

## SENCIÊNCIA: um ensaio sobre a fronteira entre alteridade e solipsismo

Gabriel Bittar Domingues

Universidade Católica Dom Bosco

**Resumo:** O objetivo deste estudo não é de explicar o pensamento de Francione, mas, isto sim, discutir o que se pode ver nos arredores de sua teoria dos direitos dos animais, a saber: a fronteira entre alteridade e solipsismo, levando em consideração a senciência como única característica capaz de determinar a habitação do campo moral por parte de um sujeito. A metodologia usada foi a revisão bibliográfica em livros e artigos pertinentes à discussão, e percebeu-se que haja a necessidade de discutir a questão do projeto contemporâneo de sociedade, ciência, enfim, do *projeto* como um todo, tendo em vista os animais não humanos, por este parecer ser (em sua atual configuração) um ponto de segregação entre humanos e não humanos e de afastamento de uma teoria da *polis* suficientemente abrangente.

**Palavras-chave:** Ética Animal. Direitos dos Animais. Alteridade. Senciência. Política.

**Abstract:** *The purpose of this study is not to explain the thinking of Francione, but rather to discuss what can be seen in the vicinity of his theory of animal rights, namely: the border between alterity and solipsism, taking into account the sentience as the only characteristic capable of determining the dwelling of the moral field by a subject. The methodology used was the bibliographical review in books and articles pertinent to the discussion, and it was realized that there is a need to discuss the contemporary project of society, science, and ultimately the project as a whole, with a view to non-human animals, because this seems to be (in its current configuration) a point of segregation between humans and non-humans and away from a sufficiently comprehensive theory of the polis.*

**Keywords:** *Animal Ethics. Animal Rights. Otherness. Sentience. Politics.*

### *Introdução*

A discussão a que se propõe este artigo é meramente um ‘olhar ao redor’ de Gary L. Francione envolvendo outras discussões ao redor da questão da senciência. Não se pretende, aqui, concluir qualquer debate sobre Ética Animal, mas, isto sim, contribuir para pensar esse crescente campo de estudos sob a perspectiva abolicionista, que é a do autor trabalhado. Ignorar a necessidade de trabalhar tal discussão seria, talvez, cair em contradição por continuarmos a aceitar um pensamento ético que garante o direito aos humanos, e.g., de não ser propriedade (o que significa não sofrer pelo mero interesse de outrem), e não garante a mesma proteção aos animais não humanos.

Mesmo com a crescente quantidade de debates na área da Ética Animal, bilhões de viventes sencientes são torturados e mortos todos os anos; é essa uma das justificativas mais tenazes para a realização e publicação destes escritos. Além disso, pode-se dizer, como já o fez Francione (2008, p.25; 2000, p.166), que os humanos sofram de uma esquizofrenia moral, que faz com que não se importem com o sofrimento de determinados animais, ditos ‘para consumo’ pela tradição ou pela cultura, e ao mesmo tempo amem os ditos animais ‘domésticos’. Legalmente, a ideia de ‘propriedade’ (FRANCIONE, 2000, p.xxxii; 2008, p.19; 1995, p.xi) atrelada aos animais não humanos é o que faz, segundo o filósofo, com que possamos tratá-los sem considerar qualquer importância que eles possam ter como sujeitos, e faz com que o direito permita a continuidade de nossa esquizofrenia moral.

Gabriel Bittar Domingues

Implicando essa visão especista que permeia a sociedade em um mal para tantos viventes sencientes parece, portanto, necessário dispor as questões éticas relativas à mesma no âmbito mais básico: a própria senciência. As noções com que se deve trabalhar aqui, portanto, são duas: alteridade e solipsismo. Se por um lado temos, e.g., Francione trabalhando com a questão da senciência e Derrida n’*O Animal que logo sou* (a seguir) nos apontando para um estado de abertura dos humanos e humanas em relação aos viventes não humanos, por outro lado temos visões precipitadas (da animalidade e dos animais) que permeiam o pensamento de filósofos como Descartes ou Carruthers, que moldaram ou conservam o projeto moderno de exclusão.

