, são afetados por um sofrimento

⁵² DAWKINS, M. *Through our eyes only? The search of animal consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ético, e muitas vezes veem reduzido o respeito por parte de seus superiores e familiares, os quais os consideram como trabalhadores *sujos* por lidarem com a morte diariamente. Dentro de um ambiente como este não há espaço para a dádiva. O imperativo destas relações do meio industrial está fundado na troca de valor, na competitividade e nos lucros. Mas, ainda sim, acreditamos que a melhor maneira de criadores e animais cooperarem mutuamente é através de um equilíbrio entre *necessidade e preferência* e entre *interesse e altruísmo*.

Para tanto, em um passo aparentemente paradoxal, proporemos o princípio de humanidade de Hume, assim como apresentado em *Enquiries on the principles of morals*⁵³, como a ampliação do efeito da simpatia. Por promover um sentimento de bem-estar pelo interesse público e social, não vemos motivos para não incluirmos os animais nesta consideração, uma vez que as suas capacidades cognitivas são evidentes, como mostramos no exemplo dos estudos apontados por Porcher e Despret, relatados parcialmente em *Être Bête*. Por ser imprescindível a comunicação de sentimentos pela simpatia em qualquer tipo de relação entre seres que experimentam sensações de dor e prazer é que Hume a elege como o princípio responsável pela nossa valoração moral. Embora os humanos partam de um interesse ou particularidade no mecanismo simpático, quando bem corrigida, a simpatia anula o interesse do agente da ação e o desloca para a posição de espectador. Assim, este anula seu interesse próprio e busca a melhor perspectiva capaz de abarcar o maior número de seres.

Neste sentido, iremos apelar para a teoria do *dom* de Marcel Mauss⁵⁴ como um último recurso para levar adiante este nosso anseio de abarcar os animais na consideração moral humana. Proporemos o princípio de simpatia como o operador do *dom*. Na medida em que corrigimos o nosso interesse no primeiro contato pela simpatia e, assim, conseguimos ampliar seus efeitos, promovemos uma abertura em nós mesmos (os humanos) capaz de nos fazer doar em virtude do bem-estar de

⁵³ HUME, D. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, third edition, Clarendon Press, Oxford: 1975. Parte I, Seção IX, § 222, 223, p. 272-274.

⁵⁴ MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, Cosacnaify, São Paulo: 2003, segunda parte.

uma comunidade inteira. O princípio de simpatia pode ser empregado como operador do *dom*, justamente por se apresentar como um princípio moral desinteressado, caracterizado pelo comportamento judicioso de um espectador da ação moral. Este é instruído a avaliar uma ação considerando o ponto de vista de cada ser e, a partir disso, eleger, através de um equilíbrio de forças, aquilo de melhor para toda a comunidade.

É assim que pensamos ser possível promover uma reflexão naqueles que lidam, diariamente, com os animais, seja na relação de trabalho ou na relação doméstica. Tornar-se um sujeito com uma perspectiva tão ampliada requer que os animais sejam considerados como seres com perspectivas próprias e que também necessitam de respeito no meio de trabalho. Definitivamente, a exploração dos animais deve transformar-se em uma relação de cooperação mútua.

4.2.

A simpatia como um princípio moral desinteressado

Segundo o axioma do interesse formulado por Caillé⁵⁵ e outros, como Amartya Sen e Bernard Williams⁵⁶, não importa o fim pelo qual tomamos as coisas, tudo nos leva à convicção que nas relações entre os homens o interesse é soberano. Uma vez que para o bem-estar público é necessário que a sociedade crie e siga regras que a regulem, como seria possível que os homens, como sujeitos interessados, e, até mesmo, os animais, pudessem viver juntos, e coexistir em sociedade, somente guiados pelo exercício da razão na execução das regras?

Para responder a essa pergunta é que recorreremos, mais uma vez, a Hume, em *Enquires concerning the principles of morals*, onde o filósofo anuncia o princípio de humanidade como o responsável pelo nosso desejo de respeitar as regras da justiça social em virtude de um bem maior, para o bem da sociedade

⁵⁵ *L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*, Revue du Mauss Semestrielle, dirigée par Alain Caillé, n° 31, Premier Semestre, Paris: 2008. ISBN: 978-2-7071-5491-0 / ISSN: 1247-4819.

⁵⁶ Sen, A. & Williams, B. *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press e MSH, 1982, p. 1-21

como um todo. Isto, para nós, caracteriza uma pequena transfiguração do princípio de simpatia.

O princípio de humanidade teria o poder de ultrapassar a parcialidade da simpatia, justamente por ampliar os seus efeitos para abarcar o interesse público social e natural. Assim sendo, a justiça seria derivada do amor-próprio dos indivíduos, uma vez que ela é o produto de uma convenção dos homens que invoca esse amor-próprio de cada um de nós, porém procurando estendê-lo ao bem de todos. Ora, parece-nos que nos deparamos com o ponto que buscamos desde o início desta dissertação: a ampliação da simpatia capaz de abarcar um maior número de seres na consideração moral humana. Mas se a simpatia pode assim ser estendida para abarcar o interesse de toda a humanidade, por que não estender este interesse pelo bem-público e social também aos outros seres que coexistem conosco no planeta?

“Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco. É verdade que não existe uma só criatura humana, **ou sequer uma criatura sensível**, cuja felicidade ou infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou representada em cores vivas. Mas isso se deve meramente à simpatia, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade, **uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa espécie.** ⁵⁷

Como é possível ver no trecho acima, é o próprio Hume quem nos dá ensejo para considerar o princípio de humanidade como capaz de nos fazer empenhar não só uma afeição pela humanidade, mas uma afeição por toda espécie sensível. Os animais, como seres capazes de experimentar as sensações de dor e de prazer, estão abarcados no espectro daqueles seres que Hume diz comunicarem sentimentos pela simpatia (HUME, 2009, p. 397), entre si e entre espécies diferentes, como vimos ser possível, por exemplo, no caso da comunicação de

⁵⁷ HUME, D, *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte II, Seção I, § 12, p.521 [grifo nosso].

sofrimentos entre os trabalhadores e os porcos das *porcheries* (PORCHER, 2011b, p. 3-17), como discorrido no terceiro capítulo.

Em contrapartida, não podemos ignorar as diferenças assinaladas por Hume entre nós e os animais. Justamente por terem a capacidade da imaginação menos desenvolvida que os humanos é que nós devemos exercer um equilíbrio neste tipo de relação. Parece evidente que a promoção de uma ação social não é restrita às relações próximas entre os indivíduos; este tipo de ação altruísta também é guiado por uma dialética mais geral que envolve um equilíbrio entre obrigação e liberdade que, para nós, está representado no princípio de humanidade.

O conceito de simpatia de Hume não visa fundar um altruísmo hiperbólico, ele não é um sentimento, nem uma paixão, nem mesmo um instinto original de aprovação ou condenação das condutas. Este julgamento não existe a não ser a título de uma construção social elaborada a partir da operação da simpatia. A simpatia, primeiramente, é uma ferramenta que permite a comunicação ou a transferência dos afetos, e neste sentido ela é moralmente neutra. Ela seria um método que permite a cada um neutralizar a característica egoísta de seus impulsos, de sair de si, ou, ao menos, de reduzir a intensidade do seu interesse próprio. E, sendo assim, acreditamos que ela poderia tornar-se o operador do desejo pelo bem-estar coletivo.

A simpatia provém, segundo Hume, da imaginação, cuja ação faz com que um agente experimente, por imitação (lembrando que os dois princípios principais da filosofia de Hume são o da separação e o da cópia), os afetos experimentados pelo paciente da ação a partir de um princípio de similitude: o agente se alegra com a felicidade do paciente ou se aflige com o seu sofrimento a partir do conjunto de signos corporais que constituem os indícios da emoção. Estes indícios se apresentam, primeiramente, ao agente, sob a forma de uma impressão que produz uma ideia, mas esta ideia por sua vez produz uma emoção, que é uma impressão de reflexão.

