

VAIDADE E [IR]RACIONALIDADE: PERSPECTIVAS CRÍTICAS CONTRA A RETÓRICA DE MORTE

**VANIDAD E [IR]RACIONALIDAD:
PERSPECTIVAS CRÍTICAS CONTRA LA RETÓRICA DE LA MUERTE**

**VANITY AND [IR]RATIONALITY:
CRITICAL PERSPECTIVES AGAINST THE RHETORIC OF DEATH**

Enviado: 31/01/2024

Aceptado: 28/05/2024

David Charles M. do Nascimento

Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES)

Pesquisador independente sobre estudos animais e ambientais e membro do Grupo de Pesquisa

Pensamento Contemporâneo

Email: dvdcharlesfaculdade@gmail.com

O presente texto apresenta os problemas que perpassam a ética antropocêntrica, com bases europeias, sintetizados pela perpetuação das desigualdades e preconceitos. Busca-se refletir, à luz do pensamento de Montaigne, acerca da maneira como a racionalidade, quando entendida como oposta aos instintos e distante da natureza, é envolvida pela vaidade, o que culmina numa sustentação do agir discriminatório e especista. A ideologia antropocêntrica, imersa nessa vaidade, acaba por pulverizar desigualdades e excluir os animais não humanos e também a natureza de considerações morais, resultando em um discurso contra a vida em suas mais diversas expressões – numa retórica de morte. Além disso, o texto traz à tona algumas críticas ao antropoceno e à sua ideologia com base nos pensadores indígenas Krenak e Kopenawa. Por último, apresenta-se o veganismo como alternativa à retórica de morte, na medida em que se apoia no valor intrínseco da vida e da liberdade dos animais.

Palavras chave: ética animal, antropoceno, especismo, veganismo.

Este texto presenta los problemas que impregnan la ética antropocéntrica, de base europea, resumidos en la perpetuación de desigualdades y prejuicios. Pretende reflexionar, a la luz del pensamiento de Montaigne, sobre el modo en que la racionalidad, al ser entendida como opuesta a los instintos y distante de la naturaleza, se ve envuelta por la vanidad, que culmina en el sostenimiento de comportamientos discriminatorios y especistas. La ideología antropocéntrica, inmersa en esa vanidad, acaba pulverizando las desigualdades y excluyendo a los animales no humanos y a la naturaleza de las consideraciones morales, dando lugar a un discurso contra la vida en sus más diversas expresiones: una retórica de la muerte. El texto también critica el Antropoceno y su ideología, basándose en los pensadores indígenas Krenak y Kopenawa. Por último, el veganismo se presenta como una alternativa a la retórica de la muerte, ya que se basa en el valor intrínseco de la vida y la libertad de los animales.

Palabras clave: ética animal, antropoceno, especismo, veganismo.

This text presents the problems that permeate anthropocentric ethics, with European foundations, summarized by the perpetuation of inequalities and prejudices. It seeks to reflect, in the light of Montaigne's thought, on the way in which rationality, when understood as opposed to instincts and distant from nature, is enveloped by vanity, which culminates in sustaining discriminatory and speciesist action. Anthropocentric ideology, immersed in this vanity, ends up pulverizing inequalities and excluding non-human animals and nature from moral considerations, resulting in a discourse against life in its most diverse expressions - a

rhetoric of death. In addition, the text brings up some criticisms of the Anthropocene and its ideology based on the indigenous thinkers Krenak and Kopenawa. Finally, veganism is presented as an alternative to the rhetoric of death, insofar as it is based on the intrinsic value of life and the freedom of animals.

Key words: animal ethics, anthropocene, speciesism, veganism.

1. Introdução

O surgimento da ética como reflexão racional acerca dos princípios que deveriam orientar a prática dos indivíduos em suas vidas, ao menos da ética europeia que se iniciou com os gregos vinte e seis séculos atrás e da qual somos herdeiros, foi atravessado pelas desigualdades e ideais hierarquizantes presentes naquelas sociedades. De acordo com Felipe:

Na história do pensamento ético ocidental, originada na Grécia, a partir do sexto século anterior à nossa era, concepções opostas [às teorias da não-maleficência e da não privação] da natureza viva animada foram elaboradas, por Pitágoras e por Aristóteles. Nossa formatação moral é signatária da concepção aristotélica, antropocêntrica e hierárquica, típica da racionalidade escravocrata. A concepção ética de Pitágoras nos teria levado ao domínio não-tirânico sobre outras espécies vivas, mas ela continua a ser ocultada nos ensinamentos acadêmicos (Felipe, 2009, p. 3 – Grifo meu).

Esse solo sob o qual se desenvolveu a ética ocidental mascarava aquelas ações que justificavam as desigualdades e hierarquias na sociedade, assim como sancionava um modelo de racionalidade escravocrata. Como dito, a concepção ética pitagórica não marcou a moral europeia assim como a concepção aristotélica. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles desenvolve a sua teoria ética baseada na ideia de virtude. Para alcançar as virtudes, o humano deveria procurar uma justa medida nas suas atitudes e se afastar dos vícios e excessos (a coragem, por exemplo, é uma justa medida [virtude] entre a covardia e a temeridade [dois vícios]). Além disso, o indivíduo virtuoso deve agir de modo que afirme a predominância da razão sobre aquilo que nele é instintivo/irracional. Ele deve, para alcançar uma vida feliz, segurar as rédeas do seu lado irracional (vontade) com as mãos da razão. Essa teoria se fundamentava na ideia de separação entre os diferentes tipos de *alma* entre os indivíduos, onde, nessa escala, os animais eram interpretados como inferiores por não terem algumas capacidades que os humanos têm e por não serem dotados de razão para domar a sua vontade. Nasce aqui uma indicação da separação hierárquica entre a vontade (irracional) e a razão.

As críticas a essa orientação ética influenciaram pouco ou nada na vivência social e cultural na Europa ocidental desde Aristóteles, o que veio a culminar nas perspectivas éticas antropocêntricas que estão nas bases do pensamento colonialista do séc. XV. Talvez isso se deu

devido ao fato de que *aparentemente* ela evidenciasse um certo tipo de equilíbrio universal na natureza, pois que os objetivos dos humanos (no caso da ética aristotélica, a felicidade) seria, ao final de uma vida virtuosa, alcançado. Evidentemente, isso não significa que a reflexão ética europeia desde os gregos vem sido debatida apenas do ponto de vista da ética aristotélica, mas sim que grande parte das reflexões que ocorreram na Europa posteriormente não chegaram à ideia de que os pressupostos hierárquicos e antropocêntricos poderiam, talvez, não ser bases éticas tão firmes, de modo que tais pressupostos chegaram à nossa cultura como “verdades” inabaláveis cujas críticas parecem ser supostamente radicais.

Na concepção aristotélica, a vida dos animais só teria valor na medida em que fossem uma propriedade de humanos, e pudessem ser utilizados como instrumentos (objetos) para alcançar as finalidades dos humanos. Assim, maltratá-los não representaria nenhum problema moral, apenas um tipo de imbecilidade: uma vez que não faria sentido maltratar algo que precisará, subsequentemente, ser usado. Como bem coloca Felipe, para Aristóteles:

maltratar animais não-rationais não faz o menor sentido, não porque os animais sofram ou sejam conscientes da dor, mas por serem propriedade (patrimônio) do homem livre. Tudo o que se faz ao animal (propriedade de um *homem*), que o possa estragar, ferir ou destruir, implica dano ao patrimônio desse. [...] Não há, para este ser superior, um *dever moral direto* de não-violência para com os animais. Animais não têm quaisquer direitos, nem morais, nem legais (Felipe, 2009, pp. 6-7).

Mesmo distantes do pensamento de Aristóteles, os princípios éticos que orientaram as reflexões modernas ainda perpetuam os ideais de superioridade da espécie humana em relação às outras espécies, além de uma forte valorização da razão, oposta à vontade irracional dos animais¹.