Usou-se, por fim, para realizar este artigo, como metodologia, o levantamento bibliográfico abrangendo livros e artigos publicados na área e em áreas afins. Mantendo a discussão nos arredores da questão ética da inclusão dos sujeitos sencientes no campo moral, foi possível passar pela ideia de ciência pertencente ao projeto na modernidade, pelo símbolo como marca, até chegar à visão de alteridade sustentada por filósofos que pensam de forma mais receptiva os não humanos. Uma das obras de Hopper sobre a solidão na contemporaneidade foi analisada à luz da exposição do isolamento humano com relação às demais espécies, criado pela razão e apoiado na ciência e na técnica. Sobretudo, portanto, este artigo tem a pretensão de expor a necessidade de uma visão de alteridade ampla o suficiente para integrar o Outro radical: os animais não humanos.

### *1 O solipsismo na dita ciência do projeto da modernidade e na marca*

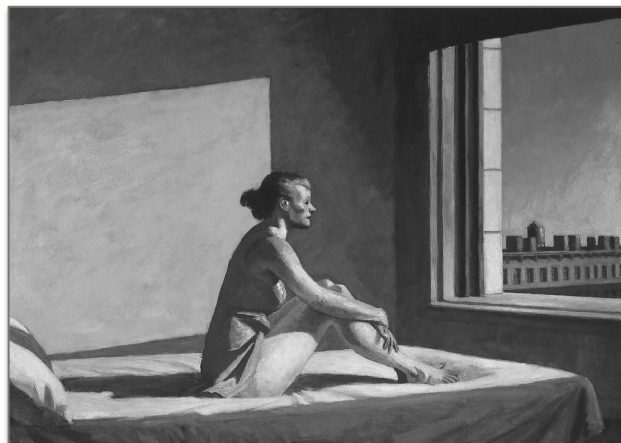


Figura 1: Edward Hopper, *Morning Sun* (1952)  
Fonte: SOUTER, 2011, p.55

Se um projeto (ou um pós-projeto, um projeto fracassado, um já não projeto, mas sempre projeto, que seja, mas ainda entendido simplesmente como projeto, para suspender aqui a querela da modernidade com a pós-modernidade), é um lançamento, um estado de abertura (planejada) (ABBAGNANO, 2012, pp.942-943), nos importa se é um projeto para o porvir (onde talvez haja outros projetos) calcado na racionalidade técnica ou um projeto simples e para o agora, i.e., um projeto *para* o agora feito *no* agora do mundo vivido. O projeto científico, “*Enlightenment Project*”, o sonho da modernidade (SCHNEEWIND, 1998, p.8), é naturalmente um projeto científico de exclusão, de fronteiras, no qual a racionalidade (sistema, razão técnica, metafísica, ou qualquer outro modo de operar da razão sobre os fenômenos) domina o mundo vivido, seja pela perspectiva dos que creem que seja a contemporaneidade uma modernidade, um projeto inacabado (e.g., Habermas<sup>1</sup>) ou dos que

<sup>1</sup> HABERMAS, 1968, p.45

Gabriel Bittar Domingues

a encaram como uma pós-modernidade, um projeto fracassado (e.g., Derrida<sup>2</sup>). Derrida, pensando na questão da lógica, do *logos*, das polaridades e hierarquias de termos, dirá que esse conceito de ciência ou de cientificidade da ciência é parte do logocentrismo e é o etnocentrismo mais original e mais poderoso, junto ao conceito de escritura e à história da metafísica (DERRIDA, 1967 pp.11-12). Habermas, por sua vez, referir-se-á a um certo tipo de normatividade da racionalidade (a saber, a normatividade da razão ‘meios-fins’ já pensada por Weber n’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*) por meio da qual o lucro e o poder se sobrepõem ao mundo vivido; por meio da qual o sistema domina o mundo vivido, causando uma ruptura que põe o sistema acima do vivido. Exemplo dessa sobreposição é o *crash* da bolsa de 1929: um sistema numérico se sobrepõe ao mundo vivido, alterando-o.

A colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do “dinheiro” e do “poder” no interior das instituições culturais. As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias, para mencionar somente alguns poucos exemplos, deixam nesse caso de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema econômico e político. Deste modo, ocupam, como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental. (FREITAG, 1995, pp.145-146).