É também por meio desta operação que a aprovação ou a desaprovação dos outros se encontra voltada para o agente, que é o objeto deste mecanismo e que, por isso, é conduzido a considerar-se ele mesmo de maneira positiva ou negativa, engendrando ou amplificando as suas paixões. Na medida em que, para Hume, a razão é incapaz de fundar os juízos morais, é nos sentimentos, e neles somente,

que se fundam esses julgamentos, ou seja, os sentimentos e o próprio “eu” se confundem nesta dupla relação de impressões e ideias.

Embora o interesse por nós mesmos (amor-próprio) e por aqueles que nos cercam nos leve a engendrar regras para a justiça, não podemos garantir o respeito por tais regras em uma sociedade tão vasta, predadora e individualista. Por isso, depois de ter explicado no início do livro III do *Tratado* (HUME, 2009, p. 517) que a justiça é o artefato do interesse pessoal, Hume assume que a obrigação moral da justiça equivale a simpatizar pelo interesse público, ou seja, a simpatia se reconduz como a fonte de aprovação moral que acompanha a justiça (HUME, 2009, p. 540, § 24).

“Certamente, a justiça é aprovada por uma única razão, ou seja, porque tem uma tendência a trazer o bem público; e o bem público ser-nos-ia indiferente se a simpatia não criasse em nós um interesse por ele.”⁵⁸

Na realidade, não é exatamente a simpatia estrita que nos conduz ao interesse pela humanidade e a outras espécies. O condutor desse nosso interesse pela benevolência do mundo é a simpatia *corrigida*, aquela praticada por um espectador judicioso. A denominação daquilo que é moralmente bom ou mau depende de tomar-se um comportamento em geral, sem referência a nosso interesse pessoal. Com efeito, nossa simpatia varia de acordo com nossas afinidades e com a relação com os outros. Todavia, se desejamos encontrar um consenso no julgamento social, é preciso abandonar nosso ponto de vista particular e corrigir aquele sentimento *sui generis* que surge no primeiro momento da experiência moral simpática.

É quando adotamos o ponto de vista de um espectador judicioso que estamos formulando nossos julgamentos morais de acordo com o interesse de todos aqueles que participam da conjuntura. Ao assumir tal posição estamos deixando para trás a perspectiva do *agente* de uma ação para acolher a dimensão de um *espectador* desta mesma ação. Assim, deixamos de lado a investigação sobre o modo como o agente deve agir, para admitir a perspectiva do espectador, o qual influencia e determina o que é um bom caráter através de sentimentos de

⁵⁸ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte III, Seção XI, § 1, p. 657-658.

aprovação ou reprovação. No entanto, o espectador não participa da ação, ele não é agente, nem paciente, é um terceiro personagem capaz de ampliar seu ponto de vista, ou seu interesse, em virtude de um bem universal.

Ora, a nosso ver, nas *Investigações*, Hume parece abandonar o princípio de simpatia para tomar a posição de um espectador judicioso e transformar aquele conceito em um princípio de humanidade. Parece, então, que Hume cria esse princípio a partir do interesse próprio do “eu” para corrigir a parcialidade da simpatia e, depois, ampliar seus efeitos. Hume diria que a tese do interesse egoísta deveria ser compreendida como uma construção social fundada sobre o princípio de simpatia assim como estabelecido no livro II (Parte I, Seção 5) do *Tratado*. Por isso, parece pouco provável, para Hume, que este interesse por si se manifeste sob a forma de uma perturbação da operação da simpatia, na medida em que o egoísmo poderia impedir, pela “frieza sensível”, uma identificação a respeito do interesse dos outros. Entretanto, esta identificação pode ser de fato perturbada quando existe uma contradição entre os interesses dos indivíduos que se consideram reciprocamente. O fenômeno da simpatia reside em uma identificação com os sentimentos dos outros, os quais estão em conflito com as maneiras pelas quais seus interesses são afetados. Esta identificação faz que exista, de uma maneira geral, uma calorosa preocupação pelos interesses alheios, de tal maneira que ninguém pode ser indiferente aos interesses dos seus semelhantes.

Quanto à virtude, Hume apóia evidentemente a ideia de que a falta de simpatia provocada pelo egoísmo será equivalente a uma indiferença em respeito àquilo que houver de vicioso ou virtuoso, o que resulta em um tipo de paralisia moral, como ocorre, por exemplo, no caso dos psicopatas, que, segundo especialistas, seriam carentes de simpatia por outros seres, fundando suas ações morais no interesse próprio e no egoísmo. É muito mais provável que simpatia e egoísmo não possam existir ao mesmo tempo em um indivíduo, já que são disposições excludentes. Neste sentido, as virtudes morais não existiriam a não ser na ausência do interesse egoísta.

A justiça, como uma virtude artificial que produz prazer e aprovação mediante um artifício, é uma invenção da convenção dos homens (HUME, 2009, p. 517). O fato de que todos os homens cultivam um sentimento de amor-próprio produz um sentimento de egoísmo que é particular ao interesse de cada sujeito. Portanto, poderíamos considerar o egoísmo e o interesse como fundados em um

sentimento mais fundamental, que é a generosidade restrita de cada ser humano. E por isso, seríamos conduzidos a estabelecer as regras da justiça, cujo papel é o de limitar as nossas paixões, ou melhor, de equilibrar o conflito de interesses causado pelas nossas emoções.

Aquilo que nos faz perseguir o desejo da justiça e, conseqüentemente, um caráter altruísta, depende, essencialmente, da simpatia que nós sentimos pelos outros, é este princípio que nos faz compartilhar o sofrimento alheio e promover uma ação desinteressada. Não obstante, a simpatia tem suas contradições, ela é variável segundo alguns critérios, como a idiosincrasia de cada pessoa, a nossa proximidade com o outro e até mesmo de acordo com a circunstância, “*ninguém tem as mesmas simpatias que outrem; a pluralidade das parcialidades, assim definidas, é a contradição, é a violência*” (DELEUZE, 2003, p. 25, tradução do autor).⁵⁹

Então, sendo a justiça uma virtude artificial, é preciso a invenção de leis para torná-la imparcial. O princípio de humanidade colaboraria para tal objetivo, uma vez que seu intuito é o de ampliar o nosso interesse particular em vista de um interesse maior, um interesse público e coletivo. Ou seja, em última instância é o amor próprio que engendra as regras artificiais da justiça de modo a ampliar o nosso próprio interesse em direção a um bem-estar global.

Portanto, o princípio de humanidade é um princípio comum e um sentimento compartilhado por todos os homens, ele é a própria comunicação de sentimentos transfigurada. Diferentemente da simpatia, o princípio de humanidade é uma paixão, e mais, ele é uma paixão desinteressada, que nos faz ser solidários com os outros. Sendo uma paixão, o princípio de humanidade teria muito mais força para promover uma ação altruísta no sistema empírico humeano do que a simpatia sozinha, que é uma ferramenta de comunicação de sentimentos. Por isso é que o princípio de humanidade é a própria ampliação da simpatia; ou seja, o desejo pelo bem-estar da sociedade reforça os efeitos da comunicação de sentimentos, proporcionando um ponto de vista mais geral na tomada de decisões. Esse espectador judicioso é um ser que não está preocupado diretamente com a

⁵⁹ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003: “*Personne n’a les mêmes sympathies qu’autrui; la pluralité des partialités ainsi définies, c’est la contradiction, la violence.*”

situação de alegria ou sofrimento dele ou de outrem. ele não promove pré-juízos, ele é um ser capaz de avaliar as regras da justiça em função dos seus efeitos sobre a utilidade pública, a qual deve zelar pelo bem da sociedade e não pelo seu interesse próprio.

