

# COMPAIXÃO ANIMAL\*

## ANIMAL COMPASSION

Márcio Seligmann-Silva\*\*  
Unicamp

### RESUMO

O trabalho estuda a questão da compaixão, que na história do pensamento foi ora tratada como uma marca da humanidade, ora pensada como uma marca de nossa origem natural e animal. Para Lactâncio, por exemplo, sem piedade o homem é um animal. O texto parte de uma discussão de Buffon, que falava de uma compaixão como uma de nossas “*affections naturelles*”. Para ele, “a alma tem menos a ver do que o corpo nesse sentimento de piedade natural e os animais, assim como o homem, são suscetíveis a ele; o grito de dor os comove, eles correm para socorrer; eles retrocedem diante da visão de um cadáver da sua espécie.” O animal compassivo é posto, no texto, diante do homem compassivo. Em ambos os casos aflora, por detrás da compaixão “natural”, o espectro da violência aniquiladora.

### PALAVRAS-CHAVE

Compaixão, empatia, compaixão assassina

Pierre Bayle, no seu *Dictionnaire historique et critique* (1697), argumentando contra os cartesianos, que viam nos animais meras máquinas, autômatos sem razão e sem alma, nota não apenas que os animais são capazes de aprender, e, portanto, raciocinariam e poderiam comparar o presente com o passado, como também “que as bestas [*les bêtes*] comparam o fim com os meios e elas preferem, em certos casos, o honesto ao útil; em uma palavra, que elas se portam conforme as regras da equidade e do reconhecimento”.<sup>1</sup> Não contente em fazer esse largo elogio à capacidade animal, aproximando o animal e o humano pelo viés da nossa moral, Bayle traz um exemplo, que considero, no mínimo, surpreendente: trata-se de um paroxismo da identificação do animal com o humano. Ele lembra uma passagem de Georg Rörer (conhecido como Rorarius), o assistente de Lutero, que comprovaria, de modo incontestável, essa honestidade animal. Cito a passagem:

---

\* m.seligmann@uol.com

\*\* Este texto foi originalmente apresentado no Colóquio Internacional “Animais, Animalidade e os Limites do Humano” ocorrido entre os dias 4-6 de maio de 2001 na UFMG. Ele é parte de minha pesquisa vinculada ao projeto “Inscripciones Literarias de la Ciencia. Ámbitos Interdiscursivos, Transferencias Conceptuales y Procesos Semióticos (ILICIA)”, que realizo dentro de uma colaboração com a Universidade de Salamanca.

<sup>1</sup> BAYLE. *Dictionnaire historique et critique*, p. 213.

Rorarius conta que existiram cavalos que recusaram a cobrir suas mães ou que, tendo-o feito sem o saber, enganados pelos artifícios de um criado, após terem tido conhecimento do que havia se passado, jogaram-se em um precipício.<sup>2</sup>

Sim, os cavalos também tem seu Édipo, pensaríamos hoje, com um sorriso nos lábios. Mas essa história, para além de seu aspecto de anedota, é apenas uma das muitas versões da tentativa de resolver a questão da diferença do animal com o humano, que aqui se dá pelo viés da subsunção dos primeiros ao nosso universo. Essa identificação entre o animal e o humano, no entanto, é um passo fundamental no processo de expansão daquilo que deveria ser encampado pelo nosso horizonte compassivo e moral. Quando Bayle humaniza os animais, ele está indicando também que temos uma obrigação moral de nos identificarmos empaticamente com eles. É verdade que essa não é a sua questão, na passagem que cito, mas sim uma reflexão sobre a vida humana e a animal. Porém, destaco aqui esse movimento de empatia, que será o tema deste trabalho. Pretendo mostrar como e qual o papel da compaixão no delineamento da fronteira entre o animal e o humano. Se para haver compaixão precisamos ter um vínculo de empatia, passagens como essa de Bayle nos são da maior importância. A partir do estudo da compaixão (que é projetada no mundo animal e que atuaria tanto entre eles como na relação dos animais humanos com eles), pretendo, na conclusão deste texto, postular que não existe uma oposição entre compaixão e violência, ou seja, uma não exclui necessariamente a outra.

Se hoje em dia os *animal studies* vivem um momento especial de expansão, também devemos atribuir esse fato a uma crise de nossa visão do que seria o propriamente humano. Ao menos desde a criatura do Dr. Frankenstein, inventada por Marie Mary Shelley no início do século 19, somos assombrados de um modo novo pela questão da vida e de seu significado. A religião deixou de suprir o sentido de nossa existência e a ciência não se preocupa em alicerçar um significado pleno a ela; pelo contrário, ao seguir seu princípio de análise, dissecação e reformatação do real, ela coloca as identidades permanentemente em crise. Hoje, diante de seres biológicos híbridos e sintetizados, já não sabemos diferenciar entre o mundo das coisas e o da vida. Mas, na verdade, esse estado de coisas remonta a Bacon e Descartes: com esses autores não se tratava mais de uma visão da *ars* como imitação e suplemento da *natura*, mas sim a própria natureza passou a ser vista como transformável, passível de ser remodelada pelo conhecimento.<sup>3</sup> Para Descartes,