Esse espaço que se substitui pela razão instrumental em Habermas, muito bem colocado acima por Freitag, é para ele dependente justamente do progresso científico e técnico da sociedade. “A “racionalização” progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico” (HABERMAS, 1968, p.45). Assim, a ciência ainda cumpre seu papel de separar os humanos do mundo em nome de uma dita ciência que se fortalece na razão (em nome de uma ideologia). Descartes bem nos confirma isto excluindo os animais não humanos da esfera moral pelo fato de os mesmos não usarem a língua humana, i.e., pela falta do uso da razão:

Ora, por esses dois mesmos meios, pode-se assim conhecer a diferença que há entre os homens e as bestas. Porque é uma coisa bem notória que não haja homens tão tolos e tão estúpidos, sem exceção dos mais insensatos, que não sejam capazes de organizar em conjunto diversas palavras e expor seus pensamentos; e que ao contrário não há qualquer outro animal, por mais perfeito e graciosamente nascido que possa ser, que faça semelhante (DESCARTES, 1952, p. 165, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Se o projeto de que falamos pode ser encontrado em algum lugar, talvez seja na marca. A marca da morte no nascituro; o bicho não humano está no meio da morte e depois da morte. No meio porque está em meio a um holocausto (PATTERSON, 2002, pp.48-49), é como uma flor de vida. Vivo, mas morto, sem poder viver a vida que lhe é natural e sem morrer antes da hora, dependente das

<sup>2</sup> No caso deste pensador, tudo o que a metafísica da presença produz se desconstrói, de forma que seja apenas possível dizer: isto se desconstrói. (DERRIDA, 1987, p.391 apud FONTES FILHO, 2007, p.52).

<sup>3</sup> « Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c’est une chose bien remarquable qu’il n’y a point d’hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu’ils ne soient capables d’arranger ensemble diverses paroles, et tender leurs pensées; et qu’au contraire il n’y a point d’autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu’il puisse être, qui fasse le semblable » (DESCARTES, 1952, p. 165).

Gabriel Bittar Domingues

consequências de sua própria instrumentalização criada pela razão humana. Torna-se um objeto com função em meio a uma rede de significados; torna-se um ‘para quê’, ou um ‘de quê’: ‘de vestir’, ‘de abater’, ‘de carga’. E só é assim porque é propriedade (FRANCIONE, 2000, pp.52-54). Depois da morte porque já nasce com a mesma planejada, com a marcação, com o simbolismo que lhe premedita a morte, e essa marcação é a própria marcação da etiqueta: da etiqueta que está na orelha, do *piercing* que está no nariz, das formas, enfim, de marcar, e de dar forma ao indivíduo. O símbolo exerce seu poder. Ao ver um indivíduo com a marca da morte numa fazenda de criação, por exemplo, seu destino é perfeitamente dedutível.

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico (...) a integração “lógica” é a integração “moral”(BOURDIEU, 1989, pp.9-10).

Pessoas, viventes sencientes, sendo afetadas por causa da forma que lhes deram. Com essa marcação, e talvez justamente por causa do símbolo identitário, e da razão técnica, que nada mais é do que uma razão do símbolo e da de-finição, i.e., o pensamento simbólico que limita e afirma uma ‘presença’, a violência que atinge viventes sencientes não humanos vai além da institucionalização da predestinação à morte para a ‘fagia’ de diversos tipos de *zoo*

simplesmente em nome do desejo do *anthropos*<sup>4</sup>. Essa violência e suas consequências chegam ao solipsismo. Chegam a ele ao mesmo tempo que partem dele. O projeto de que falamos, e que permeia a sociedade contemporânea, que é justamente marcado por esse solipsismo cartesiano (e não só cartesiano: moderno, como um todo), também tem por objetivo devir o próprio solipsismo. É uma solidão, um silêncio que diz, que disse e que dirá de um problema chamado antropocentrismo, i.e., da ‘*presença* criadora de mundo do humano’ superior ao ‘animal pobre de mundo’.<sup>5</sup>