Alguns poderiam argumentar que este princípio de humanidade é carregado de um sentimento utilitário, uma vez que é este o princípio responsável por fazer o homem perceber qual seria o bem útil a toda a sociedade. Porém, acreditamos que o fundamento de tal princípio faz parte da natureza humana, e pode ser aproximado da teoria do *dom*, cuja apresentação terá lugar no final da nossa discussão. Ainda sim, para Hume, o homem deve ser livre de todo pre-conceito e ser capaz de abstrair o próprio interesse a fim de perceber o que seria bom para o maior número de pessoas. Esta ideia é desenvolvida por Hume durante todo o livro *An enquiry on the principles of morals*: para tomar uma visão geral, desinteressada, é preciso que o “eu” anule seu próprio interesse e as circunstâncias que lhes são particulares, de modo a doar-se sem aspirar a qualquer satisfação do ego.

4.3.

O equilíbrio entre obrigação e liberdade face aos animais

A relação de trabalho entre homens e animais nos remete a certas relações que Alain Caillé⁶⁰ afirma estarem presentes nas chamadas *sociedades primitivas*. Segundo Caillé, as sociedades podem ser divididas em dois tipos, as *primitivas* que se caracterizam por relações de parentesco e de amor e de amizade; e as *secundárias*, que são caracterizadas pelas relações funcionais, como nos aparelhos políticos, econômicos e científicos. A criação de animais mostra-se, também, como componente das *sociedades primitivas* porque envolve, inevitavelmente, a afetividade, o corpo e, principalmente, a subjetividade, como pudemos ver através dos relatos de criadores, descrito em *Être Bête*, os quais têm uma disposição afetiva para com os animais. Esses homens reconhecem a capacidade dos bichos

⁶⁰ CAILLÉ, A. *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte, Paris: 1994.

de experimentarem as sensações de dor e prazer, o que os aproxima dos seres humanos. Trabalhar com os animais requer, primeiramente, o estabelecimento de uma comunicação afetiva com eles. Assim, para bem vivermos nas *sociedades secundárias* é preciso que estejamos inseridos em uma espécie de *sociedade primitiva*.

O papel do trabalho dos criadores não deve estar somente edificado em um destes dois tipos de sociedade, os criadores devem oscilar entre tais espaços afetivos e funcionais. Deve haver um equilíbrio entre obrigação e liberdade, pois não podemos esquecer que o trabalho de criar animais também participa de um mercado. Mas a ideia aqui é de que essa relação de trabalho, já que existe, e há milhares de anos, pode ser muito melhor do que a relação predominante hoje em dia.

O criador é caracterizado por um interesse, pois visa a uma produção e a um retorno, indispensáveis a sua sobrevivência econômica. Mas, ao mesmo tempo, ele deve ser altruísta, deve apresentar, também, um desinteresse particular, zelando pelo bem do espaço em que vive. Por isso, a relação de obrigação e autonomia também deve ser balanceada, pois na relação de trabalho existe coerção, violência e regras a serem cumpridas.

A natureza tem um sentido global, cujo cerne também inclui os animais. É preciso que aprendamos a compreender este sentido da natureza e a respeitá-lo. O espaço dos animais no mundo deve ser garantido, o mundo também pertence a eles. É dever dos criadores dar-lhes acesso a isso que a eles também pertence: o sol, a alimentação natural (a erva), a chuva, o canto dos pássaros, a contemplação da natureza. Ou seja, todo aquele mesmo mundo sensorial e de experiências que fazem parte da existência do indivíduo humano. O animal também tem direito a este bem-viver.

Poderíamos definir, ou melhor, a natureza mesma se define pela sua diversidade, ou seja, tudo aquilo que vive junto, que interage, que comunica; a representação de uma construção coletiva de humanos e não-humanos. Por isso mesmo a relação de humanos e não-humanos é assimétrica. Para o pensamento ocidental, que guia as relações de trabalho entre humanos e animais, o humano é um animal, mas o animal não é um humano; conseqüentemente, eles não podem trocar de posições na relação de trabalho. O criador se dedica ao animal:

prestando atenção a ele, incumbindo-se de sua alimentação, ajudando no parto ou oferecendo cuidados quando está doente.

É imprescindível que os animais tenham um espaço onde possam viver sua própria vida, onde possam se relacionar uns com os outros, onde seja possível gozar de uma verdadeira liberdade, um espaço que permita seu acesso e que garanta a sua relação com a natureza. A “boa vida” de um animal de criação não é a mesma de um animal selvagem; a diferença está justamente nesta relação com os humanos, uma relação que deve ter como princípio geral o reconhecimento da capacidade subjetiva dos animais pelos humanos. O bem estar animal deve estar condicionado a uma dupla relação, uma relação com o mundo e com os humanos.

Recentes estudos em etologia testemunham a capacidade dos animais, principalmente dos cachorros, de compreender a linguagem humana⁶¹. É a voz que carrega a fala e que dá o sentido da relação. Nesta relação, a fala e o carinho enriquecem a comunicação. A maioria dos criadores fala com seus animais, se dirige a eles. Assim como os animais, que também se expressam entre si e com os humanos, através de grunidos, expressões corporais, movimentos que não significam sempre a mesma coisa, cada um com um sentido próprio que foi determinado por uma dada circunstância da experiência. A nosso ver, e apoiados na teoria moral humeana, entendemos que estas aptidões de comunicação, inevitavelmente, são proporcionadas pelo mecanismo da simpatia.

Uma vez que reconhecemos a existência de outro ponto de vista, neste caso o dos animais, identificamos o seu comportamento através da nossa interpretação sobre seus signos sensíveis e em correspondência com a nossa própria experiência de vida. Sendo assim, é inevitável dizer que estamos em plena comunicação uns com os outros, e que, a partir disso, desse contato, é que formaremos algum juízo moral sobre a experiência vivida. A questão aqui deve ser a do reconhecimento da existência da subjetividade do animal. Não vemos motivos que impeçam que este reconhecimento possa ser causado pela comunicação de sentimentos da simpatia, e aprofundado pelo princípio de humanidade, como proposto por Hume. Sem esse reconhecimento, o egoísmo e o interesse dominariam a relação, impossibilitando o

⁶¹ PILLEY J. W., REID A. K., *Border Collie Comprehends Object Names as Verbal Referents. Behavioural Processes*, à paraître, 2011

estabelecimento de uma cooperação mútua que zelasse pelo equilíbrio dos contrastes entre interesse e desinteresse na execução de uma ação altruísta.

A relação de trabalho com os animais não é perfeita. Trata-se de uma relação afetiva, que pode ser descrita a partir de duas dimensões: a da amizade e a do poder. Frequentemente, uma boa relação de trabalho sabe oscilar entre essas duas posições. O trabalho realizado com os animais dá aos humanos a possibilidade de desenvolverem e de expressarem suas competências em termos de comunicação inter-espécies: falando com os animais, protegendo-os, alimentando-os, enfim, percebendo o mundo e considerando a existência deste outro ponto de vista que é próprio do animal. Do mesmo modo que os animais têm a possibilidade de sofrerem menos de fome, de sede, de frio e, até mesmo, de carência afetiva. Esta relação de trabalho com os humanos permite que os animais entrem no mundo humano e participem das realizações dos homens.

De fato, o trabalho pode aumentar a sensibilidade, permitir o florescimento dos indivíduos, ou então pode esmagá-los e confiná-los a uma relação de exploração unilateral. A relação de trabalho envolve muito mais que o cumprimento de contratos, envolve mudanças, relações, confiança, encontros, realizações. Ter confiança naqueles com os quais trabalhamos é um passo para a cooperação mútua no trabalho. Assim como podíamos ver na relação íntima entre camponeses e seus animais, a qual era fundada na necessidade de viver e trabalhar em conjunto para alcançar a sobrevivência, ou seja, para resistirem, juntos, à natureza.

