

Este é um livro escrito para ajudar a tornar o mundo um lugar melhor. Um de seus objetivos é nos ajudar a entender melhor o mundo em que vivemos. Mas a sua motivação principal não é essa, e, sim, nos ajudar a entender melhor como devemos transformá-lo. Nele, Luciano Cunha explica, de uma forma acessível, e ao mesmo tempo profunda e engenhosa, as ideias fundamentais sobre como devemos agir em relação aos animais de outras espécies.

Este livro é muito diferente de outros publicados até agora sobre ética animal. Vai além do que normalmente foi escrito sobre o assunto, levantando novas questões e formulando em novos termos outras questões apresentadas anteriormente. Pode ser de grande valia para todas as pessoas interessadas em como devemos agir em relação aos outros animais. Igualmente, pode ser uma ferramenta muito interessante para se trabalhar o tema no campo acadêmico. E, também, pode ser especialmente útil para quem defende os animais, pois possibilita compreender melhor os princípios básicos nos quais sua defesa está fundamentada. Da mesma forma, fornece ferramentas e argumentos teóricos sólidos para se realizar a defesa dos animais de forma mais eficiente.

Oscar Horta

Professor do Departamento de Filosofia e Antropologia da Universidade de Santiago de Compostela



Appris  
editora



*Uma breve introdução à ética animal* apresenta os principais tópicos que estão em discussão quando se trata das implicações éticas de nossas decisões que afetam os animais não humanos, levantando novas questões e propondo uma nova abordagem aos problemas centrais dessa área.

Tópicos clássicos, que são o pano de fundo para o entendimento da discussão presente em outras obras sobre o tema, são abordados de maneira detalhada em uma linguagem acessível. Temos obrigações para com os animais não humanos? Em caso afirmativo, deveríamos ter por eles o mesmo grau de consideração que deveríamos ter pelos humanos? O que é especismo? É análogo a outras formas de discriminação, como o racismo e o sexismo? Que defesas do especismo existem? Que argumentos existem para se rejeitar o especismo? A morte prejudica os animais não humanos? Em caso positivo, que critérios devemos utilizar para medir o quanto a morte lhes prejudicaria? Quais as implicações práticas das respostas que deveríamos dar a essas questões?

Além dessas questões clássicas, são abordadas também algumas que são centrais na discussão atual sobre ética animal. A consideração pelos animais e o ambientalismo são complementares ou opostos? Deveríamos estudar como prevenir também os danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais ou apenas aqueles decorrentes de práticas humanas? Qual a importância da causa animal em comparação a outras causas também importantes? Em que critérios deveríamos (e em quais não deveríamos) nos basear para ajudar os animais da maneira mais eficiente possível?

Por abordar esses temas de maneira detalhada, mas ao mesmo tempo didática e com uma linguagem acessível, *Uma breve introdução à ética animal* será útil não apenas para quem deseja trabalhar esse tema no meio acadêmico, mas para qualquer pessoa que se preocupe em agir de modo justo para com aqueles que serão afetados por suas decisões.

Luciano Carlos Cunha

UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL

editora Appris



Luciano Carlos Cunha

# UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL

desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente

Appris  
editora



Luciano Carlos Cunha

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenador geral das atividades da ONG Animal Ethics no Brasil ([www.animal-ethics.org](http://www.animal-ethics.org)).

Orcid: 0000-0003-3022-8121



# **UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL**

DESDE AS QUESTÕES CLÁSSICAS  
ATÉ O QUE VEM SENDO DISCUTIDO ATUALMENTE

Editora Appris Ltda.

1ª Edição - Copyright© 2021 dos autores

Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98. Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores. Foi realizado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nos 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de 14/01/2010.

Catálogo na Fonte

Elaborado por: Josefina A. S. Guedes

Biblioteca CRB 9/870

C972b  
2021  
Cunha, Luciano Carlos  
Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas  
até o que vem sendo discutido atualmente / Luciano Carlos Cunha.  
- 1. ed. - Curitiba: Appris, 2021.  
249 p. ; 23 cm. - (Ciências sociais).

Inclui bibliografia.  
ISBN 978-65-250-0626-0

1. Animais – Proteção – Aspectos éticos e morais. I. Título. II. Série.

CDD – 179.2

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

*Appris*  
editora

Editora e Livraria Appris Ltda.  
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês  
Curitiba/PR – CEP: 80810-002  
Tel. (41) 3156 - 4731  
[www.editoraappris.com.br](http://www.editoraappris.com.br)

Printed in Brazil  
Impresso no Brasil

Luciano Carlos Cunha

# **UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL**

DESDE AS QUESTÕES CLÁSSICAS  
ATÉ O QUE VEM SENDO DISCUTIDO ATUALMENTE

*Appris*  
editora

---

## FICHA TÉCNICA

EDITORIAL	Augusto V. de A. Coelho Marli Caetano Sara C. de Andrade Coelho
COMITÊ EDITORIAL	Andréa Barbosa Gouveia - UFPR Edmeire C. Pereira - UFPR Ireneide da Silva - UFC Jacques de Lima Ferreira - UP
ASSESSORIA EDITORIAL	Alana Cabral
REVISÃO	Tuca Dantas
PRODUÇÃO EDITORIAL	Gabrielli Masi
DIAGRAMAÇÃO	Jhonny Alves dos Reis
CAPA	Sheila Alves
FOTOS DA CAPA	Annie Spratt Artem Beliaikin Glen Hooper Jo-Anne McArthur Julia Joppien Kai Wenzel Md Jerry Sebastian Pena Lambarri Disponíveis no <a href="http://www.unsplash.com">www.unsplash.com</a>
COMUNICAÇÃO	Carlos Eduardo Pereira Débora Nazário Karla Pipolo Olegário
LIVRARIAS E EVENTOS	Estevão Misael
GERÊNCIA DE FINANÇAS	Selma Maria Fernandes do Valle

---

## COMITÊ CIENTÍFICO DA COLEÇÃO CIÊNCIAS SOCIAIS

**DIREÇÃO CIENTÍFICA** Fabiano Santos (UERJ-IESP)

CONSULTORES	Alicia Ferreira Gonçalves (UFPB)	Jordão Horta Nunes (UFG)
	Artur Perrusi (UFPB)	José Henrique Artigas de Godoy (UFPB)
	Carlos Xavier de Azevedo Netto (UFPB)	Josilene Pinheiro Mariz (UFCG)
	Charles Pessanha (UFRJ)	Leticia Andrade (UEMS)
	Flávio Munhoz Sofiati (UFG)	Luiz Gonzaga Teixeira (USP)
	Elisandro Pires Frigo (UFPR-Palotina)	Marcelo Almeida Peloggio (UFC)
	Gabriel Augusto Miranda Setti (UnB)	Mauricio Novaes Souza (IF Sudeste-MG)
	Helcimara de Souza Telles (UFMG)	Michelle Sato Frigo (UFPR-Palotina)
	Ireneide Soares da Silva (UFC-UFPI)	Revalino Freitas (UFG)
	João Feres Junior (Uerj)	Simone Wolff (UEL)



## AGRADECIMENTOS

Oscar Horta leu várias versões prévias do livro e fez muitos comentários valiosos. Sem o seu enorme apoio, não teria sido possível a publicação deste livro. Carlos Zanetti também ofereceu um grande apoio, ao possibilitar que eu ministrasse cursos na Universidade Federal de Santa Catarina abordando os tópicos discutidos neste livro.

Agradeço o pessoal da Ética Animal, com quem é sempre um prazer trabalhar: Bruno Vilela, Cyndi Rook, Olaia Freiria, Gianella de la Asunción, Daniel Dorado, Sandra Teixeira do Carmo e Sara Lago. Devo agradecer também Maurício Varallo, editor do site *Olhar Animal*, que sempre fez muito para apoiar e divulgar a consideração moral dos seres sencientes, incluindo a divulgação dos cursos e eventos relacionados aos temas deste livro. Agradeço também Silvana Andrade, editora da *Anda – Agência de Notícias de Direitos Animais*, por divulgar o material produzido pela Ética Animal e os cursos que ministrei sobre os tópicos discutidos nesta obra.

Agradeço a Alysson Augusto, pelo convite para participar do *podcast* “Logismos”; Rogério Rammê, pelo convite para participar da Webconferência “Direitos Animais 2020”, e Regiane Folter por ter me entrevistado para o portal *Politize!.* Também sou grato a José Oliveira por ter publicado no site *Altruísmo Eficaz* um resumo de minha tese de doutorado, que aborda a questão do sofrimento dos animais na natureza. Agradeço também a Darlei Dall’Agnol e Milene Tonetto, que, juntamente com Carlos Zanetti, fizeram vários comentários importantes sobre o tema do capítulo 8, que abordei em minha tese de doutorado.

Sou grato também às seguintes pessoas, seja por terem lido versões prévias deste trabalho, discutirem tópicos da ética animal comigo, fazerem ativismo voluntário pelos animais, ou por me incentivarem a publicar o livro: Alan Rother, Ângelo Mendes Corrêa, Arthur Falco, Arthur Genovez, Bruno Aislã Santos, Bruno Pinheiro, Claudine Faria, Daniel Braga Lourenço, Daniel Ribeiro, Diego Neves, Eduardo Gonçalves, Fernando Schell, Francieli Monteiro, Gustavo Taborda, Indy Freitas, Isabela Franqueira, Jessica Oliveira, Juliano Zabka, Joana Rizzolo, Leide Fuzeto, Leticia Barriento, Liége Copstein, Luana Tosta, Marcel Fiorelli Fernandes, Maria Alice Silva, Michele Regina, Mônica Corrêa, Natália Rocha Coeli e Nazareth Agra Hassen.

Gostaria de agradecer também minha mãe, Terezinha Cordeiro Cunha, meu pai, Pedro Marino Cunha, e meu irmão, Lucio César Cunha, por toda a dedicação ao longo desses anos. É claro, agradeço também minha querida filha Alice, pela paciência enquanto eu estive trabalhando neste projeto. E, por último, mas não menos importante, agradeço aos seguintes não humanos: Pluminha, Duque, Mimi, Lia, Bilbo, Tom e Black.

## APRESENTAÇÃO

O presente livro tem como objetivo introduzir e discutir os argumentos centrais no debate sobre a consideração moral dos animais não humanos, tanto em relação às questões clássicas, quanto em relação ao que se tem discutido mais recentemente.

O bem dos animais não humanos importa por si? Em caso afirmativo, deveríamos ter por eles o mesmo grau de consideração que deveríamos ter pelos humanos? O que é especismo? É análogo a outras formas de discriminação, como o racismo e o sexismo? Que defesas do especismo existem? Que argumentos existem para se rejeitar o especismo? A morte prejudica os animais não humanos? Em caso positivo, que critérios devemos utilizar para medir o quanto a morte lhes prejudicaria? O ambientalismo e a consideração pelos animais são complementares ou opostos? Deveríamos prevenir/minimizar também os males que os animais padecem em decorrência dos processos naturais, ou apenas aqueles decorrentes de práticas humanas? Qual a importância da causa animal, em comparação a outras causas também importantes? Em que critérios deveríamos (e em quais não deveríamos) nos basear para ajudar os animais da maneira mais eficiente possível? Essas são algumas das questões centrais abordadas.

O livro foi pensado de modo a oferecer, para quem não possui tempo para ler a vasta bibliografia sobre o tema, um panorama geral sobre o que está em discussão. Também poderá ser de alguma utilidade para quem primeiramente quer ter um panorama geral do tema, para depois se aprofundar nessas questões em outras obras. Um dos objetivos do livro é que ele possa ser entendido por quem nunca teve contato com essas questões previamente. Assim, uma das preocupações foi manter uma linguagem clara e evitar ao máximo os termos técnicos. Por questões de espaço, obviamente, nem todas as questões da ética animal serão abordadas. Contudo, acredito que as questões abordadas são as mais importantes e fundamentais: é a partir delas que temos uma base para pensar todas as outras questões relacionadas a esse tema.

*Luciano Carlos Cunha*





## PREFÁCIO

Este é um livro escrito para ajudar a tornar o mundo um lugar melhor. Um de seus objetivos é nos ajudar a entender melhor o mundo em que vivemos. Mas a sua motivação principal não é esta, e sim, nos ajudar a entender melhor como devemos transformá-lo. Nele, Luciano Cunha explica, de uma forma acessível, e ao mesmo tempo profunda e engenhosa, as ideias fundamentais sobre como devemos agir em relação aos animais de outras espécies, apresentando uma grande quantidade de argumentos que nos ajudam a pensar sobre essa questão.

Esse é o objeto de estudo da ética animal, um campo ainda não muito conhecido, mas que já passou por um desenvolvimento verdadeiramente incrível nos últimos anos. Há algumas poucas décadas era muito difícil ouvir falar de especismo, senciência, veganismo ou do sofrimento dos animais selvagens. Hoje isso mudou, e esses conceitos são cada vez mais utilizados. O especismo – a discriminação contra quem não pertence a uma determinada espécie – é hoje discutido de maneira habitual no mundo acadêmico, e também de maneira crescente na sociedade em geral. Cada vez mais pessoas entendem que o especismo deve ser deixado de lado, e entendem que essa não é uma questão menor, em comparação aos problemas que afetam os humanos. Pelo contrário, entendem que é uma injustiça que afeta um número enorme de seres merecedores de respeito, e que constitui um dos principais problemas que devemos enfrentar se quisermos um mundo melhor. Este livro explica de forma muito precisa tudo isso, descrevendo o que é o especismo e as razões que o refutam.

A rejeição do especismo está ligada ao reconhecimento da importância da senciência – a capacidade de ter experiências que podem ser ruins ou boas para quem as têm. Aquilo que poderia acontecer conosco importa não porque temos inteligência ou racionalidade, ou porque formamos parte de uma sociedade. O motivo também não é o fato de estarmos vivos ou vivas. Aquilo que acontece conosco importa simplesmente porque podemos sentir e sofrer. E essa é também a razão para respeitarmos todos os outros seres sencientes. E é, também, o motivo pelo qual deveríamos evitar causar danos os animais, prática conhecida como “veganismo”. Contrariamente ao que muitas pessoas ainda pensam, o veganismo não é uma maneira de comer ou de se vestir, mas uma posição moral que

procura não prejudicar os demais seres sencientes. Tudo isso é explicado neste livro, que examina, de maneira fácil de entender, conceitos como esses, que nem sempre são simples.

Outro objeto de estudo central na ética animal, o sofrimento animal na natureza, tem se desenvolvido tanto no meio acadêmico quanto no ativismo basicamente durante a última década. Apesar disso, muitas pessoas ainda não sabem do que se trata, e desconhecem as muitas maneiras pelas quais podemos ajudar os animais que sofrem de danos que nem sempre decorrem de práticas humanas. Luciano Cunha é um dos pioneiros nessa questão, não só no Brasil, mas em nível internacional. Já escrevia sobre ela há mais de 10 anos, e conhece o tema como poucas pessoas. Assim, não surpreende que este livro explique também essa questão com grande clareza.

É por esses motivos que este livro é muito diferente de outros publicados até agora sobre ética animal. Vai além do que normalmente foi escrito sobre o assunto, levantando novas questões e formulando em novos termos outras questões apresentadas anteriormente. Assim, mesmo para as pessoas que, em princípio, não estão certas se concordam ou não com o que esta obra defende, sua leitura pode ser muito útil para estimular a reflexão sobre essas questões, pois nos incentiva a ir além da maneira tradicional de ver as coisas e a considerar novas ideias, algo sem o qual nosso pensamento corre o risco de ficar estagnado.

Por tudo isso, este livro mostrará ser de grande valia para todas as pessoas interessadas em saber como devemos agir em relação aos animais de outras espécies. Igualmente, pode ser uma ferramenta muito interessante para se trabalhar tal tema no campo acadêmico. E também é uma obra especialmente útil para quem defende os animais, pois possibilita compreender melhor os princípios nos quais a defesa dos animais está baseada, e fornece ferramentas e argumentos teóricos sólidos para se realizar a defesa dos animais de forma mais eficiente.

Não é estranho que seja assim, conhecendo ao autor. Luciano Cunha não só é doutor em filosofia, especialista em questões de ética prática: ele é, sobretudo, um ativista pelos animais. Pude comprovar isso lendo os seus vários escritos sobre esse tema, dos quais este livro é a sua contribuição mais recente, e também o tendo como colega de ativismo na organização Ética Animal. Desde que o conheci, há mais de dez anos, ele nunca deixou de trabalhar incansavelmente nessa causa. Por isso, o

fato de que este livro finalmente tenha visto a luz é uma ótima notícia para todas as pessoas com interesse neste assunto. E também, sobretudo, para os animais.

Oscar Horta  
*Professor do Departamento de Filosofia e Antropologia  
da Universidade de Santiago de Compostela*



# SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>19</b>
---------------------	-----------

## **CAPÍTULO 1**

<b>A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS SERES SENCIENTES .....</b>	<b>23</b>
1. Consideração moral direta e indireta .....	23
2. Alguma consideração moral e consideração moral plena .....	24
3. A situação típica dos animais não humanos.....	25
4. As visões que não veem nada de errado com a situação dos animais .....	26
4.1. Ambientalismo .....	27
4.2. Especismo .....	27
5. Resumo das visões que não veem nada de errado na situação atual dos animais não humanos .....	31

## **CAPÍTULO 2**

<b>DISCUTINDO AS DEFESAS DO ESPECISMO .....</b>	<b>33</b>
1. Defesas do especismo.....	33
2. A defesa definicional do especismo antropocêntrico.....	33
3. Defesas do especismo antropocêntrico que apelam a critérios metafísicos.....	34
4. Defesas do especismo antropocêntrico que apelam a capacidades e/ou relações .....	36
4.1 O argumento das capacidades/relações .....	36
<i>Argumento das capacidades/relações (quanto à consideração moral)</i> .....	38
<i>Argumento das capacidades/relações (quanto à estatura moral)</i> .....	38
4.2 Críticas ao argumento das capacidades/relações .....	38
<i>Questionando que os animais careçam das capacidades/relações listadas</i> .....	38
<i>Questionando a relevância das capacidades/relações listadas</i> .....	39
<i>O argumento da sobreposição das espécies</i> .....	40
4.3 Conclusão quanto ao argumento das capacidades/relações .....	41
5. O argumento do potencial .....	41
6. O argumento do grupo .....	42
7. Especismo indexical .....	44
8. O argumento das distinções biológicas .....	46
9. O argumento do apelo ao natural.....	46
10. A defesa do especismo através de um apelo ao respeito pelas tradições.....	49
11. Conclusão .....	56



## CAPÍTULO 3

### ARGUMENTOS A FAVOR DA CONSIDERAÇÃO DOS SERES

<b>SENCIENTES</b> .....	57
1. Introdução.....	57
2. O argumento da relevância e o critério da senciência.....	57
3. O argumento da igual consideração .....	61
4. O argumento da imparcialidade .....	66
5. Conclusão .....	69

## CAPÍTULO 4

### DISCUTINDO OBJEÇÕES À CONSIDERAÇÃO

<b>DOS SERES SENCIENTES</b> .....	71
1. O critério da senciência só faz sentido em teorias do bem-estar hedonistas? .....	71
2. Dando igual consideração aos seres sencientes, é impossível resolver conflitos? ..	72
3. O critério da senciência só faz sentido em uma teoria normativa utilitarista? .....	73
4. O argumento da relevância salta do que é para o que deve ser? .....	74
<i>O argumento das razões para agir a partir de julgamentos de valor</i> .....	75
5. A defesa do especismo baseada no egoísmo.....	77
6. Seria o argumento da relevância incompatível com o antirrealismo moral? .....	81
7. A objeção de que o sofrimento pode ser positivo, e o prazer, negativo .....	82
8. A objeção centrada na ideia de merecimento .....	84
9. A objeção de que seres mais racionais são mais vulneráveis.....	87
10. A objeção inteligentista.....	89
<i>O caso da troca de lugar</i> .....	90
<i>O caso dos alienígenas inteligentíssimos</i> .....	91
11. As acusações de antropocentrismo e de “reinismo” .....	91
12. Objeções ambientalistas: biocentristas e holistas .....	93
13. Uma moralidade “fria”?.....	96
14. Conclusão .....	98

## CAPÍTULO 5

### O DANO DA MORTE PARA OS ANIMAIS NÃO HUMANOS .....

1. Seriam os animais não humanos prejudicados com a morte? .....	99
2. O dano da morte como gerador de experiências negativas.....	99
3. O dano da morte enquanto dano por impedimento do que é positivo .....	100
4. O dano da morte como impedimento da satisfação de preferências .....	101
5. O dano da morte como impedimento do desfrute de experiências positivas.....	102
6. Conclusões quanto ao dano da morte para os seres sencientes.....	104

7. Entendendo por que a objeção das plantas não funciona .....	104
8. Medindo a magnitude do dano da morte .....	105
9. A abordagem dos interesses relativos ao tempo.....	107
10. Críticas à abordagem dos interesses relativos ao tempo .....	108
11. Conclusão .....	112

## **CAPÍTULO 6**

### **IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DA CONSIDERAÇÃO PELOS SERES**

<b>SENCIENTES .....</b>	<b>113</b>
1. Recapitulando as conclusões quanto à consideração moral dos seres sencientes .....	113
2. A questão da exploração animal .....	114
3. Deontologia, consequencialismo, e a questão da experimentação animal .....	118
4. Deveres positivos em relação aos seres sencientes não humanos.....	121
5. Direitos legais para os seres sencientes .....	125
<i>Direitos legais, direitos morais, deontologia e consequencialismo .....</i>	<i>127</i>
6. A questão da importância da situação dos animais, frente a outras questões .....	129
7. Conclusão .....	130