Não é ao acaso a obra de Hopper aqui disposta. O projeto moderno e científico da razão (seja da razão instrumental de que nos fala Habermas, seja como a metafísica ou a lógica das quais nos fala Derrida) traz um isolamento dos humanos e humanas em relação ao mundo, em relação a seus Outros. Pensar-se só enquanto na companhia de um não humano é supor a não personalidade do Outro, o que acontece por vezes por puro especismo, i.e., por crer que apenas a espécie humana seja detentora de uma subjetividade, de uma personalidade, pensamento esse que está incutido na ideologia da exploração animal (JOY, 2014, pp.112-113; CHUAHY, 2006, p. 30). É o que acontece na pergunta do Pequeno Príncipe à serpente que encontra no planeta Terra: “Ah... Não há ninguém sobre a Terra?” (EXUPÉRY, 1999, p.63, tradução nossa)<sup>6</sup>, sendo a resposta da mesma: “Aqui é o deserto. Não há ninguém nos desertos” (EXUPÉRY, 1999, p.64, tradução nossa)<sup>7</sup>. Mas quando o Príncipe

<sup>4</sup> Isto é, pensando aqui apenas no caso da alimentação, pois inúmeros outros usos de animais (humanos ou não) caberiam aqui no lugar deste exemplo.

<sup>5</sup> O assunto foi explorado, principalmente questionando a ‘pobreza de mundo’ do animal não humano, em diversos ensaios sobre o antropocentrismo que se pode perceber no discurso de muitos filósofos. Cf. TYLER, 2011, pp.65-69; BRAVO, 2011, 223-239; DERRIDA, 2002, p.54.

<sup>6</sup> « Ah... Il n’y a donc personne sur la Terre? » (EXUPÉRY, 1999, p.63)

<sup>7</sup> « Ici c’est le désert. Il n’y a personne dans les déserts » (EXUPÉRY, 1999, p.64)

Gabriel Bittar Domingues

pergunta onde estão os homens (*sic.*), e justifica sua pergunta dizendo que se é um pouco só no deserto, a serpente lhe responde: “É-se só também entre os homens, disse a serpente” (EXUPÉRY, 1999, p.64, tradução nossa)<sup>8</sup>. Do original “il n’y a donc personne” e “il n’y a personne”, a expressão indica a ausência de pessoas. Essa ausência de pessoas no deserto é entendida, pela tradução brasileira, como isolamento total, de tal modo que ela contemplará: “Ah”... E não há ninguém sobre a Terra? (...) Não há ninguém nos desertos” (EXUPÉRY, 1964, pp. 60-62). Tanto o animal não humano não é considerado ‘pessoa’, quanto o humano sentir-se-á sozinho na presença desse Outro.

### 2. A alteridade na sciência e na convivência

Se pensar a alteridade é justamente pensar o Outro, Derrida (2002, p.15) nos provoca: “Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro”. Dessa forma, talvez o projeto de ciência tenha se esquecido do olhar, do óbvio, do que se pode ver e sentir no mundo vivido e das relações éticas. Bekoff, fazendo referência justamente à perceptividade e diversas outras características dos animais não humanos, coloca essa questão em uma frase, quando comenta os estudos dos etologistas: “(...) A ciência finalmente está se atualizando com relação ao que sentimos desde sempre” (BEKOFF, 2010, p.57, tradução nossa)<sup>9</sup>. Nesse sentido, a alteridade que pode começar, para Derrida, no fato de que este Outro nos olha, nos leva a alguns problemas<sup>10</sup>:  
1 - Qual será a característica necessária para se considerar alguém um sujeito habitante do campo moral e, portanto, como dizer que

alguém seja ao menos uma pessoa ou sujeito?;  
2 - Visto que os não humanos são a alteridade mais radical dos humanos, não será necessário conviver com eles? i.e., não será necessário criar relações com estes sujeitos, de forma a não habitar a *Morning Sun* de Hopper, i.e., para não criar um isolamento humano?

#### 2.1 O que define alguém como sujeito moral?

É ponto comum entre os abolicionistas que se considere os animais não humanos como sujeitos habitantes do campo moral. Regan nos fala da necessidade de criar um termo para tal (REGAN, 2002, p.80). Para esse fim, ele propõe a noção dos “*subjects-of-a-life*”, para que fossem todos iguais entre si do ponto de vista moral (REGAN, 2004a, p.51; 2003, p.80). A abordagem que nos interessa é a de Francione. Para o filósofo, basta a sciência para que se possa considerar um sujeito no âmbito moral (FRANCIONE, 2008, p.24). Isso se justifica pelo fato de que as características de um determinado sujeito ou de uma determinada espécie, e.g., a razão humana ou a capacidade de respirar na água de um peixe ou a capacidade que um pássaro possui para voar sem auxílio de instrumentos, são sempre relativas ao sujeito ou à espécie e nada dizem da moral, visto que nada justificaria que se afirmasse a superioridade de umas em relação às outras, logo, não podendo a capacidade de falar ou de raciocinar ser superior à capacidade de respirar embaixo da água. O que ocorre é a mera diferença.