Já vimos, aqui, como a *produção animal* transforma a natureza. E considerá-la como exterior a nós, e como fonte de exploração, não nos deixa outra saída senão aceitar a nossa própria condição de explorados, pois também somos a natureza, também fazemos parte dela. Todavia, ainda vivemos no exercício do capitalismo, que opera na exploração do trabalho, que aliena o trabalhador e o priva do desenvolvimento de suas próprias capacidades afetivas.

O grande problema das ciências sociais parece o de sempre relacionar os animais com máquinas, considerando-os como seres mecanizados. Definitivamente, a análise das relações entre humanos e animais não deve ser colocada sob o prisma do interesse como, por exemplo, quando dizem que os homens domesticaram os carneiros por causa de sua lã ou que domesticaram as vacas por causa de seu leite; tal relação é muito mais profunda que isso, é uma

relação recheada de intenções, de trocas, de sensações e de reciprocidade, isso é o que chamamos de cooperação mútua.

4.4.

A simpatia como operador do dom

“Qualificamos de dom toda prestação de bem ou de serviço efetuado, sem garantia de retorno, em vista de criar, alimentar ou recriar o laço social entre as pessoas.”⁶² (Tradução do autor)

Muito embora pareça que o princípio de humanidade é outra ferramenta moral no sistema moral humeano, na verdade, como vimos, ele é o próprio princípio de simpatia ampliado. Acreditamos que essa ampliação é aquilo almejado ao longo da nossa discussão. Se, a partir do princípio de simpatia, os humanos considerarem os animais como seres dotados de subjetividade e intenção e que, por isso, travam conosco uma relação de cooperação mútua, é certo que poderemos melhorar a preservação do bem-estar animal, seja nas indústrias, seja nas relações domésticas.

Ao que nos parece, o princípio de humanidade humeano, que considera, em primeiro lugar, o bem-estar público, antes mesmo de se preocupar com seu próprio bem-estar, pode ser aproximado, pelo menos no que nos interessa aqui, da tese da tripla obrigação do antropólogo francês Marcel Mauss⁶³. Sugerimos essa aproximação com base no fato de que o *dom*, ou *dádiva*, tem também um fundamento natural, e é parte comum das sociedades humanas e animais. Assim, como meio de equilibrar aquelas discrepâncias encontradas nas relações entre humanos e não humanos, pensamos que, além de ampliar a simpatia do sistema humeano, como tentamos fazer na discussão sobre o princípio de humanidade,

⁶² CAILLÉ, A. & GODBOUT, J. *L'esprit du don*, La Découverte, Paris: 1992, p. 32: “Qualifions de don toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes.”

⁶³ MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, Cosacnaify, São Paulo: 2003, segunda parte.

talvez possamos elegê-la o princípio operador do *dom*, a partir das considerações de Alain Caillé e Jacques Godbout, na trigésima primeira edição da *Revue du Mauss*⁶⁴.

Em *Ensaio sobre a dádiva*⁶⁵, Mauss desenvolve a teoria da tripla obrigação do *dom*: dar, receber e restituir. Em virtude dessa tripla obrigação, o *dom* passa a ser visto como um modo do relacionamento humano, um fenômeno que dá origem à sociabilidade. Ora, o criador e o animal doam-se, seja de maneira afetiva, seja pelo respeito mútuo, seja pela alimentação proporcionada entre um e outro, ou ainda pela vida dada e cultivada através da cooperação mútua.

Em contrapartida, vemos a morte como condição dessa vida de dádivas. Então, qual seria o papel da morte na busca por uma melhor relação entre homens e animais? A morte teria seu espaço na possibilidade que o criador tem de oferecer a seus animais uma boa vida, reconhecendo o valor que eles têm em si mesmos, de modo a não julgá-los somente como meios de atingir lucros. Tal faceta é a plena representação do racionalismo instrumental do trabalho, que acabará por descaracterizar aquilo que tentamos defender durante nossa discussão, a cooperação mútua no sistema laboral. A gratidão, por exemplo, talvez seja a prova desta boa vida que animais e criadores merecem, uma gratidão capaz de penetrar no espaço de trabalho, permitindo um melhor entrosamento entre os membros de uma comunidade condicionada pela exploração.

A dádiva de uma boa vida é a pura representação da vitalidade de um ser na Terra. O modo de existência predominante ao longo dos últimos anos isolou os animais e privilegiou a espécie humana na corrida pela dominação e pela exploração dos ecossistemas. A vida moderna, o capitalismo, a rapidez de informação, a imensidão de meios de comunicação, a instantaneidade, tudo isso provoca, cada vez mais, nos humanos, os sentimentos de angústia, ansiedade, que acompanham a ganância e o egoísmo. Conseqüentemente, torna-se cada vez mais difícil o equilíbrio das relações através da gratuidade da doação. De maneira

⁶⁴ *L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*. Revue du Mauss Semestrielle, dirigée par Alain Caillé, n° 31, Premier Semestre, Paris: 2008. ISBN: 978-2-7071-5491-0 / ISSN: 1247-4819.

⁶⁵ MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, Cosacnaify, São Paulo: 2003, segunda parte.

avassaladora, a doação de amor, a troca de experiências, a restituição do conforto, por exemplo, estão desaparecendo das relações humanas, entre si ou em relação a todos os ecossistemas.

O *dom*, como originário das sociedades arcaicas, era o operador da benevolência, da preservação do bem-estar da tribo ali representada. Com a segregação da natureza e da cultura na modernidade, com o ambicioso projeto capitalista de dominar toda a natureza, o *dom* perdeu força, e foi, pouco a pouco, cedendo lugar ao desejo pelo consumo, pela competição cobiçosa, pelos contratos, pelas trocas de valor. Aquilo que havia de natural nas sociedades arcaicas agora exige de nós um esforço para ser resgatado.

Não só devemos resgatar a nossa vitalidade frente às pessoas com as quais nos relacionamos e frente à natureza, mas também devemos fortalecer aquilo que já está dentro de nós, aquele sentimento de abertura ao mundo. É como se voltássemos à infância, àquela época em que “[...] *as crianças, entre dois e três anos de idade, estabelecem contato com os outros [...] por um comportamento de oferta.*”⁶⁶ (MONTAGNER, 1989, p. 87). Como quando, por exemplo, uma criança vem em nossa direção e nos entrega um objeto, como se doasse aquele brinquedo que lhe pertence, mas cuja propriedade, naquele momento, não tem mais a mínima importância. Ela se sente livre para oferecer o objeto ao outro, seja este outro quem for: um homem, outra criança ou até um animal. Nesta idade ainda não temos a dimensão do nosso próprio “eu”, do nosso interesse próprio ou do nosso egoísmo.

Em Atlanta, nos EUA, neurocientistas da Emory University selecionaram indivíduos para participarem de um jogo no qual fosse possível escolher agir de maneira egoísta ou de maneira cooperativa. As pesquisas publicadas em 2002 mostraram, através da análise de imagens de ressonância magnética, que o comportamento altruísta ativa as mesmas regiões do cérebro que as experiências de prazer, como as proporcionadas pela ingestão de cocaína ou de chocolate, por exemplo. Sobre isso os pesquisadores concluíram que nós humanos estamos conectados para cooperar⁶⁷.

⁶⁶ MONTAGNER, Hubert. *L'Enfant et la communication*, Paris: Stock, 1989, p.87.

⁶⁷ SINGER, T. & FEHR, E. *The neuroeconomics of mind reading and empathy*. The American Economic Review, vol. 95, n°2, 2005.