De modo semelhante, o que subjaz ao imaginário ético-moral presente é a ideia de que todo e qualquer valor converge no [e para] seres humanos que, por serem da mesma espécie, compartilham de um mesmo direito de liberdade. A tradição antropocêntrica, i.e., o *Homo Sapiens* no centro de tudo, apesar de ter se distanciado temporalmente dos ideais éticos aristotélicos, continuou perpetuando algumas de suas concepções, marcadamente discriminatórias, como a sua tese que “sustenta que os animais existem *apenas para servir* aos interesses dos seres da espécie biológica *Homo sapiens*” (Felipe, 2009, p. 7). Essa noção se instalou na ética ocidental, assim como nos seus ideais universalizantes, na forma da exploração dos animais não humanos em prol dos prazeres e da vontade humanos. Esse conjunto de ideias

¹ Fato ainda mais marcante a partir dos séculos XVII e XVIII, na Europa, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, a partir da exacerbação da racionalidade humana e da universalização dos ideais de igualdade entre animais da espécie humana, respectivamente.

é baseado em uma falsa noção de superioridade destes em relação àqueles, seja devido à suposta primazia da razão, da linguagem ou da cultura que detém. A justificativa dessa [falsa] superioridade acontece a partir do estabelecimento de uma relação hierárquica entre determinados modos de vida, ou modos de consciência, em que as formas de vida de uns são vistas como justificadamente “superiores” em relação às outras a partir de uma métrica que se pretende universal, mas é particular, se pretende plurilateral, mas é unilateral, se pretende justa, mas é arbitrária.

É importante ressaltar que este ideal de superioridade serviu como justificativa para barbáries mesmo entre os seres da espécie humana, assim como para preconceitos baseados em diferenças que supostamente determinariam o valor dos indivíduos (como o caso das diferenças étnicas, culturais e religiosas, entre outras mais). O ideário hierarquizante, penso, é o próprio *modus operandi* da racionalidade oriunda do modelo escravocrata antigo, que se desenvolve até o modelo imperialista e colonial, e cria no mundo um *outro* subjugado para: [1] com ele, estabelecer uma relação binária de superior-inferior, e, [2] para ele, fazer um “favor” de levar a “verdade”, a luz da racionalidade, a felicidade; assim, o colonizador transforma-se num benfeitor ético-moral.

Com isso em mente, nos referimos às noções éticas que adentraram no continente Latino-Americano no séc. XV, incluídas no mesmo pacote que os ideais de humanidade, civilização, ciência e verdade universal trazido pelos colonizadores europeus e que culminaram, como veremos, em um tipo de discurso que nega a vida, privilegiando uma retórica de morte. Nessa mesma época, no Brasil e em outras partes do continente, já haviam cultura[s], ética[s], costume[s] e pensamento[s] desenvolvidos. De acordo com Kopenawa (2010), os brancos destruíram grande parte da floresta, colocando o espírito da morte no sei do povo yanomami. Em suas palavras “se maltratarmos a floresta, ela se tornará nossa inimiga. Os antigos brancos já destruíram grande parte dela, dando ouvidos a *Yoasi*, que pôs a morte em nosso sopro” (Kopenawa, 2010, p. 382). O modo de vida dos povos que aqui viviam, assim como a maneira que estes se relacionavam entre si, com a terra e com a natureza faziam parte de tradições culturais específicas, cada povo com os seus costumes, sem pretensões universalizantes e impositivas como a os europeus.

O olhar colonialista interpretava esses povos como se precisassem da “verdade” universal que traziam, como se os invasores carregassem consigo um modo certo de estar aqui na terra, não dando a mínima importância para os habitantes já presentes no território. Como nos lembra Krenak (2020, p. 8), “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que

precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível”. Os povos originários, antes de terem as suas terras invadidas por europeus, já tinham uma maneira de agir no mundo, já tinham uma *práxis* voltada para a ação *com* a natureza. “A luz incrível”, no final das contas, era algo que o povo dessas terras *não* precisava.

Pensar a relação do humano com o mundo a partir de uma visão colonialista é negar a existência desses povos que habitam legitimamente essa terra. As intenções éticas e “humanizantes” trazidas pelos europeus faziam parte de um projeto de apagamento das culturas e povos que aqui habitavam, que passaram, a partir dessa ótica, a serem entendidos como desumanos. Os povos originários eram vistos como se precisassem ser salvos e tornados humanos, já que os seus modos de vida *não* eram pautados sob os moldes de uma civilização no modelo europeu. A estratégia de operação dessa ideologia marcou a chegada dos invasores no território latino-americano e ainda funciona de maneira tal que “nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2020, p. 8). O indivíduo contemporâneo alheio às concepções críticas aos ideais exploratórios dos colonizadores compra a ideia de que há realmente uma “civilização” a ser construída, ou melhor, defendida, e perpetua toda a série de preconceitos que fundamentam tais ideais, mesmo que isso custe a destruição da terra em que vive, dos animais humanos e não humanos que a habitam e as suas formas de vida.

Em contrapartida, é possível encontrar, ao longo da história do pensamento europeu, alguns pensadores e pensadoras que refletiram sobre os efeitos negativos das ideias antropocêntricas, hierárquicas, exploratórias e colonizadoras, não ficando esse tema totalmente debaixo dos panos². Olhar para o modo como os povos brasileiros se organizavam e para as suas diferentes culturas, por exemplo, servia de modelo de sociedade bem organizada, como dizia Thomas More³. Ele escrevia, em 1516, *A Utopia*, e tomava como referência os costumes e modos de agir e pensar dos povos indígenas brasileiros para construir uma crítica da sociedade capitalista e imperialista que via crescendo sob os seus pés, na Inglaterra.

Por isso, quando tratamos de ética animal e ambiental, ética esta intrinsecamente ligada à crítica às ideologias imperialista, temos o objetivo de repensar os ideais discriminatórios e exclusivos que foram pulverizados nas bases do pensamento colonizador ocidental do qual somos herdeiros, para não perpetuar essa lógica que apenas sustenta as desigualdades. Para

² Para alguns pensadores ocidentais que escreveram sobre a relação humano-animal, tanto antigos quanto modernos, ver: The Animal Rights Library (animal-rights-library.com).

³ Pensador e literato que viveu no séc. XVI e escrevia de um ponto de vista europeu sobre as grandes navegações que chegavam até o Brasil.

refletir sobre a nossa participação enquanto indivíduos em uma sociedade construída sobre esses preceitos, na tentativa lançar luz aos problemas do nosso tempo (ambientais, políticos e sociais), faz-se necessário um alinhamento não às soluções ilusórias que aparecem no extremo da linha do colonialismo, vinculadas à perpetuação da exploração — como, por exemplo, “o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (Krenak, 2020, p. 9) — mas uma reflexão que vá na contramão da concepção colonizadora.

2. A ferida na ética antropocêntrica

Passados vinte e cinco séculos desde o surgimento da dita ética ocidental com bases aristotélicas, ainda vemos, na contemporaneidade, inúmeros casos diários de discriminação, exclusão e preconceito. O ideal de ética pautou-se, nessa perspectiva, numa *reflexão racional* sobre a melhor maneira de orientar a prática individual para se alcançar a felicidade, o que seria alcançado a partir de uma vida virtuosa. E, exatamente pelo fato de a ética não ser um livro de regras, mas uma reflexão ativa,

Mesmo formatados moralmente pela tradição aristotélica, *somos dotados da capacidade de raciocínio não-escravocrata*, algo que a tradição moral tenta boicotar nas crianças, desde a mais tenra idade, mas não pode erradicar da mente humana, pois nela também está arraigada a ideia da *igualdade*, sem a qual nos sentiríamos moralmente impotentes. Se é verdade que não respondemos pelos erros morais cometidos por desconhecermos o caráter da formação moral que nos é imposta socialmente, também é verdade que passamos a responder moralmente pelo que fazemos depois de conhecer os erros aos quais essa formação moral tradicional nos induziu. Por isso, só se pode ser ético quando se perde a *inocência moral*, o que quer dizer, é preciso conhecer o mal para poder evitá-lo (Felipe, 2009, pp. 3-4 – Grifo meu).