## **CAPÍTULO 7**

### **O CONFLITO ENTRE O AMBIENTALISMO**

<b>E A CONSIDERAÇÃO PELOS ANIMAIS.....</b>	<b>131</b>
1. O debate sobre a consideração moral do meio ambiente.....	131
2. O que o ambientalismo não é .....	132
3. Tipos de ambientalismo .....	132
4. A meta do ambientalismo não é o bem dos seres sencientes .....	134
5. Exemplos de práticas ambientalistas prejudiciais aos animais não humanos.....	136
5.1 A defesa ambientalista da exploração animal .....	136
5.2 Experimentação animal para fins ambientalistas .....	137
5.3 Matança de animais classificados como membros de espécies invasoras .....	138
6. Discutindo o conflito entre o ambientalismo e a consideração pelos animais .....	139
7. Conclusão .....	142

## **CAPÍTULO 8**

### **O PROBLEMA DOS DANOS NATURAIS .....**

1. A proposta de prevenir/minimizar os danos naturais .....	145
<i>Argumento da implicação .....</i>	<i>146</i>
2. O que acontece aos animais se deixarmos a natureza seguir o seu curso? .....	146
3. Arbitrariedade na hora de se aprovar ou reprovar uma intervenção na natureza .....	151

4. O problema dos danos naturais e o especismo .....	153
5. Objeções centradas na preocupação com o bem dos animais .....	155
5.1 A acusação de impor valores antropocêntricos e de humanizar os animais. .	156
5.2 A objeção centrada na liberdade .....	157
5.3 A acusação de paternalismo .....	159
5.4 A acusação de criar dependência .....	159
6. Duração do sofrimento, dano da morte e a questão dos danos naturais .....	160
7. O apelo ao natural e o desvalor dos danos naturais .....	163
8. Contraexemplos à relevância moral da origem do dano .....	165
<i>O caso das granjas industriais naturais</i> .....	165
<i>O caso do plástico natural</i> .....	166
<i>O caso da natureza antropogênica</i> .....	166
9. As razões para prevenirmos/minimizarmos os danos naturais .....	167
10. O critério do território e o apelo ao natural .....	168
11. A questão dos conflitos entre os animais .....	171
12. As objeções ambientalistas à proposta de ajudar os animais na natureza .....	173
13. O argumento dos mais adaptados .....	176
14. O papel da ciência, o papel da ética e a questão dos danos naturais .....	178
15. Danos naturais e responsabilidade moral .....	179
16. Prevenindo danos naturais de maneira eficiente .....	183
17. A preocupação de tornar o cenário ainda pior ao tentarmos ajudar .....	186
18. Conclusão sobre a importância do problema dos danos naturais .....	190

## CAPÍTULO 9

<b>AJUDANDO OS ANIMAIS DE MANEIRA EFICIENTE .....</b>	<b>193</b>
1. Pensando em como causar o maior bem .....	193
2. Parâmetros relevantes para estabelecermos a prioridade de um problema .....	193
3. Vieses quanto à consideração moral .....	195
3.1 O viés da espécie .....	195
3.2 Outras hierarquias com base em parâmetros irrelevantes .....	197
4. Vieses que impedem a avaliação sobre o quão negativo é um dano .....	198
5. Raciocínio motivado e viés de confirmação .....	198
6. Vieses em relação a quantidades .....	199
6.1 O viés dos casos individuais .....	199
6.2 Insensibilidade ao alcance .....	200
7. Heurística de disponibilidade .....	201
8. Viés temporal .....	203
9. Por que se preocupar com o futuro .....	204

10. Viés da proporção .....	206
11. Viés da proporção temporal .....	207
12. Olhando só para os efeitos negativos ou só para os efeitos positivos. ....	208
13. Negligência do impacto do ideal promovido .....	210
14. Conclusões .....	223
<b>CONCLUSÕES FINAIS .....</b>	<b>225</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>229</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO.....</b>	<b>245</b>



## PRÓLOGO

Considere os dois casos a seguir:

No primeiro caso, Maria é capturada e colocada por alguém em uma sala onde não consegue fugir. Apavorada, vê alguém aproximar-se dela com um maçarico. Ela grita, mas é em vão: o seu algoz produz queimaduras por todo o seu corpo. Como consequência, Maria sente um sofrimento extremo e prolongado, e, após uma agonia que dura vários dias, finalmente morre.

No segundo caso, Maria está com uma terrível doença, causada naturalmente, que faz com que ela tenha um enorme sofrimento: uma dor equivalente a ter queimaduras por todo o corpo (similares em intensidade e duração às queimaduras do primeiro caso). Felizmente, a doença é facilmente curável. Contudo, aqueles que poderiam curá-la simplesmente decidem não oferecer o tratamento. Como resultado, o sofrimento extremo de Maria se prolonga por vários dias, quando ela finalmente morre.

Poder-se-ia pensar que Maria teve que passar por todo esse sofrimento em ambos os casos porque qualquer outra possibilidade de ação resultaria em um sofrimento ainda maior para outros indivíduos. Contudo, esse não é o caso. Nos exemplos anteriores, a opção de impedir o tormento de Maria não causaria um tormento maior do que aquele que impede. Acrescentemos ainda a seguinte informação: Maria não fez nada para merecer esse sofrimento.

Muitas pessoas, diante dessas informações, não teriam dúvidas: concluiriam que o algoz de Maria, no primeiro exemplo, e as pessoas que se recusaram a medicá-la, no segundo, agiram não apenas de modo injusto, mas monstruoso.

A imensa maioria das pessoas, contudo, consideraria que as informações oferecidas até agora são insuficientes para se condenar ou aprovar as decisões dos casos citados. Por exemplo: considerariam muito importante saber a que espécie Maria pertence. Diriam que as pessoas dos casos relatados agiram de modo injusto apenas se Maria fosse humana. Já outras afirmariam que, caso Maria não fosse humana, houve injustiça apenas se a espécie à qual ela pertence estivesse em risco de extinção. Outra visão muito comum considera que, se Maria não fosse humana, houve injustiça apenas se ela tivesse certas capacidades cognitivas, mas, caso seja humana, a injustiça ocorreu independentemente de quais capacidades cognitivas ela possui.



Há também quem diga que, caso Maria não fosse humana, apenas a pessoa do primeiro exemplo agiu de modo injusto. Defenderiam que, em se tratando de animais não humanos, só temos a obrigação de não os prejudicarmos com nossas práticas ou de os ajudarmos quando são vítimas de outros humanos, mas que não temos obrigação de ajudá-los quando são vítimas de processos naturais como doenças, por exemplo. Contudo, se Maria fosse humana, muito provavelmente a imensa maioria das pessoas diria que os envolvidos na situação agiram de modo injusto em ambos os casos.

Esse exemplo parece mostrar que a imensa maioria das pessoas adota atitudes muito distintas, dependendo de se os afetados por suas decisões são animais humanos ou não humanos. Vejamos três exemplos dessas atitudes opostas:

1. Matar e causar sofrimento a animais não humanos para comer, fazer experimentos ou vestir são ações abundantemente praticadas e aceitas. A escolha por fazê-lo ou não, é normalmente entendida como uma questão de preferência pessoal, e não de justiça. Em contrapartida, fazer o mesmo com humanos é amplamente condenado como algo monstruoso.
2. O erro em matar um animal não humano é normalmente visto como dependente de se sua espécie está ou não em risco de extinção. Normalmente, não se vê nada de errado em matar animais não humanos, desde que a matança não seja tão grande ao ponto de colocar a espécie em risco de extinção. Em contrapartida, normalmente defende-se que matar humanos é errado, e que isso não depende de a espécie humana estar ou não em risco de extinção. Aliás, a população humana é imensa, e normalmente matar um humano é algo condenado em maior grau do que matar qualquer outro animal.
3. Uma visão predominante no movimento de defesa animal é a de que deveríamos deixar de prejudicar os animais não humanos com nossas práticas, mas que, em relação aos danos que sofrem em decorrência de processos naturais (como fome, sede, doenças, desastres naturais etc.), deveríamos “deixar a natureza seguir o seu curso”, e não interferir em suas vidas. Em contrapartida, os movimentos que lutam em defesa de humanos não defendem que o respeito pelos humanos deveria ser algo limitado somente a deixar

de prejudicá-los com nossas práticas. Normalmente, defende-se que, independentemente de a ameaça surgir de práticas humanas ou de causas naturais, o bem dos humanos deve ser garantido.

Este livro examina se há justificativa para mantermos essas atitudes díspares. Em termos mais gerais, a discussão aqui buscará investigar em que critérios devemos nos basear para determinar quem deveria ter o seu bem considerado, e qual o grau de consideração devido ao bem de cada um. O livro também examina as implicações práticas que se seguem desses critérios.



# A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS SERES SENCIENTES

## 1. Consideração moral direta e indireta

Nos quatro primeiros capítulos, discutiremos se os animais não humanos devem receber *consideração moral direta*, e, em caso positivo, qual deveria ser o grau dessa consideração. Assim, é importante definirmos com clareza o conceito de *consideração moral*, bem como os outros termos centrais que se relacionam ao mesmo. Primeiramente, será apresentada uma breve definição de consideração moral. Em seguida, serão detalhadas as distinções entre *consideração moral direta* e *consideração moral indireta*, e entre *alguma consideração moral* e *consideração moral plena*.

A *consideração moral* diz respeito às razões para agir de determinada forma ou de outra diante de um *objeto*. “Objeto” aqui pode se referir a *algo* ou a *alguém*. Alguém (ou algo) é objeto de consideração moral *direta* quando a própria forma pela qual é afetado por nossas ações (sejam atos ou omissões) é o que oferece as razões para agirmos dessa ou daquela maneira. Isto é, nesse caso, as razões para agir têm como fim último a preocupação com a própria maneira pela qual o objeto em questão será afetado. Se, por outro lado, as razões para agirmos de certa maneira diante de tal objeto derivam unicamente do modo como outros objetos são afetados indiretamente, então esse alguém (ou algo) é apenas objeto de consideração moral *indireta*. Vejamos alguns exemplos.

Existem coisas que normalmente são vistas como sendo objeto *somente* de consideração moral indireta. Tomemos o exemplo de um tijolo. Normalmente, não vemos o modo como o tijolo é afetado como gerando razões *diretas* para agirmos dessa ou daquela forma. Geralmente, pensamos que não devemos quebrar um tijolo somente se alguém precisa desse tijolo. Nesse caso, a consideração moral pelo tijolo é *apenas indireta*, pois se relaciona aos interesses de quem precisaria do tijolo. Contrastemos com o caso de uma criança. Quando dizemos que a possibilidade de uma criança sofrer

é, *em si*, uma razão para não lhe causar sofrimento, estamos a afirmar que a criança é objeto de consideração moral *direta*.

Normalmente, todos aqueles que são objeto de consideração moral direta o são também de consideração moral indireta. Por exemplo, podemos dizer que o próprio sofrimento que a criança teria é uma razão para não lhe fazer sofrer, mas que se somam a essas razões o sofrimento que os pais teriam com o sofrimento dela. Nesse caso, o que estaríamos dizendo é que a criança é tanto objeto de consideração moral direta quanto indireta. Podemos dar então uma definição mais precisa de *consideração moral direta*:

Alguém (ou algo) é objeto de consideração moral direta quando a possibilidade de um curso de ação (seja decorrente de ato ou omissão) afetá-lo negativamente é uma *razão direta* para se evitar esse curso de ação, e a possibilidade de um curso de ação afetá-lo positivamente é uma *razão direta* para se adotar esse curso de ação.

Como veremos a seguir, no item 4, existem determinadas visões que afirmam que os animais não humanos devem ser objeto *apenas* de consideração moral indireta, enquanto outras visões afirmam que *também* devem ser objeto de consideração moral direta.

## 2. Alguma consideração moral e consideração moral plena

Há quem defenda que os animais não humanos devem ser objeto de consideração moral direta, mas que essa consideração deve ser menor do que aquela devida a humanos. Nesse caso, o que se estaria a fazer é afirmar que a *estatura moral* de humanos deve ser maior do que a dos animais não humanos. Isto é, esse alguém estaria a defender que os animais não humanos devem receber *alguma* consideração moral, mas não uma consideração moral *plena*, não uma *igual consideração*. Detalhemos um pouco a noção de *consideração moral plena* (também chamada de *igual consideração*):

Se dois indivíduos A e B são objeto de consideração moral plena, então, diante de prejuízos/benefícios de magnitude similar, *tudo o mais sendo igual* (por exemplo, igual possibilidade de promover o benefício e evitar o malefício; nenhum deles merecer o malefício em questão; probabilidade de desdobramentos futuros de consequências positivas e negativas similares etc.), a *força das razões* para se evitar o prejuízo ou para se promover o benefício em questão é a mesma. Se, por outro lado, alguém mantiver que

os prejuízos/benefícios de magnitude similar em A e B, tudo o mais sendo igual, geram razões mais fortes para serem considerados no caso de A, está afirmando que a consideração devida ao indivíduo A é maior (e que, portanto, B não é objeto de consideração moral *plena*).

A consideração moral plena requer que prejuízos/benefícios de magnitude similar em indivíduos distintos recebam igual consideração. Se dois indivíduos são objeto de consideração moral plena, a força das razões para evitarmos que sejam prejudicados, ou para que recebam um benefício, tudo o mais sendo igual, depende da *magnitude* desses prejuízos e benefícios, e não de sobre *quem* recairão. Isso é o mesmo que afirmar que, tudo o mais sendo igual, quanto maior a magnitude do prejuízo, mais fortes as razões para evitá-lo (e, quanto maior a magnitude do benefício, mais fortes as razões para promovê-lo).

Isso tudo mostra que é possível alguém ser vítima de uma *discriminação* (isto é, um tratamento desfavorável injusto<sup>1</sup>) mesmo que receba consideração moral direta. Se, por alguma razão, alguém deve ser objeto de consideração moral plena, mas recebe uma consideração menor do que deveria, está a sofrer discriminação.

### 3. A situação típica dos animais não humanos

Animais não humanos são sujeitados rotineiramente a extremos de sofrimento. Há um número gigantesco deles em situação de sofrimento extremo, decorrente de sua exploração<sup>2</sup>, mais notadamente na produção de animais para consumo. Normalmente, os animais são confinados em espaços escuros e muito pequenos, frequentemente sem poder se mover durante uma vida inteira (muitas vezes vários animais são confinados em uma única gaiola). Além disso, normalmente ficam sujeitos a todo tipo de doenças e ferimentos. Nos laboratórios, são forçados a uma série de experimentos, muito frequentemente dolorosos. O uso não se limita à produção culinária. Quase todos os setores da vida humana envolvem exploração animal: pesquisas, testes laboratoriais, caça, vestuário, entretenimento e na fabricação de praticamente todo tipo de produto.

Há, além disso, um gigantesco número de mortes. Somente para consumo, anualmente, são mortos algo entre um e três trilhões (isto é, entre

<sup>1</sup> Sobre a definição de discriminação, ver os trabalhos de Lippert-Rasmussen (2006) e Horta (2010b).

<sup>2</sup> Para um relato detalhado, ver Singer (2004).



1.000.000.000.000 e 3.000.000.000.000) de peixes capturados no mar; centenas de bilhões de peixes criados em fábricas de peixe; e em torno de 60 bilhões de mamíferos e aves (FAO, 2010; MOOD; BROOKE, 2010). Com vistas a apontar o quão grande é a quantidade de mortes causadas pelo uso de animais para consumo, frequentemente é citado que são mortos 60 bilhões de animais ao ano. Contudo, essa quantia faz referência apenas a mamíferos e aves. Isso é deixar de fora a imensa maioria da exploração animal: o uso de animais aquáticos. Como apontado antes, a quantidade de peixes e de outros animais marinhos morta para consumo anualmente é estimada entre um e três trilhões (não se sabe exatamente a quantidade de animais aquáticos mortos porque o seu uso é medido em toneladas). O número de mamíferos e aves mortos anualmente (60 bilhões) representa apenas 6% de um trilhão, e apenas 2% de três trilhões. Ou seja, peixes e outros animais aquáticos representam pelo menos algo entre 94% e 98% dos animais mortos para consumo.

Além disso, uma quantidade vastíssima de animais selvagens é frequentemente vítima de sofrimento intenso e de morte prematura. Como veremos em detalhes no capítulo 8, parte desses prejuízos é decorrente da ação humana, mas boa parte resulta da própria maneira como acontecem os processos naturais, independentemente de ação humana (HORTA, 2010a, p. 73-88; NG, 1995, p. 255-285). Em resumo, a situação de uma quantidade gigantesca de animais não humanos, seja na exploração, seja na natureza, é extremamente negativa.

#### **4. As visões que não veem nada de errado com a situação dos animais**

Boa parte das pessoas acredita que o sofrimento e as mortes dos animais não humanos não são suficientes para que devamos modificar sua situação com vistas a evitar os prejuízos de que padecem. Por exemplo, muitas campanhas contra a criação de animais para consumo enfatizam que ela pode ser prejudicial à saúde humana ou ao meio ambiente. Isto é, enfatizam que outra razão adicional (antropocêntrica e/ou ambientalista) é necessária para que devamos nos posicionar contrariamente a tais práticas. O fato de essas campanhas existirem é sinal de que o público com o qual elas visam se comunicar acredita que o sofrimento e as mortes dos animais não são razões suficientes para que devamos tentar modificar a situação na qual se encontram.

É possível que tal posicionamento por parte do público surja devido a uma das duas crenças a seguir: 1) que os animais não humanos não importam diretamente; 2) ou que importam diretamente, mas muito pouco (não

o bastante para que devamos nos preocupar em modificar a situação extremamente ruim da qual padecem). Vejamos algumas posições que poderiam estar na base dessas crenças:

#### 4.1. Ambientalismo

É possível que algumas pessoas mantenham a crença de que o bem dos animais não humanos não importa diretamente por acreditarem que nenhum *indivíduo* importa diretamente (seja humano ou não humano). Esse é o caso, por exemplo, das visões que adotam um critério *ambientalista holista* de consideração moral. Tal critério defende que apenas *totalidades* (como espécies, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico etc.) importam diretamente, e não os indivíduos. Um exemplo é a visão de Leopold (2000, p. 155).

“Totalidades” aqui não se refere ao conjunto dos indivíduos. Quando uma visão que adota o critério ambientalista holista de consideração moral prescreve preservar, por exemplo, espécies, não está preocupada em proteger uma maioria frente a uma minoria de indivíduos. Aliás, não está preocupada diretamente em proteger indivíduo algum, e sim, a espécie *enquanto entidade abstrata* (e protege alguns indivíduos porque fazê-lo é *instrumental* à preservação da espécie). Aliás, quanto menos populosa for uma espécie, mais essa visão verá como importante preservá-la, pois o risco de ela desaparecer é maior.

Da mesma maneira, quando uma visão que adota o critério ambientalista holista de consideração moral defende não alterar um ecossistema, não o faz por acreditar que isso é bom para os animais ali inseridos: a preocupação é com o ecossistema *em si* (independentemente do que é melhor ou pior para os animais). Nessa visão, o bem dos animais (*humanos ou não humanos*) importa apenas *indiretamente* à preservação daquelas totalidades. Ou seja, tal visão não está preocupada com o bem dos seres sencientes (isto é, aqueles seres capazes de sofrer e desfrutar), e sim, com totalidades não sencientes. Assim, em tal visão, os animais são beneficiados ou prejudicados dependendo do que for necessário para preservar aquelas totalidades não sencientes.

#### 4.2. Especismo

Raríssimas pessoas adotam o critério ambientalista holista de consideração moral. Isso é evidenciado pelo seguinte: se humanos se

encontrassem na situação na qual se encontram os animais não humanos, a imensa maioria das pessoas defenderia que temos *obrigação* de modificarmos tal situação *por preocupação com o bem dos humanos que são as vítimas* (e não somente por uma preocupação indireta com espécies ou ecossistemas).

Isto é, a maioria das pessoas acredita que o bem dos humanos é importante *em si*. E, não apenas isso. Também acredita que o bem dos humanos importa a ponto de que deveríamos fazer algo para mudar sua situação, caso estivessem na posição em que se encontram os animais não humanos. Ao mesmo tempo, a maioria das pessoas acredita que o bem dos animais não humanos não importa o bastante a ponto de que deveríamos fazer algo para mudar a situação na qual se encontram (por exemplo, evitar prejudicá-los, e ajudá-los).

Desse modo, é muito provável que a imensa maioria das pessoas acredite: 1) ou que apenas humanos importam diretamente; 2) ou, que apesar de os animais não humanos importarem diretamente, importam menos do que os humanos.

Essas são duas teses *antropocêntricas* (uma quanto à *consideração moral*, e outra quanto à *estatura moral*). Estão implícitas em afirmações do tipo: “por que se preocupar com o que acontece com os animais (não humanos) quando há tantos problemas que afetam humanos?”; “por que não vão cuidar de crianças órfãs?” etc. Os defensores da consideração pelos animais não humanos acusam essas duas teses antropocêntricas de cometerem uma discriminação análoga ao racismo: o *especismo*. No presente capítulo, não discutiremos se devemos rejeitar ou aceitar o especismo. Isso será feito nos capítulos 2, 3 e 4. Agora, o objetivo é apenas dar uma definição precisa do que é o especismo, para podermos discutir o tema depois. O especismo pode ser definido da seguinte maneira:

*Especismo*: É o tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence a certa(s) espécie(s).

Assim, no especismo, quem não pertence a uma ou mais espécies em particular recebe injustamente uma consideração desfavorável. Essa definição é importante porque nos lembra de cinco características centrais do especismo<sup>3</sup> (que são análogas ao que acontece no racismo e no sexismo, por exemplo) que muitas vezes são perdidas de vista:

<sup>3</sup> Para maiores detalhes sobre a definição de especismo, ver Horta (2010e).