Mesmo sem termos consciência do processo que a simpatia realiza passo a passo, os sentimentos que nós percebemos existirem entre os outros ativam automaticamente as regiões do nosso cérebro que representam também os nossos próprios sentimentos. E é por isso que nós partilhamos os sentimentos dos outros. Conseqüentemente, como nossos próprios sentimentos e emoções determinam de maneira importante como devemos agir, nosso comportamento será automaticamente sensível aos sentimentos dos outros.

Enfim, a estratégia que empreendemos aqui sobre as trocas de subjetividade, sobre a exploração e a comunicação de sentimentos entre homens e animais nas relações de trabalho, nos faz crer ser razoável afirmar que as afeições que muitos criadores têm por seus bichos é, certamente, um fator de bem-estar para esses animais. Aliás, não vemos qualquer obstáculo teórico em Hume que nos diga que a ampliação da simpatia, do homem em direção aos animais, seja indevida. Em diversos momentos no *Tratado* é incontestável a preocupação do autor em nos aproximar dos animais e em prestar atenção a eles, principalmente através do argumento da semelhança, para, assim, respeitá-los (HUME, 2009, p. 359-361, 521).

4.5.

Considerações finais

A noção de moral implica um sentimento que seja comum a toda a humanidade, de modo que seja possível considerarmos um mesmo objeto submetido à aprovação de todos. Assim sendo, os homens devem usar uma medida comum para, juntos, elaborarem opiniões ou tomarem decisões sobre um mesmo objeto, sujeito ou ação. A concepção de moral implica, também, um sentimento universal capaz de se estender a todos os seres vivos do planeta. Ao que nos parece, um bom candidato para esse sentimento universal é o princípio de humanidade humeana, que se constitui na ampliação do efeito da simpatia.

Como diz Hume, os juízos de bom ou mau não existem nos objetos mesmos. Por isso, o julgamento moral não pode ser considerado verdadeiro ou falso, uma vez que a função desse juízo não é retratar a realidade, já que o arbítrio é formado

de maneira subjetiva. Logo, parece-nos que não existem propriedades morais nas coisas; tais propriedades não estão nos objetos externos a nós, mas pertencem à mente humana e suas paixões.

Por conseguinte, o desejo de realizar um julgamento de forma imparcial nos sugere uma ideia de igualdade. O fato de ser preciso corrigir a simpatia a fim de eliminar nosso interesse próprio nas relações entre homens e animais deve-se à ideia de que todos somos iguais, no que concerne aos valores, perante a natureza. Em termos humeanos, esta igualdade é representada pelas semelhanças que o filósofo encontrou entre nós e os animais. A investigação que Hume empreende sobre as diferenças entre nós e os animais nos inclina ao estudo das semelhanças, as quais são infinitamente maiores. Quando estamos de posse do sentimento de humanidade é que temos a percepção de que somos equiparáveis aos outros membros da sociedade e da natureza e, deste modo, nos tornamos aptos a nos considerar como um coletivo que age junto e que zela pelo bem-estar do nosso planeta e de seus seres.

O animal também tem esse senso de compaixão, pois também goza da comunicação de sentimentos pela simpatia. Não podemos esquecer que todo animal é um ser auto-valorador: ele escolhe, prefere, prioriza. Além disso, claramente, podemos dizer que o animal domina a sua consciência de algumas formas: ele governa seus movimentos, tem emoções e reflete sobre o agir, ou seja, seu pensamento é acompanhado de uma auto-consciência corporal. Outrossim, a sua posição hierárquica no grupo em que está inserido também representa uma auto-consciência, a social.

É muito cômodo se ajustar à indolência moral e se apropriar do rótulo em que os animais aparecem como inferiores, seja no pensamento, seja na moral, ou na relação com os homens e com a natureza. Mas podemos constatar a urgência de revogarmos a inércia moral que toma conta da sociedade, que caminha na direção contrária à da natureza, permitindo que seja desprezado o valor intrínseco dos animais.

Mesmo que se diga que os animais dispõem de uma auto-consciência apenas incipiente, creio que hoje não se pode mais negar que eles têm uma preocupação consigo mesmo e, por isso, devemos respeitá-los. A preocupação consigo é um sinal do reconhecimento da necessidade de se manter vivo, ou seja, é o reconhecimento de si enquanto um ser que busca a permanência na existência. Faz

parte da nossa herança natural perseguir a nossa duração no mundo da melhor maneira possível. Todo ser vivo tem capacidades naturais, biologicamente orientadas à sua sobrevivência e ao seu desenvolvimento. A busca destas capacidades é que constitui o seu bem.

5

Conclusão

O nosso infortúnio é ainda maior do que pensávamos, parece que sofremos um redirecionamento da questão, deixamos o eixo do antropocentrismo moral para nos dirigirmos a um antropocentrismo epistêmico: em que tipo de mundo queremos viver? Em um mundo em que matamos para satisfazer nossas preferências alimentícias, para sentirmos orgulho em vestir um casaco de pele ou para nos entreter praticando caça esportiva? Estamos vivendo na era do achatamento de valores.

Atualmente, o critério primordial para a elegibilidade moral está atrelado a um caráter antropocêntrico, quando muito em associação ao critério da sensação de dor, que homens e animais experimentam. Porém, a partir do que refletimos aqui, pensamos que o melhor critério para regular a moral é a própria qualidade ontológica. É a qualidade de ser por si mesmo, a qualidade da existência. A qualidade de ser por si mesmo está ligada a uma auto-referência: a nossa própria ideia de “eu”, como seres que desejam algo, que objetivam uma finalidade na existência. Tal finalidade é um interesse por si mesmo, é um interesse em conservar a si mesmo na existência. Se isso se segue, conseqüentemente, os animais e até as plantas satisfazem o critério de elegibilidade moral a partir da qualidade ontológica, uma vez que eles constituem sua finalidade em direção ao cumprimento de um objetivo: o de se preservar na existência e o de se reproduzir ao longo da vida.

Neste sentido, a preservação da existência estaria de acordo com o critério de sofrimento como um fato importante na questão da valoração moral. Assim como foi sugerido durante nossa discussão, o critério do sofrimento é um fator a ser considerado na problemática do bem-estar animal. Vemos este critério como uma propriedade da existência, visto que manter-se vivo é uma finalidade do indivíduo. Logo, o desejo de evitar o sofrimento, como um mecanismo de se preservar na existência, é um traço da natureza ontológica de todo ser vivo, seja ele homem, animal não-humano ou vegetal.

Aquilo que caracterizaria um valor próprio seria o reconhecimento, de maneira significativa, desse interesse de cada ser vivo em preservar a própria

existência individual. Ao contrário do posicionamento do senso comum atual, que confere aos animais um valor instrumental vinculado ao uso que os humanos atribuem à natureza em seu próprio benefício, os animais têm seu valor intrínseco configurado na própria existência, no próprio desejo de viver e fazer escolhas. Este traço volitivo dos bichos não mostra nenhuma propriedade que lhes atribuisse um valor utilitário, pelo contrário, eles, de fato, têm um valor inerente caracterizado pela habilidade da volição.

A anulação do valor inerente dos animais, uma característica atual da nossa sociedade, parece ser um reflexo da prática de sua domesticação. Há muito, esta os privou de uma alimentação natural e de uma vida livre em seu habitat original. Este tipo de amesração provocou a esterilização dos animais de companhia (principalmente gatos e cachorros), isolando-os sexualmente; seus exercícios físicos foram limitados ao habitat que o homem estabeleceu para eles. Além disso, muitos foram privados de contato com outros animais e passaram a ser nutridos artificialmente, como no caso das rações industrializadas.

