Revista Brasileira de Bioética 2008; 4 (3-4):198-221

A ética da sabotagem da Animal Liberation Front
The ethics of sabotage by the Animal Liberation Front

Erick Luiz Araujo de Assumpção
Instituto Fernando Figueira, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Brasil.
ericklaraujo@gmail.com

Fermin Roland Schramm
Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Brasil.
roland@ensp.fiocruz.br

Resumo: Este trabalho parte do caráter protetor da Ética para analisar as ações de sabotagem da Animal Liberation Front (ALF), que implica destruição de propriedade e libertação de animais não-humanos de situações de vulneração. As considerações de Engelhardt e Diamond ajudaram a contextualizá-las em um mundo moral paradoxalmente pluralista e unívoco. Singer, Regan, Derrida e Smuts, fundamentam a necessidade do reconhecimento moral de seres sencientes, suscetíveis, capazes de relacionamentos intra e inter-espécies. Esse reconhecimento é essencial para a constatação de uma possível Ética da Sabotagem, entendida como uma legítima ética prática de prevenção e libertação de situações de vulneração e combate a agentes exploradores. A análise de Engelhardt, da relação/conflito entre estranhos morais, personificados, aqui, pela ALF e os proprietários/agentes exploradores e a diferenciação feita por Schramm entre violência como forma de agressão e como forma de resistência, são pontos primordiais para concluir que essas ações são prima facie moralmente legítimas.

Palavras-chave: Ética Animal. Frente para a Libertação Animal. Sabotagem. Violência.

Abstract: This essay grounds itself on the protectiveness of Ethics to analyze the actions of sabotage by the Animal Liberation Front (ALF), which involve the destruction of property and the release of non-human animals from situations of vulnerability. The considerations of Engelhardt and Diamond help contextualize this in a paradoxically pluralistic and unambiguous moral world. Singer, Regan, Derrida, and Smuts promote a requirement of moral recognition of sentient and susceptible beings that are capable of participation in relationships within and between species. This recognition is essential to the establishment of an Ethics of Sabotage as a legitimate practical ethic of prevention and liberation from situations of vulnerability, and also of confrontation with agents of exploitation. Engelhardt's analysis

of the relationship/conflict between moral strangers, personified here by ALF and the property owners/agents of exploitation, as well as the distinction made by Schramm between violence as a form of aggression and violence as a form of resistance, are primordial for the conclusion that these actions are prima facie morally legitimate.

Key words: Animal Ethics. Animal Liberation Front. Sabotage. Violence.

Comumente, entende-se Ética como sinônimo de Moral, concebendo a última como conjunto organizado e inteligível de costumes e regras efetivamente seguidas ou que deveriam ser seguidas por uma comunidade ou sociedade em um determinado espaço e determinada época.

Essa sinonímia origina-se etimologicamente dos termos *ethos*, em grego, e sua tradução *mos*, em latim, ambos com significado de costume. Porém, originalmente, o termo *ethos* tem como significado guarida ou morada, proteção para seres vivos, apresentando, assim, uma legitimação etimológica da função protetora da ética (1).

Apesar desta sinonímia, a ética é, tecnicamente, a discussão crítica sobre a moral. Com efeito, o termo *ethikê*, posterior ao termo *ethos*, possui esse significado e a Ética será majoritariamente compreendida como a "ciência da moral" (2).

Por sua vez, a ética aplicada busca compreender as crenças morais, avaliá-las criticamente, legitimar as condutas e atuar sobre a moral de um indivíduo, uma comunidade ou uma sociedade em determinado espaço/tempo, de acordo com suas ferramentas. A ética aplicada parte de um pressuposto estrutural, constituído pela relação do tipo eu-tu, eu-outro, e reconhece as transformações cíclicas e constantes as quais ela está submetida, que oscilam entre a convivência, a conflituosidade e as tentativas de se estabelecerem acordos razoáveis.

Assim, a ética analisa, legitima e atua sobre as razões e as ações dos agentes morais (indivíduos competentes cognitivamente que podem ser responsabilizados e podem cobrar responsabilização) e as reconhecíveis conseqüências dessas ações sobre os pacientes morais (indivíduos vulneráveis e suscetíveis aos danos, aos prejuízos e às transformações delas decorrentes). Em particular, o esforço da ética

inclui reconhecer o contexto sócio-ambiental particular e sua relação com o contexto global (3) e as necessidades, características e particularidades dos envolvidos na convivência/conflito em questão, para verificar a melhor forma de atuação e, se necessário, de proteção dos envolvidos incapazes de fazer frente, sozinhos, às ameaças.

Esse caráter de proteção da ética justifica-se na medida em que se assume como válida a afirmação de que o bem moral recebe diferentes definições no interior de distintas comunidades morais. Conseqüentemente, formam-se amigos morais - os que compartilham uma mesma maneira de levar a vida, ou seja, comungam de um bem moral particular - e estranhos morais - os que não compartilham uma mesma vida correta e, comumente, divergem no reconhecimento da autoridade moral de diferentes instituições.

Segundo Engelhardt, autor desta distinção, soluções pacíficas para os conflitos entre estranhos morais se dão por meio de acordos construídos pela argumentação secular, pois "a única fonte de autoridade secular geral para essência moral é o acordo. Em outras palavras, como não existem argumentos seculares decisivos [...] a autoridade moral secular é a autoridade do consentimento" (4).

A moralidade que une os estranhos morais racionais é aquela que estabelece que ninguém pode ser arrolado em uma ação sem o seu consentimento, pois a base para consentirem é o reconhecimento dos interesses, das causas e das possíveis conseqüências envolvidas na situação para uma tomada de decisão autônoma. Especificamente, entre seres racionais a tomada de decisão autônoma consiste na capacidade de ponderar a respeito dos fatores externos (causas e conseqüências) e dos fatores internos (desejos e emoções), o que resultará em uma decisão que valorizará alguns fatores em detrimento de outros. De forma ideal, uma tomada de decisão autônoma ocorre livre de coação; contudo, ao reconhecermos as estruturas de poder, objetivamente demonstráveis na realidade, a coação torna-se um fator limitador a ser avaliado.

