

Zamir, Tzachi, *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press, 2007, 158 pp.

### ESPECISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL : A RECONCILIAÇÃO POSSÍVEL

Somos especistas. Em geral, acreditamos que os seres humanos são mais importantes que os seres não humanos e que os nossos interesses devem ser preferidos aos seus. Isto significa que estamos moralmente autorizados a usar animais de outras espécies como recursos que beneficiem a espécie humana. Muitas pessoas pensam que a libertação animal exigiria uma transformação fundamental destas crenças. Teríamos que abandonar o especismo e começar a respeitar os animais<sup>1</sup> como iguais, detentores de direitos e estatuto moral. Tzachi Zamir não está de acordo com esta ideia. Reconhecer a necessária reforma da atitude humana face aos animais não exigirá o abandono das nossas crenças morais mais básicas. A libertação animal, diz Zamir, é “contínua com todas as nossas intuições especistas.”<sup>2</sup>

*Ethics and the Beast* é, como o subtítulo antecipa, a construção do caso especista a favor da libertação animal. Não se trata, em rigor, de uma defesa daquilo a que o autor chama “especismo liberacionista”, dado que Zamir evita, de forma explícita, argumentar a favor do especismo (antes, pressupõe-no). A sua tese é minimalista: a libertação animal não implica necessariamente a adopção de um ponto de vista anti-especista. Podemos opor-nos à exploração dos animais como recursos à disposição dos humanos e, consistentemente, aceitar que, em situações que não suponham um dano para os animais, os interesses humanos precedem moralmente os interesses não humanos. Esta “desradicalização do debate”, afirma Zamir, mais flexível e pragmática, antingirá um maior consenso, possibilitando, desse modo, uma reforma efectiva das práticas relacionadas com os animais.

O livro está estruturado em três partes, em dois momentos de distinta natureza. O primeiro, que corresponde à primeira parte do livro e que tem por título “Ética e animais”, assenta o terreno teórico no qual se inscreve o “liberacionismo especista”. O segundo momento integra os restantes seis

1 Usarei aqui “animais” e “animais não humanos” por razões de economia, de forma indistinta.

2 Zamir, Tzachi, *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton: Princeton University Press, 2007, Introdução, xi.

capítulos e o seu objectivo é mostrar que compromissos assume, na prática (isto é, nas áreas típicas de exploração animal), este especismo modificado. Aborda temas importantes como o vegetarianismo moral e a vivisseccção, a posse de animais domésticos ou a legitimidade dos zoológicos, introduzindo questões tradicionalmente negligenciadas no debate liberacionista, como saber se a libertação animal implica o veganismo ou até que ponto a utilização de animais para fins terapêuticos é permissível.

A primeira parte do livro está composta por dois capítulos cuidadosamente organizados para eliminar aquilo que Zamir vê como os dois grandes obstáculos à libertação animal e que correspondem, surpreendentemente, às duas teses liberacionistas mais comuns, a saber, que (i) o especismo é incompatível com o liberacionismo, e que (ii) os animais não humanos possuem estatuto moral. No primeiro capítulo a tese (i) é refutada. O argumento parte da intuição (especista) da superioridade moral dos seres humanos e dos seus interesses frente aos não humanos. Os seres humanos ( $x$ ) têm um valor superior aos seres não humanos ( $y$ ) e está justificado promover os interesses daqueles em detrimento destes. Contudo, prossegue Zamir, o favoritismo geral de  $x$  face a  $y$  não implica a detenção de direitos particulares de  $x$  relativamente a  $y$  (por exemplo, o direito a infligir dor a  $y$ ), concretamente, interesses marginais de  $x$  não *cortam*<sup>3</sup> interesses de vida ou morte de  $y$ , apesar de interesses de sobrevivência de  $x$  *cortarem* interesses de sobrevivência de  $y$ . Por outras palavras, a proposta especista de Zamir, deriva em:

“Os interesses humanos são mais importantes que os interesses dos animais não humanos, no sentido em que promover interesses humanos, ainda que triviais, deverá preceder a promoção dos interesses animais. Apenas interesses [humanos] de sobrevivência justificam frustrar activamente os interesses de sobrevivência dos animais”.<sup>4</sup>

Zamir acomoda, assim, duas teses aparentemente irreconciliáveis. Por um lado, a crença na superioridade humana face aos animais (especismo) e por outro a crença na inclusão destes na esfera de consideração moral (liberacionismo). Especismo e liberacionismo são consistentemente compatíveis. A tese (i) é falsa.

Este especismo modificado, sendo coerente com o liberacionismo, tem a grande vantagem de conseguir descartar as implicações liberacionistas mais contra-intuitivas, a saber, conflitos de interesses entre humanos e não humanos, em situações de vida ou morte, como no célebre ‘caso do salva-vidas’. Trata-se de um cenário hipotético de um barco prestes a afundar-se, no qual se encontram, em igualdade de circunstâncias, um humano

3 “[T]ump”, no original, em inglês.

4 Ibid., p. 15.

e um animal, por exemplo, uma mulher e um cão. Há um salva-vidas no barco, mas só um indivíduo pode ser salvo. O outro terá que se atirado pela borda fora. Quem devemos salvar? O objectivo deste tipo de situações, usadas como argumento anti-liberacionista, é levar o liberacionista a enfrentar a intuição de que devemos salvar a mulher em vez do cão. E isto provoca-lhe um certo desconforto, dado o preconceito especista no qual assenta tal preferência: salvamos a mulher em vez do cão, simplesmente porque a mulher é humana. Contudo, segundo Zamir, o liberacionista pode coerentemente “admitir que em situações de vida ou morte provavelmente daria preferência à sobrevivência do ser humano”<sup>5</sup>, sem que isso implique que outros interesses humanos deverão ser igualmente favorecidos face aos interesses de vida ou morte dos animais. É certo que o liberacionista pode ir mais longe e tentar negar a justificação do sacrifício, mas, para Zamir, não precisa de fazê-lo. O liberacionismo não exige tal coisa.

É importante chamar a atenção para algumas dificuldades nesta argumentação. Resumindo, o que afirma Zamir é o seguinte: o especismo liberacionista é a posição mais correcta, dado que não exige abandonar as nossas intuições especistas, patentes em situações como na do “caso do salva-vidas”. Ora, há um certo tom circular neste argumento. Justifica-se a superioridade de A, recorrendo à capacidade de A para integrar formas de A. Traduzindo, o especismo liberacionista é melhor que o liberacionismo porque o especismo permite ser especista. Isto é evidentemente um erro. Para o argumento funcionar, o especismo necessitaria argumentos independentes que mostrassem em que medida estamos moralmente justificados a conservar as intuições (especistas) que temos. E Zamir evita fazer isso. Contudo, evitar a pergunta não é responder a ela. Evitar a pergunta e pressupor, ao mesmo tempo, que o especismo está justificado não é provar que, de facto, o especismo está justificado.

Provavelmente, Zamir responderia que a conservação das intuições especistas tem um objectivo pragmático importante: generalizar e agilizar a reforma liberacionista. Se a libertação animal não exige a violenta separação das nossas crenças mais básicas, então a probabilidade de conseguir *convencer* as pessoas e as instituições é muito maior, e a reforma será mais rápida. Contudo, a natureza política e estratégica destas razões evita, uma vez mais, a questão fundamental: Temos razões morais para conservar essas crenças? Tinham as pessoas razões morais para conservar a crença na inferioridade moral dos escravos? Substituamos, no caso do salva-vidas, o cão por um escravo. Quais seriam as intuições básicas de salvamento, desde o ponto de vista da América do século XVIII? Isto mostra e, não

5 Ibid., p. 10.

deveria espantar-nos, que muitas, vezes, abandonar crenças básicas, não só é filosoficamente permissível, como é moralmente obrigatório.

