

SOBRE OS DIREITOS DOS ANIMAIS: HUMANOS E NÃO HUMANOS

Atahualpa Fernandez ¹

Marly Fernandez ²

Fecha de publicación: 01/04/2014

Com exceção dos que acreditam estar somente um pouco por debaixo dos anjos, a animalidade constitui o estrato central de nossa natureza: seguimos sendo primatas com celulares e computadores; somos todos animais. Animais falantes, animais éticos, animais que aprendem bastante bem..., mas animais ao fim e ao cabo. E tudo o que seja omitir, ignorar deliberadamente e/ou fazer uma abstração da dimensão natural do ser humano, sua

¹ Membro do Ministério Público da União/MPU/MPT/Brasil (Fiscal/Public Prosecutor); Doutor (Ph.D.) Filosofía Jurídica, Moral y Política/ Universidad de Barcelona/España; Pós-doutor (Postdoctoral research) Teoría Social, Ética y Economía/ Universitat Pompeu Fabra/Barcelona/España; Mestre (LL.M.) Ciências Jurídico-civilísticas/Universidade de Coimbra/Portugal; Postdoctorado (Postdoctoral research)/Center for Evolutionary Psychology da University of California/Santa Barbara/USA; Postdoctorado (Postdoctoral research)/ Faculty of Law/CAU- Christian-Albrechts-Universität zu Kiel/Schleswig-Holstein/Deutschland; Postdoctorado (Postdoctoral research) Neurociencia Cognitiva/ Universitat de les Illes Balears-UIB/España; Especialista Direito Público/UFPa./Brasil; Profesor Colaborador Honorífico (Associate Professor) e Investigador da Universitat de les Illes Balears, Cognición y Evolución Humana / Laboratório de Sistemática Humana/ Evocog. Grupo de Cognición y Evolución humana/Unidad Asociada al IFISC (CSIC-UIB)/Instituto de Física Interdisciplinar y Sistemas Complejos/UIB/España.

² Doutora (Ph.D.) Humanidades y Ciencias Sociales/ Universitat de les Illes Balears-UIB/España; Pós-doutorado (Filogènesi de la moral y Evolució ontogènica)/ Laboratório de Sistemática Humana- UIB/España; Mestre (M. Sc.) Cognición y Evolución Humana/ Universitat de les Illes Balears- UIB/España; Mestre (LL.M.) Teoría del Derecho/ Universidad de Barcelona- UB/ España; Investigadora da Universitat de les Illes Balears-UIB / Laboratório de Sistemática Humana/ Evocog. Grupo de Cognición y Evolución humana/Unidad Asociada al IFISC (CSIC-UIB)/Instituto de Física Interdisciplinar y Sistemas Complejos/UIB/España.

natureza animal e sua origem evolutiva é falso e viola a primeira condição de uma autoconsciência esclarecida do que somos: a assunção serena e sem complexos de nossa própria bestialidade.

Em meados do século XIX, Charles Darwin se uniu à cadeia de cientistas que, desde Aristóteles, e passando por Spinoza, Hume, Galileu e Newton (entre outros), havia contribuído para destroçar os esquemas de um mundo animista, criado e mantido por espíritos. A diversidade da vida explicada por Darwin obedecia às leis da natureza e o impacto de seu “*On the Origin of Species*” foi gigantesco: a primeira edição do livro se esgotou no mesmo dia em que foi publicado, 24 de novembro de 1859.

A teoria que Charles Darwin inoculou em nosso pensamento a respeito da evolução através da seleção natural implicou não somente uma mudança radical de nossa percepção acerca do mundo, senão que jugulou qualquer pretensa “superioridade” do existir humano. Também significou o primeiro mecanismo aceitável sobre a evolução sem qualquer mediação de um “Desenhador” ou “Arquiteto divino”.