A contemporaneidade não se caracteriza apenas pelo intenso pluralismo moral (grande diversidade de regras morais potencializada pela aproximação geográfica das comunidades morais), apontado por Engelhardt como fator que impossibilita a existência de uma orientação geral sobre o que é certo ou errado e que possa ser compartilhada

por toda a humanidade e que torna improvável uma legítima moral canônica. Apesar desse "caos de diversidade moral e [...] cacofonia de numerosas narrativas morais concorrentes" (4), a civilização é um padrão arbitrário imposto globalmente e que não é conseqüência de uma evolução natural da humanidade.

Nesse trabalho, refletiremos sobre as ações da Frente de Libertação Animal (*Animal Liberation Front* - ALF, na sigla em inglês). Formada por células autônomas (independentes e com poder de decisão) e horizontais (livres de hierarquias) a ALF atua por meio de ações diretas, classificadas por seus atores e defensores como não-violentas, para resgatar animais não-humanos de situações de vulneração (laboratórios, circos, indústrias, fazendas etc.), sabotar equipamentos e gerar os maiores danos financeiros possíveis aos exploradores, visando sua saída do mercado e, conseqüentemente, dando fim a um epicentro de exploração.

O objetivo é analisar e contextualizar as ações da ALF em um mundo moralmente plural e, paradoxalmente, seguidor de uma moral civilizatória canônica excludente. Também será analisada a possibilidade de considerar a Ética da Sabotagem (que pretende legitimar as ações da ALF) como uma alternativa pertinente e justificada para a proteção e libertação dos diversos marginalizados e vulnerados da moral civilizatória canônica, humanos ou não. Para tanto, recorreremos a Diamond, que trata sobre a aurora da civilização, em *Armas, Germes e Aço* (5), e a Engelhardt que, em *Fundamentos da Bioética* (4), busca a construção de uma bioética satisfatória e legitima para o mundo contemporâneo e moralmente plural.

As considerações de Engelhardt sobre os animais não-humanos serão analisadas em paralelo às considerações de Singer, Derrida, Regan e Smuts, autores que defendem a atribuição de status moral a esses animais. Com o auxílio desses referenciais espera-se delinear como se desenham os conflitos entre a necessidade de se reconhecer as situações de vulneração em que se encontram os animais não-humanos e uma moral canônica civilizatória, essencialmente antropocêntrica, que não os reconhece como indivíduos morais.

A canônica moral civilizatória

O início da forma de organização sedentária, propiciada pelas técnicas de domesticação de plantas e animais e de armazenamento de alimentos, fomentou características especificas que, agrupadas, podemos chamar de civilização. Entre estas características está a divisão de terras em propriedades, quando grupos humanos dotados de técnica e força de defesa ocupavam e cercavam espaços para produção de alimentos. Assim como o surgimento da especialização e efetiva hierarquização social, tendo em vista que:

> "... os caçadores-coletores tendem a desenvolver sociedades relativamente igualitárias, sem burocratas e sem chefes hereditários [...] Já entre os que são de estocar alimentos, uma elite política pode obter o controle da comida produzida por outros, criar taxas, livrar-se da obrigação de conseguir sua própria alimentação e dedicar-se em tempo integral às suas atividades políticas" (5).

Portanto,

> "... com o surgimento de populações produtoras de alimentos, densas e sedentárias, aparecem também os chefes, reis e burocratas. Essas burocracias eram essenciais não só para governar regiões grandes e populosas, mas também para manter exércitos, enviar navios em expedições e organizar guerras de conquista" (5).

Como produto do processo de especialização do trabalho, surge o fenômeno da alienação. As especializações acarretam a fragmentação da compreensão da realidade, isto é, a percepção de partes da realidade descontextualizadas do todo, fomentando a incapacidade de síntese, contextualização e compreensão da complexidade global. Podemos entender essa incapacidade como alienação, isto é, como estranhamento e separação, pois a possibilidade de alguns não se preocuparem em produzir ou em buscar seu próprio alimento gera especialistas em tempo integral, criando efetivamente a divisão de trabalho e, também, a alienação das formas de produção.

A organização social fundada na domesticação de plantas e animais fortalece a economia em detrimento da ecologia, a racionalidade em detrimento da animalidade e o intenso domínio e exploração do restante da natureza: "[a] domesticação envolve a transformação dos animais selvagens [assim como as plantas] em algo mais útil para os seres humanos" (5). Essa relação de utilidade (relação linear de benefício na qual um ser é considerado unicamente pelos supostos benefícios que pode proporcionar a outro), iniciada por volta de 10.000 anos atrás, acarretou a objetivação da natureza, chegando ao estágio catastrófico que caracteriza a atualidade.

A partir do surgimento dessa civilização consolida-se uma norma de vida "correta", defendida e imposta arbitrariamente a todos os envolvidos como sendo, supostamente, a única forma possível de manutenção e desenvolvimento dos seres humanos. Historicamente, o sudoeste da Ásia, ou Crescente Fértil, foi o ponto inicial da domesticação extensiva e de suas conseqüências. A partir dele, esse modo de vida se espalhou globalmente por meio de sua incorporação por grupos caçadores-coletores ou da "substituição em massa da população humana" (5). Ou seja, por intermédio do extermínio ou desalojo dos grupos humanos anteriores pelos grupos invasores.

Esses aspectos que moldam a civilização como tal seguem mudando suas formas desde a agricultura, pela mecanização, a industrialização e o desenvolvimento da biotecnociência. Porém, podemos enquadrá-los como instrumentos de manutenção do poder, que se materializam historicamente em diferentes tecnologias, habilidades ou posses, como as armas, os cavalos e os germes dos europeus invasores das Américas - que resultaram no aniquilamento da população Inca - ou a capacidade de expansão cultural e econômica através de grandes corporações dos Estados Unidos, que resultou no domínio de economias mais simples, como a mexicana, induzindo diversos seres humanos à condição de semi-escravos.

Com o início da domesticação consciente de plantas e animais, e da hierarquização social, seres humanos e não humanos são transformados em meros meios pelos detentores do poder, tornando-se, portanto, um tema de crítica dos costumes. Kant, por exemplo, aborda este tema em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas restringe a objeção a esta transformação em meros meios apenas quan-

do aplicada a seres racionais. Para fazer referência aos animais não-humanos e plantas, assim como ao restante da natureza, Kant utiliza o termo coisa (6).