Entretanto, se, de fato, os homens tivessem percebido os animais como meras coisas ou máquinas, a domesticação jamais teria sido possível. Com efeito, os animais não podem agir como máquinas. Eles são domesticados, não somente pelo medo da violência, mas porque mostram que são capazes de tecer relações individuais com estes que os domesticam, compreendendo os signos sociais que lhes são dirigidos. Eles aprendem a respeitar e cumprir as regras dos seres humanos; e são capazes de fazer isso não somente porque as pessoas que os domesticaram são seres sociais, mas porque eles também o são. A domesticação é um fato da natureza social. Os animais transferiram aos seres humanos a confiança e docilidade que antes, na vida selvagem, direcionavam aos pais e que na idade adulta foram dirigidas aos capitães de rebanhos e matilhas, por exemplo.

A capacidade de fazer escolhas e responder aos estímulos externos está associada à intencionalidade dos animais. Como vimos em nosso terceiro capítulo, esses seres respondem aos estímulos do ambiente, aí incluídos os humanos. Como relataram os criadores não industriais em *Être Bête*, os animais prestam atenção a nós de maneira objetiva na cooperação mútua do ambiente de trabalho. Neste sistema, eles têm a iniciativa de tomar atitudes autônomas antes mesmo dos criadores determinarem a sua direção no trabalho. Por exemplo, as vacas se deslocam e se posicionam para o processo de ordenha à primeira percepção de que

seu criador está prestes a executar o trabalho. Este evento, a nosso ver, é marcado pelo mecanismo de comunicação da simpatia. Pois o animal identifica o comportamento do criador através da interpretação dos seus signos corporais. E, assim, o trabalho entre o criador e o animal é realizado através de uma cooperação mútua, onde um e outro se percebem e colaboram entre si em função da realização de um trabalho.

O que vemos aí é uma maneira de comunicação interespecífica: os animais responderiam aos signos ou às mensagens que os humanos lhes dirigem, tornando-se sensíveis a este chamado e adaptando seu comportamento. Ao mesmo tempo, os humanos apreenderiam pela simpatia os sentimentos que afetam os animais e promoveriam uma ação em consequência disso. É preciso supor que os homens são capazes de compreender e compartilhar os sentimentos e os humores dos animais com os quais vivem, ao ponto de ser possível representar, por um esforço da imaginação, a maneira pela qual as coisas lhes aparecem e os afetam.

Reciprocamente, é necessário supor que os animais são capazes de compreender os sinais pelos quais são chamados a se integrar em outra comunidade que não aquela de sua origem, e também reconhecer a capacidade de extrair destes sinais consequências práticas e emocionais, como, por exemplo, a inibição de agressividade ou uma resposta a um chamado para uma brincadeira. A simpatia natural, como diz Hume, está fundada na natureza, humana ou não, e tem a capacidade de desobstruir a barreira das espécies.

A teoria moral de Hume se distingue fundamentalmente das teorias modernas dominantes – de tipo utilitarista ou deontológica. Primeiramente, Hume funda sua moral sobre os sentimentos, e não sobre a razão, negando que o papel desta última na vida moral pudesse ser o de um instante último de decisão. Em segundo lugar, Hume define o altruísmo como um sentimento fundamental, o qual não é redutível ao interesse pessoal ou a um dever. Segundo Hume, nossos julgamentos morais e nossas ações são fundadas nos sentimentos altruístas que, freqüentemente, se opõem ao “amor de si” ou egoísmo.

“Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; ao contrário, sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é

igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas.”⁶⁸

* * *

As pessoas que conseguem, com sucesso, se dirigir aos animais o fazem porque entram em uma relação de interação social com eles, prestando atenção a eles e se esforçando para compreender como as coisas aparecem a partir de seu ponto de vista. Os animais são seres dotados de pontos de vista próprios, e por isso estão muito mais próximos das pessoas do que das coisas inanimadas.

As espécies animais são capazes de se comunicar entre si, e também de perceber os múltiplos signos intencionais que observam em outras espécies. Tal interpretação implica no reconhecimento da capacidade de acessarem as disposições da mente subjacentes, profundas, escondidas. Para poder caçar e para deduzir o perigo de cair nas garras dos predadores, é de importância vital que saibam reconhecer o medo, a raiva, a desconfiança, a tensão provocada pelo fato de terem adentrado em um território que não o seu e muitas outras disposições da mente.

A grande dificuldade neste tipo de relação entre as espécies é criar mecanismos pelos quais humanos e não-humanos possam manter-se juntos e em relativa harmonia. Para tanto, devemos considerar os animais como seres sociais, pois se eles puderam ser domesticados é porque têm a capacidade de interpretar e apreender os signos expressados pelos humanos. Como já vimos, eles são seres dotados de certa inteligência e também de sentimentos, e, após a apreensão dos signos expressos pelos humanos, são capazes de responder a estes estímulos de maneira sentimental e comportamental.

Dado que formamos, juntamente com os animais domésticos (cães, gatos, vacas, porcos, carneiros, etc.), comunidades sociais cujos seres evoluem juntos e partilham de uma vida em comum, é natural que experimentemos alguns dos sentimentos uns dos outros, os quais favorecem a troca e o condicionamento

⁶⁸ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro III, Parte II, Seção II, § 5, p. 527.

dessas sociedades, tais como o mecanismo de comunicação da simpatia, a compaixão, a confiança, o amor, entre outros. No domínio das interações sociais entre os seres humanos e os animais, a barreira das espécies é artificial. Eles construíram conosco as sociedades humanas, são constitutivos de nossa identidade coletiva e de nossa identidade subjetiva, e é por isso que precisamos deles para sermos isso que somos: seres humanos. Os animais representam para nós uma alteridade constituinte.

A redução da subjetividade do animal é parte do mesmo processo pelo qual os homens também foram reduzidos, na medida em que tornaram-se unidades isoladas de produção e de consumo. Assim como os animais, os humanos em situação de dependência de outros humanos também sofrem exploração, de modo que, também sob este aspecto, é difícil negar que sejamos realmente capazes de experimentar a simpatia em relação aos animais.

Restaurar o sentido de uma relação perdida – a do homem com o animal – implica não somente que o animal não seja mais considerado pela sua utilidade, mas em devolver a riqueza de sua experiência subjetiva com os seus congêneres assim como com os seres humanos. Que sua singularidade seja reconhecida, que seu direito a não ser mais submetido a todas as formas de extorsão e de brutalidade seja protegido e que lhe seja dada a oportunidade de florescer naquela forma de vida que lhe cabe.

A maior parte dos animais não tem capacidade para analisar suas próprias ações sociais, porém eles compreendem os signos sociais que os humanos lhes direcionam. Somente os “instintos sociais”, que são proporcionados pelas emoções comunicadas, podem conduzi-los a adotar o comportamento moral requerido para a vida em sociedade. Mas a maneira imoral como as criações industriais tratam os animais faz romper a ligação de confiança com eles. O uso dos bichos pelas criações em larga escala e pela ciência experimental opera uma despersonalização dos animais, o que se reflete em sua redução ao estado de quase máquinas – criando uma repulsa moral naqueles que tentam defender a subjetividade dos animais.

Apesar de chamar a atenção para a maior inclinação que temos em nos preocupar com aqueles que nos são mais próximos, como família, amigos e concidadãos, ou seja, aqueles que fazem parte do nosso convívio diário, Hume diz também que temos uma inclinação ao interesse social. Essa teoria moral humeana

parece ser orientada por uma perspectiva ao mesmo tempo individualista e holística. Pois o interesse pelo bem público em Hume corresponde ao nosso próprio interesse em nos conservarmos na experiência, porém de maneira amplificada, pois nos preocupamos com a comunidade na qual vivemos, com nosso país, com a humanidade à qual pertencemos. É através de uma ampliação do nosso interesse particular que tais generalizações podem tornar-se objetos de preocupação moral. Contudo, o que vimos em nosso trabalho é que o princípio de humanidade, anunciado nas *Investigações*, é a própria ampliação da simpatia, a qual proporciona esse equilíbrio entre o interesse particular e o interesse geral.