O agir ético denota, nessa análise, uma atitude que se fundamenta na ideia própria de igualdade, que está alinhada à capacidade de raciocínio não-escravocrata, um tipo de raciocínio que está sempre no horizonte de possibilidades da racionalidade humana. Uma vez que é possível refletir criticamente sobre os erros da formação moral que nos é socialmente imposta, pois nascemos já imersos em uma cultura com certa formação moral, é possível agir na contramão desses preconceitos, em oposição à moralidade que justifica a desigualdade, mesmo que esta seja consolidada pela moralidade hegemônica. Dito de outro modo, é possível agir de modo a evitar os preconceitos quando se reconhece quais são esses preconceitos. O que significa que mesmo signatários de uma cultura colonizadora e antropocêntrico-hierárquica, é possível transformar a nossa *práxis* de modo que os fundamentos baseados na desigualdade que a orientaram até agora não mais sejam passados para frente.

Vemos presentes em meio social e acadêmico as lutas que visam a extinção dos diversos tipos de desigualdade. Essas lutas representam um combate contra aquelas discriminações que, comprovadamente, são fruto de uma má compreensão do significado da ação moral *não-escravocrata* (Felipe, 2009), entre os seres da espécie humana e de outras espécies. Tais lutas sociais têm o objetivo de promover os princípios éticos baseados na ideia de igualdade. Essa intenção, todavia, não se traduz na tentativa de apagar as diferenças entre os seres, mas de considera-los, a partir das suas formas de vida específicas e particulares, como igualmente passíveis de consideração moral.

Contudo, percebemos que, na realidade, predomina-se uma resistência à superação de valores que são, na maioria das vezes, úteis para manter determinados indivíduos em locais de domínio e privilégio, além de preservá-los em um estado de satisfação plena de suas vontades e desejos próprios. Nesse ponto, a orientação moral não acontece em nome do princípio da igualdade que citamos acima, mas do interesse individual.

Essa vontade de domínio parece ser o motor do pensamento colonialista que adentrou os territórios latino-americanos, assim como da maneira como os animais humanos se relacionam com aqueles que não são humanos e com a própria natureza. Além disso, a partir do surgimento da alta industrialização e da sociedade tecnológica, concomitantes ao surgimento dos ideais de consumo, a exploração de animais não-humanos e da natureza foi vertiginosamente potencializada e normalizada⁴.

A partir do reconhecimento dessa formatação moral ocidental, alguns movimentos são desenvolvidos com vistas a acentuar a insustentabilidade e insuficiência do modo como os seres humanos vinham e vêm se relacionando com os animais e com a natureza. Contudo, mesmo com estudos éticos e científicos que demonstram o equívoco dessas práticas que crescem cotidianamente⁵, é notório um ânimo que aparece na forma de uma recusa às particularidades e dos diferentes (neste caso, de diferentes espécies), que se concretiza na medida em que se vincula com as ditas “necessidades sociais”, podem ser traduzidas no mantimento das relações de desigualdade entre espécies.

⁴ Não tenho aqui o interesse de desenvolver o modo como a resistência à superação desses valores se relaciona com as desigualdades entre os humanos, apenas sugerir que, mesmo que objetivamente se tratem de práticas de discriminação distintas, o preconceito ou desconsideração moral dos animais não humanos têm um denominador comum quando comparado com outras práticas discriminatórias mesmo entre humanos: a desigualdade.

⁵ Como a ética biocêntrica, proposta por *Paul W. Taylor*, apresentada em seu livro: *Respect for Nature* (1986). A ética senciocêntrica proposta por *Peter Singer*, apresentada em seu livro: *Ética Prática* (1993). A ética animal proposta por autoras e autores brasileiros como: *Sônia T. Felipe*, em seu livro: *Ética e Experimentação Animal – Fundamentos Abolicionistas* (2007) e *Leon Denis*, em seu livro: *O que é Veganismo?* (2021). Ver também: *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* (2015), de *Louis P. Pojman, Paul Pojman e Katie McShane*, para uma perspectiva multidisciplinar acerca de uma abordagem em ética ambiental.

Na mesma medida em que a propagação de uma maneira “correta” de estar no mundo foi e é contínua, os valores de exploração também foram continuamente difundidos em larga escala até se tornarem, nos dias de hoje, práticas normalizadas. Com isso, faz-se necessária não apenas uma ética que tenha como princípio uma reflexão sobre como lidar com as diferenças, mas também que seja inclusiva e libertadora, a fim de que tais ideais não façam mais parte do *imaginário futuro*⁶, e que essa vontade de domínio não seja o principal guia da participação do humano na terra.

Um dos atributos que mantém essa lógica do domínio passa pelo conforto do “medo da liberdade”, algo que, no final das contas, não passa de uma estratégia de controle de uns sobre outros. Para não se submeter a essa lógica, como lembra Freire (2021), é necessário, através da educação, superar a situação opressora. Nesse caso, da opressão de humanos em relação a outros humanos, de animais humanos em relação aos animais não humanos, assim como dos humanos em relação à natureza. Por isso é necessária a *ação* para que haja libertação. “A *práxis* é a reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (Freire, 2021, p. 52). Destarte, o agir ético e político é uma forma de expressar a crítica contra o campo das desigualdades. Evidenciamos a importância de ações, reflexões e projetos de educação, que diminuam ou intencionem diminuir e acabar com as práticas discriminatórias que são mascaradas pelas convicções éticas antropocêntrico-hierárquicas da contemporaneidade.

Pensar a ética à luz do princípio universal de humanidade é pensar uma ética que se molda sob um princípio insuficiente, que violenta as particularidades e as formas de vida não hegemônicas. Sabemos que, ao tratar do tema, temos que levar em consideração fundamentos que sirvam para todos, i.e., de uma ética que alcance todas as diferenças, o que não é alcançado quando a consideração moral é gozada apenas por uma determinada categoria de indivíduos. A ética tratada à luz daquele princípio é a ética que diz que devemos nos identificar com os iguais, o que implica o reconhecimento e a consideração de apenas uma parte daquilo que é constituinte da vida no planeta terra, a saber, a diferença. Essa ideia não faz mais do que um desfavor à noção de inclusão, além de reproduzir a desigualdade e torná-la aceitável para os que defendem a concepção de uma humanidade homogênea.

Nessa ótica, ao nos depararmos com a ideia de que os seres que devem ser considerados moralmente são os iguais, podemos nos perguntar: quem são esses passíveis de tal

⁶ Entendemos esse conceito à luz do pensamento do professor Eugênio Bucci em: *A superindústria do imaginário*. “A noção de imaginário abarca toda a ambiência cultural em que se catalisam signos, imagens, sons e textos acionados para conferir sentido psíquico à fantasia do sujeito. Podemos pensar o Imaginário como o universo de signos a partir dos quais os sujeitos se conectam a identificações que os atendam de algum modo” (Bucci, 2021, p. 27).

consideração? Quem são esses realmente iguais? De fato, a contradição parece explícita ao olharmos para a opressão presente na sociedade, quando vemos que todos os seres são iguais, mas alguns são *mais* iguais do que outros⁷. Existem os “mais iguais” entre os seres da espécie humana, aqueles que dominam ou se calam frente à dominação dos seus semelhantes sob supostos princípios de superioridade étnica, cultural, sexual, etc.; e existem os animais humanos, “os iguais” que são supostamente superiores em relação aos seres de outras espécies, estes que, por este fato, são automaticamente passíveis de serem dominados e oprimidos – atitude preconceituosa denominada *especismo*. Essas atitudes coercitivas são do tipo que perpetuam a barbárie no mundo.

A opressão direcionada aos animais não-humanos é sustentada devido à suposição de que, por terem razão, os humanos ganham natural e espontaneamente o estatuto de superioridade na natureza. Aliás, o animal humano contemporâneo, nessa mesma senda, se tornou superior à própria natureza, uma das marcas do antropoceno⁸, o que funcionou como justificativa para a sua exploração. A consciência adquiriu um estatuto tal que se entendeu a si própria como completamente diferente do que é instintivo e natural e, para não bastar, projetou uma relação ético-moral hierarquicamente desigual entre essa dicotomia.

3. A vaidade da razão humana

A separação entre o que é instintivo e o que é racional não implica apenas uma vaidade ilusória para a espécie humana e um ganho de força para o seu egoísmo, i.e., não implica apenas a intensificação das práticas antropocêntricas. Além disso, os seres humanos ainda tomam o que é instintivo e não racional por negativo, consolidando uma hipervalorização da razão. Se referir aos outros humanos pelos nomes de “animal” e “selvagem”, por exemplo, se tornaram ofensas do mais baixo calão⁹.