Assim sendo, o padrão dessa civilização se estabelece em uma equação opressor-oprimido, impulsionado por uma dinâmica hierárquica de poder que circula e se faz presente nas relações ser humano/animais não humanos, países desenvolvidos/subdesenvolvidos, homem/mulher, ricos/pobres, etc.

Conseqüentemente, a afirmação de Engelhardt, de que o vigente pluralismo moral impossibilitaria a existência de uma moral canônica, se mostra insuficiente, pois a partir das características do desenvolvimento da civilização verificamos a existência de uma moral canônica civilizatória. Moral que, globalmente, é amparada em sistemas de organização política abertamente autoritário (como os totalitarismos) ou em democracias baseadas (de acordo com Agamben) em um permanente Estado de Exceção, entendido como a suspensão dos direitos dos cidadãos e a assunção de plenos poderes pelos chefes de Estado, onde o estabelecimento da equação biopoder/poder soberano, isto é, a integração entre o exercício de gerenciamento da vida e o poder de escolher a vida que merece ser vivida ou não, passam a ser atributos dos soberanos/chefes de Estado (7).

Nessas pseudo-democracias há o desenvolvimento de diversas comunidades morais, algumas até opositoras desse sistema social. Contudo, a partir do nascimento de efetivo confronto direto com essa forma de civilização (como é o caso das ações da ALF), diversos instrumentos e aparatos de repressão e punição são colocados em prática, através de instituições construídas socialmente com a finalidade de manter a ordem e a moralidade vigentes, contradizendo diretamente os assim denominados pilares dessa civilização: a liberdade e a cultura dos direitos humanos.

Logo, quando olharmos com atenção, percebemos que por trás das alegorias de liberdade, bem estar e segurança, divulgadas como possibilidades derivadas da civilização, há uma tirania, que é dinâmica e multidirecional. Uma tirania que atua sobre os marginalizados dessa civilização, sejam eles animais não-humanos, índios ou pobres; todos reduzidos ao seu status de vida nua ou *zoe* (8).

A ética da sabotagem

Esse panorama nos leva a outra face da expressão que dá título a esse trabalho. A palavra sabotagem, que é originária do termo francês *sabot*, um tamanco de madeira utilizado por trabalhadores industriais franceses que - em uma tentativa de combater as formas injustas de trabalho e a ampla mecanização das fábricas - os jogavam dentro das máquinas para danificá-las.

A "ética da sabotagem" se constitui como ética prática de prevenção, proteção e intervenção, cuja finalidade é a libertação de pacientes morais em situações de vulneração, através do combate aos agentes exploradores e vulneradores; sendo, portanto, um meio para superar a condição de vítimas em situações de opressão e de vulneração, situação em que indivíduos recorrem à ação direta constituída pela sabotagem.

Diversos movimentos durante a história se utilizaram dessa ética para justificar suas ações: o movimento antinazista que libertava prisioneiros de guerra e destruía equipamentos utilizados para tortura e morte; o movimento de escravos em quilombos no Brasil que atacavam fazendas para libertar outros escravos e fomentavam, dessa maneira, o fim da escravidão. Esses movimentos atacavam indiretamente morais particulares ao combater práticas denominadas e defendidas como corretas e boas pelos membros dessas comunidades morais, mas que arbitrariamente subjugavam outros seres humanos, que não as consideravam corretas.

Os indivíduos que se encontravam nessas situações de vulneração possuíam atributos como a razão e a linguagem simbólica, que eram valorizados pela moral canônica civilizatória; apesar disso, as comunidades morais detentoras das formas de poder (sejam tecnologias, habilidades ou posses) por meio de justificações tendenciosas e internas em sua comunidade, arbitrariamente subjugavam esses indivíduos pelas suas diferenças, expondo-os, assim, à exploração e ao domínio, supostamente justificados. A partir desses atributos canônicos da razão e da linguagem simbólica, esses indivíduos podiam expressar sua insatisfação ou (tratando-se de indivíduos da mesma espécie daqueles que se solidarizavam com eles) sua insatisfação era percebida e reconhecida por intermédio da simpatia humana (o reco-

nhecimento prático e subtraído de "explicações cientificas" da humanidade do outro).

A seguir um breve histórico da ALF é traçado, com o objetivo de compreender sua forma de atuação.

A *Animal Liberation Front (ALF)*

A história da ALF remete ao movimento contra a caça na Inglaterra no século 19 chamado Bands of Mercy, nome resgatado em 1972 por membros do Hunt Saboteurs Association (HSA), grupo que utilizava diversas estratégias para atrapalhar e desestruturar atividades de caça, como bombas de fumaça. Ao buscar formas mais efetivas de impedir a caça, os antigos membros da HSA incluíram estratégias de destruição de propriedades privadas. Logo o grupo passou a sabotar laboratórios de vivisseção e resgatar animais não-humanos das situações de vulneração. Em uma dessas ações dois membros foram presos. Após cumprir um terço da pena de três anos, um deles, Ronnie Lee, deu início ao grupo chamado Animal Liberation Front, a ALF (9).

Espalhada por diversos países, inclusive no Brasil, a ALF é uma entidade de livre associação formada por células - anônimas, autônomas e horizontais - de pessoas vegetarianas ou, preferencialmente, veganas, já que o veganismo é a tentativa de se abster de quaisquer objetos ou práticas derivados de exploração animal. Para caracterizar-se efetivamente como uma ação da ALF é necessário o respeito das seguintes orientações:

> "1) Libertar animais de locais de abuso; ou seja, laboratórios, fazendas de abate, fazendas de peles, etc. e colocá-los em bons lares onde eles possam viver suas vidas naturais, livres de sofrimento. 2) Infligir danos econômicos àqueles que lucram com a miséria e exploração dos animais. 3) Revelar os horrores e atrocidades cometidas contra animais atrás de portas fechadas, pela realização de ações diretas não-violentas e libertações. 4) Tomar todas as precauções necessárias para não prejudicar qualquer animal, humano e não-humano. 5) Analisar as ramificações de toda ação proposta, e nunca aplicar generalizações quando informações específicas estão disponíveis" (10).