(...) não há diferença alguma entre as máquinas construídas pelos artesãos e os diversos corpos celestes que somente a natureza compõe, a não ser esta: os efeitos das máquinas dependem apenas da ação de tubos ou molas e outros instrumentos que, devendo ter alguma proporção com as mãos daqueles que os constroem, são sempre tão grandes que tornam visíveis suas figuras e seus movimentos, ao passo que os tubos ou molas que produzem os efeitos naturais são geralmente pequenos demais para poderem ser percebidos por nossos sentidos (...).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> BAYLE. *Dictionnaire historique et critique*, p. 213.

<sup>3</sup> ROSSI. *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*, p. 50.

<sup>4</sup> *Principia*, citado em ROSSI. *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*, p. 117.

A natureza passa a ser vista em Descartes como um “efeito natural”. A demanda deste filósofo no que toca a se ocultar os mecanismos das máquinas corresponde ao princípio da evolução técnica, no sentido de sempre reduzir o tamanho das peças e aparelhos. Também o corpo humano é descrito por Descartes como uma máquina que ele compara a relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas: “Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine”, ele escreveu em seu *Traité de l'homme*. A única diferença seria o fato de esse corpo humano ter sido feito por Deus e possuir também uma substância que não seria matérica, sua alma. Como se sabe, Descartes dividia a natureza em dois domínios opostos: o da mente ou espírito (*res cogitans*), a “coisa pensante”, e o da matéria (*res extensa*), a “coisa extensa”. A *res extensa*, e aqui também se insere o mundo animal, aparece desprovida de toda profundidade metafísica. Essa transcendência do divino apresenta-se como a própria base metafísica que torna possível uma visão mecanicista da natureza e fundamenta a crença numa ciência puramente racional, capaz de decifrar o funcionamento das coisas. Descartes diferencia humanos e animais, na medida em que estes últimos não teriam linguagem ou razão. Os animais estariam assim mais próximos das máquinas:

É a natureza que atua neles, segundo a disposição dos seus órgãos: assim como vemos que um relógio, que é composto apenas de engrenagens e de molas, pode mostrar as horas e medir o tempo, de modo mais correto do que nós, com toda nossa prudência.<sup>5</sup>

Já Julien Offray de la Mettrie, no seu tratado *L'homme machine*, de 1748, desfez as diferenças, colocando o corpo humano no mesmo nível dos corpos animais, das plantas e das máquinas. Para ele, “le corps n'est qu'une horloge”.<sup>6</sup> Não podemos esquecer que na era de Descartes a Europa estava fascinada pelas máquinas então inventadas: carrilhões, tocadores de música, bonecos dançantes, etc. Já no século 18, o mundo científico estava atraído pelas experiências que mostravam os movimentos de partes do corpo independentemente de sua relação com o sistema nervoso central. O impacto da descoberta do fenômeno do galvanismo deixou suas marcas em vários escritores também, como fica claro na referida obra de Mary Shelley, *Frankenstein: o moderno Prometeu* (1818). Hoje, depois de Darwin, Freud e na era da biopolítica e do domínio da biológica com maior razão, podemos constatar essa impossibilidade de estabelecer uma linha entre o mundo animal e o dos animais humanos.

Nesse debate, o tema da compaixão pode servir como um caminho e como um guia eficaz para buscar estabelecer alguma ordem. Apesar de Aristóteles ter definido que o homem “é o único animal que ri”,<sup>7</sup> o que poderia sugerir que deveríamos fazer essa história da diferença entre o animal e o humano, com base em uma história do riso

---

<sup>5</sup> Descartes. *Discours de la méthode*, citado por CONDILLAC. *Traité des animaux présente et annoté par M. Malherbe*, p. 207.

<sup>6</sup> Cf. sua frase: “L'âme n'est donc qu'un vain terme don't on n'a point d'idée, et don't un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire (...)” (METTRIE. *L'homme Machine*, p. 119).

<sup>7</sup> ARISTOTELES. *Parts of animals*, p. 51.

(o que também, não o nego, seria possível e desejável), ainda assim, é no tema da compaixão e da teoria do sentimento da dor, a ela vinculado, que essa questão da fronteira do humano pode ser enfrentada com mais rigor. Para tratar da compaixão, é inevitável retomar justamente duas passagens de Aristóteles. A compaixão, lemos na definição mínima, mas essencial da *Poética*, “tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror [ou medo], a respeito do nosso semelhante desditoso” (1453a 1).<sup>8</sup> Esse “nosso semelhante” constitui peça fundamental da argumentação: o dispositivo trágico, tal como Aristóteles o apresenta, revela-se, com essa noção, como um meio de *construção e de formação do próprio*. No centro do processo trágico, espreguiça um mecanismo de criação de *tipos* que tanto agrega os “iguais”, como permite a *exclusão do “diferente”*. Citemos agora uma passagem da *Retórica*, na qual Aristóteles aprofunda sua teoria da *éleôs*:

Seja, então, a compaixão [*éleôs*] certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, [-] com efeito é necessário que aquele que vai sentir compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer algum mal, ou ele próprio ou um de seus parentes, e um mal como tal como foi dito na definição (...). (II, 8, 2)<sup>9</sup>

Essa passagem demonstra como os conceitos de medo e de compaixão estão intrinsecamente vinculados para Aristóteles. “O terror, a respeito do nosso semelhante desditoso”, da definição da *Poética*, também é um terror em relação a nós próprios, como potenciais sofredores. *Éleôs* é o momento autorreflexivo do terror: com ele, o abalo trágico é revelado como um medo de que o mal *nos* atinja. Esse *nós* inclui não apenas o indivíduo que assiste ao espetáculo trágico, mas também seus parentes ou o círculo dos amigos mais próximos. Para que ocorra compaixão, antes temos que ter empatia, no sentido de uma identificação com o outro.

Nesse ponto, com esse conceito de compaixão em mãos, podemos retornar aos debates modernos em torno dos limites entre o humano e o animal. Leibniz, que também se opôs a Descartes e à sua visão que lhe parecia por demais materialista e avessa à piedade, restitui uma força vinda de algo superior, como causa eficiente das ações físicas. Para Leibniz,

Deus atua simplesmente como autor e mestre junto às criaturas que não possuem razão, mas atua como pai e como chefe junto às almas que o podem reconhecer e amar. O Mundo intelectual (que não é outra coisa senão a República do universo ou a cidade de Deus) não está submetido às leis inferiores da ordem dos corpos; e todo o sistema dos corpos não parece ter sido feito senão para o Mundo intelectual.

E feita essa reparação teológica da criação e do sentido da vida e do mundo, Leibniz acrescenta, arrematando seu raciocínio:

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Poética das paixões*, p. 67.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, p. 53.

Eu diria ainda que parece que a sensibilidade e a dor das bestas [bêtes] é de outra natureza totalmente diferente da nossa, e não as deixam infelizes, por falta de reflexão. É para responder àqueles que imaginam que, se elas tivessem alma, a justiça divina seria ofendida em relação a elas.<sup>10</sup>

Aqui, os animais são incluídos no reino de Deus, mas, diferentemente de Bayle, no seu artigo Rorarius, bem separados dos humanos. Eles não possuem reflexão, qualidade, como vimos com Aristóteles, essencial para a compaixão.

No século 18 esse debate sobre a origem do homem e sua diferença com relação aos animais repercutia na teologia, na filosofia, na história e também entre os naturalistas. Dentre esses, Buffon merece ser destacado. Sua *Histoire naturelle des animaux* (1753) também contém uma impressionante teoria da compaixão. O que Buffon escreveu sobre essa emoção deixa claro o seu modo de funcionamento, que para esse naturalista era mais corpóreo e “animal” do que cultural. Com Buffon vislumbramos uma piedade natural, somática, pré-cultural, distinta da compaixão aristotélica. Mas novamente reencontramos aqui uma dialética da proximidade e da distância, que determina a empatia e nosso grau de compaixão:

Existe (...) uma espécie de insensibilidade cruel em sacrificar sem necessidade, sobretudo aqueles [animais] que se aproximam de nós, que vivem conosco e cujo sentimento reflete-se para nós, destacando-se pelos signos da dor; pois aqueles cuja natureza é diferente da nossa, praticamente não podem nos afetar. A piedade natural funda-se nas relações que nós temos com o objeto que sofre; ela é tanto mais viva quanto maiores forem a semelhança e a conformidade natural; sofremos ao ver sofrer nosso igual. [*La pitié naturelle est fondée sur les rapports que nous avons avec l'objet qui souffre; elle est d'autant plus vive que la ressemblance, la conformité de nature est plus grande; on souffre en voyant souffrir son semblable.*] *Compaixão*; esta palavra exprime suficientemente que se trata de um sofrimento, de uma paixão que nós compartilhamos; no entanto é menos o homem que sofre, do que sua própria natureza que padece, que se revolta maquinalmente e coloca-se ela mesma em uníssono com a dor. A alma tem menos a ver do que o corpo nesse sentimento de piedade natural e os animais, assim como o homem, são suscetíveis a ele; o grito de dor os comove, eles correm para socorrer; eles retrocedem diante da visão de um cadáver da sua espécie. Assim, o horror e a piedade são menos paixões da alma e mais afecções naturais [*des affections naturelles*], que dependem da sensibilidade do corpo e da semelhança de conformação; este sentimento deve, portanto, diminuir na medida em que as naturezas se distanciam. Um cão em que batemos, um carneiro que degolamos, provocam alguma piedade em nós; uma árvore que cortamos, uma ostra que mordemos, não provocam nenhuma piedade.<sup>11</sup>

Hoje em dia, árvores e ostras estão incluídas sob o manto de nossa compaixão. A história do Iluminismo é a da ampliação desse círculo de empatia – que, como postulo, é paralela e não oposta à ampliação da violência. Mas destaquemos como o dispositivo trágico, calcado nas paixões de medo e de compaixão, é naturalizado aqui: “o horror e a piedade são menos paixões da alma e mais afecções naturais.”<sup>12</sup> Se em Bayle nossa

---

<sup>10</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature*, 1695, citado em CONDILLAC. *Traité des animaux presente et annoté par M. Malherbe*, p. 211.