Feitas estas clarificações, a proposta de Zamir atinge novos mínimos. O que o autor, defende é, então, que podemos defender a libertação animal sendo especistas (já não devemos, ou é preferível).

O liberacionismo não exige abdicar do especismo para a consideração moral dos animais não humanos, mas, adverte Zamir, isso não deve significar que os animais têm estatuto moral. O segundo capítulo do livro, *Por que importam os animais*, está dedicado a mostrar como podemos defender que os animais são moralmente consideráveis, independentemente de terem ou não estatuto moral. O erro comum às diferentes teorias liberacionistas, como o utilitarismo ou a teoria dos direitos, tem sido a estratégia do “pensamento em duas etapas”. Este tipo de pensamento defende que não se devem levar a cabo determinados actos contra os animais porque os animais possuem estatuto moral. Portanto, argumentam, é necessário estabelecer o estatuto moral dos animais (E<sup>1</sup>), para conseguir obter restrições relativamente ao que é permitido fazer com eles (E<sup>2</sup>).

Segundo Zamir, é preciso agilizar esta estratégia, instaurando o ‘pensamento etapa única’. Devemos suprimir a etapa<sup>1</sup>, dado que o estabelecimento do estatuto moral dos animais é uma mera distração da questão que está verdadeiramente em causa na libertação animal: saber se os animais possuem propriedades moralmente relevantes que impliquem a proibição de certas práticas que temos para com eles. O argumento de Zamir combina uma forma negativa com critérios utilitaristas de relevância moral. Pode ser sintetizado como se segue:

P1 - Se estamos moralmente justificados a excluir os animais não humanos do âmbito da consideração moral, então devemos poder especificar qual é a propriedade que os animais não exibem que justifique a sistemática frustração dos seus interesses.

P2 – Capacidades cognitivas e emotivas inferiores não justificam a frustração dos interesses dos indivíduos não humanos (dada a inclusão de humanos que exibem estas capacidades, em igual ou menor grau).

P3 - A propriedade central na determinação da relevância moral é a capacidade de ser sujeito a experiências negativas e os animais não humanos exemplificam esta capacidade.

C - Portanto, não estamos moralmente justificados a excluir os animais da esfera da consideração moral.

P3, a premissa mais disputável do argumento, condensa uma combinação entre a visao utilitarista de Bentham, segundo a qual a relevância moral de um ser reside na sua capacidade de sofrimento, e de Bernard Rollin para quem um ser há-de ser objecto de consideração moral sem-

pre que seja capaz de atribuir importância (ainda que não linguística) ao que lhe acontece. Se um ser é capaz de experiências negativas (sofrer), diz Zamir, então as coisas *importam* a esse ser. Concretamente, a esse ser *importa-lhe* evitar a dor ou tem um interesse em terminar com a dor. Neste sentido, a relevância desta propriedade é fundamental, pois mesmo quando, alternativamente, atribuímos consideração moral a um indivíduo em função de outras propriedades, como a racionalidade ou processamento de linguagem, “assumimos tacitamente que esse indivíduo pode ser afectado por acções que lhe *importam*”<sup>6</sup>. A capacidade de experiência negativa é, pois, o pressuposto de qualquer teoria sobre consideração moral e, nesse sentido, mais fundamental.

Zamir não argumenta a favor da ideia que os animais exibem esta capacidade. Considera apenas que é pressuposta pelas nossas intuições anti-crueldade. Quando reconhecemos que há alguns limites morais na forma como tratamos os animais, pressupomos que as coisas têm importância para eles, dada a sua capacidade para experienciar negativamente aquilo que lhes acontece. “Dado este reconhecimento, é indefensável limitar-nos a rejeitar apenas algumas formas de crueldade com os animais. Devemos, antes, batalhar pela eliminação ou diminuição de todas as formas de sofrimento desnecessário”,<sup>7</sup> conclui Zamir.