Diretamente influenciada por pensadores ativistas como Henry Thoreau, Mahatma Gandhi e Martin Luther King, pelos movimentos ambientalistas da década de 1960 e pelas reflexões anarquistas, a ALF afirma ser parte de um movimento não-violento contra a estrutura opressora vigente. Defende que a destruição de propriedades e a sabotagem não são propriamente atos de violência. Contudo, tendo em conta a complexidade do conflito entre o movimento de Libertação Animal (especificamente a ALF) e os seguidores da moral canônica civilizatória (encarnados aqui pelos exploradores dos animais não-humanos), essa afirmação sobre o caráter não-violento das ações da ALF é alvo de objeções, a ponto da ALF ser caracterizada como um grupo terrorista (11). Tendo em vista tamanha discrepância, a questão da violência merece ser analisada mais profundamente.

As ações da ALF são violentas?

A questão da violência (ato coercivo externo) surge como objeto legitimo de análise da bioética, pois trata-se de uma ação humana com possíveis conseqüências no mundo vital, podendo ser julgada de forma negativa ou positiva, como injusta ou justa, dependendo de sua configuração: como um exercício de poder sobre os outros ou como uma forma de resistência a este mesmo poder (12). Assim, a preocupação em não ferir qualquer animal humano e não-humano é condição suficiente para os ativistas e defensores da ALF caracterizar as suas ações como "não-violentas".

A destruição de propriedades e a sabotagem não teriam efeitos negativos significativos sobre os seres humanos e o mundo vital, tendo em vista que não seriam "ameaças que podem afetá-los ou até transformá-los de forma substantiva, isto é, no sentido de que podem prejudicar de maneira irreversível sua existência" (1). Máquinas, janelas e celas são entes inanimados; conseqüentemente, não são propriamente vulneráveis, embora sejam de fato "quebráveis", tornando-se inutilizáveis em sua função de vulneração dos pacientes morais aqui em pauta. Sendo assim, a destruição de propriedades e a sabotagem não seriam atitudes propriamente violentas visto que se referem a coisas e aparelhos, não a seres vivos.

Um ponto importante, talvez essencial, nessa controvérsia, se re-

fere a como comunidades e indivíduos morais envolvidos nesse tipo de conflito conceituam e contextualizam a propriedade privada, considerando-a algo não inerente à humanidade, à sua evolução natural. De fato, a propriedade surge historicamente junto com a sedentarização, tornando-se uma das características da civilização e um "bem" para a moral canônica civilizatória. Portanto, este bem, constituído pela propriedade, não é algo livre de julgamento moral.

Influenciada pelo pensamento anarquista, a ALF encara a propriedade privada como um instrumento de poder e manutenção do status quo: "um dos pontos fundamentais do anarquismo é a abolição do monopólio da terra, das matérias-primas e dos instrumentos de trabalho" (13). É com a instituição da propriedade que se estabelece a dicotomia entre os que têm e os que não têm: "Boa parte da história humana é constituída de conflitos desiguais entre os que têm e os que não têm: entre os povos que dominavam a agricultura e aqueles que não dominavam" (5), entre aqueles que são donos dos meios de produção e aqueles que não possuem esses meios. De fato, a propriedade privada é poder, pois ela possibilita o domínio de uns seres sobre os outros, o extermínio de uns pelos outros, como as armas, os germes e o aço possibilitaram.

Encarando a propriedade como poder, podemos fazer um paralelo com a própria violência, como bem indica o termo alemão *Gewalt*, que pode significar tanto violência como poder (12).

A relação entre propriedade, poder e violência se torna mais evidente quando analisarmos a posição dos animais não-humanos nesse conflito, pois, encarados como propriedade privada, os animais não-humanos tornam-se objetos: suas características de seres viventes e dinâmicos são substituídas pelo valor de seu uso. Em outros termos, tornam-se propriedades, pois fazem parte do grupo dos que "não têm", uma vez que não possuem a racionalidade humana.

O pressuposto questionável é se a racionalidade seria atributo suficiente para os seres humanos civilizados tornarem, com legitimidade moral, os animais não-humanos como propriedade. E, por conseguinte, conferindo plenos poderes aos primeiros para usar e abusar dos últimos. Essa perspectiva pode ser considerada moralmente arbitrária e embasa-se em conclusões como a de Engelhardt, para quem "os animais não são autoconscientes nem capazes de colocar-se sob a

lei moral" e, portanto, são "coisas para ser usadas" (4).

Parte-se, assim, de uma suposta deficiência cognitiva e de uma extensão e aplicação arbitrárias de um conceito (lei moral) compartilhado apenas por parte da humanidade, para desconsiderar os animais não-humanos como pacientes morais; merecedores, portanto, de respeito e proteção. Entretanto, privar da liberdade, infligir dor, desmembrar e matar animais não-humanos são encaradas como atitudes legítimas, devido ao status de objeto e propriedade atribuído a esses animais. Considerando essas atitudes e a violência como "uma ação coercitiva externa contra um movimento natural, uma inclinação espontânea ou uma vontade pessoal diversa" (12), entendemos melhor como funciona essa relação propriedade/poder/violência e a arbitrariedade de argumentos centralizados em características e conceitos específicos de parcela da humanidade que supostamente legitimariam a tirania humana sobre os animais não-humanos.

De fato, Engelhardt conceitua a posse e a propriedade como uma extensão legitima da pessoa humana, uma fantasmagoria que projeta o proprietário no objeto. Assim, o autor pode afirmar que qualquer ação que resulte em dano a essa propriedade é um dano a essa pessoa; logo, seria uma ação violenta. Mas, ao considerar posse e propriedade como sinônimos, Engelhardt ignora o contexto civilizado despótico, pois parece legitimar, por meio da propriedade privada, a exploração do trabalho alheio, a usurpação da produção coletiva pelos donos dos meios de produção, assim como o poder tirânico sobre outros indivíduos reconhecíveis moralmente, como os animais não-humanos.

Entretanto, a posse pode ser legitimada moralmente se for, a princípio, igual para todos os humanos, e desde que ela não prive outros das suas necessidades e dos meios para a sobrevivência. Ou seja, desde que não seja fruto de tirania nem meio de exploração do trabalho alheio ou meio de vulneração de indivíduos reconhecidos moralmente.