<sup>11</sup> BUFFON. *Histoire naturelle*, p. 748 et seq.

<sup>12</sup> É interessante notar o que Buffon escreve sobre “os negros”. Ele como que os aproxima dos animais ao descrevê-los como seres entre a docilidade domesticada e a ferocidade rancorosa. Cf. BUFFON. *Histoire naturelle*, p. 368 et seq.

empatia e compaixão com os bichos derivava de uma complexificação do mundo animal, com Buffon vemos uma teoria da piedade natural, que traz os humanos para perto dos animais. A compaixão seria algo somático, assim como o medo. Os animais teriam uma sensibilidade com relação aos animais de sua espécie, o que se manifesta também nessa atitude piedosa diante de um cadáver da mesma espécie. Não esqueçamos que a nossa relação com cadáveres é uma pedra de toque da teoria da compaixão e da atração mórbida pela violência, desde Platão a Aristóteles. Aqui esse cadáver é visto como algo que repele, porque toca na corda de nossa compaixão, seja nos animais seja no animal humano. Buffon descreve o ser humano como *homo duplex*, um ser em conflito entre seu lado animal e material e, por outro lado, seu aspecto mais elevado, sua alma com seu princípio espiritual ligado ao conhecimento. Condillac modificará essa diferença essencialista ao colocar o homem e o animal em uma escala apenas gradual de diferença.<sup>13</sup> Para ele, o instinto animal seria apenas habito incorporado. Sua teoria do instinto como algo construído e herdado antecede futuras teorias que, até Freud, vão tentar estabelecer a ideia de uma herança filogenética – não só para os animais, mas também para os humanos. Sem contar que a duplicidade entre o cultural e o animal, que Buffon detectara no humano, também constituirá uma ideia central na visão de mundo freudiana, haja vista seu ensaio *Mal estar na cultura*. Também é importante lembrar que para Condillac, diferentemente de Buffon nesse ponto, os animais não retrocederiam diante de cadáveres da mesma espécie, pois eles não teriam consciência da morte. Os animais afetam-se reciprocamente apenas com os signos que emitem da dor e do prazer. Ele afirmava que as bestas “não possuem nenhuma ideia da morte (...); elas morrem sem ter previsto que elas poderiam cessar de ser, e quando trabalham pela sua conservação, elas se ocupam apenas de tratar de escapar da dor”.<sup>14</sup> Ou seja, entre os animais, a reação compassiva restringir-se-ia à dor e deixaria a morte de fora. Continuemos no século 18 para entender melhor o conceito de Buffon de uma piedade natural.

Nesse sentido, nada mais indicado do que a obra do avô do ambientalismo, ou seja, de Rousseau. Para esse filósofo a piedade é o princípio moral *par excellence*, enquanto um sentimento *imediato*, anterior à reflexão. Graças a ela podemos nos *colocar no lugar de quem sofre* e nos *identificar* com ele. Em um sentido bem cristão, lemos nesse autor que a piedade é o primeiro sentimento de relação. O piedoso tem em si “le triste tableau de l’humanité”, pois toda humanidade sofre. No seu *Discours sur les origines de l’inégalité parmi les hommes*, ele fundamenta o direito natural a partir da noção de *piedade*:

Não julgo ter de temer qualquer contradição ao conceder ao homem a única virtude natural que até o mais feroz detrator das virtudes humanas lhe teve de reconhecer. Falo da piedade, disposição que convém a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto ela lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão e tão natural que os próprios animais algumas vezes dão sinais sensíveis dela.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> CONDILLAC. *Traité des animaux présente et annoté par M. Malherbe*, p.71.

<sup>14</sup> CONDILLAC. *Traité des animaux présente et annoté par M. Malherbe*, p. 184.

<sup>15</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, p.43 et seq.; ROUSSEAU. *Œuvres complètes*, p. 153 et seq. Sobre a importância da piedade na formação da sociedade, cf. também o prefácio ao *Discours* (ROUSSEAU. *Œuvres complètes*, p. 125 et seq.). É verdade que no *Essai sur l’origine des langues*, Rousseau apresenta-se mais próximo das ideias de Hobbes. Ele argumenta