1. O especismo é um tratamento desfavorável injusto contra *membros* de determinada(s) espécie(s), e não contra as espécies. Espécies não são capazes de sofrer e desfrutar, pois são entidades abstratas. Assim, afirmar, por exemplo, que “todas as espécies são igualmente importantes para a manutenção da vida no planeta” não é uma rejeição do especismo, pois nada diz sobre a consideração devida a cada um dos membros de cada espécie. Em vez disso, rejeitar o especismo envolveria defender que “*cada ser senciente*, independentemente da espécie à qual pertença, deve receber consideração moral plena”, como será explicado em mais detalhes no capítulo 3;
2. Assim como no racismo e no sexismo, o especismo acontece não somente quando um indivíduo é totalmente desconsiderado, mas, também, quando tem seus interesses<sup>4</sup> considerados em menor grau, em comparação a interesses similares de membros da(s) espécie(s) privilegiada(s);
3. Apesar de a manifestação mais comum de especismo desfavorecer quem não pertence à espécie humana (isto é, o *especismo antropocêntrico*), há outras manifestações de especismo<sup>5</sup>. Um exemplo é dar uma consideração menor a membros de espécies que não temos tanta simpatia ou que não conseguimos desenvolver empatia (como répteis e insetos, por exemplo). Outro exemplo é dar uma consideração menor a membros de espécies que não são valorizadas pelo ambientalismo (por exemplo, membros de espécies com uma população abundante, ou membros de espécies consideradas invasoras).
4. O especismo é uma forma de discriminação. Como vimos, uma discriminação é todo e qualquer tratamento desfavorável que é injusto. Isso mostra que é equivocado definir o especismo como a exploração, o uso de membros de certa(s) espécie(s). Obviamente, a exploração é uma forma de discriminação. Mas, discriminações não se resumem à exploração. Por exemplo, é possível alguém ser vítima de discriminação por conta do racismo sem estar sendo escravizado ou explorado. Algumas das manifestações de especismo que não envolvem exploração serão discutidas nos capítulos 7, 8 e 9.

<sup>4</sup> O conceito de *interesses* está a ser utilizado aqui da seguinte forma: algo é do interesse de alguém se for benéfico, positivo para esse alguém. Ou seja, diz respeito a tudo aquilo que promove o bem-estar de um indivíduo (independentemente de se o indivíduo em questão sabe ou não da existência desse algo; de se formou ou não uma preferência ou desejo por esse algo etc.). Sobre esse ponto, ver Regan (2004 [1984], p. 87-103).

<sup>5</sup> Sobre essa distinção, ver Faria e Paez (2014).

5. É importante distinguir o especismo mesmo dos vários motivos pelos quais as vítimas do especismo são discriminadas. As posições especistas são defendidas de diversas maneiras (discutidas no capítulo 2). O especismo não acontece somente quando membros de certa(s) espécie(s) são discriminados *devido ao próprio fato* de pertencerem a tais espécies. Essa é apenas uma das defesas do especismo (chamada de *defesa definicional*). Alegações como “os membros da espécie x importam menos porque são menos inteligentes”, “porque não possuem uma linguagem” ou “porque não têm alma” são também defesas do especismo. Recordemos, o especismo é um termo análogo ao racismo. O racismo não se resume a instâncias em que alguém afirma “os membros da raça x importam menos *devido ao próprio fato* de pertencerem à raça x”, mas, sim, diante de outros tipos de alegações como “porque são menos inteligentes”, “porque não possuem uma linguagem”, “porque não têm alma” etc. É por esse motivo que é equivocado definir o especismo como a discriminação contra alguém *por não pertencer* a certa(s) espécie(s). A definição tem de ser, em vez disso, “a discriminação contra quem não pertence a certa(s) espécie(s)” – *independentemente do motivo*.

Poderia ser objetado que, em relação ao racismo, o que torna injustas alegações como “os membros da raça x importam menos porque são menos inteligentes” é que é falsa a afirmação factual feita por elas, uma vez que não podemos deduzir o nível de inteligência de alguém a partir de sua raça. No entender dessa objeção, é isso o que faria não serem injustas alegações do tipo “os membros da espécie x importam menos porque são menos inteligentes”, já que é possível deduzir, em muitos casos, a partir da espécie a qual alguém pertence, o seu nível de inteligência. Contudo, como veremos detalhadamente no capítulo 3, o que faz uma atitude ser justa ou injusta tem a ver, antes de tudo, com o critério que adota ser ou não relevante para a questão que visa responder. Assim, é possível que certa afirmação factual esteja correta e, ainda assim, a prescrição baseada nela ser injusta, por adotar um critério irrelevante para o grau de consideração. Por exemplo, a afirmação factual “bebês humanos têm menos capacidade de raciocínio abstrato do que adultos humanos” provavelmente é verdadeira, mas isso não parece justificar tratar pior os bebês do que os adultos.

Assim, apesar de amplamente difundidas, são bastante equivocadas as definições de especismo que afirmam: 1) que o especismo é uma discriminação contra certas espécies (como vimos, o especismo desfavorece injustamente os *membros* de certa espécie ou de certas espécies, e não as espécies); 2) que o especismo acontece somente quando o bem de certo indivíduo é totalmente desconsiderado (e não quando recebe uma consideração menor); 3) que o especismo se resume a favorecer injustamente humanos (como vimos, isso é confundir o especismo antropocêntrico com o especismo como um todo); 4) que o especismo se resume à *exploração* de membros de determinada(s) espécie(s), e não à *discriminação* desses membros como um todo e; 5) que o especismo só acontece quando o motivo oferecido para discriminar é o próprio fato de a vítima pertencer a tal espécie (isso é confundir uma defesa particular do especismo, a *defesa definicional*, com o próprio especismo).

## **5. Resumo das visões que não veem nada de errado na situação atual dos animais não humanos**

Diante do exposto, percebe-se que existem três visões principais que defendem que não temos a obrigação de melhorar a atual situação dos animais não humanos: 1) as que adotam o critério ambientalista holista de consideração moral; 2) as que adotam o critério antropocêntrico de consideração moral (ou o critério antropocêntrico combinado com o critério ambientalista holista) e; 3) as que adotam o critério antropocêntrico de estatura moral.

No capítulo 2, discutiremos algumas defesas do especismo. No capítulo 3, serão apresentados três argumentos que apontam um sério problema para toda e qualquer visão que não dê consideração moral *plena* a todo e qualquer ser senciente (isto é, são problemáticas não somente as posições especistas, como também as distintas variantes do ambientalismo e também outras visões como, por exemplo, o egoísmo).





# DISCUTINDO AS DEFESAS DO ESPECISMO

## 1. Defesas do especismo

O racismo é cada vez mais reconhecido como uma forma de *discriminação*, isto é, um tratamento desfavorável injusto. Contudo, muitas pessoas que rejeitam o racismo aceitam o especismo. Essas pessoas acreditam que o racismo é injusto, mas o especismo não é. Será essa posição defensável? Discutiremos a seguir algumas das principais defesas do especismo. Os itens 2 a 6 discutem defesas do especismo antropocêntrico. Os itens 7 a 10, por sua vez, discutem defesas do especismo que não fazem referência a nenhuma espécie em particular.

## 2. A defesa definicional do especismo antropocêntrico

É muito comum a afirmação de que o racismo é errado porque prejudica membros da espécie humana, ao passo que não haveria nada de errado com o especismo justamente porque prejudica membros de outras espécies. Quem adota esse tipo de posição poderia perguntar como é possível que os antiespecistas não consigam perceber essa diferença tão óbvia. Um problema, contudo, é que fazer essas afirmações é não compreender o que está em discussão. A questão é exatamente: por que o critério da espécie seria menos injusto do que o da raça?

Um tipo de defesa muito comum do especismo antropocêntrico, a *defesa definicional*, consiste em dizer que apenas humanos importam (ou, que importam mais) devido ao próprio fato de pertencerem à espécie humana. Defensores dessa visão são Diamond (1991), Gaita (2003) e Posner (2004). Um exemplo desse tipo de defesa é a afirmação: “o que torna correto desconsiderar os animais não humanos ou considerá-los em menor grau é simplesmente o fato de eles não serem humanos”.

Um dos problemas desse argumento é que ele é *circular*: visa explicar por que é importante pertencer à espécie humana, mas já assume de

antemão que isso é o que importa. Ou seja, não explica nada, porque já assume aquilo que se propõe a explicar. Para utilizar um termo mais técnico, essa defesa do especismo (e várias outras, como veremos a seguir) comete a falácia conhecida como *petição de princípio*.

Por fazermos parte do grupo privilegiado, no caso do especismo antropocêntrico, é mais raro percebermos os graves problemas com suas defesas. Mas bastaria trocar o grupo favorecido para prontamente percebermos que a defesa definicional é circular. Vejamos alguns exemplos:

Imaginemos que alguém defendesse que apenas *amebas* importam (ou que importam mais) e que, quando perguntássemos o porquê, simplesmente respondesse: “porque elas são amebas, é óbvio!”. Esse argumento é fraco porque não explica *o que* há nas amebas que justificaria privilegiá-las. Se um racista defendesse a sua posição com o argumento de que “os membros da raça x importam mais simplesmente porque são membros da raça x”, prontamente reconheceríamos que tal argumento é fraco, já que ele não explica nada.

Assim, para alguém defender que apenas humanos deveriam receber consideração (ou que deveriam receber uma consideração maior) teria de explicar *o que há* nos humanos que faz com que sejam os únicos que devam importar (ou que devam importar mais).

### **3. Defesas do especismo antropocêntrico que apelam a critérios metafísicos**

Muitas vezes, o especismo antropocêntrico é defendido apelando-se para *critérios metafísicos*, como nas posições de Harrison (1989) e Reichmann (2000). Alguns desses critérios são religiosos: “humanos foram criados à imagem e semelhança de deus”; “apenas humanos possuem uma alma imortal”; “humanos possuem uma relação especial com deus”; “humanos estão acima em uma cadeia de reencarnações” etc. Outros critérios metafísicos comumente citados em defesa do especismo antropocêntrico não são religiosos. Por exemplo: “humanos possuem dignidade” e “humanos possuem um *status* ontológico superior que sabemos por intuição”. Alguns desses critérios dizem respeito a traços individuais (como possuir uma alma imortal); já outros se referem a relações (como pertencer à espécie escolhida por deus). A conclusão de todos esses argumentos é a de que, pelos motivos apontados, ou apenas humanos devem receber consideração moral direta, ou devem recebê-la em maior grau.

Um primeiro problema é que todos os argumentos desse tipo apelam a características cuja verificação é impossível. Novamente, pensemos no defensor de que apenas amebas deveriam receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau): não seria um bom argumento dizer que a superioridade das amebas pode ser provada afirmando que elas possuem uma relação especial com deus, ou apontando que o defensor da superioridade das amebas tem a intuição de que elas possuem um *status* ontológico superior, uma vez que não há como se verificar se essas alegações são ou não verdadeiras. Contudo, se isso é assim no caso das amebas, o é igualmente no caso dos humanos. Assim, para se defender que apenas humanos contam (ou contam mais) é necessário não apenas apontar uma característica distintiva dos humanos: *no mínimo* essa característica precisa ser *verificável*.

Um segundo problema com esse tipo de argumento é que também não é explicado por que seria relevante para a consideração moral alguém apresentar as características metafísicas em questão (por exemplo, possuir uma alma imortal, possuir dignidade, possuir uma relação especial com deus etc.). Novamente, assim como acontece na defesa definicional do especismo antropocêntrico, discutida no item 2, a defesa que apela a critérios metafísicos simplesmente assume, *sem justificar*, que ser criado à imagem e semelhança de deus, possuir uma alma imortal, possuir dignidade, possuir um status ontológico superior etc., é o que importa para saber se alguém deve receber consideração moral (ou para se saber o grau de consideração devido a alguém). Isto é, também se tratam de *argumentos circulares*. No capítulo 3, veremos em detalhes um argumento que defende que *mesmo que essas características fossem verificáveis*, nenhuma delas seria relevante para a consideração moral (nem para o grau desta).

Além desses dois problemas apontados, certas características metafísicas comumente mencionadas, se pudessem ser verificadas, na verdade seriam uma razão para se dar uma consideração *maior*, e não menor ou nula, aos animais não humanos. Esse é o caso do argumento que alega que os animais não humanos não devem receber consideração moral (ou que devem receber uma consideração menor) porque, supostamente, não possuem uma alma imortal. Suponhamos que fosse possível verificar essa alegação, e que realmente ficasse comprovado que todos os humanos possuem uma alma imortal e nenhum não humano a possui. Isto é, uma vez mortos, os humanos continuariam a existir, enquanto os não humanos realmente desapareceriam. Ora, isso seria uma razão para se dar uma

proteção maior à vida dos não humanos, uma vez que, já que essa vida seria tudo o que possuiriam, seriam mais prejudicados com a morte do que os humanos.

Assim, as defesas do especismo antropocêntrico que apelam a critérios metafísicos falham por três razões: 1) fazem afirmações impossíveis de serem verificadas; 2) mesmo se as afirmações pudessem ser verificadas, as defesas não explicam por que os critérios escolhidos seriam relevantes para o estabelecimento da consideração moral (ou para o grau dessa) e; 3) algumas dessas afirmações, se pudessem ser verificadas, seriam uma razão para dar uma consideração maior aos animais não humanos.

#### **4. Defesas do especismo antropocêntrico que apelam a capacidades e/ou relações**

##### **4.1 O argumento das capacidades/relações**

A posição de que os animais não humanos não importam (ou importam menos) é muito comumente defendida alegando-se que eles (supostamente) carecem de certas *capacidades*. Dentre as mais citadas, estão: razão; linguagem; liberdade (isto é, não ser um “robô biológico” com comportamento determinado); agência moral (isto é, a capacidade de refletir sobre qual a ação correta); senso de justiça; autonomia; cultura; capacidade de realizar contratos (por exemplo, prometer não nos agredir em troca de prometermos o mesmo); capacidade de respeitar e de reivindicar direitos etc.

Por vezes, tal posição é defendida alegando-se que eles carecem de certas *relações*. Por exemplo, é comumente defendido que é correto dar uma consideração menor (ou mesmo nenhuma consideração) aos animais não humanos (ou a determinados animais não humanos) porque não nutrimos determinados *afetos* por eles (como simpatia, amor, compaixão, empatia etc.); porque não temos *relações de solidariedade* mútua com eles; porque não temos *relações políticas* com eles; ou mesmo porque eles não têm *relações de poder* sobre nós (por exemplo, na alegação “estamos justificados a subjugar os animais porque somos mais fortes”).

A própria noção de que as razões para nos empenharmos em modificar a situação da qual padecem os animais não humanos é uma questão de amá-los (ou de ter simpatia, afeto, compaixão, empatia por eles), e não uma questão de justiça, é um exemplo da negação de consideração moral

plena (ou mesmo de toda e qualquer consideração moral) aos animais não humanos, pois tal noção assume que o que importa não é o modo como eles são afetados positiva ou negativamente, e, sim, o modo como nos sentimos em relação a eles<sup>6</sup>.

Para avaliarmos de forma mais clara os vários argumentos citados, é útil juntá-los em um só, que chamaremos aqui de *argumento das capacidades/relações*. Tal argumento defende que apenas humanos possuem (ou possuem em maior grau) uma ou algumas de uma série de capacidades e/ou relações (mencionadas antes), que supostamente intitulariam alguém a ser moralmente considerável (ou a importar em maior grau). Autores que baseiam esse argumento em capacidades são Carruthers (1992), Descartes (1930 [1637]), Ferry (1992), Frey (1980), Leahy (1991) e Scruton (1996). Já Midgley (1983), Naverson (1989), Petrinovich (1999), Scanlon (1998) e Wenz (1998) baseiam o argumento em relações. O defensor do argumento das capacidades/relações poderia apontar que, diferentemente das defesas do especismo antropocêntrico que apelam a critérios metafísicos (discutidas no item 3), agora se está a apontar características que qualquer um pode verificar.

O argumento das capacidades/relações é provavelmente a forma mais comum de defesa do especismo antropocêntrico. Não é raro ouvirmos “os animais importam menos porque não são tão inteligentes”; “não devem ter direitos porque não sabem reivindicar seus direitos”; “não entendem o que é justiça, e, portanto, não é possível sermos injustos para com eles”, “não sinto amor ou empatia por eles, por que deveria respeitá-los?”, e assim por diante.

Por vezes também é dito que são essas capacidades/relações que mostram por que o racismo e o sexismo são injustos e o especismo não é. Proponentes dessa visão defendem que o racismo e o sexismo são injustos porque não podemos, sabendo a raça ou o gênero de alguém, deduzir algo sobre o seu nível de inteligência, ou sobre o grau com que possui senso de justiça ou com que domina uma linguagem, e assim por diante. Em contrapartida, apontam, se sabemos a espécie de alguém, podemos deduzir em vários casos que o ser em questão não possui aquelas capacidades/relações (ou as possui em menor grau).

---

<sup>6</sup> É possível que sentimentos como empatia, amor, compaixão etc. nos motivem a identificar injustiças e a lutar contra elas. Mas, o que faz uma situação ser injusta (como veremos em detalhes no capítulo 3) é a consideração diferenciada de interesses similares, e, não, os sentimentos que teríamos (ou não) em resposta.

Para melhor analisá-lo, esquematizaremos o argumento das capacidades/relações de duas maneiras. Por vezes, ele é utilizado para se defender que apenas humanos devem receber consideração moral direta (abreviada a seguir como “consideração moral”):

*Argumento das capacidades/relações (quanto à consideração moral)*

- (A1) O que importa para a consideração moral é possuir a capacidade/relação x;
- (A2) Nenhum não humano apresenta a capacidade/relação x;
- (A3) Todos os humanos apresentam a capacidade/relação x;
- (A4) Logo, todos os humanos, e apenas humanos, devem receber consideração moral.

Em outras vezes, o argumento das capacidades/relações é utilizado para se defender que humanos devem receber uma consideração maior:

*Argumento das capacidades/relações (quanto à estatura moral)*

- (B1) O que importa para o grau de consideração moral é o grau com que se possui a capacidade/relação x.
- (B2) Todo e qualquer humano apresenta a capacidade/relação x em maior grau que todo e qualquer não humano;
- (B3) Logo, todo e qualquer humano deve receber uma consideração moral maior do que todo e qualquer não humano.

#### **4.2 Críticas ao argumento das capacidades/relações**

Veremos agora três maneiras de se questionar o argumento das capacidades/relações. Algumas dessas críticas são dirigidas especificamente a uma das duas formas do argumento; já outras são dirigidas a ambas.

*Questionando que os animais careçam das capacidades/relações listadas*

Uma primeira forma de criticar o argumento é questionar que os animais careçam das capacidades/relações listadas. Assim, uma maneira

de criticar o primeiro argumento citado antes é questionar a afirmação factual da premissa A2. Por exemplo, por vezes é dito que certos animais não humanos possuem uma inteligência sofisticada; que entendem noções de justiça e de reciprocidade; que possuem uma linguagem; cultura; senso de moralidade, e assim por diante. Em se tratando de relações, poderia ser apontado também que é algo muito comum as relações de solidariedade mútua e de amizade entre não humanos e humanos.

Embora provavelmente tais afirmações sejam verdadeiras, essa é uma forma problemática de se questionar o argumento das capacidades/relações. Um problema é que a resposta assume, assim como assume o argumento das capacidades/relações, que possuir aquelas capacidades e relações é o que importa para saber se devemos considerar o bem de alguém. Mas, isso não é nada óbvio. Por exemplo, se fosse comprovado que há diferenças de Q.I. entre as raças, isso tornaria o racismo justo? E um sistema de escravidão entre humanos que fosse baseado não em raças, mas, em níveis de inteligência, seria por isso justo? E quanto aos animais que realmente carecem das capacidades/relações listadas? Isso torna justo discriminá-los? Vejamos agora um segundo tipo de crítica, que entra diretamente nessa discussão:

### *Questionando a relevância das capacidades/relações listadas*

O ponto mais problemático do argumento das capacidades/relações (em qualquer uma das duas formas citadas) é o critério que elege para determinar quem deve receber consideração moral (ou o grau desta consideração). Assim, uma segunda forma de criticá-los é questionar A1 e B1. Ambos os argumentos assumem, *sem explicar*, que possuir aquelas capacidades/relações é o que importa para saber se alguém é moralmente considerável (ou para saber o grau de consideração que devemos lhe dar). Contudo, isso não é nada óbvio, e nenhum dos dois argumentos sequer tenta defender tal ideia.

Contudo, deixaremos essa discussão em detalhes para o capítulo 3, pois esse é um problema comum não apenas do argumento das capacidades/relações, mas de qualquer posição que negue consideração moral plena aos seres sencientes. Como veremos no capítulo 3, o argumento é problemático não apenas por não explicar por que tais capacidades/relações seriam relevantes, mas também porque existem fortes razões para pensarmos que *são irrelevantes* para a consideração moral (e para o grau de consideração).



### *O argumento da sobreposição das espécies*

Outra maneira de questionar o argumento das capacidades/relações (na sua primeira formulação) é negar sua terceira premissa, A3. O *argumento da sobreposição das espécies* (também conhecido como *argumento dos casos marginais*) denuncia o seguinte problema: nem todos os humanos possuem todas ou mesmo alguma das capacidades e relações listadas (por exemplo, bebês, crianças pequenas e portadores de certas deficiências mentais). Do mesmo modo, é possível questionar a premissa B2 da segunda formulação do argumento das capacidades/relações apontando que bebês, crianças pequenas, vítimas de certos acidentes e portadores de certas doenças que afetam a constituição mental muitas vezes possuem tais capacidades/relações em um grau inferior ao que possuem muitos animais não humanos. E, muitas vezes, tais humanos não as possuem em grau algum. Além disso, qualquer um de nós pode vir a ficar nessas condições (devido a algum acidente ou doença, por exemplo). O argumento da sobreposição das espécies é encontrado em Bentham (1996, p. 282), Ehnert (2002), Horta (2014), Miller (2002), Singer (2002, p. 85) e Wilson (2005).