Engelhardt afirma que em uma relação tolerante entre estranhos morais o uso da força não consentida (ou violência) é moralmente condenável e que os estranhos morais podem recorrer apenas a argumentos, esperando, com isso, uma conversão dos conflitantes em amigos morais. Contudo, o esforço de respeito ao pluralismo moral, quando não tratado criticamente (por exemplo, excluindo a priori da consideração moral animais não-humanos) pode possibilitar a manutenção da

exploração. Neste caso, a espera por uma conversão moral se arrasta à custa de danos e mortes de diversos indivíduos não-humanos. Assim sendo, as ações da ALF, apoiadas naquilo que denominamos Ética da Sabotagem, representam uma alternativa moralmente legítima a essa espera, uma forma de resistência ativa à vulneração dos animais não-humanos. Em suma, mesmo encarando as ações da ALF como ações violentas prima facie, ao contextualizá-las na lógica opressor-oprimido (ou agressor/resistente), podem também não sê-lo, desde que essas ações não causem danos físicos aos humanos envolvidos e que se possa constatar que elas buscam a libertação de indivíduos oprimidos. Portanto, as ações da ALF seriam " a saída da violência e a rejeição do exercício do poder violento [...] admitindo formas de resistência que podem, inclusive, usar métodos violentos, que eventualmente estariam justificados (por exemplo, por razões de 'justiça')" (12).

Ao analisar tanto os meios (sabotagem e destruição de propriedade) como os fins (libertação de indivíduos em situação de opressão e vulneração) pode-se afirmar que essas ações e esses fins são prima facie moralmente legítimos. Contudo, alguns autores consideram essa análise dependente do reconhecimento moral dos animais não-humanos e argumentam que esses seres não são considerados indivíduos morais ou são meramente protegidos por uma "moralidade de beneficência" (4). Isso possibilitaria legitimar ações humanas irreversivelmente prejudiciais a esses animais não-humanos a partir de um cálculo de bens tendencioso e centrado em argumentos baseados numa suposta prioridade lexical dos interesses humanos.

Este é o caso dos exemplos, citados em *Fundamentos da Bioética*. Segundo o autor, se um caçador decidir que o prazer da caça é um bem maior do que a vida do animal não-humano ou, ainda, se um indivíduo cria um animal para abate, pois considera o prazer de comer carne como um bem maior que a vida do animal, ambas as práticas seriam atividades moralmente legítimas devido a esse cálculo de bens, no qual o bem humano seria sempre prioritário. Portanto, essa "moralidade de beneficência" torna-se um mero adorno conceitual para atividades arbitrárias e tirânicas que negam o caráter de indivíduo dos animais não-humanos. Sendo assim, é necessária uma reflexão sobre a possibilidade de classificar os animais não-humanos como sendo indivíduos morais.

O status moral dos indivíduos não-humanos

Na Modernidade "o indivíduo se torna um autentico sujeito moral, titular de direitos e deveres correspondentes, e capaz de querer o Bem voluntária e racionalmente" (12). Mas ampara-se também no fortalecimento da racionalidade em detrimento da animalidade, no domínio de parcela da humanidade sobre o restante da natureza por meio da razão.

O critério da razão torna-se, assim, base conceitual secular legítima para o progresso infinito através da tecnociência e, posteriormente, da biotecnociência, gerando a exploração intensiva dos ecossistemas e a vulneração dos animais não-humanos. De fato, esses seres são entendidos, a partir de Descartes, como autômatos: entes governados por princípios mecânicos e desprovidos de racionalidade e alma. Essa conceituação embasa e valida, de maneira mais efetiva, uma práxis exploratória iniciada historicamente na aurora da civilização, com a domesticação dos animais não-humanos na época da sedentarização.

O sentido de indivíduo utilizado aqui é de "indivisível" e "único": "o indivíduo é um nó indissociável de relações entre elementos múltiplos que tendem a conservar a integridade de seu ser" (14). Esse conceito biológico amplo de indivíduo nos permite incluir a biosfera e, de maneira mais geral, o próprio planeta, entendido como Gaia - um sistema fisiológico auto-regulador (15). Ele oferece um ponto de partida pertinente para analisarmos as características e as necessidades específicas dos animais não-humanos, para assim consolidarmos uma forma de relacionamento eticamente significativa.

Assim como quando entramos, hipoteticamente, em contato com um indivíduo humano que não fala a nossa língua, buscamos o entendimento por meio de outras formas de comunicação, o reconhecimento das necessidades particulares dos animais não-humanos parte de um esforço dos indivíduos humanos em descentralizar-se de suas características e de seu antropocentrismo, de valorizações arbitrárias, para então considerar o outro em suas características, necessidades e contextos específicos. Portanto, um relacionamento que considere as semelhanças, analise os contextos e reconheça cada animal (humano ou não) como um fim em si mesmo. De fato, todos os animais

são "entidades independentes da descrição que fazemos delas" (16). Vários autores elaboraram argumentos defendendo que os animais não-humanos são seres em si (indivíduos) e membros legítimos do campo de análise e proteção da bioética.

Peter Singer, por exemplo, estabelece que

> "[A] capacidade de sofrer e de sentir prazer é um pré-requisito para se ter algum interesse [e seria] um contra-senso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada na estrada por um menino de escola. Uma pedra não tem interesses porque não sofre. Nada que lhe possamos fazer fará qualquer diferença para o seu bem estar. A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não é apenas necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses - no mínimo o interesse de não sofrer. Um camundongo, por exemplo, tem interesse em não ser chutado na estrada, pois, se isso acontecer, sofrerá" (17).

Essa capacidade de sofrer e sentir prazer - característica compartilhada com os seres humanos - faz dos animais não-humanos seres sencientes e constitui condição suficiente para considerá-los destinatários de consideração moral; conseqüentemente, merecedores de respeito. Contudo, com o objetivo de ampliar o alcance de nossa argumentação, aprofundaremos a análise.