Como prova da naturalidade da piedade e de sua anterioridade com relação a toda reflexão, Rousseau recorda que nos espetáculos, mesmo aquele que se fosse um tirano não hesitaria em aumentar os tormentos dos inimigos, fica enternecido e chora: uma ideia que Diderot empregou, em sentido quase oposto, em seu “Paradoxo sobre o comediante” (1777), para provar a ausência de efeito moral virtuoso no teatro. Rousseau a utiliza para provar nossa piedade natural. Todas as virtudes sociais provêm da piedade e o homem aparelhado só com a razão e sem a piedade seria um monstro. Dentre os derivados da piedade ele recorda a amizade, a clemência e a generosidade. A comiseração seria “um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre”, mas que teria se tornado mais fraco no homem civil. A base da comiseração, como a da piedade, é a identificação: “a comiseração será tanto mais forte quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor.”<sup>16</sup> É interessante que justamente nessa passagem Rousseau utilize duas vezes o termo “animal”: ele está fazendo uma teoria da piedade natural. A razão, engendrando o amor-próprio, permite, graças ao fortalecimento da reflexão, que não nos sintamos mais identificados com a pessoa que sofre. Como resumiu Hannah Arendt, para Rousseau “onde terminava a paixão – a capacidade de sofrimento – e a compaixão – a capacidade de sofrer com os outros –, começava o vício.”<sup>17</sup> Para ele, contrariamente aos teóricos do trágico e do sublime, mas em harmonia com autores cristãos, a compaixão estaria vinculada a uma repugnância generalizada com relação a ver a morte e o sofrimento. Também a teoria moral do século 18 de modo geral (de modo oposto a Burke) fala de um desconforto com relação à visão do sofrimento alheio. Detecta-se em Rousseau uma releitura piedosa da história da humanidade. Para impedir que a piedade descambe em uma fraqueza, ele afirma que ela deve ser generalizada e estendida ao gênero humano: tendo piedade da espécie a piedade se converte em fonte da justiça.<sup>18</sup>

---

que, na verdade, a piedade exige um movimento de reflexão que inexistiria no estado natural. Mas mesmo assim, ele ainda insiste no elemento primário da piedade, como algo *natural*: “A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. (...) Aquele que nunca refletiu não pode ser clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo” (ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 139 et seq.). Sobre a paradoxal unidade da doutrina da piedade nessas duas obras de Rousseau, cf. DERRIDA. *De la grammatologie*, p. 243-272.

<sup>16</sup> ROUSSEAU. *Essai sur l'origine des langues*, p. 46; “la commiseration será d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant” (ROUSSEAU. *Œuvres complètes*, p. 155)

<sup>17</sup> ARENDT. *A condição humana*, p. 64.

<sup>18</sup> Cf. a passagem, extraída do seu *Emile*, na qual ele desenvolve essa ideia, bem como os comentários de Derrida em *De la grammatologie* (p. 271). Era um lugar-comum na filosofia moral do século 18 pensar a piedade como um sentimento natural e o melhor guardião da ação justa. Veja-se, para mais um exemplo eloquente, o artigo “Pitié” da *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, de Diderot e D'Alembert, que concorda com a tese do *Discurso*, de Rousseau, sobre a anterioridade da piedade com relação à reflexão: “Pitié (Morale), c'est un sentiment naturel de l'ame, qu'on éprouve à la vue des personnes qui souffrent ou qui sont dans la misere. Il n'est pas vrai que la pitié doive son origine à la réflexion, que nous sommes tous sujets aux mêmes accidents, parce que c'est une passion

Mas essa ética da piedade de Rousseau está longe de poder garantir uma contenção da violência. Se para ele, em oposição a Hobbes, o homem é originalmente bom e compassivo e o progresso o torna corrupto e mal, poderíamos pensar que a filosofia política derivada dele e seguida por políticos como Robespierre, deveria se opor à violência. Nada está mais longe da verdade, como Hannah Arendt já o mostrou em diversas ocasiões. Antes, creio ser mais correto afirmar que a razão iluminista e a compaixão formam um par que se desdobra na violência. Essa dialética leva a uma paradoxal incorporação violenta do outro, que destrói as diferenças sob o manto da solidariedade. A identificação empática serve ora para proteger os membros do grupo, ora para submeter o “outro”, quer pela recusa do diferente, quer pela sua incorporação homogeneizadora.

Nossa atual crise da noção de humano e de natureza permite incluir agora, no círculo de compaixão, as demais espécies, as plantas e a Terra de modo geral. Assim, se para Buffon, como vimos, “um cão em que batemos, um carneiro que degolamos, provocam alguma piedade em nós; uma árvore que cortamos, uma ostra que mordemos, não provocam nenhuma piedade”,<sup>19</sup> nas últimas décadas desenvolvemos sim piedade pelas plantas e mal conseguimos abater os animais que Buffon considerava natural que matássemos para nos alimentar.<sup>20</sup> Cada vez mais erige-se um tabu em torno da exploração das outras espécies. O raciocínio de Jeremy Bentham, uma geração mais novo que Buffon, que encadeava a compaixão para com os escravos à atribuição dessa mesma compaixão aos animais,<sup>21</sup> já

---

que les enfans & que les personnes incapables de réfléchir sur leur état ou sur l’avenir, sentent avec le plus de vivacité. Aussi devons-nous beaucoup moins les actions nobles & miséricordieuses à la Philosophie qu’à la bonté du cœur. Rien ne fait tant d’honneur à l’humanité que ce généreux sentiment; c’est de tous les mouvemens de l’ame le plus doux & le plus délicieux dans ses effets. Tout ce que l’éloquence a de plus tendre & de plus touchant, doit être employé pour l’émouvoir.” DIDEROT; D’ALEMBERT. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, p. 662.