Não há, contudo, razão para concluir que ser capaz de fazer cálculos é melhor do que ser capaz de voar apenas com suas asas, ou

<sup>8</sup> « *On est seul aussi chez les hommes, dit le serpent* » (EXUPÉRY, 1999, p.64)

<sup>9</sup> “(...) *science is finally catching up with what we’ve sensed all along*” (BEKOFF, 2010, p.57)

<sup>10</sup> E não é intenção deste artigo responder a todos eles, mas, isto sim, apenas discutir dois dos mesmos, que são apresentados a seguir.



Gabriel Bittar Domingues

respirar embaixo d'água com suas próprias guelras. Essas características podem ser relevantes para alguns propósitos, mas elas não são relevantes no que diz respeito a fazer um ser sofrer ou matá-lo (FRANCIONE, 2008, p.125, tradução nossa)<sup>11</sup>.

Dessa forma, com uma visão mais ampla que a de Regan e ainda encarando o argumento do 'próprio do ser humano' (*sic.*), no qual alguma característica é própria dos humanos e os distingue dos outros animais, Francione percebe que sempre podem haver características igualmente especiais em outras espécies não possuídas pela espécie humana<sup>12</sup>. É necessário tomar cuidado com esta linha de raciocínio do 'próprio do ser humano' (*sic.*), visto ainda que exclui os humanos não paradigmáticos do campo moral. Por isso, ele percebe a senciência como única característica a ser necessária (e suficiente de imediato) para julgar alguém como sujeito no campo moral:

Mas alguns animais têm uma tal característica "especial" em um maior grau que alguns de nós e alguns humanos definitivamente não possuem essa característica. O ponto é que, apesar de que uma característica em particular possa ser útil para alguns propósitos, a única característica que é requerida para a significância moral é a senciência (FRANCIONE, 2000, p.174, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Assim, deveríamos levar em consideração, para obter uma teoria moral suficiente, os diversos interesses (REGAN, 2004b, pp.93-98)

dos não humanos. Para tal, no entanto, é necessário pensar uma forma de convivência, de não afastamento dos humanos e das humanas em relação aos demais animais. É necessário, talvez, que se pense uma nova configuração das relações sociais, o que levaria os viventes sencientes de diversas espécies a coexistirem não em um limite, mas, isto sim, em harmonia e pacificidade. Para isso, segue o próximo item, que é um complemento (de direitos positivos) aos direitos negativos que Francione postula para os não humanos.

### 2.2 Relações com sujeitos não humanos

Pensar a alteridade implica pensar a forma de convívio e as relações intersubjetivas que serão estabelecidas com o Outro em questão. Se se pode distinguir o vivente que habita o campo moral do que não o habita, e se essa distinção ocorre necessariamente pela senciência, parece brotar daí uma discussão sobre as relações com esses sujeitos, com essas pessoas, que são os não humanos.

Animais são parte de nossas vidas diárias, convidemos (ou forcemos) ou não eles para dentro de 'nosso mundo'. Não há uma tal coisa como um 'nosso mundo' que não inclua animais, e nossa tarefa é identificar formas apropriadas de relacionamentos entre humanos e animais (DONALDSON et KYMLICKA, 2001, p.87, tradução nossa)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> "There is, however, no reason to conclude that being able to do calculus is better than being able to fly with only your wings, or to breathe underwater with your own gills. These characteristics may be relevant for some purposes, but they are not relevant to whether we make a being suffer or kill that being" (FRANCIONE, 2008, p.125)

<sup>12</sup> O debate acerca da psicologia nos animais não humanos, aliás, já pensa a cultura dos mesmos, incluindo seus códigos de comunicação, o simbolismo, os diferentes tipos de consciência, etc. Cf. LESTEL, 2001.