Para tanto, é necessário considerar que os animais não-humanos que vivem em contextos "justos", isto é, animais não vulnerados por instrumentos e nem oprimidos por celas, mas compartindo um ambiente adequado as suas necessidades ou, de maneira ideal, vivendo em seu habitat natural, são livres para fugir do que lhes causa dor. Devemos considerar também que eles possuem uma existência independente da dos seres humanos, o que pode ser entendido, numa aproximação entre os conceitos de autonomia e liberdade, que eles são o motor das suas próprias ações no espaço. A partir desses dois pressupostos pode-se afirmar que, além de seres que possuem interesses, os animais não-humanos são seres dotados de "autonomia". Certamente em um sentido diferente daquele proposto por Kant, pois se trata de uma autonomia sui generis, compreendida como capaci-

dade de movimentação, de organização e da busca por sobrevivência. Com isso, os animais não-humanos se tornam seres que pertencem a si mesmos (independentemente de sabê-lo ou não) e os abusos cometidos contra esses animais, utilizados como meios para fins humanos, tornam-se eticamente questionáveis e, portanto, combatíveis.

Entretanto, defende-se comumente que os animais criados artificialmente, com fins específicos já estipulados (tais como em inseminações artificiais para pesquisas científicas ou abate para produção de carne ou utensílios) não seriam seres em si. Contudo, podemos lembrar – como faz Derrida - que há um esforço

> "[...] para se dissimular essa crueldade [e] organizar em escala mundial o esquecimento ou desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios [...] O aniquilamento das espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria pela organização e a exploração de uma sobrevida artificial, infernal, virtualmente interminável, [...] fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo" (18).

E o autor acrescenta:

> "Como se, por exemplo, em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros" (18).

De fato, esses seres criados para atender às demandas humanas são seres suscetíveis, que podem ter a existência afetada pelas ações humanas e suas conseqüências, tornando-se, portanto, vulnerados. Criados, multiplicados e explorados em uma sobrevida artificial, se-

gundo Derrida, a própria criação desses animais acaba por se tornar um prejuízo para eles. Ou, de acordo com Singer, sua criação é algo contra seus interesses, pois a extensão ou não de suas vidas relaciona-se com sua utilidade para os animais humanos, estando o valor de suas vidas sujeito a um permanente processo de redefinição. Bezerros, por exemplos, podem virar bois se apresentarem características valorizadas pelo mercado da agropecuária ou podem ser mortos rapidamente para virarem carne de vitela.

Mas esses animais não-humanos, criados para determinados fins humanos, são pacientes morais em situação de vulneração, logo, são merecedores de proteção. Não reconhecê-los como tais e, conseqüentemente, não agir para por fim a essa situação, seria como assumir uma atitude condescendente para com a tirania e contrária ao esforço da ética. Pois o não atuar contra, de fato, é um agir a favor, é uma legitimação da moral antropocêntrica vigente.

Derrida, ao fazer um paralelo entre o genocídio de seres humanos subjugados arbitrariamente por morais particulares e o extermínio de animais não-humanos, nos permite enfatizar a moralidade das ações de indivíduos e grupos que buscaram e buscam o fim dessas arbitrariedades e tiranias através do que chamamos aqui de Ética da Sabotagem, como o movimento antinazista e a ALF. Embora a analogia entre esses dois tipos de prática possa parecer, intuitivamente, questionável, os campos de concentração, os laboratórios de vivisseção e as fazendas de abate instituem-se sobre o "assujeitamento" da vida, isto é, sobre uma vida sem sujeito, a vida de um organismo desprovido de consideração e representatividade moral efetiva, humana ou não-humana, pois essa última também é constituída por sujeitos de uma vida, que têm, portanto, interesses legítimos.

Tom Regan, por exemplo, considera os animais não-humanos como "sujeitos de uma vida". Sua afirmação está fundada na capacidade cognitiva dos animais não-humanos que lhes confere uma consciência do mundo e da sua própria vida. Além dessa capacidade, o fato desses seres podem ser vulnerados os coloca em uma relação de sujeito/agente e sujeito/paciente das ações, tornando-os destinatários do reconhecimento moral (19).

Indo um pouco além de senciência, autonomia e capacidade cognitiva, a psicóloga e antropóloga Bárbara Smuts, em seu comentário

sobre o texto *A Vida dos Animais* de J.M. Coetzee (2002), relata sua experiência de convivência com diversos animais não-humanos. Nesse relato, Smuts os considera como pessoas, argumentando que:

> "... [o] termo pessoa é usado de duas maneiras: primeiro como sinônimo de humano, e, segundo, para se referir a um tipo de interação ou relacionamento com algum grau de intimidade entre atores que são individualmente conhecidos um do outro, como numa relação pessoal. [Aqui] uso a palavra no segundo sentido, para me referir a qualquer animal, humano ou não-humano, que tenha a capacidade de participar de relações pessoais, com um outro, com humanos, ou com ambos" (20).

Esse argumento corrobora a ênfase no relacionamento (segundo a estrutura eu–outro ou eu–tu) para a consolidação de uma preocupação ética para com pessoas, humanas ou não. Neste sentido, um cardume, uma manada de bois, um bando de pássaros, um formigueiro ou uma colméia podem ser considerados tipos de relacionamento intersubjetivos. Estruturas de relacionamentos próprias, distintas, dinâmicas e - ousaríamos dizer - "dialógicas" em que cada indivíduo é um todo, assim como é uma parte do todo, como a própria estrutura é uma totalidade e uma parte de outra totalidade que a contém.

O argumento de Smuts nos permite, portanto, refutar a caracterização de pessoa centrada na mera racionalidade, pois a capacidade de relacionamento intra e inter-espécies é dependente da subjetividade. Além de dependente de uma forma de comunicação diferente da linguagem verbal humana. De fato, a centralidade na razão pode ser vista como "a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos" (21) e, por conseguinte, causa da negação da animalidade humana e da individualidade animal. Esse relacionamento e, conseqüentemente, o reconhecimento das necessidades e particularidades desses seres, demanda uma articulação criteriosa e horizontal entre o entendimento e o sentimento, não hierarquizada a priori, superando a polarização da compreensão da realidade entre a lógica e as emoções. Exige uma compreensão complexa e dialógica pertinente com a realidade global, também complexa e "dialógica". O que depende, em última instância, de uma ruptura com o paradigma racionalista civilizatório.