Em suma, o capítulo 2, consonante com a linha minimalista da proposta, descarta a tese liberacionista (ii), não porque seja falsa (não se nega que os animais possuam estatuto moral), mas por ser desnecessária. A libertação animal deverá ser empreendida numa só etapa, uma vez reconhecida a relevância moral da capacidade para ser sujeito a experiências negativas, exibida pelos animais. Esta mudança dos termos do debate tem importantes consequências práticas, implicando uma reforma significativa das relações humanas com os animais. Zamir ocupará os restantes dois terços do livro mostrando em que consistirá essa reforma.

## REFORMA 1 – NÃO MATARÁS I

O capítulo 3 apresenta o primeiro compromisso prático derivado do “especismo liberacionista”, a saber, o vegetarianismo moral. O argumento de Zamir parte, uma vez mais, de crenças amplamente partilhadas (incluindo por não vegetarianos) sobre certas restrições que se impõem à relação que temos com os animais, para concluir que “comer animais não é coerente com tais intuições.”<sup>8</sup> Essas intuições “saltam” quando imaginamos

6 Ibid., p. 21.

7 Ibid., p. 32

8 Ibid., p.39.

situações como a de um indivíduo  $x$  a comprar centenas de cães e gatos com a finalidade de matá-los de forma indolor. De uma forma geral, defendemos que este tipo de acções merecem ser condenadas porque acreditamos intuitivamente que matar animais, ainda que de forma indolor, sem uma boa justificação, é moralmente errado. Mesmo que a razão que leva  $x$  a empreender tal acto seja um desejo em obter prazer intenso com essas mortes, pensamos que, neste tipo de casos, os interesses dos animais em viver se sobrepõem aos interesses de intenso prazer humanos.

Zamir possui a interessante visão que matar para alimentação é apenas uma instância de matar por prazer. O seu raciocínio desenvolve-se do seguinte modo: dado que a componente nutricional da alimentação está assegurada numa dieta vegetariana, comemos animais porque consideramos que o prazer de comer carne é infinitamente superior ao prazer de comer os seus substitutos vegetarianos. A questão moral, diz Zamir, “já não é o estatuto de matar animais para alimento, mas de matar animais para obter o prazer culinário único e insubstituível que comê-los nos oferece”<sup>9</sup> Assim, devemos deixar de matar animais para alimentação, já que a sua morte é praticada por razões tão insubstanciais no caso culinário (o prazer de comer a sua carne) como no caso dos cães e dos gatos (simples prazer de matar animais). Em suma, matar animais por prazer é moralmente errado e, como tal, devemos assumir o vegetarianismo moral, nas palavras de Zamir, “a posição segundo a qual não devemos matar animais para alimentação, quando alternativas nutritivas se encontram disponíveis”<sup>10</sup>.

Zamir responde, de seguida, à objecção mais comum ao vegetarianismo moral, subscrita por filósofos reconhecidos como Leahy, Scruton ou Hare. A objecção consiste em afirmar que o vegetarianismo moral é prejudicial para os animais. Deixar de comer animais vai contra os seus interesses, sendo que a abolição do consumo animal levará a uma redução extrema do número de criaturas existentes, conduzindo em alguns casos, à extinção de espécies. Esta ideia assenta no pressuposto que ter uma vida curta é preferível a não ter qualquer vida, isto é, uma vida que termina “na mesa”, comparada com a não existência, é melhor para o animal porque é *alguma* vida. O argumento não funciona por razões óbvias. À parte considerações metafísicas sobre se tal comparação de interesses com entidades não existentes é sequer possível, a verdade é que um ser que *já* existe tem um interesse manifesto em prolongar a sua vida. Portanto, “matá-lo, nunca pode ser um benefício para ele”.<sup>11</sup> Para além disso, não faz qualquer sentido