A partir de então, já não foi possível pensar nos humanos como seres completamente distintos do resto do reino animal. Já não eram especiais: haviam passado a formar parte da natureza como qualquer outro animal. A opinião dos humanos sobre suas próprias origens mudou (deixando de fora a versão bíblica da criação especial à imagem e semelhança de Deus) para ceder passagem ao “Símio ancestral” do qual todos nós descendemos [apesar de que, inclusive hoje em dia, há quem ainda se nega a crer que a evolução é o processo mediante o qual chegamos a ser o que somos]. É a teoria científica mais influente de todos os tempos, “la idea más brillante que jamás há tenido nadie.” (D. Dennett)

Na atualidade, as ideias de Darwin continuam provocando um profundo impacto em como os filósofos – assim como os cientistas – pensam sobre a humanidade, inclusive afetando e reavivando desde o último terço do século passado uma pergunta que no mundo ocidental vinha formulando-se ao menos desde o século XVIII: Têm direitos os animais não humanos?

Naturalmente que a relevância, necessidade e urgência para que se reconheçam os direitos de outros animais não gozam de um “amplo consenso”. Enquanto algumas pessoas se manifestam abertamente favorável a essa proposta de reconhecimento, outras, assumindo que os

animais são “pobres de mundo” (M. Heidegger), a rechaçam com veemência, ridicularizando-a. Era de se esperar.

A maioria das discussões importantes, sejam jurídicas, religiosas, filosóficas, políticas, científicas ou conjugais não cumprem os protocolos “habermasianos”. Há situações e temas em que cumprir (ou simplesmente pretender levar a efeito) as normas de etiqueta da racionalidade dialógica (em busca de um consenso) resulta praticamente inviável, para não dizer impossível. As intuições dos indivíduos acerca de questões morais se fazem sentir como muito mais intensidade do que pensamos ou imaginamos. E quando está em jogo nossas intuições e emoções morais é mais fácil, intuitivo e automático rejeitar, atacar, injuriar, insultar... do que responder a um argumento. E precisamente esta parece ser a circunstância que envolve o polêmico debate sobre o reconhecimento (ou não) dos direitos dos animais não humanos. Mas “algo” já avançamos.

Para começar, direi que aplaudir a Darwin não significa que qualquer proposta baseada em sua obra tenha sentido. Por razões técnicas que a filosofia moral conhece muito bem, é absurdo dizer que os animais têm direitos. Somente os agentes éticos – os humanos – os têm, porque somente eles têm a outra cara da moeda: os deveres morais. Se o reino animal tivesse esse tipo de direitos, a humanidade estaria obrigada a mediar – moralmente falando – cada vez que um predador mata a sua presa. E com demasiada frequência se dão tais mortes com um toque de sadismo e crueldade muito parecido ao que exibimos nós mesmos, os humanos. Mas nada disso outorga direitos e deveres a qualquer animal não humano. E equipará-los aos “enfermos mentais”, com direitos e sem deveres, resulta ainda pior.

Em qualquer caso, sabemos que os animais sentem dor como nós sentimos, pois o sistema límbico e as partes do cérebro involucradas na sensação de dor são muito parecidos, por exemplo, em todos os mamíferos. Contudo, como seres humanos, é muito provável que experimentemos um sofrimento maior do que sentiria outro animal na mesma situação, posto que temos a capacidade de refletir e compreender o que nos sucede. Isto implica que se o ser humano tem mais direitos é porque está mais exposto ao sofrimento, à empatia e ao altruísmo [*“Quem aumenta seu conhecimento, aumenta seu sofrimento.”*]; se tem mais deveres, ou antes, se é o único a tê-los, é porque, por sua própria natureza, o ser humano encontra-se mais “aberto ao” e mais “consciente do” sofrimento próprio e do “outro”: primeiro ao de seus semelhantes (evidentemente!), mas também ao de outros animais. É por isso que é “distinto” aos animais não

humanos, na própria preocupação consciente que experimenta por eles (animais não humanos) e por seus congêneres (animais humanos).