Rechaçar as características e particularidades dos animais não-humanos, que são demonstráveis objetivamente por meio tanto de raciocínio como da sensibilidade, é negar a existência de "um mundo objetivo que não foi construído por nós e que é em grande parte o mesmo para todos nós" (16). Portanto, é legitimar a criação de uma realidade domesticada; ou seja, a transformação de fatos objetivos e demonstráveis de acordo com a utilidade para certo grupo específico. Em realidade, esta transformação - ou falseamento - dos fatos consolida-se como instrumento de manutenção do status quo, pois, estabelece-se como defesa de interesses individuais e/ou de grupos específicos e/ou de espécies específicas, em detrimento dos demais, posição conhecida como "especismo" (*speciesism*) (22).

O pertencimento das especificidades dos animais não-humanos a um mundo objetivo; isto é, a uma realidade prática compartilhada globalmente, é necessário para reconhecê-los como indivíduos morais e, também, suficiente como justificativa legítima para as ações da ALF. Contudo, essa afirmação pode ser alvo de objeções, no sentido de que o reconhecimento dos animais não-humanos como indivíduos morais seria uma escolha moral particular e polêmica; e justificar ações - como as da ALF - a imposição de uma forma de Bem - ou forma correta de vida - sobre outras.

Agora, levando em consideração a vida, não só em sociedade ou em uma civilização, mas globalmente, e considerando o caráter sistêmico da Terra, constituem-se conflitos de interesses e - seguindo aqui Engelhardt - o consentimento de indivíduos para serem usados consolida-se como a base para uma convivência na qual esses não sejam prejudicados arbitrariamente. Sendo assim, em uma situação equilibrada e ideal entre indivíduos - se esses concordarem mutuamente que a melhor maneira de resolver seus problemas é através de uma disputa até a morte com armas brancas - secularmente nada poderia ser feito para impedir essa ação.

Mas essa forma de resolução ideal de conflitos esbarra na realidade civilizatória de opressores/oprimidos. Portanto, para uma decisão satisfatória e um consentimento legítimo baseado em uma escolha autônoma, os oprimidos necessitam se reconhecer como tais, reconhecer os opressores, os interesses em jogo e, após isso, verificar formas de atuação possíveis. Nesse âmbito de realidade desigual de

opressores/oprimidos, o caráter de proteção da ética é imprescindível, urgente e anterior a possíveis soluções por via de acordos. Em suma, neste caso, o consentimento é necessário, mas não suficiente.

Os animais não-humanos - até onde sabemos - não assinam consentimentos livres e esclarecidos. Porém, possuem diversas necessidades e particularidades constatáveis; entre elas, a capacidade de serem afetados, transformados e prejudicados por ações humanas. Em *Fundamentos da Bioética* nos é apresentada a derrocada do esforço, empreendido na Modernidade, de canonização da moral por meio de uma racionalidade universal: "O fracasso do moderno projeto filosófico" - afirma Engelhardt - "em descobrir uma moralidade canônica essencial constitui a catástrofe fundamental da cultura secular contemporânea e enquadra o contexto da bioética hoje" (4). Conseqüentemente, "o argumento racional não silencia as controvérsias morais quando o indivíduo encontra estranhos morais, pessoas de diferentes visões morais" (4).

Entretanto, mesmo aceitando prima facie esta falência do projeto universalista da Modernidade, deve-se ressaltar que o autor baseia sua argumentação em seu conceito de pessoa - peça fundamental de sua teoria - entendida como sinônimo de agente moral. Neste sentido, apenas um indivíduo detentor de características como "a autoconsciência, a racionalidade, o sentido moral e a liberdade" poderia ser entendido como um fim em si mesmo e, portanto, ser protegido contra a sua utilização arbitrária, pois essas características "identificam as entidades capazes de discurso moral" (4), logo, capazes de consentir. Sendo assim, a capacidade de discurso moral torna-se o limiar arbitrário para o reconhecimento de seres como indivíduos com um fim em si mesmos, já que nega esse reconhecimento a outros seres individuais, como os animais não-humanos, tornando-os expostos e dependentes do discurso da moral canônica civilizatória. Assim como a propriedade privada, as armas, os germes e o aço, o discurso torna-se justificativa de poder.

Aqui surgem alguns questionamentos. Por exemplo, além de todas as considerações feitas anteriormente a respeito das particularidades dos animais não-humanos, possuir liberdade prática de ser motor da própria ação no espaço não os torna seres, em princípio, livres? Se a resposta for não, então a liberdade depende da capacidade de tradu-

zi-la em linguagem simbólica e torná-la discurso?

Em uma relação entre estranhos morais ou - nesse caso - entre espécies diferentes, amparar decisões em particularidades próprias e negligenciar as particularidades dos outros envolvidos nessa relação é arbitrário e contrário ao esforço da ética, a qual é, por definição, um lugar de conflituosidade real e de tentativas para encontrar convergências resolutivas desta conflituosidade (23). Portanto, o consentimento estruturado em critérios como a razão e o discurso pode servir de base para relações nas quais os envolvidos possuem as características que justifiquem esses critérios. Porém, não possuí-las não significa necessariamente não ser suscetível às ações de outros e às conseqüências negativas destas (como é o caso do sofrimento evitável) que podem ser - e aqui defendemos que são - características pertinentes para avaliar a moralidade de um ato de um agente moral humano sobre um paciente moral não-humano.

Conclusões

A Ética da Sabotagem é apresentada neste trabalho por meio das ações da ALF. Essa última, ao libertar da condição de vulneração animais não-humanos, sabotar e destruir propriedades privadas reconhecidas como centros ou instrumentos dessa vulneração, é alvo de objeções no sentido de que a suposta violência empreendida por elas nas ações seria injustificada. Contudo, tal objeção parte do pressuposto de uma moral particular que entende a propriedade como extensão do ser, inclusive no sentido de propriedade de outros seres não necessariamente consencientes.