---

9 Ibid., p.42.

10 Ibid., p.48.

11 Ibid., p.51.

justificar a morte e a exploração de indivíduos com base no benefício que supõe para eles nascer. Uma analogia com humanos ajuda a compreender esta ideia. Seria justificável trazer crianças à vida com o único objectivo de serem exploradas sexualmente, ainda que vivendo em condições agradáveis e mortas de forma indolor, com base na ideia de que a exploração a que são submetidas, enquanto condição necessária da sua existência, actua nos seus interesses? A resposta é evidente. Quanto à extinção eventual de algumas espécies, tal preocupação, mais teórica do que prática, não encontra fundamento. Da abolição do consumo e exploração animal não se segue o desaparecimento das espécies exploradas. Vacas, galinhas e porcos continuarão a existir numa “utopia vegetariana”, em menor número é certo, e, se necessário, fazendo uso de tecnologias médicas, como a inseminação artificial para espécies improdutivas.

É importante fazer aqui notar que os resultados da “utopia vegetariana” não preocupam tanto a Zamir, dado que o vegetarianismo moral que defende não implica o veganismo (i.e., posição segundo a qual é moralmente errado o uso de animais com finalidades humanas). A proposta vegetariana de Zamir pretende ser consistente com determinados usos de animais que fariam bradar aos céus uma grande parte dos liberacionistas. Uma vez abolidas a morte e a exploração, estão autorizados aqueles usos que, ao não envolverem tais práticas, garantam o bem-estar dos animais, como uma produção selectiva de ovos ou leite (galinhas e vacas não se extinguirão), que não só estão permitidas como favorecem os animais ao “gerarem incentivos financeiros à sua conservação”<sup>12</sup>.

Zamir reconhece o tom polémico desta posição mas recusa assumi-la como um passo atrás na libertação animal. Vai mais longe e reivindica, num capítulo inteiramente dedicado a esta questão (Capítulo 5) a superioridade moral do vegetarianismo face ao veganismo. A estratégia é engenhosa mas não está livre de críticas. Veremos a sua proposta mais abaixo, detalhadamente.

## REFORMA 2 – NÃO MATARÁS II

A “utopia vegetariana” é apenas um passo que deverá ser seguido da abolição da morte de milhares de outros animais cuja finalidade é diferente da culinária. Sendo certo que não podemos justificar a morte de animais com base no prazer culinário que obtemos com a sua carne, daqui não se segue que nenhuma morte animal possa ser justificada. Muitas pessoas acreditam que esse é precisamente o caso da vivissecção. O argumento articula as seguintes ideias: a experimentação em animais vai contra os

12 Ibid., p. 49.

interesses dos animais não humanos mas é um facto que favorece os interesses dos humanos. Dado que os interesses humanos têm maior valor que os interesses dos animais não humanos, a experimentação científica em animais está justificada.

O objectivo de Zamir não será discutir qualquer destas ideias. Presupõe a sua justificação. Contudo, pretende “minar a sua capacidade para funcionar como uma justificação plausível da investigação”<sup>13</sup> A falha do argumento assenta, para Zamir, na confusão entre superioridade e direito a infligir dor. A minha superioridade relativamente a X não implica que eu possa fazer *qualquer coisa* a X. Definitivamente, não implica que eu possa magoar X para obter um benefício. Portanto, ainda que os humanos sejam superiores aos animais, desta superioridade nada se segue de relevante para a justificação da investigação.

Zamir analisa ainda outras tentativas de justificar a investigação, como as baseadas nos benefícios, mas este tipo de justificação também falha, dado que os benefícios que podemos obter com uma determinada prática nada dizem sobre a legitimidade moral da mesma. Contudo, para além desta oposição teórica aos fundamentos da investigação, Zamir não está disposto a ceder muito mais. Da imoralidade da experimentação Zamir não extrai a sua abolição.