Assim, o que o *argumento da sobreposição das espécies* aponta é que, se os humanos que carecem das capacidades/relações listadas anteriormente devem receber consideração moral plena (como parece ser o caso), então não faz sentido excluir da consideração moral plena os animais não humanos devido ao fato de carecerem de tais capacidades/relações. Poderia ser respondido: “mas a diferença é que, em um caso, estamos a falar de humanos e, em outro, não”. Contudo, como deve estar claro agora, esse argumento é circular, e voltá-riamos à defesa definicional, rejeitada no item 2.

Por vezes, é objetado que os proponentes do argumento da sobreposição das espécies, ao compararem animais não humanos com crianças ou com humanos com deficiências mentais, estariam a rebaixar esses humanos. Essa objeção não compreende o que os proponentes do argumento da sobreposição das espécies estão a denunciar: quem adota alguma forma do argumento das capacidades/relações, se seguir coerentemente o critério que propõe, é que terá de dar uma consideração menor (ou mesmo *nenhuma consideração*) aos bebês, crianças pequenas e humanos com deficiências mentais.

Normalmente, aqueles que pensam que ser comparado a um animal não humano é degradante o fazem por acreditar que é degradante ser comparado a um ser que não possui determinadas capacidades (capa-

cidades intelectuais sofisticadas, por exemplo), ou relações (relações de poder, por exemplo). Mas são essas pessoas que estão a rebaixar, junto com os animais não humanos, também os bebês, as crianças, e os humanos que possuem certas condições mentais específicas, por acreditarem que quem carece de certas capacidades/relações é inferior e deveria receber uma consideração menor.

#### 4.3 Conclusão quanto ao argumento das capacidades/relações

O argumento das capacidades/relações possui os seguintes problemas: 1) suas afirmações factuais são falsas e; 2) não explica por que os critérios que adota seriam relevantes para determinar quem deve receber consideração moral ou para determinar o seu grau.

#### 5. O argumento do potencial

O *argumento do potencial* defende que, apesar de muitos humanos não apresentarem nenhuma das capacidades e relações listadas no argumento das capacidades/relações, têm o *potencial* para elas, e que isso os intitularia à consideração moral plena, ao contrário dos animais não humanos. Por “potencial” o que se quer dizer é que, por exemplo, idosos senis um dia já tiveram tais capacidades/relações, e bebês um dia ainda as terão. Dentre os proponentes do argumento do potencial, estão Devine (1978), Leahy (1991), McCloskey (1979) e Wetlesen (1999). Há três maneiras mais comuns de se responder a tal argumento:

A primeira é questionar a relevância do potencial, como faz Singer (2002, p. 163). Por exemplo, todo aluno não formado é um profissional *em potencial*. Mas não é plausível defender que, por isso, o aluno não formado deveria ter os mesmos direitos do profissional já formado.

A segunda é apontar que há humanos que sequer têm o potencial para as capacidades/relações listadas: muitos humanos (vítimas de certas doenças mentais ou vítimas de certos acidentes em tenra idade) infelizmente nunca tiveram nem nunca terão nenhuma daquelas capacidades/relações (SINGER, 1991, p. 60). A isso poderia ser respondido, como fazem McCloskey (1979, p. 42) e Paton (1984, p. 33), que não deveríamos descartar, no caso desses humanos, a possibilidade de um avanço científico ou mesmo de um milagre. Mas, a isso se poderia responder que, se é assim, não deveríamos descartar essas mesmas possibilidades no caso dos animais não humanos.

Uma terceira maneira de questionar o argumento do potencial surge do *argumento da relevância* (que será discutido em detalhes no capítulo 3). Tal crítica aponta, em primeiro lugar, que o argumento do potencial não explica porque a posse (real ou em potencial) daquelas capacidades/relações seria relevante para a consideração moral. Em segundo lugar, a crítica mantém que a posse (real ou em potencial) daquelas capacidades/relações não é relevante para a consideração moral (nem para o grau desta). Contudo, como essa é uma crítica que se aplica a todas as defesas do especismo (e, mais amplamente, a toda posição que negue consideração moral plena a todo e qualquer ser senciente, como é o caso do ambientalismo e do egoísmo, por exemplo), a abordaremos separadamente no capítulo 3.

Assim, o argumento do potencial falha em justificar o especismo antropocêntrico porque: 1) não está clara qual a relevância de se ter o potencial para determinada característica; 2) há humanos que sequer possuem o potencial para as características apontadas e; 3) há razões para se duvidar de que a posse (real ou em potencial) das características apontadas seja relevante para a consideração moral (ou para o seu grau).

## 6. O argumento do grupo

O *argumento do grupo* é outro argumento comumente utilizado em defesa do especismo antropocêntrico. Ele defende que não importa se muitos humanos não possuem nenhuma das capacidades/relações listadas pelo argumento das capacidades/relações como intitulado alguém à consideração moral (ou a uma estatura moral superior), nem o potencial para elas (como defendido pelo argumento do potencial). O que importa, segundo o argumento do grupo, é que todos os humanos pertencem a um grupo (a espécie humana) cujos membros normais possuem aquelas capacidades/relações. Quanto aos humanos que não as possuem, entrariam na esfera de consideração moral como “membros honorários”, devido ao fato de pertencerem à mesma espécie dos membros reais. Exemplos de proponentes do argumento do grupo são Campbell (2001, p. 164), Fox (1978, p. 110), Machan (2002, p. 11) e Scruton (1996, p. 54-55).

Há duas maneiras fundamentais de se questionar o argumento do grupo. Uma é apontando sua *circularidade*; a outra é acusando-o de *injustiça*. Tais críticas podem ser encontradas em Clark (1977, p. 135), Rollin (1998, p. 418) e Singer (1991, p. 61-62; 2002, p. 85-86).Vejam:

A acusação de circularidade aponta que, se o argumento do grupo visa explicar por que é importante pertencer à espécie humana, então por que já divide de antemão os grupos com base na espécie? Por que não dividir com base no número de letras do nome, mês de nascimento, formato da sobrancelha, ou mesmo cor da pele e gênero? O argumento do grupo visa defender o critério da espécie, mas já assume, de antemão, que o que é relevante para a consideração moral é a espécie. Rollin (1998, p. 418), crítico do argumento do grupo, observa que, seguindo a mesma linha de raciocínio, poder-se-ia defender o oposto: “dado que humanos são animais, apesar de mais racionais, podemos ignorar a racionalidade porque humanos e outros animais pertencem ao mesmo grupo (a saber, o grupo dos animais)”.

Outra maneira de questionar o argumento do grupo é apontar que é injusto considerar alguém de acordo com as características do grupo a que pertence, e não de acordo com suas características individuais. Vejamos um exemplo que ilustra essa crítica:

Suponhamos que há uma prova de habilitação para dirigir. Por coincidência, a maioria das pessoas cujo nome começa com vogal foi bem na prova; e a maioria cujo nome começa com consoante foi mal. O avaliador, percebendo então essa média em relação à letra inicial do nome, resolve seguir o que é sugerido pelo argumento do grupo: dar carteira de motorista aos que começam o nome com vogal (quer tenham passado ou não no teste) e reprovar os que começam o nome com consoante (quer tenham passado ou não no teste). Os que não sabem dirigir, mas têm o nome começando com vogal, receberiam a carteira como “membros honorários”. Já os que foram bem na prova, mas têm o nome começando com consoante, são reprovados por não pertencerem ao “grupo certo”. Esse resultado é injusto por duas vias: aprova quem não tem capacidade de dirigir e reprova quem tem tal capacidade.

O argumento do grupo, quando utilizado para defender o critério da espécie, teria exatamente essas duas implicações injustas. Em primeiro lugar, incluiria os humanos que não apresentam as capacidades/relações mencionadas para defender que apenas humanos importam, já que são membros da espécie humana. Em segundo lugar, como denuncia Wilson (2005), se houvesse um animal não humano que apresentasse alguma ou mesmo todas aquelas capacidades/relações, mesmo assim ele seria excluído da consideração (ou receberia uma consideração menor) devido a não pertencer à “espécie certa”. Singer (1991, p. 60) relembra que o argumento do

grupo foi utilizado no século XIX para excluir as mulheres das universidades. Mesmo as que passavam nos testes eram reprovadas, na base de que “a maioria dos membros desse gênero não passou nos testes”.

Suponhamos que o argumento do grupo fosse modificado da seguinte maneira: “para alguém receber consideração moral, tem de, *ou* apresentar alguma daquelas capacidades/relações, *ou* pertencer à espécie humana”. Assim, nessa variante, se algum animal não humano apresentar alguma daquelas capacidades ou relações, estaria intitulado à consideração moral. Contudo, mesmo modificado dessa maneira, o argumento continua tendencioso, uma vez que, dos animais não humanos é exigido que apresentem alguma daquelas capacidades ou relações, ao passo que dos humanos não é exigida a mesma coisa.

Assim sendo, devido à circularidade e a injustiça decorrente, existem fortes razões para rejeitarmos o argumento do grupo<sup>7</sup>. Novamente, assim como em todos os outros argumentos em defesa do especismo (e, mais amplamente, assim como em toda posição que nega consideração moral plena a todo e qualquer ser senciente), há um problema geral também presente no argumento do grupo, que é apontado pelo argumento da relevância. Discutiremos esse problema central separadamente no capítulo 3.

## 7. Especismo indexical

No capítulo 1 foi apresentada a seguinte definição de especismo: “é o tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence a certa(s) espécie(s)”.

Bernstein (2004, p. 380) e Jamieson (2008, p. 109) distinguem *especismo indexical* e *especismo absoluto* (que, para evitarmos algumas confusões, chamaremos aqui de *especismo objeto-referente*). O especismo objeto-referente prescreve que cada um deve dar consideração moral apenas (ou, deve dar uma consideração maior) a membros de certa(s) espécie(s). O especismo

<sup>7</sup> Poder-se-ia pensar que rejeitar o argumento do grupo implica rejeitar os sistemas de cotas para o ingresso em universidades. Esse não é caso, dado que o sistema de cotas visa corrigir uma desigualdade existente previamente. Uma vez que os membros de determinado grupo (por exemplo, determinada raça) normalmente nascem em famílias com um poder aquisitivo menor do que os membros do outro grupo (o que faz com que tenham de dedicar tempo para trabalhar enquanto os membros do grupo mais favorecido podem dedicar para estudar), as cotas servem para diminuir um privilégio que surge da sorte e, portanto, tornar a disputa menos injusta. Poderia ser objetado que, então, o critério das raças no estabelecimento das cotas é injusto, pois exclui os pobres que pertencem às raças cujos membros geralmente são privilegiados. Essa é uma crítica plausível, mas não é uma crítica às cotas em si, e sim uma defesa de que o critério das cotas deveria ser o nível de renda.

objeto-referente *antropocêntrico* é um caso específico que afirma que todos devem privilegiar humanos. Já o *especismo indexical* prescreve que cada um deve dar consideração moral apenas (ou deve dar uma consideração maior) a membros da sua própria espécie. Para nós, o especismo indexical tem as mesmas implicações do especismo antropocêntrico (pois pertencemos à espécie humana). Mas, por exemplo, se pertencêssemos à espécie *Canis lupus*, deveríamos, de acordo com o especismo indexical, privilegiar os lobos.

Nos itens 2 a 6, rejeitamos vários argumentos que tentam mostrar o que há de especial nos humanos que poderia justificar o especismo antropocêntrico. O proponente do especismo indexical poderia alegar que não precisa explicar o que humanos têm de especial para justificar favorecê-los (pois não defende que todos devem favorecer humanos, e nem que há algo de especial nos humanos; apenas afirma que cada um está justificado a favorecer os membros da sua própria espécie).

Contudo, o proponente do especismo indexical precisa explicar o que há de especial no critério da espécie<sup>8</sup>. Um racista indexical poderia afirmar que sua posição não precisa explicar o que há de especial nos membros de sua raça. Mas, ainda podemos perguntar: “por que deveríamos adotar o critério da raça?”. Analogamente, é possível perguntar: “por que deveríamos nos basear na espécie e não em outro critério qualquer?”. Ou, ainda, “por que adotar uma posição indexical, e não uma objeto-referente?”.

Discutiremos agora duas das principais defesas do especismo indexical: o *argumento das distinções biológicas* e o *apelo ao natural*.

<sup>8</sup> O termo “espécie” (assim como o termo “natural”, que será discutido no item 9) carrega uma espécie de “aura de sacralidade” que desaparece totalmente uma vez que perguntamos o que o termo significa. Reparando em seu significado, fica nítida sua irrelevância para questões de consideração moral. Isso vale tanto para a definição em uso na linguagem comum quanto para uma definição mais técnica do termo. Na linguagem comum, quando as pessoas afirmam “esse é um porco”, “essa é uma galinha”, “esse é um humano” etc., o que querem dizer é que são muito diferentes fisicamente: uns têm pelos sobre o corpo, outros têm penas; uns andam com quatro patas no chão, outros com dois pés; uns possuem asas, outros não etc. Mas, se o termo é apenas uma referência a como é o corpo do indivíduo em questão, então tomá-lo como relevante para questões de consideração moral é cometer uma discriminação com base em aparências. O mesmo acontece se olharmos para a definição técnica do conceito de espécie. Dentre os especialistas, a definição mais aceita do conceito biológico de espécie é aquela proposta por Mayr (1977): dois indivíduos pertencem à mesma espécie se forem capazes de se entrecruzarem e deixarem descendentes férteis. Mas, novamente, se é isso que o termo “espécie” significa, permanece totalmente incógnito por que tal característica deveria ser relevante para questões de consideração moral. O apelo de afirmações como “devemos nos importar com humanos porque eles pertencem à mesma espécie que nós” provavelmente desapareceria se o termo “espécie” fosse substituído por aquilo que ele significa. Dificilmente alguém consideraria plausível afirmações como “humanos devem se importar com outros humanos porque são capazes de acasalarem entre si e terem descendentes férteis” ou “porque possuem formatos de membros, tronco e face similares”. Em resumo, o critério da espécie, e também o critério “ser natural” (que será discutido no item 9), só são considerados relevantes para responder questões éticas porque as pessoas costumam esquecer o que esses termos significam.

## 8. O argumento das distinções biológicas

O *argumento das distinções biológicas* é também uma tentativa de defender que o especismo não é análogo ao racismo e que, portanto, não é contraditório reprovar o racismo e aprovar o especismo. O que o argumento afirma é que o critério da raça é injusto porque a ideia de raça é uma invenção humana, uma construção social. Ao mesmo tempo, afirma que o critério da espécie não é injusto porque se refere a uma característica biológica.

Há duas principais maneiras de se questionar o argumento das distinções biológicas:

A primeira é questionar as afirmações factuais que o argumento faz. Serão as raças realmente uma construção social? E quanto às espécies? Não serão meras formas de agrupar os animais de acordo com características até certo ponto arbitrárias? Contudo, essa forma de questionar o argumento não toca em seu problema principal, que é apontado pela segunda forma de questionamento:

Suponhamos que fosse comprovado que as raças sejam distinções biológicas. Isso tornaria o racismo justo? E o que dizer de formas de escravidão que se baseassem em formatos de narizes, cor dos olhos, altura, quantidade de dedos, ou mesmo cor da pele (características inegavelmente biológicas)? Não parece que essas formas de escravidão seriam justas, e nem que seriam menos injustas do que outras, baseadas em construções sociais.

Esses exemplos parecem suficientes para mostrar que a justiça ou injustiça no tratamento independe de se a característica utilizada como critério é biológica ou socialmente construída. Portanto, o argumento das distinções biológicas falha em sua defesa de que o especismo não é injusto.

Como veremos em detalhes no capítulo 3, a justiça de um tratamento depende, ao invés, de se adotar um critério relevante para o que está sendo julgado, do tratamento de casos relevantemente similares de modo similar, da imparcialidade etc.

## 9. O argumento do apelo ao natural

O *argumento do apelo ao natural* defende que o especismo indexical está justificado porque é natural: os animais na natureza favorecem os membros da sua espécie. Por exemplo, é apontado que predadores comem membros de outras espécies, mas não os da sua. Assim, conclui o argumento do apelo



ao natural, nós também estamos justificados a dar uma consideração menor (ou mesmo talvez nenhuma consideração) aos membros de outras espécies. Vejamos algumas respostas ao argumento do apelo ao natural.

Uma primeira possibilidade de resposta seria apontar que há também comportamentos altruístas interespecies na natureza. Ou poderia ser dito que também faz parte da nossa natureza humana o altruísmo interespecies. Diante de comportamentos tão diversos por parte dos animais na natureza, é no mínimo suspeito que o argumento do apelo ao natural escolha justamente aqueles comportamentos que favorecem o especismo.

Embora aponte para um aspecto importante do apelo ao natural (a saber, que ele é tendencioso), essa forma de resposta é, contudo, limitada, pois não confronta a premissa moral da qual o argumento parte: a ideia de que um comportamento é justificado se for natural. E, essa premissa é altamente problemática. O motivo é que há inúmeros comportamentos de animais na natureza amplamente considerados inaceitáveis: estupro, assassinato, matança de filhotes por diversão ou rivalidade etc. Ao contrário do que supõe o argumento do apelo ao natural, o canibalismo foi encontrado em 1300 espécies aproximadamente, em uma grande variedade de contextos sociais e ecológicos (POLIS, 1981; MITCHELL; WALLS, 2008).

Suponhamos que tivéssemos uma tendência natural para torturar bebês. Não parece que, por esse motivo, seja correto torturar bebês. Pela seguinte razão: não podemos deduzir, do fato de um comportamento ser natural, que então ele é justo, bom, desejável, ou sequer aceitável. E, se coincidir de algo que acontece naturalmente também ser justo, bom, desejável ou aceitável, o será por outros motivos, que não pelo fato de ter acontecido naturalmente<sup>9</sup>. O ideal “aja naturalmente” muito frequentemente está em oposição aos seguintes ideais: “faça o que é justo”; “busque as melhores consequências”; “respeite os outros”; “aja racionalmente”. Se pelo menos algum desses ideais é plausível, o apelo ao natural é totalmente inadequado<sup>10</sup>.

Pelo motivo apontado, é completamente irrelevante, com vistas a estabelecer se o consumo de animais é ou não justificável, saber se tal prática é ou não natural. Contudo, apesar da facilidade de se perceber que o fato de uma prática ser natural não é capaz de justificá-la, o apelo ao natural está comumente presente (chegando por vezes a ser predominante) no debate sobre várias questões éticas. Por exemplo, defensores do consumo

<sup>9</sup> O mesmo vale para apelos à tradição ou à cultura.

<sup>10</sup> Novamente, o mesmo vale para apelos à tradição ou à cultura.



de animais comumente argumentam que comer carne está justificado por se tratar (supostamente) de uma prática natural (por exemplo, apontam que os humanos possuem dentes caninos). Por outro lado, os que condenam o consumo de animais muitas vezes rebatem esse argumento defendendo que comer carne não está justificado porque (supostamente) não é uma prática natural (apontam, por exemplo, que os humanos não conseguem cortar e consumir a carne apenas com os dentes, sem utilizar ferramentas e sem cozinhar). Quando isso acontece, embora cheguem a conclusões opostas, ambos os lados do debate estão a se basear exatamente no mesmo critério irrelevante<sup>11</sup>.

A irrelevância do critério “ser natural”, enquanto critério para justificar uma ação, fica ainda mais evidente quando perguntamos o que se quer dizer com a expressão “comportamento natural”. Mill (1904, p. 9) aponta que, na maioria das vezes, o que se quer dizer com “comportamento natural” é que se trata de uma ação possível de ser feita sem deliberação racional, sem agência intencional, algo que já temos uma tendência a fazer sem precisar parar para pensar. Nesse sentido, espirrar e dormir são ações naturais; já construir um instrumento musical, um móvel, ou um sistema de distribuição justo de recursos não seriam ações naturais. Mas, se “ação natural” quer dizer apenas que não envolve deliberação, que é feita por mero impulso, fica ainda mais difícil entender como isso mostraria que tal ação possui as melhores razões para ser adotada.

Em outras vezes, “comportamento natural” é definido como aquele que cumpre uma função biológica. Nesse sentido, comer, dormir e se reproduzir seriam comportamentos naturais. Mas, novamente, se a definição é essa, fica difícil entender qual é a relevância de um comportamento ser ou não natural para se saber se ele é ou não justo. Por exemplo, dentro dessa definição, assoviar uma música não seria um comportamento natural (uma vez que a função biológica da boca é ingerir alimentos). Mas, não parece que isso torna injusto assoviar uma música. E, dentro dessa definição, estuprar e engravidar a vítima seria um comportamento natural (uma vez que cumpre a função biológica da reprodução). Mas, não parece que isso torne o estuprar um ato justo. Muito pelo contrário.

O defensor do apelo ao natural poderia objetar: “mas é assim que as coisas são; a vida é assim mesmo”. Essa objeção, contudo, revela um pro-

<sup>11</sup> Outras razões adicionais pelas quais o critério “ser natural” é irrelevante para saber se uma prática é ou não justificada serão detalhadas no capítulo 3, onde será apresentado o *argumento da relevância*.

blema mais grave com o apelo ao natural: do fato de algo acontecer não se segue automaticamente que seja bom, correto, ou sequer que seja aceitável. Por exemplo, infelizmente assassinatos acontecem o tempo todo. Mas isso não é, obviamente, uma justificativa para assassinar. E, se coincidir de algo que sempre acontece ser também desejável, o será por outros motivos, que não pelo mero fato de acontecer sempre.

Outra crítica ao apelo ao natural, que surge do *argumento da relevância*, aplica-se igualmente contra toda e qualquer posição que negue consideração moral plena aos seres sencientes e, por isso, será vista separadamente no capítulo 3.