“Devemos renunciar à teoria que explica todo sentimento moral pelo princípio do amor de si. Precisamos assumir a existência de uma inclinação mais social, e admitir que os interesses da sociedade não nos são...inteiramente indiferentes.”⁶⁹ (Tradução do autor).

* * *

Neste trabalho consideramos a perspectiva natural e emocional dos seres humanos e não-humanos na tentativa de direcionar o pensamento ético a algo mais próximo de um ecocentrismo. Em suma, se o comportamento dos animais parece derivar dos mesmos princípios pelos quais se orientam os humanos, então as ações e paixões daqueles podem ser análogas às destes últimos. Sobre a questão empírica que consiste em perguntar se e em que medida os seres humanos são naturalmente aptos a levar em conta os estímulos afetivos de outras espécies e a responder a eles, foi estabelecido que nada nos leva a discordar desta relação.

É preciso, aqui, que façamos uma distinção categórica: uma coisa significa incluir os animais no espectro de objetos de consideração moral, conferindo

⁶⁹ HUME, D. *Enquiries concerning the principles of morals*, Oxford, The Clarendon Press, 1977, Seção V, Parte II, § 2, p. 219: “[...] we must renounce the theory, which accounts for every moral sentiment by the principle of self-love. We must adopt a more public affection, and allow, that the interests of society are not, even on their own account, entirely indifferent to us.”

deveres humanos em respeito ao bem-estar do animal, sem que este exerça qualquer atividade moral. Até aqui, acreditamos que tal evidência foi bem sustentada por nós, pelas autoras francesas e também por Hume. Outra coisa significa ampliar a comunidade dos sujeitos morais para além da humanidade, conferindo aos animais a capacidade de atribuir juízos morais aos humanos e aos outros animais, exercendo um papel ativo no campo da moralidade.

Como vimos, Hume não concorda com a posição dos animais enquanto agentes morais, devido ao fraco poder da imaginação que os impediria de ter algum sentido de virtude ou vício. Entretanto, o apontamento de intencionalidade e resposta aos estímulos humanos por parte dos animais pesquisados por Despret e Porcher, relatado em *Être Bête*, aponta para uma atividade moral também por parte destes. Os exemplos de cooperação mútua no trabalho são a representação de que os animais também nos atribuem propósitos e agem de acordo com nossos incentivos e respostas aos seus estímulos. Pensemos, por exemplo, no caso da vaca Semba, que comentamos no capítulo *Abarcando os animais na consideração humana*. Foi o animal quem, intencionalmente, levou a filha do Sr. Rabat ao local em que Semba estava agonizando sozinha. As outras vacas perceberam o mau estado de saúde de Semba e associaram tal percepção à filha do Sr. Rabat, inferindo que ela seria capaz de socorrê-la. A simpatia foi primordial para essa comunicação de sentimentos, que gerou uma ação altruísta por parte dos outros animais em favor de Semba, a qual representava um membro daquela comunidade local, daquele rebanho.

Segundo o que as autoras sugerem em seus trabalhos, parece-nos que os animais não precisam tomar um ponto de vista geral para afastar-se dos seus interesses próprios, como sugere Hume, na realização de um juízo. Para elas, é a própria experiência do animal em receber e responder aos estímulos do homem e dos outros animais que caracteriza, fundamentalmente, uma atividade na ação moral destes animais. Como no fato da cooperação mútua no trabalho, por elas exposta, que nos leva a crer que os animais são dotados de intencionalidade, sem a necessidade de um processo de ampliação do ponto de vista, como queria Hume. Como, entretanto, os animais têm dificuldade em perceber as relações de consanguinidade e são incapazes de estabelecer relações de direito ou propriedade (HUME, 2009, p. 361), é justificado dizer que eles não conheceriam o sentido de

egoísmo ou interesse por si mesmos, a não ser por seus instintos naturais em favor da sobrevivência, da nutrição e da reprodução.

Na visão humeana, nós temos preocupação com aqueles mais próximos do nosso convívio, como os vizinhos, os amigos, a família. Então, na medida em que os animais formam grupos sociais, entre si ou com os humanos, como por exemplo na experiência do trabalho ou da domesticação, eles também fazem parte da nossa comunidade, vivem e trabalham conosco, e também merecem ser considerados moralmente, justamente por serem nossos concidadãos. E, assim, sustentados pelas pesquisas de Despret e Porcher, acreditamos que, como nós, os animais também têm a capacidade de fazer escolhas, tomar decisões e agir em direção à sua permanência na existência como uma finalidade da vida.

Por fim, a nosso ver, o princípio de humanidade seria o efeito da ampliação da simpatia realizada pelo próprio Hume na *Investigação sobre os Princípios da Moral*. A tomada de um ponto de vista geral para a formação do juízo seria o próprio sentimento de humanidade, o qual tem a capacidade de ampliar o nosso interesse próprio para todo o corpo social. E, considerada a participação dos animais no nosso convívio social, sem dúvida, podemos dizer que eles estão inseridos na sociedade humana e dela participam ativamente.

O foco deste nosso trabalho sempre esteve nos animais domésticos, aqueles com os quais trabalhamos ou convivemos mais estreitamente em nossa sociedade. Porém, alguns poderiam questionar qual seria o papel dos animais selvagens na nossa consideração moral. Em última instância os animais selvagens mereceriam consideração moral por também estarem enquadrados em nossos ecossistemas, assim como as plantas e o sol, como já nos ensinava a teoria da *Land ethics* de Aldo Leopold. Todos faríamos parte de uma “comunidade biótica”⁷⁰. A integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica dependem de todos os membros da comunidade, dos numerosos indivíduos que compõem cada espécie e da maneira como as diferentes espécies vieram a coexistir umas com as outras.

⁷⁰ LEOPOLD, A. *A sand county almanac*. London, Oxford and New York, Oxford University Press, 1949.

6

Referências bibliográficas

Livros

AFEISSA, Hicham.-Stéphane & Jeangène Vilmer, J.-B. Textes réunis par. *Philosophie Animale. Différence, responsabilité et communauté.* Editeur-Année. J-Vrin: Paris, 2010.

AFEISSA, Hicham-Stéphane. *La communauté des êtres de nature.* 1ª Ed. Collection “Dehors”. Paris: Éditions MF, 2010.

BRAHAMI, Frédéric. *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume.* 1ª Ed. Paris: Quadrige / PUF, 2003.

CAILLÉ, A. *Don, intérêt et desintéressement,* La Découverte, Paris: 1994.

CAILLÉ, A. & GODBOUT, J. *L'esprit du don,* La Découverte, Paris: 1992.

CUNHA, A. G. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa.* 4ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

CURRY, Patrick. *Ecological Ethics.* Cambridge: Polity Press, 2006.

DAWKINS, Marian. *Through our eyes only? The search of animal consciousness.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et Subjectivité.* 7ª Ed. Paris: Épipiméthée, Presses Universitaires de France, 2003.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.* Trad. Déborah Danowski. 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature.* Edited, with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 2ª Ed. Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUME, David. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals.* Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 3ª Ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.

HUME, David. *Of the Immortality of the Soul.*

HUME, David. *Of the Suicide.*

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos.* Coleção Trans. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEOPOLD, Aldo. *A sand county almanac*. London, Oxford and New York, Oxford University Press, 1949

LE JALLÉ, Éléonore. *Hume et la régulation morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. 3^a Ed. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 1992.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, Cosacnaify, São Paulo: 2003.

MONTAGNER, Hubert. *L'Enfant et la communication*, Paris: Stock, 1989.

PILLEY J. W., REID A. K., Border Collie Comprehends Object Names as Verbal Referents. *Behavioural Processes*, à paraître, 2011.