Falar de “direitos dos animais” é, desde essa perspectiva, incorreto e disparatado. Os direitos reclamados se referem a que há seres humanos que querem viver em uma sociedade na qual não se torture aos animais. Nas palavras de J. Mosterín: “Yo prefiero a mis hijos antes que a los hijos del vecino, pero eso no es una razón para torturar ni maltratar a los hijos del vecino”. Contudo, para o bem ou para o mal, não são os animais os que parecem estar em primeiro lugar na fila da lista de espera dos horrores e misérias a erradicar no mundo; as exigências de justiça que envolvem os seres humanos estão dolorosamente baixo mínimos: o ser humano continua a ser o “bem absoluto” e proteger seus direitos é uma tarefa prioritária.

Então, por que os animais não humanos? Por que protegê-los se nem sequer prestamos suficiente atenção aos humanos mais desprotegidos e desgraçados, aos que são vítimas das mais sórdidas injustiças? Esquecemos dos animais? A resposta só pode ser negativa, porque hoje sabemos que não se trata de eleger entre alternativas morais.

O problema é que existem inúmeras dificuldades para poder considerar aos animais titulares de direitos, sendo que a maior delas reside no fato de que não se lhes consideram (ainda) sujeitos morais: resulta impossível detectar neles autorreflexão, autoconsciência ou responsabilidade, por muitas semelhanças que existam com os seres humanos.

Alguns autores têm assinalado diversos critérios para argumentar em favor da moralidade animal: talvez porque Deus lhes deu direitos, como assegurava em 1791 o presbiteriano Herman Daggett em seu discurso sobre os direitos dos animais [“Y no conozco nada en la naturaleza, en la razón o en la revelación que nos obligue a suponer que los derechos inalienables de la bestia no sean tan sagrados e inviolables como los del hombre.”]; pela capacidade de sentir prazer ou dor (Peter Singer); por serem “pessoas em sentido amplo” (Martha Nussbaum); porque são “seres valiosos”, “sujeitos-de-uma-vida”, noção que abarca seres dotados de certas capacidades e habilidades mentais (Tom Regan); pela necessidade, desde a dimensão moral do ambiente natural, de serem tratados como “*pacientes morais*”, pois são objeto direto de nossos deveres e obrigações (Carmen Velayos); etc. O certo é que a discussão acerca do caráter moral dos animais (e conseqüentemente, de se podem ou não considerar-se como “sujeitos de direito”) ainda está longe de resolver-se.

Mas a proposta de Peter Singer - o artífice da proteção dos símios - parece ser a mais sutil desde meu ponto de vista, uma vez que foge dessas ponderações mais gerais e entra de cheio em um dos tópicos de maior interesse dentro da tendência atual das teorias sociais normativas dirigidas ao estudo da psicologia das emoções.

Singer parte da existência de profundas diferenças entre os seres humanos e outros animais que, por sua vez, devem levar a certas diferenças nos direitos a serem atribuídos a uns e outros. Quando se invoca um princípio de equidade (presente na maioria das teorias contemporâneas da justiça, ao estilo da de J. Rawls) não se está em absoluto pretendendo que deva conduzir a idêntico trato, senão a direitos ajustados às diversas condições. Da mesma maneira, diz Singer, que é absurdo conceder a liberdade de aborto a um homem, o é a pretensão de dar a liberdade de voto a um porco. É a “consideração” a que deve ser mantida por igual; a consideração que merecem diferentes seres conduz a distintos direitos.

E que consideração merece um animal não humano? Singer retoma aqui uma antiga ideia de Jeremy Bentham (um dos primeiros filósofos em tratar o tema dos direitos dos animais seriamente) acerca das diferenças e similitudes entre seres humanos e animais. Bentham reivindicava a ideia de igualdade moral, isto é, afirmava que há que considerar por igual os interesses de todos os afetados por uma ação. Põe o acento na facultade de sentir prazer e dor como a característica capital que confere a um ser o direito a uma consideração igual, dado que é esta facultade, e não outra, o requisito iniludível para poder dizer que um ser “tem interesses” e, em consequência, certos direitos que protejam esses interesses.