Mas o que justificaria esse suposto lugar de privilégio do humano? A sua racionalidade? Linguagem? Cultura? O suposto privilégio dos seres racionais¹⁰ se justificaria [se fosse justificável] pelo “fato” de que o ser humano é capaz de sentir afetos mais elevados do que os animais: seja por saberem distinguir o certo do errado, por saberem diferenciar a melhor ação

⁷ Paráfrase a partir da frase de George Orwell em *Revolução dos Bichos*. No original: “Todos os bichos são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros” (2007, p. 106).

⁸ De acordo com essa designação, *antropoceno*, “estariamos em uma nova era onde o homem deixou de ser apenas um agente biológico na terra e se transformou em uma força geológica. À medida que a experiência do Antropoceno se intensifica, assistimos à catástrofe ambiental e nos aproximamos do ‘fim do mundo’” (Vasconcelos, 2020, p. 16). Esse conceito, construído para designar a etapa histórica do humano na terra, sintetiza a chegada aos limites do pensamento antropocêntrico, que supera sempre os limites que cria para si, quando alinhado às práticas hiper exploratórias que são fruto do pensamento imperialista.

⁹ Para ver mais sobre as práticas especistas se perpetuam na língua: Yates, R.: *Language, power and Speciesism*, 2010.

¹⁰ Usamos os termos “seres racionais” a título de diferenciação não qualitativa.

da pior, por saberem matemática, por serem dotados de linguagem, ou, em linhas gerais, *por saberem*.

O filósofo francês Michel de Montaigne, no séc. XVI, já demonstrava como esses argumentos eram insuficientes para sustentar esse estatuto da razão, e que o humano apenas comprovava como podia ser a criatura mais miserável e frágil, mas ao mesmo tempo a mais orgulhosa (Montaigne, 2006, p. 181). Para demonstrar o orgulho e a vaidade sob o qual se envolvem os humanos, Montaigne, no seu ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, não economiza exemplos que mostram os diversos casos em que a superioridade dos animais não humanos em relação aos animais humanos é notória, o que seria suficiente para objetar contra as teses de superioridade humana em relação aos outros animais. Nesses exemplos a relação de superioridade (supondo que ela exista) é invertida, e os animais não humanos são considerados como superiores aos humanos em relação à sabedoria e ciência que possuem. Como ele mesmo diz:

[...] não há lógica em julgar que os animais façam por inclinação natural e inevitável as mesmas coisas que fazemos por nossa escolha e engenhosidade. De efeitos semelhantes devemos concluir faculdades semelhantes, e conseqüentemente admitirmos que esse mesmo raciocínio, esse mesmo caminho que seguimos para agir é também o dos animais. Por que imaginamos neles essa imposição natural, nós que dela não sentimos nenhum efeito semelhante? (Montaigne, 2006, p. 192).

Nesse caso, ou *é instintivo o que estamos a chamar de racional*, ou *é racional aquilo que nós chamamos neles de instintivo* – são duas faces da mesma moeda. Dizer, para justificar a crueldade dos humanos com os não humanos, que os animais não sentem, não têm generosidade, não têm sensibilidade para com o próximo, não perdoam, não sabem viver em comunidade, é um equívoco similar à atribuição de uma superioridade natural a si próprio. Nesse trecho, Montaigne expõe um obstáculo para a separação entre razão e instinto: se aceitamos que os animais agem de maneira “natural” e “inevitável”, não escolhendo agir desta ou daquela maneira, teríamos de aceitar também que as causas das nossas ações deveriam ser as mesmas, impostas pela própria natureza, não deixando às nossas vontades nenhum espaço de manobra. As faculdades que movimentamos para agir são equivalentes às dos outros animais mesmo que a finalidade da ação seja distinta, uma vez que é direcionada para os objetivos específicos de cada espécie.

Isso nos leva a pensar que destituir os animais de pensamento é apenas uma má compreensão de que neles, essas faculdades são desenvolvidas muito mais fortemente do que

em nós¹¹. Fosse a denominação de conhecimento mesmo levadas a cabo, aos animais teriam que ser dados os títulos de portadores da ciência e da sabedoria.:

Por que dizemos que no homem é a ciência e conhecimento construídos por arte e por raciocínio, discernir entre as coisas úteis para sua vida e para o socorro nas doenças e aquelas que não o são; conhecer a força do ruibarbo e do polipódio? E quando vemos as cabras de Cândia, se receberem uma flechada, entre um milhão de ervas irem escolher o dictamno para se curarem; e a tartaruga, quando comeu víbora, procurar incontinenti orégano para purgar-se [...]; as cegonhas aplicarem em si mesmas clisteres com água do mar; os elefantes arrancarem não somente do próprio corpo e dos de seus companheiros mas também dos corpos de seus donos (prova-o o rei Poro, que Alexandre derrotou) as lanças e os dardos que lhes foram atirados no combate, e arrancá-los com tanta destreza que não saberíamos fazê-lo com tão pouca dor — *por que não dizemos também que isso é ciência e sabedoria?* Por que alegar, para rebaixá-los, que é unicamente por ensinamento e maestria da natureza que o sabem, não é tirar-lhes o título de ciência e de sabedoria: é atribuí-lo a eles com mais forte razão do que a nós, para honra de uma professora tão segura (Montaigne, 2006, pp. 196-197 – Grifo meu).

Mesmo nos dias atuais, o desenvolvimento da ética rumo a uma inclusão dos animais na consideração moral parece não ter afetado minimamente o modo como a separação razão-instinto se fixou e sustentou a maneira cruel de se relacionar com os animais. O cenário parece ainda pior quando se analisa os passos dados pelos estudos que envolvem o comportamento dos animais, principalmente a partir das ideias de Konrad Lorenz (1903-1989), que foi zoólogo, etólogo e ornitólogo austríaco. De acordo com Despret (2021), os estudos de Lorenz em etologia validariam a separação razão-instinto na medida em que instituíram uma análise dita correta, agora “cientificamente correta”, que rejeitava todas as formas de atribuição de qualidades individuais e subjetivas aos animais:

Os cientistas que herdaram essa história manifestam, por conseguinte, uma desconfiança intensa a respeito de qualquer atribuição de motivos aos animais – especialmente se tais motivos são complicados ou, pior ainda, assemelham-se aos que um humano poderia ter em circunstâncias parecidas. O instinto, nesse contexto, é a causa perfeita: ele escapa a toda explicação subjetiva e é, ao mesmo tempo, causa biológica e motivo, e um motivo que escapa totalmente do conhecimento do próprio sujeito. Não se poderia sonhar com um objeto melhor (Despret, 2021, p. 67).

Ao fim e ao cabo, a generosidade com o outro anda a passos lentos formação da ciência ocidental e na ética antropocêntrica. Por vezes, os animais são ainda mais generosos do que nós,

¹¹ Essa perspectiva é endossada pela ideia, forte a partir do séc. XX, de que os animais somente reagem, eles não *agem* efetivamente guiados pelas suas intenções. A partir do desenvolvimento da etologia no séc. XX, os animais passam a não mais surpreender os cientistas que os investiga: “as causas substituem as razões para agir, sejam elas lógicas ou fantasiosas, e o termo “iniciativa” desaparece em benefício do termo “reação”” (Despret, 2021, p. 66).

a título de exemplo: “nunca por falta de coragem um leão tornou-se servo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo” (Montaigne, 2006, p. 195). Ao tomar para si a posse do saber, da ciência e do conhecimento, enquanto os únicos animais passíveis de tê-los, o humano se eivou de uma vaidade que distorceu os seus horizontes. Essa vaidade embaçou a ideia própria de racionalidade, já que, como diz Montaigne, se as ações dos animais são devido aos seus instintos “cegos” e irracionais, que seguem os ditames da professora natureza, então poderíamos atribuir-lhes a expressão mais forte de racionalidade, de ciência e conhecimento, “para honra de uma professora tão segura”.

Essa vaidade se cristalizou de tal maneira que torna difícil a compreensão de que esse conceito antropocêntrico de ética apenas potencializa os cenários catastróficos da vida humana no planeta terra e acentua exatamente aquilo que é objetivo da ética evitar, a saber, a desigualdade e a privação da liberdade.