## **10. A defesa do especismo através de um apelo ao respeito pelas tradições**

Uma defesa bastante comum do especismo argumenta que muitas das práticas especistas são tradicionais e que, por isso, deveríamos mantê-las. Para analisarmos essa defesa, temos de perguntar o que se quer dizer quando se afirma que uma prática é tradicional. Normalmente, o que se quer dizer é que ela é cultivada desde há muito tempo, passando de geração em geração. Se o que se tem em mente com o termo “tradicional” é isso, então, imediatamente surge um problema para a defesa que estamos a discutir: há muitas práticas que já foram bastante tradicionais e depois percebemos claramente que se tratavam de injustiças. O exemplo mais conhecido é a escravidão humana: foi cultivada durante muito tempo e passada de geração em geração, em muitas sociedades. O mesmo vale para práticas brutais como, por exemplo, a queima de bruxas e atirar cristãos para serem comidos por leões. E vale também para qualquer discriminação que vigore em uma sociedade, como é o caso do racismo e do sexismo, por exemplo. Isso mostra que o fato de uma prática ser tradicional não implica automaticamente que seja justa (aliás, sequer é uma razão para se pensar que seja justa).

Poder-se-ia objetar que, no caso da escravidão e de outras práticas que prejudicam humanos, elas são erradas justamente porque prejudicam humanos, independentemente de serem ou não tradicionais; já as práticas que prejudicam animais não humanos seriam corretas se forem tradicionais. Ora, obviamente que esse argumento possui um defeito: ele incorre em *petição de princípio*. O apelo à tradição entra em cena para tentar justificar o especismo, mas, depois, o especismo entra em cena para dizer sob quais

condições o apelo à tradição é aceitável. Assim, se os proponentes do apelo à tradição pretendem que ele justifique o especismo, têm de procurar outra maneira de fundamentá-lo, que não no próprio especismo.

Outra maneira bastante comum de se defender o respeito por tradições é por meio de um apelo ao que é normalmente conhecido como *relativismo* (que, para evitar uma confusão explicada logo adiante, caracterizaremos aqui de *relativismo normativo*). Segundo essa visão, o critério para descobrirmos se devemos aprovar ou rejeitar uma prática é saber se ela é ou não aceita por uma maioria na sociedade em que é praticada. Por vezes, essa visão mantém uma visão análoga em relação a épocas: o certo/errado de uma ação dependeria de uma maioria aprovar ou reprovar tal ação na época em que acontece. Por exemplo, segundo essa visão, enquanto a maioria das pessoas aceitava a escravidão humana, ela era correta (e, portanto, deveríamos aceitá-la também). Se uma maioria se convence de que ela é errada, segundo essa visão, ela *passa a ser* errada (e, portanto, deveríamos rejeitá-la também).

Segundo tal visão, se uma prática é tradicional em certa sociedade, isso é um sinal de que a maioria das pessoas nessa sociedade a aprova e que, portanto, deveríamos respeitá-la. Essa visão tem então a implicação de que não devemos criticar tradições de outras sociedades. Mas, também tem a implicação de que não devemos criticar as tradições de nossa própria sociedade. Assim, o relativismo normativo é conservador em essência, pois a única forma aceita de crítica é em relação a práticas que contrariam o que é tradicional.

É importante ter em mente que o relativismo normativo não está meramente a *descrever* fatos. Não está meramente a descrever, por exemplo, “a maioria dos membros da sociedade B, onde a prática X acontece, a aprova”. Isso é uma mera constatação dos fatos que quem se opõe à prática X concorda (aliás, é exatamente por isso que estão a criticá-la: por saberem que ela é amplamente aprovada a ponto de continuar existindo). O relativismo normativo não está meramente descrevendo os fatos, mas, sim, a *prescrever* o que *devemos fazer*: ele defende que, “*porque* a maioria dos membros da sociedade em questão aprova determinada prática, não deveríamos criticá-la porque isso *mostra que ela está* correta”. Contudo, a defesa do respeito por tradições com base no relativismo normativo, e o próprio relativismo normativo, são altamente problemáticos. Vejamos por quê:

O primeiro problema é que, a partir do fato de uma prática ser tradicional, não se segue necessariamente que seja aprovada por uma maioria. É possível que uma minoria mais poderosa esteja a obrigar uma maioria a

aceitá-la. Isso é particularmente verdadeiro no caso das práticas especistas. Quem afirma “a maioria aprova as práticas especistas”, está a se referir à maioria *dos humanos*. Mas, os humanos são a imensa *minoría* dos indivíduos. Assim, o critério “seguir o que a maioria aprova” não poderia fundamentar as práticas especistas. Se alguém pensa que sim, já está a assumir o especismo de antemão, contabilizando apenas os humanos. E, como vimos, isso é incorrer em uma petição de princípio. Contudo, imaginemos que os humanos realmente fossem uma maioria. Ainda assim, há outros problemas mais graves com o relativismo normativo. Vejamos:

O segundo problema é com o critério que o relativismo normativo utiliza para julgar se uma prática é certa ou errada: saber se ela é aprovada ou não por uma maioria no lugar ou época em que acontece. Há pelo menos dois motivos pelos quais alguém que defende o relativismo normativo poderia acreditar que tal critério é importante. O primeiro, seria pensar que o fato de uma prática ser aprovada pela maioria é *um indício* de que tal prática possui as melhores razões a seu favor: “se a maioria aprova certa prática, muito provavelmente é porque fizeram uma análise cuidadosa dos argumentos, e muito provavelmente não estão enganados”. O segundo, seria enxergar o próprio fato de uma prática ser aprovada pela maioria como *aquilo que a torna* correta. Discutamos as duas possibilidades separadamente:

Quanto ao primeiro caso, a verdade é que a imensa maioria das pessoas sequer se preocupa em tentar justificar as atitudes que aprova ou reprova, muito menos fazer uma análise cuidadosa e não tendenciosa das razões contrárias e favoráveis a certa prática. Além disso, tal critério faria sentido apenas se não fosse possível de a maioria se enganar. Mas, se já é possível que *todos nós* estejamos enganados quanto a algo, o mesmo vale ainda em maior grau para a maioria. Se é assim, o fato de uma maioria aprovar determinada prática não mostra que necessariamente ela possui as melhores razões a seu favor. Aliás, sequer mostra que há *alguma* boa razão a seu favor.

Quanto à segunda possibilidade (o fato de a maioria aprovar ou condenar certa prática ser aquilo que *torna* tal prática correta ou errada), ela tem implicações paradoxais. Se o fato de uma maioria aprovar determinada prática é o que tornaria tal prática correta, então estamos cometendo um erro aos nos posicionarmos contra essa prática: segundo o relativismo normativo, não deveríamos fazer isso. Mas, suponhamos que desobede-

çamos e depois conseguimos convencer uma maioria a também condenar a prática em questão. Nesse caso, passamos a estar corretos. Isto é assim porque, para o relativismo normativo, enquanto uma maioria de pessoas aceita uma prática, ela é correta; se uma maioria se convence de que ela é errada, ela *passa a ser* errada. O motivo de isso soar muito estranho é que nenhuma propriedade da prática em questão foi modificada, e as razões que poderiam ser endereçadas contrárias e favoráveis a tal prática permaneceram as mesmas: foram modificados apenas os julgamentos que as pessoas possuíam sobre essas práticas (muito provavelmente com base em determinadas razões). Esse problema surge exatamente porque, para o relativismo normativo, para saber se devemos aceitar ou rejeitar uma prática, interessa saber apenas se ela é aprovada ou não por uma maioria na sociedade em que acontece. As razões mesmas que poderiam ser endereçadas favoráveis ou contrárias a tal prática, e que fazem as pessoas terem esta ou aquela posição sobre a prática em questão, são completamente colocadas de lado. Assim, se, por exemplo, são as características da própria prática aquilo que podem torná-la justa ou injusta, e se as razões favoráveis e contrárias a elas são importantes para determinarmos se devemos aceitá-la ou rejeitá-la, como parece ser o caso, temos fortes razões para rejeitar o critério do relativismo normativo.

Alguém poderia pensar que o relativismo normativo está apenas a dizer que certa prática era “vista como correta” e “passou a ser vista como errada”. Contudo, isso não é assim, porque a posição que estamos a discutir é *normativa*, e não meramente *descritiva*: ela visa *prescrever* o que devemos ou não devemos fazer<sup>12</sup>. O relativismo normativo está a falar sobre a moralidade das práticas mesmas; não está meramente a descrever

<sup>12</sup> Nesse sentido, é importante distinguirmos o relativismo enquanto teoria *metaética* (mais especificamente sobre o significado do termo “ação correta”), e o relativismo *normativo*, que visa oferecer um *critério* para sabermos quais ações são corretas. O relativismo enquanto teoria do significado do termo “ação correta” afirma que, quando alguém diz “a ação X é correta”, está a dizer exatamente a mesma coisa que “a ação X é aprovada pela maioria na minha sociedade”. O problema central com essa teoria é que, se a definição do termo “ação correta” significasse o mesmo que “ação aprovada pela maioria na sociedade do falante”, dizer “a ação aprovada pela maioria na minha sociedade foi correta” seria o mesmo que dizer “a ação aprovada pela maioria na minha sociedade foi aprovada pela maioria na minha sociedade”. Mas, não é isso o que se quer dizer com o termo “ação correta”. O que queremos dizer quando afirmamos “a ação X é correta”, é que “deveríamos praticar a ação X”, ou “a ação X tem as melhores razões a seu favor” (não estamos meramente a descrever o que a maioria pensa). Já o *relativismo normativo* é diferente. Ele concorda com a definição de ação correta acima (“ação correta = aquela ação que deveríamos fazer”). A questão que as teorias normativas visam responder é “que *critério* devemos utilizar para saber quais ações são corretas?”, isto é, para saber quais ações devemos fazer. E, o critério que o relativismo normativo adota é “a ação ser aprovada pela maioria na sociedade em que acontece”, critério que, como vimos acima, apresenta graves problemas.

aquilo que as pessoas pensam sobre a moralidade de tais práticas. Enquanto uma maioria aceita determinada prática, de acordo com o relativismo normativo, não devemos criticá-la, porque o fato de ela ser aprovada por uma maioria *a torna* correta.

O defensor do relativismo normativo poderia objetar que, quando afirma que “o certo/errado quanto à ação é relativo à sociedade de cada agente”, o que quer dizer é que todo julgamento moral não faz mais do que refletir os padrões vigentes na sociedade de quem fez tal julgamento e que, por isso, nenhum padrão deveria ser visto como objetivamente válido e deveríamos todos, então, respeitar as tradições de cada sociedade. Novamente, há no mínimo dois problemas com essa objeção:

O primeiro problema é que é falsa a afirmação de que todo julgamento moral não faz mais do que refletir os padrões morais vigentes na sociedade de quem faz tal julgamento. Se fosse assim, seria impossível alguém discordar dos padrões morais vigentes na sociedade em que vive. Mas, isso acontece o tempo inteiro. Se é assim, então também é falsa a afirmação comumente feita por defensores do relativismo normativo, de que aqueles que criticam práticas que não são de sua própria sociedade estão necessariamente a fazê-lo a partir dos padrões morais de sua própria sociedade. Isso é verdade em alguns casos, mas, não há que necessariamente ser assim. É possível alguém criticar práticas de outras sociedades, mas estar a fazer a crítica a partir de uma perspectiva moral que também a sua própria sociedade não aceita. A crítica ao especismo é um bom exemplo. Se alguém pertence a uma sociedade A, e está a criticar as práticas especistas da sociedade B, não faz sentido acusá-lo de “estar necessariamente a criticar práticas de outras sociedades a partir de padrões morais vigentes na sua própria”, porque até o momento não existe nenhuma sociedade humana onde vigorem padrões antiespecistas.

O segundo (e principal) problema é que o argumento é *autorrefutante*. Ele defende que todo e qualquer julgamento moral não faz mais do que refletir os padrões morais vigentes na sociedade de quem faz o julgamento, e, ao mesmo tempo, afirma que o julgamento moral – “devemos respeitar as tradições de cada sociedade” – é um padrão moral objetivamente válido que deveria ser aceito por todos, independentemente de sociedade.

Algo similar acontece quando o relativismo normativo é defendido mediante um apelo ao *antirrealismo moral*. O antirrealismo moral diz que não existe um certo/errado objetivo em relação à ética e que, portanto, não

existem ações que deveríamos praticar independentemente do que queremos. O antirrealismo moral reconhece os imperativos morais apenas na seguinte forma hipotética: “*se queremos* atingir a meta X, então, devemos praticar a ação Y, porque ela conduz à meta X”. Mas, não haveria, nessa perspectiva, um dever de adotarmos a meta X, e, deixando de querer a meta X, não haveria mais razão para praticar a ação Y. Ora, é nítida a razão pela qual tal apelo não funciona como defesa do relativismo normativo: o antirrealismo moral diz que não temos dever de adotar esta ou aquela visão da ética; portanto, jamais implicaria que devemos adotar o relativismo normativo (aliás, sequer é uma razão para se adotar o relativismo normativo).

Ou seja, se alguém pretende defender o respeito por tradições, não há outra saída a não ser apresentar razões a favor do respeito pelas tradições. Vejamos duas das principais:

Uma possível razão é manter que elas beneficiam certos indivíduos. Apesar de essa defesa ser plausível em relação a tradições que apenas beneficiam todos os afetados por ela (se houver alguma tradição assim), não parece plausível para o caso de tradições que prejudicam indivíduos. Se os benefícios para certos indivíduos forem uma razão para se manter certa tradição, seria arbitrário negar que os danos para outros indivíduos são uma razão para se rejeitar tal tradição. Assim, não podemos deduzir do fato de uma prática beneficiar certos indivíduos que então existem razões *conclusivas* a favor de tal prática. E, no caso das práticas especistas (incluindo as que são tradicionais), a quantidade de indivíduos que são prejudicados por elas é imensamente maior do que a quantidade de indivíduos beneficiados. Além disso, o dano que recai sobre aqueles prejudicados por tais práticas é, individualmente, muito maior do que o dano que recairia sobre cada um dos beneficiados se tais práticas fossem abolidas. Portanto, observar que as tradições especistas beneficiam certos indivíduos não mostra que elas são, por isso, aceitáveis.

Outra maneira de tentar defender o respeito pelas tradições é afirmar que elas possuem valor intrínseco no sentido *impessoal*, isto é, que elas são boas em si, independentemente do benefício ou prejuízo que poderiam causar aos indivíduos afetados. Essa defesa tem dois problemas fundamentais. O primeiro, é que não parece ser possível comprovar a existência desse valor. Quando falamos, “x é bom para o indivíduo A”, podemos verificar a plausibilidade de nossa afirmação investigando se x realmente faz bem para o indivíduo A. Agora, se dizemos que “x é bom” independentemente do modo



como os indivíduos são afetados, é muito difícil imaginar como essa alegação poderia ser verificada. Contudo, esse não é o problema maior. O problema maior é que, mesmo se tal alegação pudesse ser verificada, e mesmo que se mostrasse correta, ela ainda não daria suporte à conclusão de que, então, devemos respeitar as tradições, porque teria ainda de ser mostrado que o seu alegado valor impessoal é mais importante do que o bem de todos os indivíduos prejudicados por tais tradições. E isso parece ainda mais difícil de ser feito do que demonstrar um suposto “valor intrínseco pessoal” das tradições (algo que, como apontado anteriormente, já é algo muito difícil de se demonstrar).

E, mesmo que atribuíssemos um peso maior às tradições frente ao bem dos indivíduos, dependendo do quão grande fosse a quantidade de indivíduos prejudicados, e da gravidade dos danos individualmente, a soma desses prejuízos poderia ainda fazer pender a balança favoravelmente aos indivíduos. O quão graves teriam de ser os prejuízos individualmente, e o quão grande teria de ser o número de indivíduos prejudicados, dependeria do peso atribuído ao bem dos indivíduos frente ao peso do alegado valor impessoal das tradições, mas, em algum ponto, a inversão da prioridade teria de ser admitida (do contrário, se estaria a assumir que a preservação das tradições é um trunfo sobre o bem dos indivíduos). E, dada a quantidade gigantesca de animais não humanos prejudicados pelas tradições especistas, e da gravidade de dano individualmente para cada um deles, teria de ser assumido que o peso do suposto “valor impessoal das tradições”, ou é gigantesca e maior, ou é um trunfo sobre o bem deles. Mas, como vimos, se já é difícil fundamentar o alegado valor intrínseco impessoal das tradições, é ainda mais difícil fundamentar que esse valor tem um peso muito maior do que o bem de todos os seres sencientes afetados negativamente por elas.

Além disso, há uma razão para se rejeitar a ideia de que toda e qualquer tradição tem valor. Ela fica nítida quando voltamos à definição de tradição da qual partimos: “algo cultivado desde muito tempo, passando de geração em geração”. Como atestam todos os exemplos de tradições hediondas já cultivadas ao longo da história, o apelo à tradição padece exatamente dos mesmos problemas que o apelo ao natural: do fato de uma prática ser tradicional não se segue necessariamente que seja boa, justa ou sequer aceitável, ou mesmo que haja alguma boa razão a favor dela. Assim, se o apelo a tradições é já ele mesmo altamente problemático, não parece que possa justificar o especismo, ainda mais quando lembramos



que as tradições especistas resultam em uma gigantesca quantidade de sofrimento e de mortes, muitíssimo maior do que em todas as outras tradições que já vitimaram humanos em conjunto.

## **11. Conclusão**

Discutimos neste capítulo as principais defesas do especismo. Vimos que todas elas possuem sérios problemas e que, por isso, temos fortes razões para rejeitá-las.

Contudo, um defensor do especismo poderia dizer que, até o momento, apenas mostramos que as defesas do especismo não se sustentam, e não argumentamos a favor da consideração dos animais não humanos. Assim sendo, o próximo capítulo apresenta três dos principais argumentos a favor da igual consideração dos seres sencientes, independentemente de espécie: o *argumento da relevância*, o *argumento da igual consideração*, e o *argumento da imparcialidade*.

# ARGUMENTOS A FAVOR DA CONSIDERAÇÃO DOS SERES SENCIENTES

## 1. Introdução

Neste capítulo serão apresentados três dos principais argumentos a favor da consideração moral dos seres sencientes: o *argumento da relevância*, o *argumento da igual consideração*, e o *argumento da imparcialidade*.

## 2. O argumento da relevância e o critério da sciência

Imaginemos duas pessoas. A primeira defende que quem possui inteligência abaixo de certo nível, *seja humano ou não humano*, deve ser escravo de quem possui inteligência acima de tal nível, *seja humano ou não humano*. Já a segunda pessoa defende que os seres sencientes, *independentemente de espécie*, devem ser chacinados em massa para atingir metas ambientalistas (por exemplo, manter certos ecossistemas do modo como são naturalmente).

A questão é: nenhuma das duas pessoas acima está a ser especista, uma vez que não dá consideração diferenciada dependendo da espécie. Contudo, claramente, ambas as pessoas não dão consideração moral plena aos seres sencientes. Veremos agora um argumento que mostra um grave problema não apenas com o especismo, mas com qualquer posição que não dê consideração moral plena aos seres sencientes (o que inclui o critério dos níveis de inteligência e o ambientalismo<sup>13</sup>).

O *argumento da relevância* aponta um problema com qualquer critério de consideração moral que não tenha a ver com a possibilidade de alguém ser prejudicado e/ou beneficiado. Vejamos o argumento em detalhes:

O argumento da relevância afirma que, para uma distinção estar justificada, precisa ser relevante para o assunto em questão. Consideremos o

<sup>13</sup> As diferenças e o conflito entre o ambientalismo e a consideração pelos animais serão discutidas no capítulo 7.

seguinte exemplo<sup>14</sup>: o fato de alguém ter uma enfermidade grave é relevante para ser atendido em um hospital, mas não para ser aceito em uma equipe de atletismo (aliás, esse fato seria uma razão para não se aceitar esse alguém em uma equipe de atletismo). Analogamente, o fato de alguém estar em condições de saltar sete metros é relevante para ser aceito em uma equipe de atletismo, mas não em uma emergência de um hospital (aliás, esse fato seria uma razão para não se aceitar esse alguém em uma emergência de um hospital).

Da mesma maneira, o argumento da relevância conseguiria explicar onde está o problema com basear a consideração moral (ou o grau desta) nos critérios assumidos pelos argumentos discutidos no capítulo 2, ou seja:

1. No pertencimento à certa espécie, raça ou gênero;
2. Em alegações metafísicas (como possuir uma relação especial com deus, uma alma imortal, dignidade, um *status* ontológico superior etc.);
3. Na posse de certas capacidades (razão, liberdade, linguagem, autonomia, senso de justiça, cultura, agência moral, capacidade de realizar contratos, e capacidade de reivindicar e respeitar direitos);
4. Na posse de certas relações (de solidariedade, afetivas, políticas ou de poder);
5. No potencial para aquelas capacidades e/ou relações;
6. No fato de se pertencer a um grupo cujos membros normais possuem aquelas capacidades e/ou relações;
7. No critério escolhido ser baseado ou não em uma característica biológica;
8. No fato de um comportamento ser ou não natural;
9. No fato de o afetado ser ou não o próprio agente (como no egoísmo);
10. No fato de o objeto em questão ser ou não uma totalidade (como um ecossistema ou uma espécie, por exemplo).

Para entendermos o problema com tais critérios, temos de fazer as seguintes perguntas: “o que é relevante para a consideração moral?”. Isto é: “por que existe a questão da consideração moral?”; “por que faz sentido

<sup>14</sup> Devo esse exemplo a Oscar Horta.

perguntar sobre o critério adequado de consideração moral?"; "por que alguém precisaria de consideração moral?", "o que está em jogo quando falamos de consideração moral?", "o que significa dar consideração moral?".