<sup>19</sup> BUFFON. *Histoire naturelle*, p. 749.

<sup>20</sup> “é necessário que umas espécies vivam das outras; e portanto a morte violenta dos animais é um uso legítimo, inocente, pois está fundado na Natureza, eles nascem apenas nesta condição” (BUFFON. *Histoire naturelle*, p. 748).

<sup>21</sup> Bentham deriva a compaixão para com os animais de uma doutrina ética que visa à felicidade. Bentham se pergunta: “What (...) agents then are there, which, at the same time that they are under the influence of man’s direction, are susceptible of happiness. They are of two sorts: 1. Other human beings who are styled persons. 2. Other animals, which, on account of their interests having been neglected by the insensibility of the ancient jurists, stand degraded into the class of *things*.” E em uma nota do mesmo *An Introduction to the principles of morals and legislation* (1789, cap. XVII) ele continua: “The day has been, I grieve to say in many places it is not yet past, in which the greater part of the species, under the denomination of slaves, have been treated by the law exactly upon the same footing as, in England for example, the inferior races of animals are still. The day *may* come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?”

mostrava essa lógica dialética que aqui menciono. Essa compaixão, que quer evitar a “coisificação” do outro, não deixa de coisificar e de ser tão violenta quanto as práticas que pretende evitar. O raciocínio utilitarista de Bentham é importante e tem sido retomado pelos modernos abolicionistas, inclusive por Peter Singer. Nesse ponto do *Traité de législation civile et pénale*, no capítulo “Culture de la bienveillance”, Bentham afirma que cabe ao legislador proibir tudo o que incite à crueldade. Nesse sentido os gladiadores eram perniciosos a Roma:

Convém, pelo mesmo motivo, proibir todo tipo de crueldade feita contra os animais, seja por conta da diversão, seja para gratificar a gulodice. As brigas de galo e as touradas, a caça à lebre e à raposa, a pesca e outros divertimentos da mesma espécie, supõem necessariamente ou uma ausência de reflexão, ou um fundo de inumanidade [*inhumanité*], uma vez que eles produzem os sofrimentos mais vivos aos seres sensíveis, a morte mais longa e mais dolorosa que podemos imaginar. Deve ser permitido matar os animais, mas não atormentá-los. A morte artificial pode ser menos dolorosa que a morte natural, por vias simples que vale muito a pena estudar e se tornar um objeto de polícia [*devenir un objet de Police*]. Por que a lei recusaria sua proteção a qualquer ser sensível? Chegará um dia quando a humanidade estenderá seu manto sobre tudo que respira. [*Il viendra un tems où l'humanité étendra son manteau sur tout ce qui respire.*] Começamos a nos enternecer quanto à sorte dos escravos: acabaremos por adoçar aquela dos animais que servem a nossos trabalhos e a nossas necessidades.<sup>22</sup>

Nessa passagem vemos que a compaixão de Bentham (diferentemente de muitos dos abolicionistas animais de hoje) ainda admite a morte de animais para a alimentação, desde que não seja uma morte violenta. Ele nota, inclusive, a superioridade da morte artificial diante da natural: um grande tema hoje nos debates em torno da eutanásia. Não se trata, evidentemente, de recusar como um todo essa linha de pensamento, que Singer retomou em seu livro *Animal liberation*. O que é importante destacar é em que medida esse princípio da benevolência deixa-se incorporar e atua ao lado tanto da destruição da natureza (quando as gigantescas ONGs ecologistas se transformam em *holdings* internacionais, multinacionais) como da exploração dos demais animais humanos (campo nos quais as ONGs disputam terreno ao lado de órgãos internacionais de direitos humanos). Bentham prega aqui uma extensão da lei no sentido de *proteger* “qualquer ser sensível”: essa burocratização e codificação jurídica e penal da vida não parou de crescer, com todas as perversões que isso significa, em termos, tanto de controle da vida (lembramos-nos das leis racistas de Nuremberg), como, por exemplo, de captura do código da vida para dentro da esfera econômica (lembramos as patentes de plantas, frutas e de animais que têm se multiplicado hoje em dia). Não podemos esquecer que Bentham é também o inventor do panóptico e do aperfeiçoamento e controle dos trabalhadores. Ao se colocar a questão da “felicidade” no centro da política, esta é reduzida a uma disputa em torno da *gestão da vida*, para retomarmos a famosa expressão de Foucault. O risco desse tipo de pensamento e redução da política ao biopolítico é que nesse meio podem-se gerar políticas de *compaixão assassina*, na bem formulada expressão de Klaus Dörner. Foi essa compaixão (melhor seria