### **REFORMA 1 - NÃO EXPLORARÁS I**

Se investigar em animais é imoral, serão todas as práticas humanas relacionadas com animais igualmente reprováveis? Zamir acredita que não. A sua argumentação assenta na distinção fundamental entre exploração e uso. Esta é uma distinção operativa importante que permitirá a Zamir opor-se a uma grande parte das práticas que mantemos com os animais (de exploração), ao mesmo tempo que justificar a conservação de algumas delas (de uso). Assim, podemos dizer que há uma clara prática exploratória de  $x$  sobre  $y$  quando uma determinada acção beneficia previsivelmente  $x$  e prejudica  $y$  e podemos assegurar-nos que  $x$  não explora  $y$ , mas apenas o usa, quando a acção de  $x$  promove sistematicamente e substancialmente o bem-estar de  $y$ .<sup>14</sup> Zamir toma como referência aquelas relações que estabelecemos com os animais de estimação, pretendendo que “se podemos justificar a nossa atitude perante eles, tal pode funcionar como um ideal regulador para outras relações entre humanos e animais”<sup>15</sup> A sua tese é afirmativa e

---

13 Ibid., p.58.

14 Ibid., p.92.

15 Ibid., p.97.



o argumento de base utilitarista: devemos defender as relações entre humanos e os seus animais de estimação porque essa relação é, no geral, de grande utilidade para o animal. “A criação de animais de estimação parece uma troca razoável: os animais domésticos perdem algo com a relação mas esta permite-lhes ter vidas seguras e confortáveis, e morrer quando são velhos ou estão doentes.”<sup>16</sup> O animal é assim *usado* pelo humano para a obtenção de um benefício (o prazer da companhia). Porém, esse *uso*, ao invés de atentar contra o seu bem-estar, promove-o. Portanto, ao não estarem baseadas numa prática exploradora, as relações entre humanos e os seus animais de estimação estão moralmente justificadas.

Uma grande parte das pessoas ficará satisfeita com o raciocínio de Zamir. É verdade que os animais de estimação são uma imensa “fonte de alegria” para os seus donos e todos se sentirão cómodos ao descobrir que não há nada de errado com essa relação. Contudo, esta não é atitude mais correcta. A posse de animais de estimação está repleta de problemas que Zamir tenta minimizar. A forma mais imediata de rebater o seu argumento é lembrar as práticas que são levadas a cabo pelos donos de animais de estimação. Esterilização, castração, e, em alguns casos, extracção das unhas dos gatos são apenas alguns dos procedimentos mais comuns (Zamir, exclui, como indefensáveis, práticas mais extremas como corte de orelhas ou rabo). Segundo Zamir, na medida em que o dono determine que estes procedimentos são necessários à posse do animal (caso contrário não o teria), a submissão a tais práticas é vantajosa para ele. Porém, é difícil compreender como práticas que frustram definitivamente os interesses sexuais e reprodutivos dos animais podem actuar em seu favor. Estaríamos dispostos a fazer a “troca” no caso humano?

Porém, a maior debilidade moral desta “troca” é ser unilateral. São os seres humanos que definem as condições da troca e decidem, como Zamir, que o cálculo favorece os animais. Mas, em que medida pode um ser humano determinar os interesses que ao animal *lhe importa* satisfazer e aqueles que não *lhe importa* ver frustrados? É evidente que os animais não possuem a capacidade de *deliberar* e *decidir* tornar-se animais de estimação. Mas a posse de animais de estimação deveria ser rejeitada precisamente nesta base. A incapacidade de consentimento deveria ser, no caso dos animais, moralmente tão relevante como o é no caso humano. No caso humano, o consentimento é um dos factores que determina o âmbito de legitimidade das relações entre os indivíduos (veja-se por exemplo, a diferença moral entre violação e *bondage*<sup>17</sup> consentido). Muitas vezes, não

16 Ibid., p.100.

17 Práticas de servidão sexual.

há uma falta de consentimento explícito, contudo, caso a decisão seja feita com base numa escolha altamente limitada, não hesitamos em considerar essa prática como exploração (se dermos a uma pessoa a escolha entre ser violada ou morta e esta *escolher* ser violada, não podemos evidentemente justificar a violação com base nessa forma de consentimento). No caso animal, acontece algo ainda mais básico. A escolha (nossa) é legitimada com base na incapacidade animal para consentir. Parece haver algo de terrivelmente errado com aproveitar-se de uma incapacidade para obter um benefício. Para além disso, é evidente que incapacidade de consentimento não equivale a consentimento. Se assim fosse, estaria, pela mesma razão, autorizada qualquer prática não consentida pelo animal.