<sup>13</sup> "But some animals have such a "special" characteristic to a greater degree than do some of us and some humans do not have that characteristic at all. The point is that although a particular characteristic may be useful for some purposes, the only characteristic that is required for moral significance is sentience" (FRANCIONE, 2000, p.174)

<sup>14</sup> "Animals are part of our daily lives whether or not we 'invite' (or force) them into 'our world'. There is no such thing as an 'our world' that doesn't include animals, and our task is to identify appropriate forms of human-animal relations" (DONALDSON et KYMLICKA, 2001, p.87)

Gabriel Bittar Domingues

Quando a filosofia trata do Outro, comumente refere-se aos humanos; quando muito à natureza de forma generalizada. Parece, portanto, haver a necessidade de discutir os não humanos como pessoas que são; como Outros. “Discussão generalizada do ‘outro’ (significando animais e natureza) obscurece o fato de que animais não são apenas ‘outro’, eles são outros indivíduos” (DONALDSON et KYMLICKA, 2001, p.39, tradução nossa)<sup>15</sup>. Incluí-los na sociedade, de alguma forma, é negar a animalidade dos próprios humanos e humanas. O contato com o outro animal é também uma forma de fugir a um jogo que o humanismo tenta impor, no qual a tríade clássica animal/homem/Deus<sup>16</sup> (*sic.*) funciona de forma a aproximar o segundo do último termo, afastando-o totalmente do primeiro. Não que isso seja um problema vindo do cristianismo, mas, isto sim, é um problema da lógica ocidental como um todo. O fato de o cristianismo ter se apropriado do pensamento dos gregos e disso ter criado seu *corpus* metafísico não altera o fato de que esses últimos tenham dado algum tipo de início nessa *weltanschauung*. Desde a origem do pensamento ocidental, mas sobretudo mais observável depois de Darwin (ROUGET, 2014), continuamos a separar o ser humano (*sic.*) do animal (*sic.*) em uma relação de hierarquia e rompimento total entre os termos, porém desta vez não mais em uma tríade, mas em uma dicotomia:

E portanto essa dicotomia, essa esquizofrenia, aparecidas no pensamento ocidental desde seu alvorecer, perduram hoje (...) é claro que o interesse de conservar a categoria “animal” é o mesmo que aquele que prevalece na Antiguidade, salvar o dualismo metafísico, mas em uma nova versão na qual o reequilíbrio se faz claramente em favor do homem, cada vez menos em menos animal e mais e mais divin (ROUGET, 2014, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Interessa, portanto, seguir numa linha do que nos propõem Donaldson e Kymlicka: organizar a sociedade levando em consideração todos os seus participantes, sejam eles humanos ou não humanos. Dar a possibilidade dos não humanos participarem da representação política. “Nós também enfatizamos que animais domésticos têm a capacidade de participar nesse processo, se auxiliados por esses ‘colaboradores’ que aprenderam a interpretar suas expressões de preferências” (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p.153, tradução nossa)<sup>18</sup>. Isto não significa que eles votem ou criem empresas, mas, isto sim, que as cidades sejam planejadas pensando em todos aqueles que devem ser cidadãos: humanos e não humanos. Significa supor que seja melhor que as políticas sejam organizadas de modo a satisfazer a ambos, levando em consideração direitos de respeito à vida dos seres sencientes.

A organização da política, portanto, para Donaldson e Kymlicka, levaria em consideração as formas de viver e de agir dos outros animais.

---

<sup>15</sup> “Generalized discussion of ‘the other’ (meaning animals and nature) obscures the fact that animals are not just ‘other’, they are other selves” (DONALDSON et KYMLICKA, 2001, p.39).

<sup>16</sup> Rouget (2014) fala de uma tripartição cosmológica.

<sup>17</sup> “Et pourtant cette dichotomie, cette schizophrénie, apparues dans la pensée occidentale dès son aurore, perdurent aujourd’hui (...) il est clair que l’intérêt de conserver la catégorie “animal” est le même que celui qui prévalait dans l’Antiquité, sauver le dualisme métaphysique, mais dans une nouvelle version où le rééquilibrage se fait nettement en faveur de l’homme, de moins en moins animal et de plus en plus divin (...)” (ROUGET, 2014)

<sup>18</sup> “We have also emphasized that domesticated animals have the capacity to participate in this process, if assisted by those ‘collaborators’ who have learned how to interpret their expressions of preferences” (DONALDSON et KYMLICKA, 2011, p.153).