Até mesmo o período da história da vida no planeta é marcado por um fundamentalismo humano. O que pode ser bem expresso pela denominação *antropoceno*, “na qual o ser humano deixou de ser um simples agente biológico e se transformou em uma força geológica” (Vasconcelos, 2020, p. 16). A cristalização do antropocentrismo ético se intensificou principalmente a partir da sua vinculação com os ideais de progresso da ciência (aqui me refiro à ciência humana, dos brancos e europeia) e de lucro do mercado, o que culminou, como uma de suas consequências negativas, na falsa ilusão antropocêntrica de que a terra é um recurso a ser tomado e usado em prol da “humanidade”. A esse respeito, ressalta Krenak:

O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. Essa configuração mental é mais do que uma ideologia, é uma construção do imaginário coletivo — várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegar à imagem com a qual nos sentimos identificados. É como se tivéssemos feito um *photoshop* na memória coletiva planetária, entre a tripulação e a nave, onde a nave se cola ao organismo da tripulação e fica parecendo uma coisa indissociável. É como parar numa memória confortável, agradável, de nós próprios, por exemplo, mamando no colo da nossa mãe: uma mãe farta, próspera, amorosa, carinhosa, nos alimentando *forever*. Um dia ela se move e tira o peito da nossa boca. Aí, a gente dá uma babada, olha em volta, reclama porque não está vendo o seio da mãe, não está vendo aquele organismo materno alimentando toda a nossa gana de vida, e a gente começa a estremecer, a achar que aquilo não é mesmo o melhor dos mundos, que o mundo está acabando e a gente vai cair em algum lugar. Mas a gente não vai cair em lugar nenhum, de repente o que a mãe

fez foi dar uma viradinha para pegar um sol, mas como estávamos tão acostumados, a gente só quer mamar (Krenak, 2020, p. 30 - Grifos do autor).

Uma das principais marcas do antropoceno, o cenário apocalíptico, é anunciado pelas catástrofes naturais e sociais. Além de uma luta pela consideração moral dos animais não humanos, vemos o crescente movimento de tentativas para adiar o fim do mundo que já chega até as nossas portas, já que “este não pertence mais às distopias da literatura e do cinema, mas ao nosso tempo, o tempo do presente sem porvir” (Vasconcelos, 2020, p. 16).

Mesmo se a vida na natureza não se encaminhasse para esse contexto avassalador de extinção de espécies e de *habitats* naturais, além dos outros panoramas de catástrofes ambientais, a vida dos animais deveria ser considerada tão valiosa quanto a vida dos seres da espécie humana. Os animais, como lembra Felipe (2009, p. 12), são seres que nascem livres. Ao buscarmos por uma orientação não imperialista e antidiscriminatória, o princípio da liberdade dos indivíduos surge como uma alternativa de apoio para tal projeto. Isso porque a liberdade, como diz Jonas (2004), aparece nas formas orgânicas mais básicas como condição para a própria vida:

Desta maneira o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da “liberdade”. Quando entendido neste sentido fundamental, o conceito da liberdade pode efetivamente servir-nos de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos de “vida” (Jonas, 2004, pp. 13-14).

A *vaidade* sob a qual a razão humana se envolveu não conhece limites. Esse envolvimento parece ter como consequência a exclusão dos indivíduos que não são dotados de racionalidade da esfera de consideração moral. O domínio dos animais irracionais em nome dos próprios prazeres, ao se vincular com a vaidade da razão, distorce aquilo que seria o princípio básico de vida de todos os animais, a liberdade. Por isso, é notória a emergência de pensar o modo como os humanos se relacionam com os seres não-humanos, principalmente quando consideramos os grandes impulsos de mercado que acentuam a crueldade humana com os animais não humanos.

O *imaginário coletivo* desse tempo é marcado pelo apego a uma ideia estática de humanidade, que não permite ver nada além dela própria, e que não mais viabiliza um olhar de fora da imagem manipulada do mundo, a imagem capital e extrativista, que é o resultado sistemático do olhar imperial para o mundo:

Todo o campo do visível foi ocupado pela mercadoria. O humano, aquele que no princípio teria se separado da natureza, só resiste à medida em que não se deixe devorar pelo capital –

que, de sua parte, fez da natureza [incluídos os animais não humanos] sua refém mais valiosa (Bucci, 2021, p. 411 – acréscimo entre colchetes meu).

Dito isso, percebe-se que a cultura construída sob os moldes do imperialismo, esta que se impôs aos povos brasileiros em nome de uma civilização homogênea, funciona a partir de uma moralidade antropocêntrica que, ao fim e ao cabo, privilegia determinados grupos e *algumas* formas de vida – geralmente aquelas alinhadas aos interesses econômicos mais lucrativos. Ao orientarmo-nos pelos princípios antropocêntricos e ao seguir cegamente os ditames extrativistas, estamos a construir um mundo que opere pela lógica da servidão, da escravidão e dominação – pois a lógica desses ideais é a da desigualdade e exploração total da natureza; contra a liberdade e, por conseguinte, contra o princípio da vida. Se afasta do princípio que deveria fio de Ariadne. É, portanto, uma retórica de morte.

4. A Ética Antropocêntrica e o afastamento da natureza

Há narrativas em que a natureza é pensada como dotada de sentido em si mesma, representando uma expressão completa de vida, com vontades e intenções — muitas vezes até mesmo como parte da família, onde as montanhas são nossas mães, as criaturas da floresta as nossas irmãs, os animais têm vontade, tem sentimentos e são amigos. “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (Krenak, 2020, p. 10). Os povos originários que habitavam as terras Latino Americanas já tinham o entendimento do tamanho da perda acarretada pelas narrativas universalizantes trazidas pelos europeus. Isso fica explícito quando pensamos que todos os seus modos de existir eram construídos pensando na vida *com* a natureza. Com diz o Xamã Yanomami Davi Kopenawa, em *A Queda do céu*:

A floresta está viva [...]. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! [...] Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada (Kopenawa, 2010, p. 368).

O pensador traz à tona a perspectiva yanomami, que explicita a maneira como o seu povo e a sua cultura enxergam a relação entre o humano e a natureza. Nessa relação o valor da floresta não é mediado pelos interesses financeiros – a floresta não é uma mercadoria. Contudo, os homens brancos (colonizadores) deixam rastros de destruição, invertendo esse sistema e transformando os interesses econômicos na verdadeira meta: “eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades!” (Kopenawa, 2010, p. 369).

O paradoxo do antropoceno é que: ao mesmo tempo em que se tem conhecimento de todas as consequências futuras de devastação planetária, o motor da exploração não é desligado. O nosso tempo é atravessado pela alegação de uma ignorância nos avisos já apresentados pelos povos que foram contra a ideia de humanidade nos moldes ocidentais¹². Como diz Krenak, “a ideia do descolamento da terra para viver em nome de uma abstração civilizatória é absurda” (2020, p. 12). Absurda não somente porque estamos a presenciar as consequências de tal distanciamento, mas porque “excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver” (Krenak, 2020, p. 23). Somente no séc. XIX vemos um movimento crescente na ética ocidental com o objetivo de incluir os outros seres e a natureza no catálogo de considerações morais.

Ao falarmos de um pensamento e de uma ética que opere a partir da igualdade moral, estamos a pontuar que a vida do animal humano na terra é a vida com a terra, é a vida com as outras espécies de animal. É vida com a terra porque, se morre a terra, morre também o animal [humano ou não humano]! Outrossim, preocupar-nos acerca das ações na terra agora é também uma preocupação com as futuras gerações.

Já é fato que essas gerações não conhecerão espécies de animais que foram extintos devido à destruição massiva de *habitats* naturais – um grande “presente” deixado pelo extrativismo que se intensificou nos últimos séculos. Além disso, podem também não conhecer um ar puro como o que respiramos agora, se é que podemos ainda falar disso. Desse modo, como lembra Vasconcelos (2020, p. 19), a ética do futuro busca adiar a possibilidade do aniquilamento da vida humana e de todas as vidas extra-humanas. Essa ética busca dar uma alternativa para o vazio que a ética antropocêntrica deixou sob os nossos pés e um modo de lidar, agora, face a face com o *abismo moral* que temos de confrontar. E isso também é reforçado por Krenak, ao dizer que devemos nos encorajar frente ao novo cenário de mudança no pensamento. Além disso, devemos aliar as forças contra a lógica ecopornográfica¹³ a partir de transformações culturais que passem a valorizar a liberdade e as diferentes formas de vida. Assim, reforça Krenak:

¹² Até mesmo a ciência europeia já passou a direcionar os seus trabalhos para a constatação de que as investidas extrativistas causaram, causam e causarão danos irreversíveis ao planeta Terra, confirmando algo já sabido.