A questão da consideração moral só existe porque *existem seres passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados*. Dar consideração moral a alguém é exatamente buscar que esse alguém seja beneficiado e evitar que seja prejudicado. Imaginemos um objeto que é indiferente ao que lhe acontece (por exemplo, um tijolo). Não faz sentido defender que temos obrigações diretas para com o tijolo, dado que, para este, tanto faz a maneira como se encontra: se está deitado ou em pé, se está inteiro, se é partido em dois, se é esfarelado etc. *Para o tijolo*, qualquer estado em que se encontre é *igualmente indiferente*, pois não há *alguém* ali a perceber alguns estados como negativos e/ou outros como positivos. Não há *alguém* que é o tijolo. Isto é, não há o *ponto de vista* do tijolo (o modo como ele se encontra pode ser importante apenas para outros indivíduos, que seriam afetados por isso).

Se determinada entidade é incapaz de ser prejudicada e/ou beneficiada (por ser indiferente ao que lhe acontece), parece que não faz sentido se preocupar diretamente com ela. Assim, segue-se que *o que é relevante para saber quem considerar é saber quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado*.

Uma condição necessária e suficiente para alguém ser passível de ser prejudicado e/ou beneficiado é haver a possibilidade de *reconhecer* certos estados como negativos e/ou outros como positivos. Para isso, é necessário que o ser em questão seja capaz de *experimentar* certos estados como negativos e/ou outros como positivos. Assim, os proponentes do argumento da relevância<sup>15</sup> defendem que a característica relevante para a consideração moral é a *senciência*, pois ser senciente significa ser capaz de experimentar determinados estados como positivos e/ou outros estados como negativos<sup>16</sup>, o que implica não ser indiferente ao que lhe acontece e, portanto, ser capaz de ser prejudicado e/ou beneficiado, como observa Singer (2002, p. 67). A *senciência* distingue os que são *alguém* e os que são *algo*, isto é, distingue os organismos que possuem uma *perspectiva de primeira pessoa* e os que não possuem.

<sup>15</sup> Vários proponentes do argumento não o apresentam com o título de «argumento da relevância». As posições de Bentham (1996, p. 282n) e de Singer (2002; 2004) são exemplos.

<sup>16</sup> "Senciência" está a ser definida aqui como sinónimo de qualquer evento mental, independentemente de se o estímulo que faz surgir tais experiências é externo ao organismo (como os dados obtidos com a visão, por exemplo) ou se é interno (como, por exemplo, no caso dos sonhos).

Se o argumento da relevância estiver correto, todo ser senciente, independentemente de espécie, é objeto de consideração moral direta. Considerar moralmente alguém de maneira direta é reconhecer que há *razões diretas* para evitar prejudicá-lo e para beneficiá-lo (isto é, o seu bem importa *por si*). Precisamos então investigar sob quais condições os seres sencientes são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados:

Já que um ser senciente é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado porque é capaz de experiências positivas e/ou negativas, é passível de ser *prejudicado* fundamentalmente de duas formas: 1) pela presença do que é negativo (o sofrimento, por exemplo) e; 2) pelo impedimento do que é positivo (por exemplo, quando a morte impede o desfrute do prazer<sup>17</sup>). Analogamente, um ser senciente é passível de ser *beneficiado* fundamentalmente de duas formas: 1) pelo impedimento do que é negativo (como quando um sofrimento é aliviado ou prevenido, por exemplo) e; 2) pela presença do que é positivo (experimentar prazer, por exemplo).

Excluir da consideração moral direta um ser senciente devido a não ter determinada cor de pele, não pertencer a determinado gênero, não pertencer a determinada espécie, devido ao grau de suas capacidades cognitivas, ou por não termos determinadas relações para com ele etc., é cometer uma injustiça porque se está a prejudicar alguém com base em características irrelevantes. E são irrelevantes porque não influenciam na possibilidade de alguém ser prejudicado e/ou beneficiado, que é a razão pela qual faz sentido se pensar em consideração moral. Tomemos como exemplo o critério do grau de racionalidade. Adotá-lo como critério de consideração moral seria confundir o que é relevante para alguém ser *responsabilizado* (o grau de racionalidade) com o que é relevante para alguém ser *considerado* (a possibilidade de ser prejudicado/beneficiado). Seria uma confusão análoga a adotar a capacidade de saltar sete metros como critério para aceitar alguém em uma emergência de um hospital e adotar a característica “estar gravemente doente” como critério para aceitar alguém em uma equipe de atletismo.

O argumento da relevância aponta que a razão para considerarmos os humanos *não* é porque são humanos; nem porque pertencem à mesma espécie que pertencemos; nem porque possuem certas capacidades ou certas relações conosco; e nem porque considerar humanos é (supostamente) uma tendência natural para nós. Em vez disso, a razão para considerarmos os

<sup>17</sup> Esse ponto será discutido detalhadamente no capítulo 5.

humanos é simplesmente porque eles são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. Contudo, essa mesma razão que explica por que humanos são moralmente consideráveis implica ao mesmo tempo que também é moralmente considerável qualquer outro ser passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, independentemente de espécie.

O argumento da relevância oferece fortes razões para rejeitarmos não apenas as visões que privilegiam alguns seres sencientes em detrimento de outros (como é o caso do especismo, racismo, sexismo, egoísmo etc.), mas também as que desconsideram todo e qualquer ser senciente, independentemente de espécie (como é o caso de visões ambientalistas em que apenas totalidades como espécies e ecossistemas, e não os indivíduos, importam diretamente). Assim, de acordo com o argumento da relevância, devemos, portanto, dar consideração moral direta a todo e qualquer ser senciente<sup>18</sup> (independentemente de espécie, grau de inteligência etc.), o que implica em prevenir/minimizar o que lhes prejudica e em promover o que lhes beneficia, uma vez que é isso o que significa dar consideração moral.

### 3. O argumento da igual consideração

Uma visão muito comum é a de que os animais não humanos devem receber consideração moral direta (isto é, o seu bem é importante *em si*, e não apenas indiretamente a outra coisa, como os interesses humanos ou as metas do ambientalismo), mas que essa consideração deve ser menor do que aquela devida a humanos. Dentre os proponentes dessa visão, estão Benson (1978, p. 537), Diamond (1991, p. 59), Mosterín (1998, p. 24) e Næss (2005, p. 171). Vejamos agora um argumento que mostra que essa visão é tendenciosa:

O *argumento da igual consideração* aponta que acessar de maneira não tendenciosa a *força das razões* para levar em consideração o bem de alguém requer reconhecer que prejuízos/benefícios de magnitude similar

---

<sup>18</sup> Deixaremos aqui em aberto a questão sobre quais seres são sencientes. O argumento mais promissor nesse sentido, até o momento, parece ser o argumento por analogia de similaridade anatômica. Apesar de ser objeto de intensa disputa na área da filosofia da mente se os estados mentais podem ser ou não explicados completamente em termos de estados cerebrais, é inegável que há correlações entre o que acontece no cérebro e os estados mentais. Assim, se nossa consciência está correlacionada com estados do cérebro, temos uma razão inicial para supormos que é senciente todo e qualquer organismo que também possua um cérebro (ou mesmo todo organismo que possua um sistema nervoso com uma centralização em outro tipo de órgão que desempenhe uma função similar). Sobre a questão da consciência nos não humanos, ver os trabalhos de Cabanac *et al.* (2009), Chandroo e Moccia (2004), Griffin (1981; 1984; 1992), Grinde (2013), Kavaliers *et al.* (1983), Mather (2001), Mather e Anderson (2007), Rollin (1989), Smith (1991) e Sneddon (2004; 2009).

em indivíduos distintos geram razões de *igual força* para serem prevenidos/buscados (e que, quanto maior a sua magnitude, mais fortes são essas razões). Por que isso é assim? Ora, se as razões para se considerar alguém derivam da possibilidade de esse alguém ser prejudicado e/ou beneficiado (como apontado pelo argumento da relevância), então, quanto maior a possibilidade de alguém ser prejudicado e/ou beneficiado, mais fortes são essas razões. Isso significa que, por vezes, ao contrário do que mantém a visão comum, teremos razões mais fortes para evitar de prejudicar (ou para beneficiar) animais não humanos em comparação a humanos, e seres com menores capacidades cognitivas, em comparação a seres que têm tais capacidades mais desenvolvidas: toda vez que houver a possibilidade de serem prejudicados/beneficiados em maior grau.

Para tornar mais clara a aplicação da ideia de igual consideração, vejamos um exemplo. Os números representam os níveis de bem-estar dos indivíduos A e B. Suponhamos que temos de escolher, ou deixar A com um bem-estar de -10 (um dano grave) ou B com um bem-estar de -1 (um dano leve), e que tudo o mais é igual nos outros fatores relevantes (por exemplo, nenhum dos dois fez algo para merecer tais danos). Imaginemos que temos a meta de causar o menor dano possível e que, por isso, concordamos em escolher causar o dano em B. O que o argumento da igual consideração defende é que, se os papéis fossem invertidos, isto é, se tivéssemos de escolher entre ou deixar A com um bem-estar de -1 ou B com um bem-estar de -10, então deveríamos causar o dano em A. Tudo o que o argumento da igual consideração diz é que não podemos ser tendenciosos na atribuição do peso do bem de cada ser senciente em nossas deliberações.

Como Singer (2002) é o mais conhecido defensor da igual consideração, e também adota o utilitarismo enquanto teoria normativa, não é incomum a seguinte objeção à igual consideração: “não sou utilitarista, portanto, não tenho por que aceitar a igual consideração”. Isso é um equívoco. A aceitação da igual consideração dos seres sencientes não depende da aceitação de uma visão específica da ética. Qualquer visão de ética não tendenciosa aceitará a igual consideração. Peguemos como exemplo três visões de ética: o *utilitarismo clássico*, o *princípio do maximin* e o *igualitarismo*. Como apontado por Holtug e Rasmussen (2007, p. 1-34), essas três visões da ética aceitam a igual consideração de todos os afetados pela decisão, mas, por vezes, prescrevem ações distintas (e, como explicado a

seguir, nos casos em que prescrevem a mesma ação, isso se dá por razões distintas). Vejamos um exemplo prático:

A grosso modo, o que essas três visões defendem é o seguinte. Para o *utilitarismo clássico*, a ação correta é aquela que resulta na maior soma total do bem-estar dos distintos indivíduos afetados. O *princípio do maximin*, por sua vez, prescreve que devemos escolher aquela situação em que o nível mínimo de bem-estar é o mais alto. Por fim, o *igualitarismo* prescreve minimizarmos a desigualdade. Imaginemos novamente dois indivíduos: A e B. Os números representam o seu bem-estar (de acordo com uma medida fictícia qualquer). Suponhamos que agora ambos estão no nível zero de bem-estar e, se adotamos o curso de ação C1, temos o seguinte resultado: A=+20; B=+10. Se adotamos o curso de ação C2, temos A=+14; B=+15. O utilitarismo prescreve C1 porque a soma do bem total é maior (+30, em comparação a +29 de C2). Já o princípio do maximin prescreve C2 porque nele quem está pior (A=+14) está ainda melhor do que quem está pior em C1 (B=+10). O igualitarismo também prescreveria C2, porque nele o bem total está melhor distribuído (a desigualdade é de apenas -1, em comparação à -10, em C1). Em que sentido se pode dizer então que todas as três visões citadas aceitam a igual consideração? No sentido em que o utilitarismo continuaria a prescrever que a decisão correta é escolher C1, se em C1 os indivíduos trocassem de lugar: A=+10; B=+20. E, o princípio do maximin e o igualitarismo continuariam a prescrever que a decisão correta é escolher C2, se em C2 os indivíduos trocassem de lugar: A=+15; B=+14.

Por vezes, é dito que as visões consequencialistas da ética (isto é, aquelas para as quais a ação correta sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências, dentre as opções disponíveis) teriam de dar um peso diferente a níveis de prejuízos/benefícios similares em indivíduos distintos, se isso for necessário para se chegar às melhores consequências. Isto é, segundo esse argumento, as visões consequencialistas nem sempre teriam de aceitar a igual consideração. Contudo, como mostra o exemplo anterior, toda vez que alguém dá um peso diferente a níveis de prejuízos/benefícios similares em distintos indivíduos, jamais chegará nas melhores consequências que sua visão normativa visa atingir<sup>19</sup>. Peguemos novamente o exemplo anterior:

<sup>19</sup> Para uma discussão detalhada sobre esse ponto, ver Cunha (2020).



Na situação S1 nossas opções são C1: A=+20; B=+10 ou C2: A=+14; B=+15. Acrescentemos as opções em que os indivíduos trocam de lugar: na situação S2, nossas opções são C3: A=+10; B=+20 ou C4: A=+15; B=+14. Se alguém é um utilitarista, e em S1 escolhe C1, mas em S2 se recusa a escolher C3, então em S2 não estará a maximizar o valor total agregado, e, portanto, não estará atingindo a meta utilitarista. Igualmente, se alguém adota o princípio do maximin e em S1 escolhe C2, mas em S2 se recusa a escolher C4, então em S2 não estará escolhendo a opção que contém o maior nível mínimo de bem-estar e, portanto, não estará atingindo a meta que o princípio do maximin visa atingir. Por sua vez, se alguém é um igualitarista e em S1 escolhe C2, mas em S2 se recusa a escolher C4, então em S2 não estará escolhendo a situação em que há menor desigualdade, e, portanto, não estará atingindo a meta igualitarista. Esses exemplos parecem suficientes para mostrar que as visões consequentialistas têm de aceitar sempre a igual consideração, uma vez que, se não o fizerem em algum caso, no caso em questão não atingirão as metas que buscam. Além disso, as razões para se aceitar a igual consideração farão sentido não apenas para as visões consequentialistas, mas para qualquer outra visão de ética que não seja tendenciosa. Vejamos:

Como vimos antes, o princípio da igual consideração prescreve apenas não desfavorecer tendenciosamente. Tal princípio mostra que atribuir um peso menor ao bem de membros de certa(s) espécie(s) é desfavorecê-lo(s) injustamente, mesmo que se dê alguma consideração a esse bem. Por esse motivo, o especismo, assim como o racismo e o sexismo (ou qualquer outra forma de discriminação, como o egoísmo, o tamanhismo, o inteligentismo e o capacitismo, por exemplo), não acontece somente quando se desconsidera completamente o bem do(s) membro(s) do grupo discriminado, e sim, também quando se dá um peso menor ao seu bem. Vejamos um exemplo para ilustrar esse ponto:

Imaginemos que alguém é um diretor de um hospital, e precisa escolher entre duas propostas para determinar a prioridade no atendimento emergencial. A primeira sugere que, quanto mais grave a enfermidade, maior a prioridade. A segunda sugere que, quanto menor o número de letras no nome, maior a prioridade. Podemos explicar claramente por que a primeira proposta utiliza um critério relevante para a prioridade e a segunda não. A gravidade de uma enfermidade é exatamente uma das coisas que fazem com que tenha sentido perguntar pela prioridade em um atendimento (ela tem a ver com a razão pela qual há necessidade de

se fazer atendimentos, em primeiro lugar). O número de letras no nome, por sua vez, não tem relação direta alguma com essa questão (poderia tê-lo apenas por coincidência, no caso de alguém com o menor número de letras no nome precisar de prioridade *por outro motivo* – como estar mais gravemente ferido, por exemplo – *que não o número de letras no nome*).

No exemplo dado, a proposta baseada na quantidade de letras no nome oferece *alguma* consideração a todos os que chegarão ao pronto-socorro. Todos serão atendidos: ela apenas não dá *prioridade* a quem estiver na pior situação. Contudo, apesar de oferecer *alguma* consideração, é claramente injusta, por não adotar um critério relevante quanto ao grau de consideração. O mesmo se pode dizer da cor da pele, gênero e espécie de alguém. A discriminação especista acontece não somente quando se desconsidera totalmente o bem-estar de quem não pertence a certa(s) espécie(s), mas, também quando tais indivíduos recebem uma consideração menor diante de prejuízos/benefícios similares.

Isso não significa que a gravidade da situação tenha de ser necessariamente o único critério relevante para a prioridade. Por exemplo, poderia ser alegado que também é relevante o quanto de benefício poderia ser feito a cada indivíduo. Com base nisso, defender-se-ia que a prioridade não deve ser de quem estiver na pior situação quando não há muitas chances de salvá-lo. Ou, é possível afirmar que também são relevantes os parâmetros da quantidade de indivíduos possível de ser salva em cada curso de ação e da quantidade de prejuízos/benefícios que cada indivíduo produziria para outros seres caso fosse salvo. Todas essas preocupações (diferentemente de critérios como o número de letras no nome, a cor da pele, o gênero e a espécie) podem ser reivindicadas plausivelmente como relevantes para a prioridade, exatamente porque têm como pano de fundo a preocupação com a magnitude do dano/benefício (a diferença entre elas reside no fato de que cada uma está a enfatizar um parâmetro distinto dessa magnitude).

Dado o argumento anterior, temos fortes razões para defender a ideia de que os seres sencientes, independentemente de espécie, devem ser objeto de consideração moral *plena*, isto é, devem receber *igual consideração*, e não, meramente, alguma consideração. Uma conclusão importante do argumento da igual consideração, como vimos, é que o especismo (assim como o racismo, o sexismo, o egoísmo e outras formas de injustiça) acontece não somente quando suas vítimas têm o seu bem-estar completamente

desconsiderado, mas, toda vez que o seu bem-estar é visto como tendo uma importância menor<sup>20</sup>.

#### 4. O argumento da imparcialidade

Já vimos, antes, os argumentos da *relevância* e da *igual consideração*. O *argumento da relevância* é baseado na ideia de que o que importa para a consideração moral é a capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado e que, portanto, o critério adequado de consideração moral é a *senciência*, uma vez que esta determina quem é capaz de ser prejudicado e/ou beneficiado. O *argumento da igual consideração*, por sua vez, defende a ideia de que, se alguém deve ser considerado moralmente por estar sujeito a prejuízos e benefícios, a *força das razões* para evitar de prejudicar ou para beneficiar alguém tem de depender da magnitude dos prejuízos e benefícios em jogo, e não de características como, por exemplo, a espécie, a raça, gênero, capacidades ou tamanho desse alguém. Há outro argumento que fundamenta de uma maneira distinta a ideia de que devemos dar consideração moral plena a todos os seres sencientes: o *argumento da imparcialidade*. Vejamos em linhas gerais como funciona esse argumento:

Suponhamos que tivéssemos de decidir se é ou não justa a situação da qual padecem os animais não humanos atualmente. Como vimos no capítulo 1, os animais não humanos são utilizados para consumo, em experiências, como vestuário etc. E, como veremos no capítulo 8, uma quantidade gigantesca deles padece de fome, sede e doenças nos ambientes naturais. Que critério podemos utilizar para determinar se uma situação é ou não justa? Há vários. Um deles é amplamente conhecido: defende a ideia de que, para uma situação ser justa, teríamos de aprová-la como justa se fôssemos nós os afetados por ela. Esse critério pode ser ilustrado por meio de um experimento mental (descrito no próximo parágrafo). O

<sup>20</sup> Isso não se limita ao especismo antropocêntrico. Em se tratando de animais não humanos, é predominante a visão de que devemos dar uma consideração maior a membros de espécies em extinção, e pouca ou mesmo nenhuma consideração a membros de espécies abundantes. Um grave problema com essa visão é simplesmente que a densidade populacional de uma espécie não tem influência alguma naquilo que é relevante para a existência e para a força das razões para darmos consideração moral a alguém. Como mostra o argumento da relevância, as razões para darmos consideração a alguém existem porque esse alguém é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado. Se é assim, a força das razões para darmos consideração ao bem de alguém tem de depender da magnitude dos prejuízos e benefícios a que estaria sujeito, como mostra o argumento da igual consideração. Nenhuma dessas coisas depende em grau algum do quão populosa é a espécie a qual alguém pertence. Essa constatação já é bem aceita quando os humanos são as vítimas. Por exemplo, não diríamos que as razões para evitar causar sofrimento a uma criança ou para se condenar o racismo dependem de se saber o tamanho da população humana mundial.

experimento visa mostrar que só consideramos justa a situação da qual padecem os animais não humanos porque sabemos que não seremos nós as vítimas de tal situação, uma vez que pertencemos a um grupo privilegiado que não é afetado pela mesma. Se fôssemos nós os afetados, a consideraríamos altamente injusta. Isto é, o argumento aponta que somos tendenciosos, e que o especismo é injusto porque viola a imparcialidade. O experimento consiste no seguinte:

Imaginemos uma situação fictícia em que já existimos enquanto seres pensantes, mas não nascemos ainda no mundo em que viveremos. Contudo, teremos que nascer em tal mundo, mas não podemos escolher (nem saber) quais serão nossas características enquanto indivíduos depois de nascermos. Isto é, não saberemos a que espécie, raça ou gênero pertenceremos; nossa nacionalidade; se nasceremos em famílias ricas ou pobres; se nasceremos saudáveis ou com alguma doença; nossas habilidades e dificuldades; se seremos ou não capazes de razão, senso de justiça etc. Contudo, poderemos escolher se em tal mundo existiria discriminação baseada em raças, gêneros, espécies, grau de capacidades etc.

Essa é uma adaptação das figuras da *posição original* e do *véu da ignorância*, presentes no trabalho de John Rawls (1999 [1971])<sup>21</sup>. Apesar de a teoria de Rawls ser pensada de modo a garantir a imparcialidade, não dá consideração moral direta aos animais não humanos, uma vez que exige que os beneficiários da justiça possuam também um senso de justiça. Na apresentação do argumento da relevância, no item 2, rejeitamos essa exigência, bem como rejeitamos a exigência de outras capacidades para além da capacidade de ser prejudicado/beneficiado, para que alguém receba consideração moral plena. O motivo é que, para se sofrer uma injustiça, não é necessário possuir um senso de justiça. Por exemplo, uma bebê que recebe menos alimento do que as outras em um berçário por conta da cor de sua pele é vítima de injustiça, mesmo que não tenha um senso de justiça. A justiça precisa incluir todos aqueles passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. Assim, o experimento mental de Rawls foi adaptado por teóricos como Mark Rowlands (1998; 2009) e Donald VandeVeer (1979), com vistas a mostrar que o especismo é injusto: se não soubéssemos a que espécie pertenceríamos, não consideraríamos justa a discriminação baseada em espécie.