Bentham, apesar de evitar a noção de “direitos morais” (ou “naturais”), advogava pela proteção legal desses interesses. Não importava que não puderam falar, raciocinar ou razeoar (a Kant sim que lhe haveria importado); desde seu ponto de vista esses não eram traços relevantes para a inclusão moral. O que importava era sua capacidade para sofrer. Por conseguinte, os animais devem ser respeitados na medida em que têm essa capacidade de sofrer; a consideração que se lhes deve não pode deixar de ter em conta esse fato do sofrimento. E em nome dele Singer critica, por exemplo, o uso de animais para a experimentação ou gastronomia.

O critério do sofrimento dos animais é de fato, por sua demonstrada evidência, o que tem sido utilizado com mais frequência à hora de reclamar seus direitos. Há mais de um século, a “*Cruelty to Animals Act*” (1876) era já uma lei destinada a controlar os experimentos por meio dos quais se causava sofrimentos aos animais. Ainda que com resultados

diversos, esse princípio está hoje presente na maioria das legislações de um bom número de países, que cada vez precisam mais o trato que deve dispensar-se aos animais; um trato que, como mínimo, exige não provocar “sofrimento inútil”.

Parece fora de toda dúvida razoável o fato de que o critério do sofrimento inútil, intencional e inessário tem um acentuado e poderoso valor prático no que diz respeito às questões morais (e jurídicas).

O que dizer, então, de seu valor teórico?

Tratemos de mirar aos antecessores de Jeremy Bentham, isto é, a Adam Smith e David Hume, ou a qualquer dos filósofos escoceses da escola da “*sympathy*” (“empatia natural”), para buscar as raízes da teoria de Singer acerca dos direitos dos animais, a qual implica a necessidade de estabelecer uma cadeia simpática entre o agente e o ser que sofre, com a única precisão de que agora se estende o campo da solidariedade até os animais que tem capacidade de sofrimento.

Em realidade, é um passo pequeno e autorizado, desde meu ponto de vista, pela própria forma como os filósofos escoceses analisam o mecanismo da “*simpatia*”. Como se sabe, Hume trata de fundamentar a ética no naturalismo, baseando na existência de uma emoção simpática a capacidade de entender e valorar os problemas alheios.³

Essa linha emotiva se pode estender sem distorção alguma até os animais, porque se trata, na verdade, de uma questão empírica: a de estabelecer se aparecem ou não emoções desse tipo quando vemos sofrer a um animal. E são poucas as dúvidas de que, em maior ou menor medida, essa classe de simpatia ocorre com certa frequência. De fato, a empatia estendida aos animais se move de forma muito fluída e difusa em um mundo tão turvo e complexo como o das emoções humanas.

³ Note-se que Hume empregava o termo “*sympathy*” (“*simpatia*”), enquanto autores mais modernos, como Martin L. Hoffman, utilizam “*empatia*”. Alguns autores fazem uma distinção entre estes dois termos, entendendo a “*simpatia*” centrada em um interesse pelos demais sem sentir necessariamente as mesmas emoções que os demais sentem, enquanto que a “*empatia*” se centra explicitamente no estabelecimento de uma correspondência entre as emoções de quem as manifesta e as do observador, isto é, imaginando-se a si mesmo “na pele de outra pessoa”. Simon Baron-Cohen, por exemplo, amplia a definição de “*empatia*”, sugerindo que requer não somente a capacidade de identificar os sentimentos e os pensamentos da outra pessoa, senão também de responder ante seus pensamentos e sentimentos com uma emoção adequada. Também há autores (v.g., Frans de Waal) que concebem a “*empatia*” como uma capacidade neutra (que pode ser algo negativo) e a “*simpatia*”, relacionada com a ação, como uma capacidade quase sempre positiva. Para os fins dos argumentos aqui articulados empregamos os dois termos indistintamente.