¹³ “Do ponto de vista tecnológico, essa pornografia se revela como produto do crescimento do poder de domínio: morre a ambivalência para dar lugar ao que é puramente mecânico e operacional, morre a divergência em nome de uma coerção maquinal; do ponto de vista natural, a lógica da pornografia é a lógica da exploração, do malogro e da completa insatisfação; do ponto de vista ético, a pornografia do presente é a experiência da carência e da exposição; do ponto de vista político, a pornografia é o desmanche das políticas ambientais e um patrocínio aos grandes exploradores da natureza. A sociedade pornográfica não será, nunca, uma sociedade responsável.” Ver: Oliveira, J., 2020, *Ecopornografia e responsabilidade*.

Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos, assim como às formas de sociabilidade e de organização de que uma grande parte dessa comunidade humana está excluída, que em última instância gastam toda a força da Terra para suprir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo (Krenak, 2020, pp. 24-25).

A vaidade sob a qual a razão se envolveu, em conjunto com esse afastamento da natureza, potencializou a cristalização dos ideais discriminatórios na sociedade contemporânea, além de tornar valores desiguais como modelos de orientação moral. Por isso, faz-se necessário refletir sobre um paradigma ético mais abrangente que dê conta das múltiplas formas de vida e sobre o modo como os animais e a natureza relacionam-se mutuamente.

5. Especismo e a resistência da razão humana

A partir do séc. XIX, com o surgimento da industrialização em grande escala, marcadamente a partir da revolução industrial, “a utilização de animais na produção de artigos alimentares em grande escala ganhou novos contornos e usos ampliados para além das necessidades nutricionais e de artigos para vestimentas, tratando-se de atender ao capitalismo em diversos segmentos” (Magalhães e Oliveira, 2019, p. 2). Por isso, deve-se compreender que a luta antiespecista está profundamente ligada ao modo de pensar anticonsumista. Essa ligação acontece devido ao fato de que, tanto o preconceito contra os animais quanto o consumo excessivo, apenas reforçam a discriminação e a destruição da natureza – reforços esses que se baseiam na ideia ilusória de que o que é a racionalidade humana (ou o próprio humano) *não* é natureza, não é animal. Ignorar essa ligação significa que não há o reconhecimento de que a nossa formação moral consolida desigualdades, o que, *per se*, já deveria ser suficiente para pôr em movimento alguma transformação em nossas ações.

O conceito de *especismo* surge para se referir à prática discriminatória dos humanos direcionada aos animais não humanos, que são de espécies distintas do *Homo Sapiens*. Essa prática estaria lado a lado com aquelas discriminações contra o diferente, ao lado dos outros “ismos” (como, por exemplo: racismo, etnocentrismo, sexismo, etarismo, classismo, entre outros mais). Esse conceito surge não só a partir da necessidade histórica, devido aos interesses que permeavam os estudos de ética presentes no século XX, mas também como uma consequência de movimentos teóricos e práticos que expressavam a necessidade para nomear aquelas ações de preconceito que consideram o valor da vida e a dignidade dos animais não

humanos a partir de uma perspectiva utilitarista¹⁴. Como nos lembra Roger Yates, “nós parecemos construir um mundo em que algumas vidas são consideradas como mais valiosas e outras são consideradas como menos valiosas, com pequenos, ou até mesmo nenhum, valor intrínseco” (2010, p. 15 – Tradução nossa). Nesse sentido, a luta antiespecista se alinha aos movimentos antirracistas e antissexistas, uma vez que há o reconhecimento de que há, por convenção, uma estrutura que prejudica a nossa relação com o outro, invisibilizando o seu reconhecimento como indivíduo de direitos¹⁵.

Além de desconsiderar a vida dos animais não humanos e conservar os preconceitos nas ações práticas, também há uma perpetuação da discriminação até mesmo na construção da linguagem, o que potencializa a intolerância e aprofunda ainda mais a sua cristalização no campo social. A respeito disso, Dunayer argumenta que:

[...] a linguagem enganosa perpetua o especismo, a falha para conceder igual consideração e respeito aos animais não humanos. Assim como sexismo e racismo, especismo é uma forma de preconceito de autoagressividade. O fanatismo requer autoengano. Especismo não pode sobreviver sem mentiras (2001, p. 1 – Tradução nossa).

Por isso, o movimento antiespecista se vincula a uma série de práticas que também incluem em suas críticas o modo como a linguagem perpetua essas desigualdades e preconceitos. Joan Dunayer, em seu livro “Animal Equality – Language and Liberation” (Igualdade animal – Linguagem e Libertação)¹⁶, desenvolve o que ela chama de “Thesaurus”, uma espécie de dicionário com uma variedade de termos que implicam a culminância do pensamento especista e algumas possíveis alternativas para evitá-los no discurso.

A partir das mudanças nas referências das discussões éticas no que tange ao surgimento dos ideais baseados na senciência¹⁷ e na demonstração da insustentabilidade da maneira como nós, animais humanos, nos relacionamos com os animais não humanos, percebemos com mais clareza a dificuldade na aceitação de movimentos que impulsionam qualquer tipo de mudança na vida cotidiana dos indivíduos. Mudar alguma diretriz na vida prática parece sempre mais

¹⁴ Ver: MAGALHÃES e OLIVEIRA. (2019) Veganismo: aspectos históricos, p. 6.

¹⁵ Para um alinhamento entre a luta feminista e vegetariana, por exemplo, ver: Adams, Carol J. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, London, Continuum. Essa obra já contém traduções para vários idiomas, incluindo português e espanhol.

¹⁶ A tradução do título é nossa. Esse livro ainda não foi traduzido para o português ou espanhol, está disponível apenas em inglês.

¹⁷ “Nascidos, os animais precisam ainda aprender o cuidado *específico* de si. É nesse aprendizado que o animal constitui sua mente *específica*, na maioria das espécies configurada pela senciência. A mente específica resulta do investimento individual para aprender a manter-se vivo. Na interação livre com os de sua espécie o animal forma a mente própria de sua natureza. Assim, humanos e não-humanos dotados de órgãos sensoriais, portanto, seres sencientes, cada espécie num tempo abreviado ou prolongado, passam pela mesma agregação de valor que os torna *sujeitos-de-suas-vidas*” (Felipe, 2009, p. 14).

difícil do que compreender os argumentos que demonstram a maneira como a razão não consegue se sustentar em sua superioridade imaginária — ou, se consegue, ela não ganha deliberadamente o direito de agir sem pudor com os animais e a natureza. A falta de consideração aparece na forma da inocência no cenário social, e a mentalidade antropocêntrica pulveriza desigualdades que colocam em segundo plano o que seria o ponto de partida para qualquer tipo de movimento crítico a respeito dos preconceitos com os animais: o valor da vida. Como expõe Dunayer:

Por meio da exploração maciça e contínua, os seres humanos causam enorme sofrimento a outros animais. Os animais não humanos são criados para exibição, corrida, luta e servidão. Eles são forçados a se apresentar em circos, aterrorizados e feridos em rodeios, aprisionados em zoológicos. Todos os anos, nos EUA, milhões de animais são mortos por causa de suas peles; pelo menos dezenas de milhões são submetidos a experiências cruéis; pelo menos centenas de milhões são assassinados por esporte; bilhões vão do confinamento severo ao abate; para que sua carne possa ser vendida como frutos do mar, outros bilhões são arrancados das águas dos EUA (Dunayer, 2001, p. 1 – Tradução Nossa).

Esse cenário nos apresenta a crueldade que sofrem os animais sencientes que não são humanos. Ao contrário do que se tornou hegemônico na cultura herdeira do colonialismo, os animais não humanos devem ser levados em consideração em *todas* as nossas ações no planeta terra.