<sup>21</sup> Essa ideia, contudo, já havia sido formulada antes de modo similar em Harsanyi (1955).

Parece claro que, se não soubéssemos a que espécie pertenceríamos, pensaríamos que, no mundo em que habitaríamos, cada ser senciente deveria receber igual consideração, independentemente de espécie. Se soubéssemos que poderíamos nascer, por exemplo, como um animal em uma granja industrial ou como um animal na natureza a padecer de danos naturais<sup>22</sup>, jamais consideraríamos justo o especismo. Assim, parece que só não consideramos injusta a situação da qual padecem os animais não humanos porque sabemos que, uma vez que somos humanos, não seremos afetados por tal situação. Se esse é o caso, estamos a ser altamente tendenciosos. De uma perspectiva imparcial, não há como justificar dar uma consideração menor aos seres sencientes não humanos. Isso mostra que o especismo é injusto, uma vez que fere um requisito central da justiça: a imparcialidade.

O argumento da imparcialidade pode ser esquematizado da seguinte maneira:

- A1) Para uma situação ser justa, temos de considerá-la justa mesmo se fôssemos nós os afetados por tal situação;
- A2) Se estivéssemos na situação na qual se encontram os animais não humanos, não a consideraríamos justa;
- A3) Logo, não é justa a situação na qual se encontram os animais não humanos.

Outra maneira alternativa de formulá-lo, mais elaborada, é a seguinte:

- B1) Devemos aceitar os juízos imparciais;
- B2) Se não soubéssemos se seríamos beneficiados ou prejudicados por uma prática, e julgássemos claramente que essa prática é injusta, esse juízo seria imparcial;
- B3) Se não soubéssemos a que espécie pertenceríamos, não consideraríamos justo o especismo;
- B4) Logo, o juízo de que o especismo é injusto é imparcial
- B5) Logo, devemos aceitar o juízo de que o especismo é injusto.

O argumento da imparcialidade mostra que, se formos imparciais (isto é, se não formos tendenciosos), rejeitaremos o especismo. Como

<sup>22</sup> Discutiremos essa questão em detalhes no capítulo 8.

apontado antes, se determinada visão fere a imparcialidade, não pode ser justa, uma vez que a imparcialidade é uma das características centrais da justiça. Desse modo, o argumento da imparcialidade mostra que o especismo não é justo. Assim como o argumento da igual consideração, o argumento da imparcialidade mostra que os animais não humanos recebem um tratamento desfavorável injusto não somente quando não recebem consideração moral alguma, mas, toda vez que o seu bem-estar é visto como tendo uma importância menor.

## 5. Conclusão

Neste capítulo, foram apresentados três argumentos a favor da consideração moral plena de todo e qualquer ser senciente, independentemente de espécie, grau de capacidades, grau de relações conosco etc. Recapitulemos brevemente tais argumentos:

O *argumento da relevância* afirma que o que importa para a consideração moral é a capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado e que, então, o critério adequado de consideração moral é a *senciência*, pois esta determina quem é capaz de ser prejudicado e/ou beneficiado.

Já o *argumento da igual consideração* defende a ideia de que, se alguém deve ser considerado moralmente por estar sujeito a prejuízos e benefícios, a *força das razões* para evitar de prejudicar ou para beneficiar alguém tem de depender da magnitude dos prejuízos e benefícios em jogo, e não de características como a espécie, a raça, o gênero, capacidades etc.

O *argumento da imparcialidade*, por sua vez, defende que o especismo é injusto porque viola a imparcialidade, uma vez que não aprovaríamos o especismo se não soubéssemos que pertencemos à espécie privilegiada.

No próximo capítulo, discutiremos objeções a esses três argumentos.



# DISCUTINDO OBJEÇÕES À CONSIDERAÇÃO DOS SERES SENCIENTES

## 1. O critério da senciência só faz sentido em teorias do bem-estar hedonistas?

No capítulo 3, item 2, na apresentação do argumento da relevância, o prazer e o sofrimento foram citados como exemplos de benefício e de malefício. Mas, isso não significa que as conclusões presentes em tal item sobre as condições nas quais um ser senciente é prejudicado/beneficiado só façam sentido em teorias que afirmam que a única coisa desvaliosa em si é o sofrimento, e a única coisa valiosa em si é o prazer (como é o caso da *teoria do bem-estar hedonista*). A única conclusão implicada em tal item é que os seres sencientes são passíveis de serem prejudicados pela presença do que lhes for negativo e/ou pela ausência do que lhes for positivo, e são passíveis de serem beneficiados pela presença do que lhes for positivo e/ou pela ausência do que lhes for negativo. Nessa conclusão fica em aberto quais coisas lhes são positivas e quais são negativas.

Tal conclusão é compatível com teorias do bem-estar<sup>23</sup> *experientialistas* (para as quais o valioso são as experiências positivas); *preferencialistas* (para as quais o valioso é a satisfação de preferências); e de *lista objetiva* (para as quais o valioso são os itens da lista, por exemplo, além do prazer, o conhecimento e a amizade). É também compatível com teorias do bem-estar baseadas em *axiologias negativas* (isto é, teorias para as quais existe o que é negativo em si, mas não existe o que é positivo em si). A única diferença é que as *axiologias negativas* apenas reconheceriam o prejuízo pela presença do que é negativo e o benefício pela ausência do que é negativo. O critério da senciência não implica necessariamente uma teoria do bem-estar específica.

---

<sup>23</sup> Definições de preferencialismo, experientialismo e teorias de lista objetiva podem ser encontradas em Parfit (1984, p. 4) e também em Kagan (1998, p. 29-40).



## 2. Dando igual consideração aos seres sencientes, é impossível resolver conflitos?

Considerar moralmente alguém de maneira direta significa que o modo como o seu bem-estar é afetado para pior ou para melhor com nossos atos e omissões gera razões *diretas* para agirmos de certa maneira (evitando de prejudicá-lo e buscando ajudá-lo). Se alguém é objeto de consideração moral direta, o fato de um curso de ação prejudicá-lo é, *em si*, uma razão para se evitar tal curso de ação. Analogamente, o fato de um curso de ação beneficiá-lo é, *em si*, uma razão para se escolher tal curso de ação.

Diante disso, poderia ser objetado que, se dermos igual consideração a todos os seres sencientes afetados por nossas decisões, não saberemos o que fazer em situações nas quais, seja lá o que escolhermos, acabaremos por prejudicar algum ser senciente. Isso seria assim porque, se dermos igual consideração a cada um dos seres sencientes afetados, teremos sempre razões diretas para evitar todo e qualquer curso de ação que prejudique seres sencientes. Essa objeção, contudo, confunde “ter razões diretas para” e “ter razões diretas *conclusivas* para”. Razões diretas podem ser conclusivas ou não. Vejamos um exemplo:

Imaginemos que os indivíduos A e B são objeto de consideração moral direta (sendo ambos objeto de *igual* consideração), e que nossa meta seja prejudicar o menos possível os afetados por nossa decisão. Suponhamos que, se adotamos o curso de ação C1, o indivíduo A é prejudicado e fica com um bem-estar de -10, enquanto o bem-estar de B, que já está em +1, não é alterado. Já que A é objeto de consideração moral direta, temos uma razão *direta* para evitar C1 (a saber, o prejuízo para A). Contudo, imaginemos que a nossa única outra opção é o curso de ação C2, em que B é prejudicado e fica com um bem-estar de -20, e o bem-estar de A, que agora está em +1, não é alterado. Já que B é objeto de consideração moral direta, também temos uma razão *direta* para evitar C2 (a saber, o prejuízo para B). Suponhamos que todo o restante dos fatores relevantes permaneçam iguais nos dois casos (por exemplo, que nem A nem B mereçam os prejuízos que correm o risco de padecer, e que o impacto de A ou B no futuro sobre os outros indivíduos seja o mesmo). Nesse caso, embora existam razões tanto para se evitar C1 quanto para se evitar C2, a razão para se evitar C2 é mais forte, uma vez que B sai mais prejudicado (tendo em mente o objetivo de prejudicar o menos possível). Portanto, ainda que haja razões diretas para evitarmos C1, essas razões não são conclusivas.

Isso mostra que é equivocada a ideia de que, dando igual consideração a todos os seres sencientes, não há como termos um guia prático que nos diga o que fazer em casos nos quais todas as opções disponíveis acabam por prejudicar alguém. Esse guia é dado justamente pelas metas de cada teoria normativa distinta que incorporariam a igual consideração pelos seres sencientes (como vimos no exemplo oferecido no item 3 do capítulo 3).

### **3. O critério da senciência só faz sentido em uma teoria normativa utilitarista?**

Singer (2002) é provavelmente o mais conhecido defensor do critério da senciência. Singer é também adepto da teoria normativa conhecida como *utilitarismo* (que mantém que a ação correta é aquela que resulta no maior bem agregado). Isso pode dar a entender que, para alguém aceitar o critério da senciência, é necessário ser um utilitarista.

Isso não é correto. O critério da senciência não se compromete com uma teoria normativa específica, e nem mesmo com uma classe específica de teorias normativas (por exemplo, consequencialismo, deontologia, ou éticas do caráter<sup>24</sup>). Isso é assim porque os argumentos da relevância, da igual consideração e da imparcialidade (que implicam o critério da senciência) não se comprometem com uma forma específica de determinar a ação correta. Propostas de consideração moral direta dos seres sencientes surgiram a partir das mais diversas teorias normativas: utilitarismo (SINGER, 2002); direitos (REGAN, 2004<sup>25</sup> [1984]; FRANCHIONE, 2000); igualitarismo (FARIA, 2014; GOMPERTZ, 1997 [1824]); prioritarismo (HOLTUG, 2007); suficientismo (CRISP, 2003); ética do cuidado (ADAMS; DONOVAN, 1996); ética de virtudes (CLARK, 1977; NUSSBAUM, 2006; ROLLIN, 1981); kantianismo (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005); neokantianismo (PLUHAR, 1995) e o contratualismo rawlsiano (ROWLANDS, 1998).

Assim, a defesa de que o critério da senciência só tem sentido a partir do utilitarismo não se sustenta. O que o argumento da relevância diz é que, seja lá de que forma determinemos a ação correta, se alguém é passível de ser prejudicado/beneficiado, não há justificativa para não

<sup>24</sup> Para mais sobre essas categorias de teorias normativas, ver Kagan (1998).

<sup>25</sup> Ainda que Regan restrinja sua teoria de direitos aos seres sencientes que são sujeitos-de-uma-vida (o que requer um certo nível de sofisticação mental).

levar em conta o seu bem-estar. E, o que os argumentos da igual consideração e da imparcialidade apontam é que, se alguém é passível de ser prejudicado/beneficiado, não há justificativa para dar um peso menor ao seu bem-estar. Se tais argumentos estiverem corretos, qualquer teoria normativa minimamente plausível tem de dar consideração moral plena a todos os seres sencientes.

#### 4. O argumento da relevância salta do que é para o que deve ser?

No capítulo 2, item 9, discutimos o apelo ao natural. Vimos que uma defesa de tal apelo é o argumento de que, se algo já acontece, então estamos justificados a fazer com que ele continue. Rejeitamos tal defesa apontando que, do fato de que algo acontece, não se segue que seja bom, justo, desejável ou mesmo aceitável. Na base dessa resposta está a ideia de que *descrições* sobre o modo como as coisas *são* não podem *justificar* o modo como as coisas *deveriam* ser, pois isso violaria a chamada *lei de Hume* (HUME, 2000, p. 509): de descrições factuais somente podem se seguir outros enunciados descritivos factuais, e nunca prescrições. Discutiremos agora uma objeção ao argumento da relevância que o acusa de ter o mesmo problema. A objeção aponta que o argumento da relevância faz a seguinte inferência:

1. O indivíduo I é senciente (descrição factual).
2. Logo, há razões diretas para considerar o bem-estar do indivíduo I (conclusão normativa).

Olhando à primeira vista, alguém poderia pensar que a conclusão normativa segue-se da descrição factual. Contudo, essa impressão só acontece porque o argumento não está apresentado de maneira completa. Obviamente, faltam premissas. Uma vez apresentado de maneira completa, vemos claramente que a conclusão normativa é derivada de uma premissa também normativa. Essa premissa normativa, por sua vez, está apoiada em julgamentos de *valor* (isto é, julgamentos sobre o que é bom/ruim, melhor/pior) e não em descrições factuais.

O argumento completo pode ser esquematizado da seguinte maneira:

### *O argumento das razões para agir a partir de julgamentos de valor*

1. Se algo é ruim em si, isso é uma razão direta para evitá-lo; se é bom em si, isso é uma razão direta para promovê-lo<sup>26</sup> (premissa *normativa*).
2. Prejuízos são ruins em si; benefícios são bons em si (premissa de *valor*).
3. Logo, há razões diretas para evitar prejuízos e para promover benefícios (conclusão *normativa*).
4. Seres sencientes são os únicos capazes de prejuízos e benefícios (descrição *factual* e relativa ao *valor*, mas não *normativa*).
5. Logo, há razões diretas para considerar o bem-estar dos seres sencientes, uma vez que considerar o bem-estar de alguém é evitar prejuízos e promover benefícios sobre esse alguém (conclusão *normativa*).
6. O indivíduo I é senciente (descrição *factual*).
7. Logo, há razões diretas para considerar o bem-estar do indivíduo I (conclusão *normativa*).

Quando colocamos o argumento esquematizado de maneira completa, vemos que ele é muitíssimo diferente do argumento que rejeitamos no capítulo 2, item 9, que defende que “a ação x está justificada porque já acontecem ações do mesmo tipo”. Agora, a segunda premissa do argumento não é mais uma descrição *factual*: é um *julgamento de valor*. Quando afirmamos, por exemplo, “o sofrimento é ruim”, não estamos meramente a descrever que quem sofre é prejudicado com o sofrimento. Ao invés disso, estamos *avaliando negativamente* o sofrimento<sup>27</sup>. Já a primeira pre-

<sup>26</sup> Há quem negue que isso seja verdadeiro em termos objetivos (como é o caso dos antirrealistas morais, uma vez que negam a existência de verdades objetivas em ética). Contudo, tal premissa pode fazer sentido mesmo para quem adota tal posição. De fato, é algo que a maioria das pessoas parece aceitar, independentemente da posição que mantenham quanto a se há ou não verdades objetivas em ética. Discutiremos em maiores detalhes a maneira pela qual um antirrealista moral pode aceitar o argumento da relevância no item 6 do presente capítulo.

<sup>27</sup> Uma possível objeção seria manter que julgamentos de valor são na verdade, descrições, pois descrevem os estados mentais de quem faz a avaliação. De acordo com essa objeção, se alguém afirma “x é ruim” está meramente a *descrever* o estado mental que lhe vêm à mente diante de x. Essa objeção, contudo, tem um grave problema, que é apontado por Moore (1966, p. 43): se juízos de valor meramente descrevessem o estado mental de quem faz o juízo, então duas pessoas que discordam sobre o valor de x (uma diz “x é bom” e outra diz “x é ruim”) não estariam realmente discordando (uma vez que estariam apenas a relatar o que acontece com elas diante de x). Contudo, se tais pessoas estão discordando, como parece óbvio, então julgamentos de valor não são descrições dos estados mentais de quem faz a avaliação.

missa, normativa, é um caso específico da tese geral de que as razões para agir desse ou daquele modo devem ser determinadas (totalmente ou parcialmente) por julgamentos de valor (isto é, avaliações sobre o que é bom/ruim, melhor/pior). A principal função de um julgamento de valor é orientar a prática. Não parece adequado ficar perplexo diante da afirmação “evite fazer x, porque x é ruim”. Algo muito diferente acontece quando dizemos: “x está justificado porque x acontece”. Nesse caso, faz sentido ficarmos perplexos.

Obviamente que, uma vez que temos um critério para guiar nossas ações, temos de olhar para o mundo e descrever os fatos, para saber se o caso com que estamos a lidar se encaixa no critério que adotamos (como fizemos nas premissas 4 e 6, acima). Isso não só é adequado, como é essencial. Por exemplo, suponhamos que adotemos o critério da senciência. Ao nos guiarmos por esse critério, é necessário que investiguemos se o objeto afetado por nossa ação é ou não senciente. Isso é verdadeiro não só em relação ao critério da senciência: é verdadeiro para *qualquer prescrição*. Se as prescrições não fizessem referência alguma a contextos factuais, não prescreveriam nada. Horta (2007, p. 200) cita o exemplo da prescrição “não roubar”: para que a mesma faça sentido, é necessária a existência de bens que são propriedade de alguém e da possibilidade de alguém roubá-los. Isso tudo é muito diferente do argumento que rejeitamos no item 9 do capítulo 2, de que “x está justificado porque x acontece”.

Para alguém rejeitar a conclusão de que temos razões diretas para considerar os seres sencientes, o que teria de fazer não é apontar que juízos normativos não podem ser derivados de descrições factuais (como vimos, mesmo que isso seja verdade, não atinge o argumento que estamos a discutir, pois ele não deriva conclusões normativas de descrições factuais). O que teria de fazer é, ou negar a premissa de valor (isto é, negar que prejuízos sejam ruins em si, e que benefícios sejam bons em si), ou negar a premissa normativa (isto é, negar que julgamentos de valor gerem razões diretas para agirmos dessa ou daquela maneira). Contudo, a negação sincera dessas premissas é algo raríssimo<sup>28</sup>. Por exemplo, teríamos de dizer que ter uma perna decepada não é algo ruim, ou que é algo muito ruim, mas que isso não dá nenhuma razão direta para evitarmos de arriscar ter uma perna decepada.

<sup>28</sup> Pessoas que adotam axiologias negativas reconhecem apenas que existe o que é intrinsecamente negativo, mas não o que é intrinsecamente positivo. Contudo, tais pessoas teriam ainda razões diretas para prevenir/minimizar o que é negativo.

Muitas pessoas pensam que os defensores do egoísmo negam alguma das duas premissas acima. Isso é falso. Egoístas reconhecem que julgamentos sobre bom/ruim geram razões para agir desse ou daquele modo. Também reconhecem que prejuízos são algo ruim e que benefícios são algo bom. Contudo, defendem que somente os prejuízos/benefícios sobre si próprios geram razões para serem evitados/promovidos (ou, que geram razões mais fortes para serem evitados/promovidos). Mas, isso é reconhecer que julgamentos sobre bom/ruim geram razões para agir desse ou daquele modo e que prejuízos são algo ruim e benefícios são algo bom. Discutamos então o egoísmo:

## **5. A defesa do especismo baseada no egoísmo**

Chamemos de *egoísmo normativo* a ideia de que, tudo o mais sendo igual, diante de níveis de prejuízos/benefícios similares, cada agente está justificado a dar um peso maior ao seu próprio bem-estar (ou mesmo a dar peso somente ao seu próprio bem-estar).

Por vezes, o egoísmo é utilizado como defesa do especismo: “se cada um de nós está justificado a dar maior peso aos seus interesses, aqueles que possuem interesse em dar maior peso (ou mesmo peso somente) ao bem de humanos (ou mesmo apenas ao seu próprio bem) estão justificados em fazê-lo”. No entender da objeção, a proposta de igual consideração de todos os seres sencientes cometeria a falha de não levar em conta a “intuição fundamental” de que cada um está justificado a colocar o seu próprio bem-estar acima do bem-estar dos outros.

Será esse um bom argumento? Obviamente, para ele ser um bom argumento, depende de o egoísmo estar justificado. Um primeiro problema com o egoísmo é que ele viola os argumentos da relevância e da igual consideração, apresentados no capítulo 3, uma vez que o fato de alguém ser ou não o agente que está a decidir não determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado (e nem determina a magnitude dos prejuízos e benefícios). Assim, para que o egoísmo fosse defensável, teria de ser mostrado que o fato de o bem-estar em questão ser o do próprio agente que está a decidir é uma diferença moralmente relevante. Contudo, temos fortes razões para duvidar que esse seja o caso. Vejamos por que:

Em primeiro lugar, a razão para que eu evite o meu próprio sofrimento e a razão para que eu fomente a minha própria felicidade não existem porque tais experiências são minhas, e sim, porque o sofrimento é negativo e

a felicidade é positiva. Aquilo que gera razões para alguém evitar o próprio sofrimento é o teor negativo do sofrimento, e não o fato de acontecer no próprio agente. Se o teor positivo ou negativo das experiências não fosse determinante para adotarmos esse ou aquele curso de ação, simplesmente não saberíamos, diante do sofrimento e do prazer, qual temos razões para evitar e qual temos razões para buscar. Mas, cada um de nós reconhece razões para *evitar* o próprio sofrimento e para *promover* a própria felicidade. Isso é assim simplesmente porque o sofrimento é negativo e a felicidade é positiva. Assim, o que determina se as razões serão para *evitar* ou para *promover* certo estado de coisas é se o estado de coisas em questão é negativo ou positivo, e, não, se acontece ou não no próprio agente. Mas, o sofrimento não deixa de ser negativo e a felicidade não deixa de ser positiva quando experimentados por outros seres. Logo, aquilo que explica por que cada um de nós tem razões para considerar o próprio bem-estar oferece ao mesmo tempo *iguais razões* para considerarmos o bem-estar de todo e qualquer ser senciente.