O problema aparece agora por outro lado. Até onde deve levar-se a tarefa de evitar sofrimento aos animais? À medida que os etólogos proporcionam maiores conhecimentos acerca da atividade cognitiva de certos animais, a capacidade de sofrimento se estende crescentemente mais além do terreno puramente físico para alcançar o psicológico. E entramos assim, por essa porta, em um terreno especialmente resvaladiço.

A consciência, o sofrimento e a presença da angústia implicam algo muito mais complexo e difícil de avaliar do que a mera dor física. Os gatos, os cachorros e os cavalos dão mostras de que têm consciência de seu entorno; se experimentam a si mesmos atuando ou não atuando; têm pensamentos e sensações. E segundo demonstram os primatólogos, nossos parentes evolutivos mais próximos entre os símios têm muitas das capacidades mentais que costumamos pensar que são exclusivamente nossas. Apesar da antiga tradição que nos diz o contrário, a consciência não tem nada de especificamente humano. No que outros animais parecem diferir dos seres humanos é a ausência da sensação de um “eu individual”;... “e não é que isso seja algo tão desafortunado para eles”. (J. Gray) [Com exceção, ao parecer, unicamente “*de los antropoides, los delfines y los elefantes que poseen algo que se asemeje a la autoconciencia.*”].

Deste modo, não haveria que incluir aqui as expectativas frustradas que se produzem a um animal com o qual se experimenta sob anestesia? Inclusive garantindo-lhe a ausência de sofrimentos, não se está atropelando seus direitos a um bem estar futuro que desaparece claramente enquanto entram em um laboratório?

À primeira vista, pode-se pensar que estas objeções são exageradamente extravagantes e alheias ao debate em si. Mas o certo é que as discussões acerca dos direitos morais vêm acentuando-se e sofisticando-se ao longo de muitos séculos de análise da moralidade humana, até fazer-nos entender que não se trata em absoluto de um assunto que se possa despachar com quatro banalidades. Se tivermos que tomar em sério as propostas acerca dos direitos dos animais (e parece que a qualidade dos pensadores implicados no debate exige, como mínimo, essa seriedade) não podemos deixar de lado tais dificuldades.

O próprio termo “direito dos animais” tem merecido, em sua já larga história, certas considerações. O que significa “ter um direito”? Um autor tão empenhado na precisão dos conceitos como R. Dworkin dedica um capítulo inteiro de seu “*Talking Rights Seriously*” precisamente às respostas, pelo geral contraditórias, que podem dar-se a essa pergunta. No

caso mais extremo, a pergunta careceria inclusive de sentido: para um empirista convencido como Bentham não existem mais direitos que os explicitamente reconhecidos pela lei. Um “direito moral” (ou “natural”) para Bentham seria, simplesmente, um disparate.⁴

Inclusive os teóricos de índole mais kantiana propõem profundas dúvidas acerca do alcance que podem ter determinados direitos: o direito à liberdade, à igualdade, à educação, ao trabalho, etc., que formam parte da grande maioria das cartas constitucionais, resultam ser, uma vez analisados com o devido rigor, muito mais conflitivos do que poderia parecer em um primeiro momento.

Por outro lado, a atual sobredose retórica de direitos ameaça constantemente com deixá-los todos em papel molhado. Pretender ter direito a tudo vem a ser como não ter a nada. Fazer efetivos a todos e cada um dos direitos que se nos ocorram, do modo que seja, tem uns custos e acarreta uns sacrifícios sociais que resultarão insuportáveis e se restará de todos e quaisquer direitos por igual, os importantes e os banais, os fundados e os que se inventam “ad hoc”. Portanto, dizer que ter direito é boa coisa, tem custos: os direitos custam.