Essa moral é considerada aqui como sendo aquela de uma moral canônica civilizatória, paradoxalmente ignorada e fomentada por Engelhardt, já que este autor impossibilita a existência de uma moral canônica - substituída pelo pluralismo moral considerado a característica pertinente e significativa das sociedades seculares contemporâneas. Porém, em paralelo, o autor considera como base para sua teoria, critérios como a razão e o discurso, que julga os únicos critérios valorizados por essa moral. Essencialmente tirânica, a moral civilizatória é mantida pela domesticação, as tecnologias impostas, as doenças evitáveis, o discurso único e, também, a supostamente ine-

vitável propriedade privada. Em suma, instrumentos de vulneração e manutenção do status quo.

A superação dessa moral e da própria civilização como única forma correta de vida imposta ao restante do planeta, demanda uma forma de relacionamento diferente da forma vigente baseada na concepção canônica de racionalidade, que é aquela que permite excluir da consideração moral uma parte dos pacientes morais efetivamente existentes. Demanda uma descentralização das valorizações arbitrárias do ser humano civilizado e uma reorientação de sua competência ética, capaz de integrar razão e sentimento. A superação da moral canônica civilizatória e o estabelecimento de uma orientação ética que reconheça o outro (animal humano ou não-humano) em seu contexto específico e com suas necessidades e características particulares que o tornam, afinal, um fim em si mesmo. Logo, merecedor de proteção pela ética animal ou bioética amplamente entendida.

As reflexões sobre os animais não-humanos na teoria construída em *Fundamentos da Bioética* os destinam a interminável exploração. A suposta "moralidade de beneficência" nega o caráter de indivíduo como um fim em si mesmo aos animais não-humanos ao legitimar atividades arbitrárias e tirânicas através de um cálculo de bem maior. Logo, pode-se perguntar, seria legítima uma moral individual ou coletiva particular que explorasse e oprimisse indivíduos suscetíveis, sencientes e que possuem liberdade prática? A capacidade que esses indivíduos têm de estabelecer relacionamentos inter e intra-espécies (portanto, portadores de subjetividade, pois é essa que possibilita a intersubjetividade), não seria condição necessária para reconhecer-lhes a condição de indivíduos morais?

Ao negar que os animais não-humanos devam ser considerados como fins em si mesmos, permitir que sejam transformados em propriedade e, portanto, autorizar que seus "donos" usem e abusem desses seres, Engelhardt legitima a moral canônica civilizatória, assim como morais particulares exploratórias e opressoras, em flagrante contradição com sua abordagem presumidamente libertária da conflituosidade intra e inter-humana, que só pode ser explicada pelo possível pressuposto "especista" do autor.

Essas considerações na teoria de *Fundamentos da Bioética,* frutos do não reconhecimento dos animais não-humanos como fins em si

mesmo, ambientam-se em uma realidade domesticada, instrumento de manutenção do status quo de grupos humanos específicos. Portanto, ao assumir o dever de respeito pelos animais não-humanos (já que são fins em si mesmo) a ALF simplesmente remete-se a um mundo objetivo no qual os animais são seres independentes de nós.

Finalizando, a construção desse trabalho buscou averiguar a legitimidade moral das ações da ALF como procura de uma transformação da lógica civilizatória baseada em opressores/oprimidos. A escolha da análise dessas ações foi motivada pela urgência de uma transformação na relação animal humano/animal não-humano, relação que se demonstra tirânica desde a aurora da civilização e que teve como conseqüências a exploração, o abuso e a morte de inumeráveis animais não-humanos. Para superar essa tirania, outras formas de ações independentes, como o veganismo, mostram-se necessárias e complementares a uma ruptura com a civilização opressora e tirânica. Uma ruptura com as formas hierárquicas derivadas da civilização, seja entre humanos e animais não-humanos, entre homens e mulheres, raciocínio e sentimento.

Referências

1. Schramm F. A dupla identidade da Bioética da Proteção na era da globalização. Aula Inaugural do curso de "Ética Aplicada e Bioética" do Instituto Fernandes Figueira, Rio de Janeiro, 2008.
2. Maliandi R. Ética: conceptos y problemas. Buenos Aires: Editorial Biblos; 2004.
3. Morin EA. Cabeça bem-feita. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil; 2006.
4. Engelhardt Jr. HT. Fundamentos da bioética. São Paulo: Edições Loyola; 1998.
5. Diamond JA, Germes e aço: os destinos das sociedades humanas. Rio de Janeiro: Record; 2009.
6. Kant I. Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos. São Paulo: Martin Claret; 2006.
7. Agamben G. Estado de exceção. São Paulo: Ed. Boitempo; 2004.
8. Agamben G. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG; 2002.
9. Best S, Nocella A. Terrorists or freedom figthers: reflections on the liberation of animals. New York: Lantern Books; 2004.
10. Animal Liberation Front. Worldwide news and Information Resource about

the ALF. http://www.animalliberationfront.com (acesso em 4/mar/2009).
11. Poloni G. A ameaça dos ecoterroristas - Defensores dos animais trocam protestos pacíficos por táticas violentas. Veja [Internet]. 2004 ago [citado 2009 jun 17]; 1866. Disponível http://veja.abril.com.br/110804/p_066.html.
12. Schramm F. Violencia y ética práctica. Salud Colectiva 2009; 5(1):13-25.
13. Malatesta E. Escritos revolucionários. São Paulo: Ed. Hedra; 2008.
14. Durand G. Introdução geral à bioética - História, conceitos e instrumentos. São Paulo: Edições Loyola; 2003.
15. Lovelock J. A vingança de Gaia. Rio de Janeiro: Ed. Intrínseca; 2006.
16. Habermas J. A ética da discussão e a questão da verdade. São Paulo: Martins Fontes; 2007.
17. Singer P. Libertação animal. Porto Alegre: Editora Lugano; 2004.
18. Derrida J. O animal que logo sou. São Paulo: Editora UNESP; 2002.
19. Regan T. Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Editora Lugano; 2006.
20. Smuts B. Reflexões. In: Coetzee JM. A vida dos animais. São Paulo: Ed. Companhia das Letras; 2002. p. 128-145.
21. Nietzsche F. Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará; 2000.
22. Ryder R. Victims of science - The use of animals in research. London: Davis-Poynter; 1975.
23. Maliandi R. Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires: Editorial Biblos; 2006.

Recebido: 08/09/2008 Aprovado: 23/10/2008