Gabriel Bittar Domingues

Para tal, eles seriam separados em três categorias: domesticados (cidadãos), liminais (estrangeiros) e selvagens (soberanos) (DONALDSON; KYMLICKA, 2014, pp. 202-203). Todos têm formas de demonstrar seus interesses. Votando com seus pés, por exemplo (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p.177). A política construída em torno desses interesses abrangerá o Outro não humano de uma forma mais razoável, do que o faria, e.g., uma política contratualista tradicional, de direitos e obrigações. A discussão contratualista tem nos direitos dos animais não humanos Mark Rowlands como forte representante. Essas não são questões que cabem aqui, no entanto, por motivos de escopo da pesquisa. O problema é: ainda que determinados humanos não paradigmáticos não possam contribuir para a sociedade, não é por isso que não são considerados cidadãos participantes da política. Levando em consideração a capacidade de escolha dos animais não humanos<sup>19</sup>, que muitas vezes é prejudicada, e levando em consideração que um cidadão é aquele que compõe a *polis* e cujos interesses são relevantes para a construção das políticas, não será um antropocentrismo crer que humanos não paradigmáticos sejam cidadãos e animais não humanos não o sejam?

Não sendo, no entanto, o foco de nossa discussão a teoria política de Donaldson e Kymlicka por si mesma, coube dizer aqui apenas da inserção de um pensamento de alteridade suficientemente abrangente (isto é, não especista) na política, pois a forma de organização da cidades é também um momento do ‘pensar o Outro’: construir prédios em rotas migratórias, liberar dejetos de indústrias em rios, usar a quantidade de plástico que se tem

usado no comércio—são, todas essas, atividades de desrespeito ao Outro, à medida em que consideram os humanos como ‘donos do mundo’ e que não pensam as demais espécies como igualmente dignas de respeito e consideração ética. É por isso, e por eventuais outros motivos, que importa repensar as relações intersubjetivas com os animais não humanos.

### *Considerações finais*

Sem qualquer pretensão de concluir a discussão a respeito de qualquer tema aqui exposto, esse artigo pôde apresentar um problema de Ética Animal frequentemente esquecido ou abafado pelas teorias utilitaristas: animais não humanos (viventes sencientes, como nos mostra Francione) parecem não ser considerados como ‘pessoas’ pura e simplesmente por não se enquadrarem no projeto ou artefato-projeto antropocêntrico e especista que é a modernidade ou pós-modernidade. Isso os leva a serem enxergados como propriedades, que só podem existir como meios de satisfazer fins de bem-estar humano (ainda que banais). E ainda: é fato que se possa tratar bem uma propriedade e dar um mal tratamento a um sujeito, pois a lei que conhecemos hoje não tem os mesmos efeitos sobre os tratos que se dá ao que se considera por ‘objetos’ e ao que se considera por ‘sujeitos’ ou ‘pessoas’. É possível que alguém destrua um celular que lhe pertence sem ser punido, mas, se destruir à vida de outra pessoa, logo o Direito Penal se aplicará. Ficam as questões: por que, então, senão por uma luxúria da razão, os animais não humanos não

---

<sup>19</sup> Não apenas Dominique Lestel, mas também Frans de Waal, Lepeltier, Uexküll, os próprios Kymlicka e Donaldson, enfim, uma gama de pesquisadores tem reconhecido a capacidade de escolher e de fazer política dos animais não humanos (principalmente se levarmos em consideração que o próprio ato de fazer política pode ser o ato de praticar uma escolha, uma de-cisão, um corte).



Gabriel Bittar Domingues

possuem o mesmo caráter frente às questões morais e políticas que os humanos? Por que, mesmo com todos os estudos de etólogos contemporâneos, insistimos em negar que o direito os considere como pessoas, na maioria das vezes punindo apenas a ‘crueldade gratuita’ e não punindo toda a indústria da exploração animal? Por que é que quando se usa um animal não humano para lucro (para o abate, por exemplo), não se considera um problema de Direito, mas quando se tortura um ‘pet’ os jornais dão notícia e a comoção (de pessoas que comem carne!) é geral? Por que é que se pode praticar a vivissecção e os testes em animais não humanos, considerando-os objetos para fins humanos? A ciência nunca evoluiu tão rápido, é verossímil, mas precisamos dessa velocidade? (e quem é que se inclui nesse ‘precisamos’?) Não haverá nessa velocidade, afinal, algo de nocivo? Por fim, não estará tudo isso atrelado a um distúrbio no senso de alteridade, chamado antropocentrismo, e a uma consequência disso, chamada especismo?