Assim que não resulta estranho que se tenha que advertir acerca do abuso frívolo do termo “direito”, se é que pretendemos qualificar com ele algo mais que um catálogo de boas intenções. Desde os tempos de H. L. A. Hart se reclama a necessidade de entender que os possuidores de direitos são somente os seres humanos; os animais, em todo caso, seriam sujeitos passivos (“pacientes morais”) com os que mantemos certas obrigações: somente nossa espécie se caracteriza como possuidora de direitos e de deveres, somente os seres humanos têm consciência do que é ser injustamente tratado, da capacidade -atual ou virtual- para reconhecer o que é um direito e para apreciar que forma parte de uma vida digna. A argumentação de Hart, mais de cinquenta anos depois, segue mantendo toda sua evidência.

Por quê? Pois porque sustentar em um sentido forte que os animais têm direitos morais (ou jurídicos) produz profundas implicações dentro de uma teoria ampliada de justiça. Por exemplo, que direitos dessa natureza se

⁴ Para que nos entendamos, são “*derechos jurídicos*” os direitos que dependem do Direito: “*Dentro de cada sistema jurídico los ciudadanos tienen aquellos derechos que corresponden a lo que las normas de ese concreto sistema les permiten hacer o no hacer o les facultan para obtener o recibir. Si en el sistema jurídico de un Estado X a las mujeres les está prohibido el aborto voluntario, las ciudadanas de ese Estado no tienen en él un derecho jurídico al aborto voluntario.(...) Un “derecho moral” sería aquel interés o aquella posición de ventaja o beneficio que tiene el respaldo o el fundamento en una norma moral.*” (García Amado)

possuem, certamente à margem de quem quer que pretenda vulnerá-los ou conculcá-los, implica que não são unicamente os seres humanos quem deve respeitá-los. Por essa via chegamos rapidamente à conclusão de que as vítimas dos predadores têm direitos morais a morrer sem sofrimento e, em última instância, inclusive a viver indefinidamente sem ser acoçadas e caçadas pelo homem ou por qualquer outro animal. A ação do gato jogando com um rato antes de acabar com sua vida deveria ser considerada, nessa linha de raciocínio, como moral e juridicamente indigna. E a lista pode ampliar-se de forma quase indefinida até alcançar os limites mais grotescos.

Singer elide de forma implícita esse perigoso terreno, substituindo o termo positivo “direitos dos animais” pelo negativo de “especismo”. Um “*especista*” (paralelamente a um machista ou racista) é quem exige vantagens para sua própria espécie, isto é, os que negam aos membros de outras espécies o que se merecem. E isto, para Singer, é algo claramente injusto e está mal: nasce do fato de ter unicamente em conta a perspectiva da própria espécie ou estar claramente predisposto a seu favor. Os animais podem sofrer, e seu sofrimento deveria ter-se em conta.

Sobra dizer que Singer não estende esse pecado mais além de nossa própria espécie, porque, do contrário, muitas das estratégias adaptativas do reino animal deveriam ser consideradas como “imorais” ou “ilícitas” (nos veríamos obrigados, por exemplo, a falar de «patos violadores»⁵). Esse tipo de prudência parece ser de grande utilidade, na medida em que se pretenda que o rigor alcançado nas discussões acerca do comportamento moral possa estender-se às propostas, iniludíveis desde logo, de universalização mais além de nossa própria espécie.

Seja como for, embora a moralidade animal não se trate de uma questão simples de resolver, excluir as criaturas das considerações morais por causa de suas espécies não é mais justificável do que excluí-las por causa da raça, nacionalidade ou sexo. Entre os seres humanos e os animais há pelo menos uma medida comum que permite comparar os males que os fazemos padecer e, eventualmente, escolher entre eles. Essa medida comum é o “sofrimento”. E este é o fundamento último do direito que deve

⁵ Quando um leão mata a uma zebra, mata a zebra, mas não a *assassina*. Quando um grande tubarão branco copula pela força com uma fêmea, copula com ela pela força, mas não a *viola sexualmente*, porque não há dimensão moral nessas ações. Não são nem proibidas nem obrigatórias.

ser conferido aos animais não humanos: o direito a não ser submetido a um sofrimento (ou dor) atroz de um modo deliberado e inecessário⁶.