A falta de consentimento animal mostra algo fundamental, a saber, que a distinção entre exploração e uso, no caso das relações entre humanos e animal, se dissolve. O uso de animais, ao supor uma relação de poder desigual, baseada na inferioridade cognitiva do animal (ausência de mecanismos racionais de deliberação e decisão), deriva necessariamente em formas de exploração. E isto seria suficiente para a oposição a tais práticas. Esta ideia é importante não só para o caso concreto dos animais de estimação, mas, para a generalidade das relações entre humanos e animais. Lembremos que, segundo Zamir, as conclusões a que chegamos, no caso dos animais domésticos, servirão como “regulador” para outras práticas que mantemos com os animais. Se, como vimos, o *uso* de animais domésticos é, por princípio, indefensável (já que o *uso*, sem consentimento, é uma forma de exploração), provavelmente, também o serão outros *usos* de animais, mesmo que tendo em vista finalidades diferentes.

Mas, poderíamos opor-nos à posse de animais de estimação, por outras razões importantes, (i) restrição de movimento que supõe a domesticação e (ii) a separação dos animais dos outros membros da sua espécie. Ambas são indefensáveis, dado que frustram significativamente os interesses dos animais em desenvolver-se plenamente como entidades físicas e sociais. Para além disso, a exclusão dos animais do seu meio natural, conduz, através dos processos de domesticação, à manipulação das suas necessidades biológicas. Isso, como podemos entender, só é positivo para os donos, que procuram animais cada vez mais dóceis, mais tranquilos, mais objectos.

### **REFORMA 3 – NÃO EXPLORARÁS II**

Baseado na distinção entre exploração e uso, Zamir dedica os últimos capítulos do livro à avaliação de outros *usos* de animais por humanos: uso culinário (capítulo 6), uso terapêutico (capítulo 7) e uso recreativo (capítulo

8).<sup>18</sup> O uso culinário que Zamir tem em mente não é comer carne. Vimos já que, para Zamir, há boas razões para defender o vegetarianismo moral. Contudo, segundo ele, não há razões igualmente fortes para assumir o veganismo. O consumo de derivados animais (leite, ovos, mel) quando não realizada em condições que atentem contra o bem-estar dos animais, é perfeitamente permissível. Isso não deve significar, contudo, que devemos compactuar com a actual indústria agro-alimentária. Devemos ser “vegetarianos selectivos”. Devemos eleger cuidadosamente produtos daquelas empresas que asseguram aos animais condições de produção que não violentem os seus interesses. Ao fazê-lo conseguimos um duplo propósito: permitimos que continuem a existir ovos e leite (o que é bom para os humanos) e, ao fazê-lo, promovemos o bem-estar animal, financiando as empresas que o garantem (o que é bom para os animais). Por este motivo, o vegetarianismo (selectivo) é moralmente superior ao veganismo. O veganismo, ao defender a abolição de qualquer uso animal, vai contra os interesses humanos mas, sobretudo, contra os interesses dos animais de granja que, sem finalidade produtiva, pura e simplesmente, desapareceriam.