Dessa forma, parece urgir a discussão acerca da cidadania dos animais como um todo (humanos e não humanos), no sentido de pesar por igual os interesses de todos os que fazem parte da *polis*. O título sugestivo do trabalho de Donaldson e Kymlicka, *Zoopolis*, nos leva a pensar justamente a construção das cidades em torno dos interesses de todos os tipos de animais. Isto aconteceria por meio de representatividade política, que pode ser alcançada por métodos expostos no livro em questão e discutidos em outras fontes que não coube aqui citar por motivos de espaço e foco do trabalho.

### Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 1210p.
- BEKOFF, Marc. *The animal manifesto: six reasons for expanding our compassion footprint*. California: New World Library, 2010. 261p.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989. 311p.
- BRAVO, Álvaro F. Desenjaular o animal humano. In: MACIEL, Maria E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. 422p.
- CHUAHY, Rafaella. *O extermínio dos animais*. 1ed. Rio de Janeiro: Zit, 2006. 162p.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. 445p. (Collection « Critique »).
- \_\_\_\_\_. *Lettre à un ami japonais*, 1987. In: FONTES FILHO, Osvaldo. Escrever o desaparecimento de si em torno de *Le Coupable*, de Georges Bataille. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v.17, n.1/2, pp.41-60, jan/fev. 2007.
- \_\_\_\_\_. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: UNESP, 2002. 92p.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres et lettres de Descartes*, ed. André Bridoux. Paris: Éditions Gallimard, 1952. 1421p.

Gabriel Bittar Domingues

- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Animals and the frontiers of citizenship*. Oxford Journal of Legal Studies: Oxford, v. 34. n.2. pp.201-219. 2014. Disponível em: <https://academic.oup.com/ojls/article-abstract/34/2/201/1448869/Animals-and-the-Frontiers-of-Citizenship?redirectedFrom=fulltext>>. Acesso em: 16 de ago. de 2017.
- \_\_\_\_\_. *Zoopolis – A political theory of animal rights*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011. 329p.
- EXUPÉRY, Antoine de Saint. *Le petit prince*. Paris: Éditions Gallimard, 1999. 97p. (Collection Folio).
- \_\_\_\_\_. *O pequeno príncipe*. 17ed. Rio de Janeiro : Livraria Agir Editora, 1974. 95p.
- FRANCIONE, Gary L. *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2008. 235p.
- \_\_\_\_\_. *Animals, property, and the law*. Filadélfia: Temple University Press, 1995. 349p.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to animal rights: your child or the dog?*. Filadélfia: Temple University Press, 2000. 229p.
- FREITAG, Bárbara. *Habermas e a teoria da modernidade*. Caderno CRH. Salvador, v.8. n.22. p.138-163, jan/jun. 1995. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/inclui/getdoc.php?id=1423&article=326&mode=pdf>>. Acesso em: 25 de jun. de 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70 Lda., 1968. 149p.
- JOY, Melanie. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. 1ed. São Paulo: Cultrix, 2014. 198p.
- LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 304p. (Coleção Epistemologia e Sociedade).
- PATTERSON, Charles. *Eternal Treblinka: our treatment of animals and the Holocaust*. Nova Iorque: Lantern Books, 2002. 296p.
- REGAN, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lahnham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. 141p.
- \_\_\_\_\_. *Empty Cages: facing the challenge of animal rights*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004a. 229p.
- \_\_\_\_\_. *The case for animal rights*. 2ed. California: University of California Press, 2004b. 425p.
- ROUGET, Patrice. *La violence de l’humanisme – pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*. Paris: Calmann-Lévy, 2014. [E-book].
- SCHNEEWIND, Jerome B. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998. 623p.
- SOUTER, Gerry. *Edward Hopper*. Nova Iorque: Parkstone Press International, 2011. 80p.

## SENCIÊNCIA: um ensaio sobre a fronteira entre alteridade e solipsismo

Gabriel Bittar Domingues

TYLER, Tom. Como a água na água. In: MACIEL, Maria E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. 422p.