PORCHER, Jocelyne & DESPRET, Vinciane. *Être Bête*. Paris: Actes Sud, 2007.

PORCHER, Jocelyne. *Vivre avec les animaux, une utopie pour le XXI^e siècle*. Éditions La Découverte. Paris, 2011a.

SEN, A. & WILLIAMS, B. *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press e MSH, 1982.

Artigos

BAIER, Annette. *Hume on resentment*. *Hume Studies*, Vol. 6, N^o 2, November, 1980, pp.133-149.

BAIER, Annette. *Hume's account of our absurd passions*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, N^o 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, November 1982, pp. 643-651.

BAIER, Annette. *Hume's analysis of pride*. *The Journal of Philosophy*, Vol.75, N^o 1, January 1978, pp. 27-40.

BAIER, Annette & WALDOW, Anik. *A conversation about Hume's account of sympathy*. *Hume Studies*. Vol. 34, N^o 1, April 2008, pp.61-87.

CAILLÉ, Alain. *L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*. *Revue du Mauss Semestrielle*, dirigée par Alain Caillé, n^o 31, Premier Semestre, Paris: 2008. ISBN: 978-2-7071-5491-0 / ISSN: 1247-4819.

INOUE, Haruko. *The Origin of the indirect passions in the Treatise: An analogy between Books 1 and 2.* Hume Studies, Vol. 26, N° 2, November 2003, pp. 205-221.

KIRBY, Brian. *Hume, Sympathy and the Theater.* Hume Studies, Vol. 26, N° 2, November 2003, pp. 305-325.

HACHE, Émilie & LATOUR, Bruno. *Morale ou Moralisme? Un exercice de sensibilisation.* Raisons Politiques, n° 34, Maio 2009, pp. 143-165.

LATOUR, Bruno. *Apprendre à vivre sur la planète Pandora...à propôs du principe de précaution.* France: Le Monde, 12 Janvier 2010.

LATOUR, Bruno. *It's development, stupid ! or: How to Modernize Modernization. A chapter by Bruno Latour, Sciences Po* for a book of essays edited by Jim Proctor Post environmentalism to be published by the MIT Press, 2008 commenting upon T. Nordhaus, and M. Shellenberger, Break Through. From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility, New York, Houghton Mifflin Company, 2007.

LIMONGI, Maria Isabel. *Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville.* KRITERION, Belo Horizonte, N° 108, Dezembro 2003, pp. 224-243.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hume e a regulação moral.* UFPR.

LIMONGI, Maria Isabel. *O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume.* UFPR.

McINTYRE, Jane L. *Hume's Passions: Direct and Indirect.* Hume Studies, Vol. 26, N° 1, April 2000, pp. 77-86.

PENELHUM, Terence. *The Self of book 1 and the selves of book 2.* Hume Studies, Vol. 18, N° 2, November 1992, pp. 281-292.

PITSON, Anthony E. *The nature of humean animals.* Hume Studies, Vol. 19, N° 2, November 1993, pp. 301-316.

PORCHER, Jocelyne. *The relationship between workers and animals in the Pork Industry: a shared suffering.* J Agric Environ Ethics, Vol. 24, 2011b, pp. 3-17.

PORCHER, Jocelyne. *Cochons d'or. L'industrie porcine en questions.* Quae, Paris, 2010.

PORCHER, Jocelyne, SCHMITT, Tiphaine. *Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie.* Revue du MAUSS semestrielle, n° 35, 1^a sem. La gratuité, 2010.

PURVIANCE, Susan M. *The moral self and the indirect passions.* Hume Studies, Vol. 23, N° 2, November 1997, pp. 195-212.

REVUE DU MAUSS – Semestrielle, *L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*. n° 31, Premier Semestre 2008 ISBN: 978-2-7071-5491-0 / ISSN: 1247-4819.

SINGER, T. & FEHR, E. *The neuroeconomics of mind reading and empathy*. The American Economic Review, vol. 95, n°2, 2005.

STEVENSON, Gordon Park. *Humean Self-Consciousness Explained*. Hume Studies, Vol. 24, N° 1, April, 1998, pp. 95-130.

WALLACE, Kathleen. *Hume on regulating belief and moral sentiment*. Hume Studies, Vol. 28, N° 1, April 2002, pp. 83-112.

7

Anexo

The Cambridge Declaration on Consciousness*

On this day of July 7, 2012, a prominent international group of cognitive neuroscientists, neuropharmacologists, neurophysiologists, neuroanatomists and computational neuroscientists gathered at The University of Cambridge to reassess the neurobiological substrates of conscious experience and related behaviors in human and non-human animals. While comparative research on this topic is naturally hampered by the inability of non-human animals, and often humans, to clearly and readily communicate about their internal states, the following observations can be stated unequivocally:

- The field of Consciousness research is rapidly evolving. Abundant new techniques and strategies for human and non-human animal research have been developed. Consequently, more data is becoming readily available, and this calls for a periodic reevaluation of previously held preconceptions in this field. Studies of non-human animals have shown that homologous brain circuits correlated with conscious experience and perception can be selectively facilitated and disrupted to assess whether they are in fact necessary for those experiences. Moreover, in humans, new non-invasive techniques are readily available to survey the correlates of consciousness.

- The neural substrates of emotions do not appear to be confined to cortical structures. In fact, subcortical neural networks aroused during affective states in humans are also critically important for generating emotional behaviors in animals. Artificial arousal of the same brain regions generates corresponding behavior and feeling states in both humans and non-human animals. Wherever in the brain one evokes instinctual emotional behaviors in non-human animals, many of the ensuing behaviors are consistent with experienced feeling states, including those internal states that are rewarding and punishing. Deep brain stimulation of these systems in humans can also generate similar affective states. Systems

associated with affect are concentrated in subcortical regions where neural homologies abound. Young human and nonhuman animals without neocortices retain these brain-mind functions. Furthermore, neural circuits supporting behavioral/electrophysiological states of attentiveness, sleep and decision making appear to have arisen in evolution as early as the invertebrate radiation, being evident in insects and cephalopod mollusks (e.g., octopus).

- Birds appear to offer, in their behavior, neurophysiology, and neuroanatomy a striking case of parallel evolution of consciousness. Evidence of near human-like levels of consciousness has been most dramatically observed in African grey parrots. Mammalian and avian emotional networks and cognitive microcircuitries appear to be far more homologous than previously thought. Moreover, certain species of birds have been found to exhibit neural sleep patterns similar to those of mammals, including REM sleep and, as was demonstrated in zebra finches, neurophysiological patterns, previously thought to require a mammalian neocortex. Magpies in particular have been shown to exhibit striking similarities to humans, great apes, dolphins, and elephants in studies of mirror self-recognition.

- In humans, the effect of certain hallucinogens appears to be associated with a disruption in cortical feedforward and feedback processing. Pharmacological interventions in non-human animals with compounds known to affect conscious behavior in humans can lead to similar perturbations in behavior in non-human animals. In humans, there is evidence to suggest that awareness is correlated with cortical activity, which does not exclude possible contributions by subcortical or early cortical processing, as in visual awareness. Evidence that human and nonhuman animal emotional feelings arise from homologous subcortical brain networks provide compelling evidence for evolutionarily shared primal affective qualia.

We declare the following: “The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to

exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates.”

* The Cambridge Declaration on Consciousness was written by Philip Low and edited by Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low and Christof Koch. The Declaration was publicly proclaimed in Cambridge, UK, on July 7, 2012, at the Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, at Churchill College, University of Cambridge, by Low, Edelman and Koch. The Declaration was signed by the conference participants that very evening, in the presence of Stephen Hawking, in the Balfour Room at the Hotel du Vin in Cambridge, UK. The signing ceremony was memorialized by CBS 60 Minutes.