Desde o séc. XVI no pensamento europeu já havia a tentativa da demonstração da inexequibilidade do projeto de separação razão-natureza, a qual parece ser um dos sustentáculos do privilégio humano sob os animais¹⁸. Além disso, como diz Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, ao tratar da superioridade dos seres não humanos em relação aos seres humanos, “[...] se queremos tirar alguma superioridade do próprio fato de que está em nosso poder capturá-los [os animais não humanos], servir-nos deles e usá-los segundo nossa vontade, trata-se apenas da mesma superioridade que temos uns sobre os outros” (2006, p. 193). A demonstração de que essa superioridade é ilusória deveria ser suficiente para que as consequências que decorrem dessas considerações fossem também ilusórias¹⁹. Ou, dizendo de outro modo, as ações ditas racionais são ações naturais, instintivas.

Mesmo se aceitarmos a distinção entre o racional e o instintivo, do ponto de vista moral, não há nenhuma justificativa para uma superioridade da razão em relação aos instintos,

¹⁸ Ver: <http://www.animal-rights-library.com/>.

¹⁹ “Um primeiro tipo de defesa do especismo antropocêntrico: a *defesa definicional*, consiste em dizer que apenas humanos contam (ou, que contam mais) devido ao próprio fato de pertencerem à espécie Humana [...] Um problema com esse argumento é que ele é *circular*: visa explicar por que é importante pertencer à espécie humana, mas, já assume de antemão que isso é importante” (Cunha, 2018, p. 28).

da mesma maneira que não há nenhuma razão que justifique a superioridade de algum humano em relação a outro.

6. O papel crítico do veganismo

Um dos movimentos de que tem como referência uma ética anti especista é o *veganismo*. Como nos diz Paula Brüger, o “veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas por nós” (2009, p. 206). Tomar consciência dos processos que são mascarados pela lógica do consumo e os ideais capitalistas, sugere uma atitude que vai na contramão dos modos de vida alienantes do pensamento que se moldam pelos ideais consumistas. Optar por não participar, até onde possível, da extensa cadeia de exploração animal e natural produz e acentua a formação de novos tipos de subjetividade.

À primeira vista, ao menos quando abordamos o tema veganismo no cotidiano, essa prática aparece vinculada com alguns tipos de dieta, como a vegetariana. Entretanto, apesar de passar pelo regime alimentício, o veganismo não é uma dieta *stricto sensu*, sendo essa apenas uma das etapas que compõem a *práxis vegana*. Como argumenta Brüger, “o princípio abolicionista, norteador do veganismo, exclui também o comércio de animais de estimação, o uso de animais para esportes ou diversão, a vivisseção, etc.” (2009, p. 206). Pensamos que o *veganismo* pode ser uma alternativa para repensarmos uma aproximação entre os seres humanos e os seres não humanos – e, até mesmo, uma reaproximação de todos os seres com a natureza.

Essa aproximação pode ser benéfica para além das primeiras consequências, a saber, a consideração moral dos animais não humanos. Magalhães M. e Oliveira J. (2019, p. 5) esclarecem que, no que diz respeito à pauta ambiental, “especialistas defendem que o consumo de animais na escala de produção atual é desastroso para o meio ambiente. Devido ao espaço utilizado, a quantidade de água e grãos para a alimentação na criação dos animais”. Para mais, as indústrias que escravizam os animais para a produção de comida – *a indústria pecuária, é uma das atividades econômica que mais emitem gases de efeito estufa no Brasil*, ficando na frente até mesmo da emissão para fins energéticos.

Segundo os dados da EMBRAPA (Empresa brasileira de pesquisa em Agropecuária) sobre a emissão de gases estufa no país em 2021, somente o setor Agropecuária é responsável por 33,2% do total das emissões de gases de efeito estufa na atmosfera²⁰. Disso segue-se que a diminuição na quantidade de animais aprisionados para serem consumidos acarretaria na diminuição da emissão de gases de efeito estufa na atmosfera terrestre.

²⁰ Embrapa: *Inventário nacional de emissões e remoções antrópicas de gases de efeito estufa*, 2021, p.93.

Para imaginarmos uma reconfiguração da relação humano-natureza, faz-se necessário uma mudança radical no modo como nos relacionamos com ela. Essa mudança não pode ser projetada apenas como motor de diminuição do impacto das explorações, mas, para além disso, como processo de reeducação ética, que dê ferramentas para que possamos transformar a nossa cultura não-ambiental antropocêntrica com bases colonialistas, em uma cultura ambiental biocêntrica, que leva em conta a totalidade da expressão da vida animal, independentemente do indivíduo ser dotado do que chamamos de razão ou não; essa expressão é o valor mais elevado a ser preservado nas ações que têm a pretensão de serem consideradas éticas ou morais (Felipe, 2009, p. 16).

Esse projeto de educação passa pela reformulação elementar do modo como se relacionam animais humanos, animais não humanos e a natureza. Como foi dito acima, faz-se necessário uma educação ética com pressupostos libertadores não antropocêntricos. A educação é um dos principais vetores, senão o principal, para nortear mudanças socio culturais consistentes. A ideia central é que a educação não deve difundir os preconceitos enraizados na sociedade. A respeito disso, Brügger diz que:

[...] Enquanto mascararmos ou omitirmos os “outros” aspectos que construíram e consolidaram, em última instância, nossa sociedade “não-ambiental, jamais tornaremos a educação ambiental... Seria como pintar de verde um pátio de cimento no fundo escuro de um prédio e anunciar para a venda: “imóvel com área verde” ... (1993, p. 216).

A omissão desses outros aspectos para os quais a autora chama atenção, passa pelo exame da racionalidade embebida de vaidade, que pinta o pátio de verde e se ilude com a ideia de que agora o cimento virou grama. Tornar a educação ambiental é tornar a nossa *práxis* cotidiana ambiental. Além disso, é transformar o espectro exploratório que se consolidou em nossa cultura e na nossa relação com os outros animais e com a natureza, em adubo para uma *práxis* que possa ser considerada genuinamente ética, que amplie os seus horizontes para além do umbigo da espécie humana.

Quanto a uma prática ético política mais ampla, reforça Brügger:

O veganismo é um poderoso vetor de mudança rumo a uma ética ecocêntrica. E a dieta vegana, em escala planetária, promoveria o resgate e a manutenção das diversidades gen(éticas) de uma forma muito mais eficiente do que quaisquer atividades e projetos que hoje visam a essa finalidade, além de contemplar outras dimensões imprescindíveis para se alcançar a sustentabilidade. Mas, para isso, é preciso que deixemos de lado o especismo – essa crença de que somos superiores às outras espécies e podemos fazer com elas o que quisermos – e passemos a ver os animais não humanos como nossos companheiros de jornada no planeta Terra (Brügger, 2009, pp. 208-209).

O movimento vegano é, portanto, uma *práxis* que não legitima, ou não deveria legitimar, essa dicotomia humano-natureza, e atua a fim de evitá-la. Isso é feito a partir da ampliação e otimização acerca do entendimento que nós temos acerca daquilo que nos constitui enquanto sujeitos, ou seja, o entendimento de que somos nós e a natureza, incluídos animais humanos, animais não humanos e também a floresta. Desse modo, é no mínimo paradoxal um veganismo que não seja crítico ao modo colonialista de pensar, à ideologia capitalista e à sua lógica de consumo, muitas vezes baseada na extração dos “recursos” naturais em nome do progresso científico, e toda a lógica de discriminação que está sendo mascarada pelo pensamento sem crítica (como os preconceitos já citados acima, na p. 15). Por isso, a defesa da ação refletida, construída sob os ideais de *liberdade como objetivo e princípio político*, tendo como parâmetro a afirmação da vida (de qualquer vida), caminha na via contrária à ideia da separação do animal humano e da natureza.

Com isso, os seres humanos deveriam se perguntar sobre o motivo da grande resistência em mudar as suas ações e as suas referências éticas. Deveriam também analisar se o modo como agem no cotidiano, seja em relação às suas dietas, vestimentas ou o tipo de instituições que apoiam, coadunam com a estrutura preconceituosa que discrimina os animais e a natureza. Sabendo disso, a recepção dessa ação na sociedade parece não ter razão para ser recebida de modo negativo, a não ser pela vaidade e egoísmo.