E uma vez que nenhum ser está desenhado para sofrer inutilmente, a mesma fórmula poderia ser aplicada a todos os animais de todas as espécies. Mas como todas as espécies animais são distintas, não teria sentido “reclamar los mismos derechos para todas ellas. No tiene sentido pedir la libertad de prensa para las gallinas, que no escriben, ni el derecho a estirar las alas para los humanos, que carecen de alas. Lo razonable sería conferir derechos específicos a los diversos animales, en función de la especie a la que pertenecen.” (J. Mosterín)

O fundamento dos direitos concretos que seja razoável atribuir aos animais de uma certa espécie estriba na natureza dessa espécie, codificada em seu genoma. Cada animal tem uma natureza e há que respeitar-lhe proporcionalmente ao grau de “consciência” de que dispõe e deixar-lhe viver conforme a sua natureza. Não há contradição alguma entre os direitos dos animais (em geral) e os direitos dos animais humanos em particular. Porque não é o mesmo conceder um direito, coisa que poderia fazer-se ou não, que ter que reconhecê-lo. E como “os direitos não existem, se criam”, nesta diferença apostamos muito.

A isso chamaria de bom grado um “humanismo expandido”; um humanismo verdadeiramente universal que trata de comportar-se humanamente (no sentido em que a humanidade é uma virtude) não com os humanos apenas, mas com tudo o que vive ou, em todo caso, com todo o “ser” que sofre. Este o humanismo da maioria das teorias da justiça contemporâneas: um humanismo destinado a eliminar toda e qualquer forma de sofrimento e miséria; quer dizer, de injustiça.

O objetivo, recorda N. Chomsky, deve ser sempre o de intentar criar a visão de uma sociedade donde impere a justiça; isto significa criar uma teoria social (normativa) humanista baseada, na medida do possível, em uma concepção humanista e firme do lugar que ocupamos na natureza, de intentar estabelecer as conexões entre um conceito da natureza humana que dê lugar às características e virtudes humanas fundamentais e uma noção de estrutura (e funcionamento) social, moral e jurídica donde estas propriedades possam realizar-se e a vida como um todo (animais não humanos incluídos) adquira um sentido pleno.

⁶ Como sustentavam os adeptos do estóico Zenón de Citio: “*Todos los pecados son iguales. [...] Todo delito es un crimen abominable y no delinquirá menos quien ahogara un gallo sin necesidad que quien lo hiciera con su [propio] padre.*”

Viver bem, eticamente, significa estar e se preocupar com tudo aquilo que seja passível de sofrer, de sentir dor: o ser humano completo, ética e responsabilmente comprometido com um humanismo verdadeiramente universal, é o cidadão virtuoso que combina a procura da felicidade pessoal com a exigência de uma solidariedade que transcende sua própria espécie para abarcar até os não humanos que tem capacidade de sofrimento, sob a égide de instituições justas.

Depois de tudo – e salvo para aqueles que acreditam estar somente um pouco por debaixo dos anjos -, a animalidade constitui o estrato central de nossa natureza: seguimos sendo primatas com celulares e computadores; somos todos animais. Animais falantes, animais éticos, animais que aprendem bastante bem..., mas animais ao fim e ao cabo. E tudo o que seja omitir, ignorar deliberadamente e/ou fazer uma abstração da dimensão natural do ser humano, sua natureza animal e sua origem evolutiva é falso e viola a primeira condição de uma autoconsciência esclarecida do que somos: a assunção serena e sem complexos de nossa própria bestialidade.

Assim as coisas - e parafraseando ao oscarizado ator Colin Firth -, a pergunta ainda pendente de resposta é esta: O que é que “anda mal biologicamente” na gente que não está de acordo com os direitos dos animais não humanos?⁷

⁷ De fato, os que afirmam que “os animais não são pessoas” tendem a olvidar que, muito embora seja certo, é igualmente certo que as pessoas são animais. (Frans de Waal)