Uma vez mais, o argumento de Zamir não funciona, por diferentes motivos. Em primeiro lugar, é ilegítimo apelar à extinção de uma espécie como justificação da sua exploração. Se a condição de sobrevivência de uma espécie é a sua exploração, então é moralmente permissível deixar que a espécie se extinga. Mas o pressuposto é falso. A sobrevivência de uma espécie poderia facilmente ser assegurada através da criação de reservas para os animais e, nos casos mais problemáticos, proceder à inseminação artificial também seria aceitável. Seria possível contra-argumentar afirmando que no caso de animais que se encontram em granjas “selectas”, não se trata de exploração, mas de um mero *uso* dos animais que, no computo geral, compensa. Contudo, como vimos antes, dada a falta de consentimento dos animais, a distinção entre uso e exploração não está clara. Uma vez mais, uma analogia com os humanos ajuda. Imaginemos, uma mulher com um grave nível de disfunção cognitiva, à qual lhe é garantido um alto grau de bem-estar (higiene, alimentação, afecto, etc), a troco de, cada ano, inseminar essa pessoa artificialmente com a finalidade exclusiva de consumir o seu leite mamário altamente nutritivo. É o *uso* que fazemos desta mulher moralmente reprovável? As razões que encontremos para condenar este *uso* são aplicáveis no caso dos animais de granja. Não devemos usar os animais para obter benefícios com os seus produtos, mesmo que isso garanta o seu

18 Dada a posição defendida por Zamir para usos terapêuticos (a favor) e recreativo (contra) ser consensual, no âmbito da libertação animal, limitar-me-ei a analisar, aqui, o uso de animais para fins culinários.

bem-estar, pelo simples motivo de que, tal como no caso da mulher inseminada, a finalidade dos animais e dos seus *produtos* (ovos, leite, mel) é diferente do consumo humano, o que transforma esta prática numa espécie de roubo. Em segundo lugar, tal como no caso dos animais de estimação, o seu uso baseia-se num aproveitamento da sua incapacidade para compreender e assentir a essas práticas que, longe de justificá-las, torna-as moralmente mais erradas. Por último, o ‘bem-estarismo’ no qual assenta, virtualmente, a defesa de uma produção animal ‘selecta’ é insustentável. Para obter leite dos animais é necessário engravidar as vacas. Para isso, é necessário optar por: (i) matar os recém-nascidos (vitelos), (ii) retirar uma parte do leite aos filhos, provocando a sua má nutrição, ou (iii) explorar os corpos das vacas, prolongando o seu estado de lactância, de modo a aumentar a produção de leite. No caso das abelhas, aplicam-se (ii) e (iii) (em vez de leite, mel), para além das mortes *colaterais* de abelhas à extração do mel. Apesar de, no caso das galinhas, não ser tão problemático retirar-lhes os ovos, quando se tronam improdutivas, matam-nas, como acontece, aliás, com todos os outros animais. Esta morte e exploração incontornáveis condenam, qualquer defesa da produção animal centrada no bem-estar, ao evidente fracasso.

Sabemos que a intenção deste livro é conseguir um consenso e juntar especistas e anti-especistas rumo a um objectivo comum: a libertação animal. Agradece-se pelos novos argumentos e pela vontade de reforma. Contudo, o sucesso desta empresa – ‘especismo liberacionista’ – parece condenado por dois motivos diferentes. Em primeiro lugar, não podemos falar, em rigor, de uma posição liberacionista. Zamir não consegue dar o último passo necessário à libertação animal, a saber, a abolição de qualquer uso de animais. O liberacionismo é difícil de atingir, dado o especismo, mas não é impossível. Zamir fracassa no compromisso com o liberacionismo, mas a sua proposta fracassa por outro motivo. Zamir assume uma parcialidade moral face aos interesses humanos insustentável. Para lá da pertença à espécie humana, categoria moralmente tão irrelevante como o sexo ou a raça, pressuposta por Zamir, não são avançadas quaisquer razões para justificar o favorecimento dos interesses humanos face aos não humanos. Zamir mostra, assim, estar disposto a assumir a arbitrariedade na esfera moral. A sua posição falha, fundamentalmente, porque é especista e toda a posição especista é injustificável.

CÁTIA FÁRIA  
Universidade de Santiago de Compostela