Quanto àqueles que julgam o veganismo uma proposta radical, no sentido de “postura extremada”, ou “inflexível”, é possível indagar: se fontes cientificamente confiáveis nos garantem que os animais não-humanos são seres sencientes e, portanto, passíveis de sofrimento tanto físico, quanto psicológico; se estamos cientes de que a produção de itens de origem animal está no centro das maiores catástrofes ambientais; e se sabemos que a dieta vegana é saborosa, saudável e viável economicamente, podemos inquirir: quem são os radicais, inflexíveis, que não aceitam mudar suas atitudes? (Brügger, 2009, p. 209).

Dito isso, o veganismo é uma *práxis* que deve ser construída criticamente, de modo que torne possível a identificação dos preconceitos já cristalizados em nossa formação cultural, tal como o especismo, e agir de modo a não mais propagá-los em nossa vida cotidiana. Além disso, a ética vegana pode ser alinhada a outros movimentos éticos, tais como a ética ambiental, feminista e animal para que, em conjunto, seja possível combater a retórica que vem burilando contra a vida – espalhando morte.

7. Considerações Finais

A exploração dos animais não humanos por parte dos humanos é sustentada, como vimos, por uma falsa ideia de superioridade. Ao fim e ao cabo, essa falsa superioridade se tornou uma das características marcantes do antropoceno, a era onde o humano [ilusoriamente] se tornou

“superior” à própria natureza, se distanciando totalmente desta. Além disso, percebe-se que a cultura antropocêntrica foi fortemente configurada aos moldes do imperialismo, que projeta uma relação hierárquica na vida no planeta terra e que privilegia, desde o início da cultura ocidental, determinados grupos e formas de vida. Essa hierarquização se tornou ainda mais explícita depois dos avanços tecnológicos, em que as técnicas de domínio foram levadas à sua máxima expressão.

Esse modelo de pensamento adentrou no continente latino americano desde a sua invasão pelos europeus no século XV. No entanto, o nosso continente não foi invadido unicamente do ponto de vista físico. Foi também ideologicamente invadido. As culturas e povos que aqui viviam tiveram os seus discursos silenciados e apagados em nome de uma “civilização correta e homogênea”. Com essa “humanidade” que foi trazida pelos europeus nessa época, foram também trazidos os pressupostos que operam pela lógica da servidão, do extrativismo e dominação, que passou a culminar nos diversos tipos de desigualdades. Os ideais discriminatórios foram potencializados na sociedade contemporânea e tornaram a desigualdade o próprio *modus operandi* da máquina colonialista, sobretudo quando alinhados à vaidade da razão, aos ideais de progresso e extração total da natureza. Com essa conjuntura, o discurso que ignora o princípio da liberdade dos indivíduos e a ligação dos animais com a natureza, deixa um rastro de morte por onde passa.

A demonstração de que a superioridade da razão humana é ilusória mostra-nos que é uma ilusão: achar que o domínio tirânico de outras espécies é algo natural; achar que olhar para a natureza como um recurso é algo natural; achar que os seres não racionais são inferiores do ponto de vista moral; achar que a perpetuação de desigualdades é algo natural e que não há nada a ser feito. Naturais somos nós, assim como as vacas, os porcos, as galinhas, os peixes, as árvores, as florestas! “A floresta respira, mas os brancos não percebem” (Kopenawa, 2010, p. 371). Os brancos, colonizadores, não percebem isso porque silenciaram aqueles que conseguiam escutar a voz da floresta, da natureza.

Sabendo disso, é possível ainda dar alguns passos para trás e tentar recuperar o que foi de nós roubado, o olhar não extrativista da natureza? Em uma só palavra: sim!

Mesmo formatados por uma cultura antropocêntrica, a capacidade de refletir não nos foi tomada. Por isso, podemos ainda transformar a nossa *práxis* cotidiana e orientá-la a partir do princípio da igual consideração moral. O veganismo é uma das ações ético-políticas possíveis para nós, enquanto herdeiros de uma cultura colonialista, nos reconhecermos como parte da terra em que estamos, parte da natureza. Esse reconhecimento vem sendo arrancado de nós desde a implementação do ideário colonialista de humanidade ocidental em nosso pensamento,

e parece até impossível para aqueles que se identificam demasiado com esses ideais. A reaproximação com os animais e a natureza amplia a nossa constituição enquanto sujeitos *com* o mundo. Esse mundo onde todos os seres têm uma perspectiva sobre a existência e sobre a vida e, além disso, querem vivê-la, não somente os humanos.

Bibliografia

- Embrapa (Empresa brasileira de pesquisa em Agropecuária) (2021) *Inventário nacional de emissões e remoções antrópicas de gases de efeito estufa*. In: BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações. Quarta Comunicação Nacional do Brasil à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima. Brasília, DF, 2021. cap. 2, p. 80-181.
<https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/226687/1/Inventario-nacional-de-emissoes-e-remocoes-antronicas-de-gases-de-efeito-estufa-2021.pdf>
- Brügger, P. (2009). Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *linhas críticas*, Brasília, v. 15, n. 29, p. 197-214, jul./dez. DOI: <https://doi.org/10.26512/lc.v15i29.3532>
- Brügger, P. (1993). *Educação ou adestramento Ambiental?* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/75835>
- Bucci, E. (2021). *A Superindústria do Imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível* – 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica.
- Cunha, L.C. (2018). *Vítimas da natureza: Implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais*. (Tese de doutorado). Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis.
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191491>
- Despret, V. (2021). *O que diriam os animais?* Letícia Mei (trad.). São Paulo: UBU Editora.
- Dunayer, J. (2001) *Animal Equality: Language and Liberation* Derwood: Ryce.
- Freire, Paulo. (2021) *Pedagogia do oprimido*. 80. Ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Neira, H., Russo, L. I., & Álvarez Subiabre, B. (2019). Ecocide. *Revista de filosofía*, 76, 127-148. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602019000200127>
- Jonas, H. (2004). *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*; trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kopenawa, D. (2010). *A Queda do Céu* – palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras.
- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Magalhães, M. P./ Oliveira, J. C. (2019) Veganismo: aspectos históricos. *Revista Scientiarum Historia*, v.2: e068. DOI: https://doi.org/10.51919/revista_sh.v2i0.68

- Montaigne, M. (2006). *Os Ensaios: livro II*; tradução Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes.
- Oliveira, J. (2020) Ecopornografia e responsabilidade. In Oliveira, J., Vasconcelos, T. & Frogneux, N. *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: Educs. pp. 31-50.
- Orwell, G. (2007). *A revolução dos bichos: um conto de fadas*; trad. Heitor Aquino Ferreira; posfácio Christopher Hitchens – São Paulo: Companhia das letras.
- Sônia T. F. (2009). Antropocentrismo, sencientismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, jan-jul.
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/view/864>
- Vasconcelos, T. (2020) Tempo e mundo nenhum. In Oliveira, J., Vasconcelos, T. & Frogneux, N. *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: Educs. pp. 13-30.
- Yates, R. (2010). Language, Power and Speciesism *Critical Society*, Issue 3, Summer, p. 11-19.
https://www.academia.edu/download/30867856/3._Language_power_speciesism.pdf
- Nodari, P. C. (1997). A ÉTICA ARISTOTÉLICA. Síntese: *Revista De Filosofia*, 24(78).
<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/722>

DAVID CHARLES MADUREIRA DO NASCIMENTO

Graduando em filosofia na Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), com interesse de pesquisa em filosofia da linguagem. Membro do Grupo de Pesquisa Pensamento Contemporâneo. Atualmente professor-acadêmico voluntário no programa de extensão NAP para promoção de cidadania, que tem por objetivo possibilitar o acesso aos estudos para alunos de escolas públicas. Nutre interesse pelas diversas áreas do conhecimento, como a participação em projetos e intervenções artísticas, sociais, oficinas e debates acerca das questões que perpassam as mais diversas pesquisas acadêmicas. Tem enfoque na pesquisa em filosofia da linguagem, principalmente a partir da leitura das obras de Wittgenstein. Ativista na luta pela consideração moral dos animais não humanos. Membro da diretoria do Centro Acadêmico do curso de filosofia, que tem como objetivo o aumento da representação discente no âmbito político da Universidade.