---

<sup>22</sup> BENTHAM. *Traité de législation civile et pénale*, p. 428 et seq. Minha tradução se baseou no original em francês de Bentham que pode ser consultado *on-line*: <[www.archive.org/stream/traitsdelgi03bent/traitsdelgi03bent\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/traitsdelgi03bent/traitsdelgi03bent_djvu.txt)>.

dizer: essa piedade) que esteve na base do programa nazista de assassinato dos considerados mentalmente limitados e, portanto, tomados como dispensáveis de viver. A preocupação de Dörner, em 1988, era como esse tipo de pensamento, que exclui os condenados como “supérfluos”, estaria sendo reativado em nossas sociedades pós-trabalho e pós-emprego. Em 1988, ele já falava em uma *Ein-Drittel-Gesellschaft*, *Sociedade-de-um-terço*, ou seja, daqueles que de fato participam dela, excluindo os seus dois terços de idosos e demais (ex-)trabalhadores considerados agora dispensáveis.

O desafio que se impõe é como pensar uma ética que ao mesmo tempo garanta um espaço para a compaixão e o seu pensamento crítico, de tal modo que não permita que a violência, até mesmo na sua forma do assassinato, se interponha aos fins daquele que sente compaixão. Dentro desse espírito, para concluir, retomemos alguns filosofemas de Schopenhauer e de Adorno sobre a compaixão animal. Para Schopenhauer, o motor da moral é a *Mitleid*, a compaixão. Dela ele escreve:

O motor da moral que eu estabeleci comprova-se como autêntico pelo fato de que ela também protege os *animais*, coisa que, nos demais sistemas morais europeus, está-se, de modo tão irresponsável, muito mal abastecido. A suposta ausência de direitos dos animais, a loucura, de que nossa ação contra eles seria sem significado moral, ou, como se formula na linguagem daquela moral, não existiriam obrigações com relação aos animais, é uma rudeza total e uma barbárie do Ocidente, cuja fonte encontra-se no judaísmo.<sup>23</sup>

Schopenhauer, além da tradição judaico-cristã e de sua impossibilidade de compaixão diante dos animais, critica a tradição cartesiana e seus desdobramentos em Leibniz e na filosofia wolffiana, que teriam garantido, com seu racionalismo, uma diferença insuperável entre os humanos e os animais. Ele acredita que os animais possuem consciência e sabem diferenciar-se do mundo. A diferença entre animais e humanos seria quantitativa, em parte derivada pelo maior desenvolvimento do cérebro humano. O caráter de uma pessoa pode ser medido pela sua relação com os animais: se ela é capaz de maldades para com ele, ela não pode ser uma boa pessoa.<sup>24</sup> Schopenhauer também tem algumas anedotas construtivas nesse sentido. Ele recorda a história do caçador Wilhelm Harris, que encontrou um filhote de elefante ao lado de sua mãe morta, desesperado, no dia seguinte do assassinato de sua mãe que esse caçador inglês mesmo cometera. Isso converteu Harris em adversário da caça. Schopenhauer elogia os ingleses como sendo a primeira nação a desenvolver uma consciência da necessidade de proteger os animais, criando, inclusive, ligas de proteção, como a “Society for the prevention of cruelty to animals”. Como vemos, Schopenhauer, apesar de ter detectado de modo crítico a compatibilidade entre a religião da compaixão e a violência, não consegue escapar de uma retórica compassiva ela mesma cristã. Mesmo assim, Adorno, no seu *Probleme der Moralphilosophie*, reconheceu em Schopenhauer um pioneiro na teoria moral que teria incluído o tema do tratamento dos animais e da “compaixão para com os animais”, questões antes tratadas como sendo meramente da esfera privada.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER. *Über die Grundlage der Moral*, p. 773, tradução minha.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER. *Über die Grundlage der Moral*, p. 777.

<sup>25</sup> ADORNO. *Probleme der Moralphilosophie*, p. 215; GERHARDT. The ethics of animals in Adorno and Kafka, p. 170.

Em Schopenhauer, ele percebe também uma sensibilidade para a dialética do esclarecimento:

(...) provavelmente Schopenhauer tinha a suspeita de que o estabelecimento da razão total como o mais elevado e objetivo princípio da humanidade, justamente daria continuidade àquele domínio cego sobre a Natureza, que tinha a sua expressão mais evidente e tangível na tradição da exploração e do maltrato dos animais. Desse modo, ele, por assim dizer, apontou para o ponto vulnerável da passagem da razão subjetiva e autoconservadora no mais elevado princípio moral, que não deixa nenhum lugar para os animais e para a relação com os animais. E desse modo é justamente essa excentricidade de Schopenhauer um signo de um grande *insight*.<sup>26</sup>

No entanto, não devemos esquecer que Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, haviam percebido muito bem os limites – ou mesmo a *dialética* – da compaixão. Primeiro eles criticaram o estoicismo em frases como:

O estoicismo – e é nisto que consiste a filosofia burguesa – torna mais fácil para os privilegiados, em face dos sofrimentos dos outros, enfrentar as ameaças a si próprios. Ele preserva o universal, elevando a vida privada ao nível de um princípio para se proteger dele.<sup>27</sup>

Após citar uma passagem de Nietzsche, na qual este considera que Aristóteles soube prezar a descarga trágica como necessária para *diminuir* a compaixão entre os gregos, eles comentam que se é verdade que “a compaixão tem um aspecto que não se coaduna com a justiça”, por outro lado elas não podem ser confundidas e jogadas na mesma vala, como Nietzsche o fez, encadeando num mesmo fôlego compaixão, bondade, justiça e fraqueza.<sup>28</sup> Ou seja, apesar da crítica ao estoicismo, os autores destacam os limites da compaixão ao escreverem que ela “confirma a regra da desumanidade através da exceção que ela pratica.” E mais: “Ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal, que ela queria abrandar, como algo inalterável.”<sup>29</sup> A conclusão deles é que “não é a moleza, mas o aspecto limitador da compaixão, que a torna questionável, ela é sempre insuficiente”.<sup>30</sup>

Esse princípio de insuficiência da compaixão justifica também sua crítica. Essa crítica é tanto mais urgente hoje, quando filósofos utilitaristas como Peter Singer, ao entronizar um relativismo absoluto entre as espécies, acaba por defender que doentes mentais deveriam ser utilizados no lugar de animais em experimentos científicos, ou justificar o assassinato de recém-nascidos com graves deficiências.<sup>31</sup> Tudo em nome de sua filosofia, que tem como credo central a figura da compaixão. Trata-se, novamente, da face bárbara dessa compaixão que também esteve no centro do judaico-cristianismo

---

<sup>26</sup> ADORNO. *Probleme der moralphilosophie*, p.145; GERHARDT. The ethics of animals in Adorno and Kafka, p. 171, tradução minha.

<sup>27</sup> ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos, p. 94.

<sup>28</sup> ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos, p. 98.

<sup>29</sup> ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos, p. 98.

<sup>30</sup> ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos, p. 99.

<sup>31</sup> SINGER. *Ética prática*, p. 73.

e das políticas genocidas e exterminacionistas: afinal, a razão compassiva sempre traça uma diferença, expulsa para o campo do *sacro* e da vida desprotegida aquilo que não é igual a si mesma. Essa razão compassiva é uma face da razão cega e instrumental do esclarecimento que só sabe ver no outro ou um meio para alcançar os seus fins ou um impedimento que deve ser eliminado. Para Hannah Arendt, “a piedade, tomada como fonte de virtude, tem demonstrado possuir uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade.”<sup>32</sup> Trata-se de uma droga, ou seja, de um *phármakon*, e como toda droga, ela só pode ser, em caso de necessidade extrema, utilizada com muitos cuidados. Para o bem tanto dos animais como também dos animais humanos.



#### ABSTRACT

The paper analyzes the issue of compassion, which in the history of thought has been considered either as a sign of humanity or as a sign of our natural and animal origin. For Lactance, for instance, without piety man is only an animal. The text discusses also Buffon's theory of compassion as one of our “affections naturelles”. For him, “the soul is not so much requested as the body is in this natural piety feeling and animals, as the man, are susceptible to it; the pain cry affects them, they run to help; they step back before the vision of a corpse from its species.” In the text we see a confrontation between the compassionate animal and the compassionate man. In both cases we see, hidden behind “natural compassion”, the shadow of an annihilating violence.

#### KEYWORDS

Compassion, empathy, murderous compassion

#### REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Trad. Guido Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. *Parts of animals*. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. In: CONDILLAC. *Traité des animaux presente et annoté par M. Malherbe*. Paris: Vrin, 2004.

---

<sup>32</sup> ARENDT. *A condição humana*, p. 71.

- BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*, 1789. Disponível em: <>. Acesso em: 23 dez. 2010.
- BENTHAM, J. *Traité de législation civile et pénale*, 1849. Disponível em: <[http://www.archive.org/stream/traitsdelgi03bent/traitsdelgi03bent\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/traitsdelgi03bent/traitsdelgi03bent_djvu.txt)>. Acesso em: 23 dez. 2010.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc. *Histoire naturelle*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2007. p. 29-1365.
- CONDILLAC. *Traité des animaux présente et annoté par M. Malherbe*. Paris: Vrin, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- DIDEROT e D'Alembert. Pitié. In: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, 1757. v. 12. p. 662-663.
- GERHARDT, Christina. The Ethics of Animals in Adorno and Kafka. *New German Critique*, n. 97, p. 159-178, Winter 2006.
- LA METTRIE, Julien Offray de. *L'homme machine*, texto em pdf., 1748.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*. Trad. F. Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. III.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. A. Kremer-Marietti (Org.). Paris: Aubier Montaigne, 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. M. de Campo. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1976.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fulvia Moretto, Campinas: Editora Unicamp, 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die Grundlage der Moral*, 1840. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Kleinere Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. p. 519-815.
- SINGER, Peter, *Ética prática*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.