O defensor do egoísmo poderia objetar que um estado de coisas só oferece razões para ser evitado mediante o cumprimento de duas condições necessárias: 1) ser negativo e; 2) acontecer no próprio agente. Da mesma maneira, defenderia que um estado de coisas só ofereceria razões para ser promovido mediante o cumprimento de duas condições necessárias 1) ser positivo e; 2) acontecer no próprio agente.

O primeiro problema com essa posição é que ela não explica por que o critério “acontecer no próprio agente” é relevante para se estabelecer a existência de razões para agir. Ou seja, um primeiro problema da objeção é que ela não oferece uma razão a favor do segundo critério que insere. Trata-se de um argumento circular, pois já assume aquilo que se propõe a provar. O defensor do egoísmo poderia objetar que o princípio “avaliações sobre o que é bom/ruim oferecem razões para agir de certa maneira” também é circular, uma vez que não explica o porquê disso ser assim (é algo dado como autoevidente). Obviamente, isso é verdadeiro para qualquer primeiro princípio (uma vez que, se fôssemos explicar sempre um princípio com base em outro, haveria uma regressão infinita). Contudo, há diferenças significativas entre a aceitação do princípio “avaliações sobre o que é bom/ruim oferecem razões diretas para agir” e a aceitação do egoísmo. A principal delas é que o princípio do egoísmo entra em cena visando limitar a aplicação do princípio das razões para agir diante de julgamentos sobre o que é bom/ruim. Isto é, não é que o defensor do



egoísmo nega o princípio “temos razões para agir a partir de julgamentos sobre o que é bom/ruim”. O egoísta segue tal princípio quando ele próprio é afetado por suas decisões. O que o defensor do egoísmo defende é que cada um está justificado a descartá-lo quando outros indivíduos forem afetados pelas suas decisões. Mas, se de um princípio segue-se a sua validade universal (e não apenas nesse ou naquele caso), então o ônus da prova é dos que pretendem limitar a aplicação de tal princípio, de ter que explicar por que o segundo princípio limitador que sugerem (no caso, o princípio egoísta) é baseado em uma característica relevante. É por esse motivo que a acusação de circularidade faz sentido contra o princípio egoísta, uma vez que ele não é óbvio (de fato, a imensa maioria das pessoas, ainda que adotem atitudes egoístas, tende a condenar o egoísmo). Já o princípio de que temos razões para agir a partir de avaliações sobre o que é bom/ruim, diferentemente, tem relação direta com a existência da questão “por que considerar alguém?”. Em contrapartida, o critério “o agente ser o próprio beneficiário da ação” (isto é, o critério egoísta) é arbitrário como são os critérios da espécie, raça, gênero, cor dos olhos, número de letras no nome etc.

Um segundo problema com a objeção é que há uma razão para pensarmos que o critério que adota é irrelevante, e essa razão é derivada do próprio caso em que a objeção reconhece que temos razões para agir: quando o que é negativo/positivo acontece no próprio agente. Quando algo negativo/positivo acontece em nós mesmos, reconhecemos prontamente nisso uma razão para evitarmos/promovermos esse algo, e reconhecemos que essa razão, dada pelo teor negativo/positivo do acontecimento é *completa*: ela não se apoia no fato de o acontecimento ser no próprio agente<sup>29</sup>. Quando perguntamos a alguém: “como sei que eu tenho razões para evitar o sofrimento em mim mesmo e para promover o prazer em mim mesmo?”, a resposta sincera é sempre: “porque o sofrimento é negativo e o prazer é positivo”, e não parece que falta algo nessa resposta. Somente quando os defensores do egoísmo percebem que essa resposta implica que temos as mesmas razões para dar igual consideração ao bem-estar dos outros, é que adicionam a segunda condição (“acontecer no próprio agente”). Isso sugere que essa saída surge não porque realmente se acredita que o critério adotado por ela é relevante, mas, simplesmente, porque ela implica no egoísmo. O mesmo acontece se cada agente se perguntar “por que eu

<sup>29</sup> Para esse argumento em detalhes, ver o trabalho de Stuart Rachels (2002).



mesmo importo?”. Qualquer resposta sincera tem de apelar ao fato de que cada um de nós é passível de ser afetado positiva ou negativamente (como já discutimos no capítulo 3). Novamente, se a explicação é essa, ela implica (a menos que seja apontada uma razão bem justificada que limite o alcance do princípio) que todos os outros seres passíveis de serem afetados positiva ou negativamente também importam.

Assim, se o que determina se as razões serão para *evitar* ou para *promover* certo estado de coisas é se o estado de coisas em questão é negativo ou positivo (e não, se o estado de coisas acontece ou não no próprio agente), cada um tem exatamente as mesmas razões para evitar o que é negativo e para promover o que é positivo nos outros seres sencientes.

Isso não mostra apenas que temos que dar *alguma* consideração ao bem-estar dos outros, talvez inferior àquela que damos ao nosso próprio bem-estar. Mostra que, por exemplo, níveis de prejuízo similares geram razões de *igual força* para serem considerados. Isso é assim porque, se é o teor negativo/positivo de certo estado de coisas aquilo que determina que temos razões para evitá-lo ou para buscá-lo, então, a *força* das razões para *evitar* certo estado de coisas depende do *quão negativo* é esse estado de coisas, e a *força* das razões para *promover* certo estado de coisas depende do *quão positivo* é esse estado de coisas.

Todos nós reconhecemos esse ponto em relação ao nosso próprio sofrimento ou prazer: preferimos o menor sofrimento em vez do maior, e o maior prazer em vez do menor. Por exemplo, temos razões mais fortes para nos preocuparmos em evitar de correr o risco de ter uma perna decepada do que para nos preocuparmos em evitar um leve corte no dedo. Isso é assim porque o dano de se ter uma perna decepada é de magnitude maior do que o dano resultante de um corte no dedo<sup>30</sup>. Contudo, se o *quão* negativo ou positivo é um estado de coisas é aquilo que determina a força das razões para evitá-lo ou para promovê-lo, isso implica a rejeição total do egoísmo, porque cada um de nós terá razões mais fortes para evitar ou para promover certos estados de coisas em outros indivíduos do que em si próprio (toda vez que os outros forem prejudicados em maior grau por receberem determinado dano ou por não receberem determinado benefício).

<sup>30</sup> Poderia ser objetado que há uma razão mais forte para nos preocuparmos com o corte no dedo em vez de nos preocuparmos em evitar ter a perna decepada se o corte no dedo iniciar uma cadeia de eventos que terminará em um dano pior do que uma perna decepada (por exemplo, duas pernas decepadas). Contudo, essa objeção, sem perceber, concorda que é a magnitude dos danos aquilo que determina a força das razões para se evitar certo curso de ação (e não se o dano é no próprio agente ou em outros indivíduos).

Por esse motivo, temos fortes razões para concluirmos que o egoísmo é como o especismo, o racismo e o sexismo: uma forma de discriminação. Aliás, é a forma de discriminação mais excludente de todas. Assim, se o egoísmo é ele mesmo injusto, como parece claramente o caso, não pode formar uma defesa de que o especismo é justo.

## **6. Seria o argumento da relevância incompatível com o antirrealismo moral?**

Uma das principais diferenças entre *realismo moral* e *antirrealismo moral* é que o primeiro defende que temos certos deveres (por exemplo, de praticar certa ação ou de buscar certa meta) independentemente do que queremos, enquanto o segundo defende que a noção de dever só faz sentido em termos hipotéticos: “se queremos x, devemos fazer y” (não sendo possível, nessa concepção, estabelecer se devemos ou não querer x).

Poderia ser objetado que antirrealistas morais não têm nenhuma razão para aceitar o argumento da relevância, pois o argumento seria, no entender da objeção, formulado assim:

1. *Devemos* nos guiar pelo que é relevante.
2. O que é relevante para a consideração moral é a capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado.
3. Logo, *devemos* dar consideração moral àqueles capazes de serem prejudicados e/ou beneficiados.

Uma vez que os antirrealistas negam a existência de imperativos como aquele presente na primeira premissa do argumento, não teriam razões para aceitar o argumento da relevância, conclui a objeção. Contudo, o argumento da relevância é compatível tanto com o realismo quanto com o antirrealismo moral. Ainda que antirrealistas neguem um *dever* de nos guiarmos pelo que é relevante, isso não significa que não tenham *razões* para se guiarem pelo que é relevante. Aliás, essas razões podem ser igualmente fortes para um antirrealista moral:

Quanto à aceitação do argumento da relevância, a única diferença entre perspectivas realistas e antirrealistas é que as primeiras defenderiam a adoção de critérios relevantes como um imperativo *categorico*, isto é, como independente do que queremos (“devemos nos guiar pelo que é relevante, então...”) e as segundas defenderiam como um imperativo *hipotético*, isto

é, como dependente do que queremos (“*se queremos* nos guiar pelo que é relevante, então...”).

Contudo, razões podem ser oferecidas para que nos guiemos pelo que é relevante, e essas razões poderiam fazer sentido tanto para um realista quanto para um antirrealista moral. A razão principal é que as alternativas são muito pouco promissoras. Se descartamos nos guiarmos pelo que é relevante, o que sobra é o seguinte: ou assumimos que as posições não precisam ser justificadas, ou, então, que estamos justificados a nos guiar por critérios irrelevantes. Um antirrealista moral, mesmo que não reconheça a existência de uma obrigação de nos guiarmos pelo que é relevante, poderia reconhecer que o preço pago por se descartar a relevância é muito alto (parece comprometer não apenas o raciocínio em ética, mas o raciocínio como um todo).

## **7. A objeção de que o sofrimento pode ser positivo, e o prazer, negativo**

Outra objeção aponta que os argumentos da relevância, da igual consideração, e da imparcialidade (apresentados no capítulo 3), assumem uma concepção de consideração moral que parte do princípio de que temos sempre razões diretas para evitar ocorrências negativas e para promover ocorrências positivas nas vidas dos seres sencientes. De acordo com a objeção, isso é um erro, porque existem ocorrências negativas que são *instrumentalmente positivas* (isto é, ocorrências negativas que beneficiam alguém conduzindo a outra coisa positiva, ou evitando outra coisa negativa). Analogamente, existem ocorrências positivas que são *instrumentalmente negativas* (isto é, ocorrências positivas que prejudicam alguém conduzindo a outra coisa negativa, ou evitando outra coisa positiva).

Um exemplo de ocorrência negativa instrumentalmente positiva é, por exemplo, quando temos de passar por um procedimento médico doloroso, mas que prevenirá a ocorrência de um sofrimento ainda maior. Outro exemplo é quando a dor nos motiva a evitar algo que nos prejudicará (por exemplo, afastar a mão do fogo ao sentirmos queimar). Um exemplo de ocorrência positiva instrumentalmente negativa é quando comemos uma comida extremamente saborosa que, por ser prejudicial à nossa saúde ou por ser viciante e exagerarmos, nos fará ter muitos problemas depois.

Por vezes, a constatação de que as experiências negativas podem ser instrumentalmente positivas e que as experiências positivas podem ser instrumentalmente negativas é utilizada para defender que, então, levar os seres sencientes em consideração não implica em prevenir o que lhes prejudica nem em promover o que lhes beneficia<sup>31</sup>.

A constatação de que existem experiências negativas instrumentalmente positivas e experiências positivas instrumentalmente negativas está correta. Contudo, daí não se segue a conclusão de que levar os seres sencientes em consideração não implica prevenir o que lhes prejudica nem promover o que lhes beneficia. Vejamos por que:

Em primeiro lugar, muitas vezes (provavelmente a maioria das vezes, infelizmente), o sofrimento não conduz a nada de bom. Mesmo que não devêssemos minimizar o sofrimento instrumentalmente bom, haveria ainda razões para eliminar o sofrimento inútil. O sofrimento dos animais é quase sempre inútil para eles próprios, quer no caso dos animais explorados, quer no caso dos animais na natureza (como veremos no capítulo 8). O mesmo vale para as experiências positivas: mesmo que tenhamos razões para evitar as experiências positivas instrumentalmente negativas, ainda temos razões para promover as experiências positivas que não têm efeitos negativos.

Em segundo lugar, a objeção em questão não é uma objeção à consideração pelos seres sencientes, porque o que os argumentos em defesa da consideração dos seres sencientes assumem é que experiências negativas são ruins *em si*, e que experiências positivas são boas *em si*. Isso não é negar que há experiências negativas *instrumentalmente* boas e que há experiências positivas *instrumentalmente* ruins. A objeção em questão perde de vista a distinção mais básica em teoria do valor: entre o que é bom/ruim *em si*, e o que é bom/ruim *instrumentalmente*.

Em terceiro lugar, a objeção não poderia ser utilizada para negar que as experiências negativas são ruins *em si* e que as experiências positivas são boas *em si*. Ao invés, a objeção concorda com essa perspectiva. Ela afirma que as experiências negativas podem ser boas instrumentalmente *somente se* impedirem outras experiências negativas ou se fomentarem experiências positivas. Afirma também que as experiências positivas podem ser ruins instrumentalmente *somente se* impedirem outras experiências positivas ou se fomentarem experiências negativas. Se a objeção em questão fosse uma

---

<sup>31</sup> Essa constatação é levantada principalmente contra a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais (que será discutida no capítulo 8).

defesa de que o sofrimento é bom em si, não precisaria apelar ao seu possível valor instrumental para defender que o sofrimento pode ser bom. Analogamente, se a objeção em questão fosse uma defesa de que as experiências positivas não são boas em si, não precisaria apelar ao seu possível desvalor instrumental para defender que as experiências positivas podem ser ruins.

Em quarto lugar, se o sofrimento pode ser apenas instrumentalmente bom (e não, bom em si), então, mesmo quando for instrumentalmente bom, temos em tal situação tanto fatores positivos (o que o sofrimento conduz de bom) quanto negativos (o próprio sofrimento). Imaginemos que um procedimento cirúrgico cause sofrimento, mas evite um mal maior. Nessa situação, o sofrimento teve valor instrumental. Mas, nessa situação *como um todo*, há algo de bom (o não acontecimento do mal maior) e algo de ruim (o sofrimento causado para evitá-lo). É claro, nesse exemplo, o sofrimento evitado é maior do que o sofrimento causado para evitá-lo (é isso que torna a situação, *tudo considerado*, positiva). Se o sofrimento causado pela operação fosse maior do que o sofrimento impedido, acharíamos que não valeria a pena tentar a operação. Isso nos conduz a uma conclusão importante: toda vez que for possível chegar à meta positiva sem o que há de negativo, então isso é preferível, provavelmente requerido. É por isso que preferimos receber anestesia antes de uma cirurgia. Isto é, sempre existem razões para tentarmos eliminar o sofrimento, mesmo quando ele possui valor instrumental (por exemplo, razões para tentarmos alcançar o que de positivo seria alcançado por meio do sofrimento, só que sem o sofrimento). Novamente, o uso de anestesia é um exemplo claro.

## 8. A objeção centrada na ideia de merecimento

Vimos no capítulo 3 que dois dos argumentos centrais em defesa da consideração moral dos animais não humanos são o *argumento da relevância* e o *argumento da igual consideração*. O argumento da relevância defende que um curso de ação resultar em prejuízo para alguém é uma razão direta para evitá-lo, e que um curso de ação resultar em benefício para alguém é uma razão direta para promovê-lo. O argumento da igual consideração, por sua vez, afirma que a *força das razões* para se promover ou para se evitar determinado curso de ação depende da magnitude dos benefícios/prejuízos resultantes de tal curso de ação (isto é, quanto maiores os prejuízos, mais fortes as razões para evitá-los; quanto maiores os benefícios, mais fortes as razões para promovê-los).

Abordaremos agora uma objeção a esses dois argumentos que é centrada na noção de *merecimento*. Quando colocada contra o argumento da relevância, a objeção consiste em apontar que nem sempre um curso de ação resultar em prejuízo conta como uma razão para evitarmos tal curso de ação. Se, por alguma razão, o prejuízo for *merecido*, isso na verdade conta como uma razão para *buscarmos* tal resultado. Analogamente, nem sempre um curso de ação resultar em benefício contaria como uma razão para se promover tal curso de ação: se alguém fez algo para não merecer certo benefício, isso é uma razão para *evitarmos* que esse alguém receba o benefício em questão. Da mesma maneira, tal objeção poderia ser endereçada contra o argumento da igual consideração: não podemos deduzir, do fato de que alguém teria um prejuízo maior por não receber prioridade, então que automaticamente a coisa certa a se fazer é priorizá-lo, pois, há que se verificar questões relacionadas a merecimento.

Essa objeção poderia ser utilizada, então, para se defender que é justo que apenas humanos recebam consideração moral direta (ou, que a recebam em maior grau), pois, alegadamente, apenas humanos seriam capazes de merecer algo.

Uma possível resposta aqui é negar a importância de considerações sobre merecimento (ou, negar que seja possível saber quando alguém merece ou não merece um dano/benefício). Contudo, não exploraremos os pontos levantados por essa resposta aqui, nem discutiremos se tal resposta é ou não plausível. O motivo é que, como apontam as outras respostas a seguir, mesmo se a noção de merecimento for moralmente relevante, isso não afeta os argumentos da relevância e da igual consideração. Vejamos:

A noção de merecimento pode ser facilmente incorporada pelos argumentos da relevância e da igual consideração. Poderia ser mantido, por exemplo, que *tudo o mais sendo igual*, um curso de ação resultar em um efeito negativo sobre alguém é uma razão direta para evitá-lo (e um curso de ação resultar em um efeito positivo sobre alguém é uma razão direta para promovê-lo). Da mesma maneira, poderíamos afirmar que, *tudo o mais sendo igual*, a força das razões para se evitar ou promover certo curso de ação depende da magnitude dos danos/benefícios resultantes de tal curso de ação. Em um caso em que alguém merece certo dano, ou fez algo para não merecer certo benefício, não temos uma situação em que “tudo o mais é igual” (teríamos então uma diferença moralmente relevante).

Outro problema é que a objeção jamais poderia dar suporte à ideia de que somente humanos devem receber consideração moral direta, ou que devem recebê-la em maior grau. Para alguém merecer determinado prejuízo, é necessário que seja moralmente responsabilizável, e que tenha falhado em cumprir uma obrigação que possuía. Mas, até onde se sabe, os animais não humanos não possuem tais capacidades (e nem, diga-se de passagem, humanos até certa idade, humanos portadores de certas doenças degenerativas mentais e vítimas de certos acidentes que afetam a constituição mental). Assim, se o merecimento pode justificar a situação ruim na qual alguém se encontra, isso só é aplicável a humanos normais a partir de uma certa idade. Isso não quer dizer que, porque os animais não humanos não podem ser responsabilizados, não existem razões para evitarmos que façam algo que resulte em dano (como discutiremos no capítulo 8). Quer dizer apenas que não faz sentido puni-los por questões de merecimento. Ou seja, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, levar em conta o merecimento de um dano só pode pender *desfavoravelmente* aos agentes morais. E, mesmo que os animais não humanos fossem agentes morais (ou, mesmo que existam não humanos agentes morais), é absurdo afirmar que merecem os prejuízos decorrentes de sua exploração ou dos processos naturais (que discutiremos mais detalhadamente no capítulo 8).

Poderia ser objetado que o merecimento pode igualmente tornar justo alguém estar em uma situação melhor do que a dos outros (no caso de merecer um benefício). E, já que apenas agentes morais seriam capazes de merecer um benefício, não seria injusto eles se encontrarem em uma situação melhor, mesmo melhor do que a dos seres incapazes de merecimento, conclui a objeção. Há vários problemas com essa objeção:

O primeiro problema é que tal argumento não poderia ser utilizado para defender que é justo *todos* os agentes morais se encontrarem em uma situação melhor (do que os incapazes de agência moral ou do que os outros agentes morais), mas apenas os agentes morais que tivessem feito algo para merecer essa situação melhor.

O segundo problema é que, mesmo que seja possível alguém merecer um benefício, isso não implica necessariamente que seja justo que essa pessoa se encontre em uma situação melhor do que todos os outros. Seria justo apenas se todos os outros tivessem tido exatamente as mesmas condições para atingir o mesmo benefício e, por escolha própria (e não devido a forças que estão além de seu controle), tivessem escolhido não o fazer. Portanto,



não seria justo para com aqueles que não tiveram as mesmas oportunidades para alcançar tal benefício, que é exatamente o caso dos indivíduos incapazes de agência moral, incluindo animais não humanos, uma vez que carecem, por razões biológicas, da capacidade de merecer um benefício. Nem mesmo é o caso de ser justo para com outros agentes morais. Geralmente, as oportunidades para o alcance de benefícios são distribuídas de modo muito desigual: alguns indivíduos nascem em famílias ricas, outros nascem em famílias pobres; alguns nascem saudáveis, outros com doenças graves; alguns nascem com facilidade para determinada atividade, outros com uma grande dificuldade; alguns nascem membros de espécies, raças e gêneros tradicionalmente discriminados, outros nascem membros dos grupos privilegiados, e assim por diante. E, mesmo que todos os indivíduos tivessem acesso às oportunidades para o merecimento de benefícios em igualdade de condições, durante o percurso há vários fatores que estão além do controle dos indivíduos, e dizem respeito à sorte ou azar. Por exemplo, não sabemos se seremos ou não vítimas de doenças, acidentes, ou qualquer outro obstáculo.

Se a meta é a justa distribuição, incluindo de capacidades, os indivíduos incapazes de agência moral teriam de ser compensados por não terem a capacidade para merecerem benefícios, devido a razões que escapam ao seu controle. Uma forma de compensá-los seria aumentar o seu bem-estar acima do daqueles que possuem tais capacidades. Assim, o merecimento de um benefício também penderia, por estranho que possa parecer inicialmente, desfavoravelmente aos agentes morais se encontrarem em uma situação melhor do que os indivíduos que carecem da capacidade para a agência moral.

Assim, a objeção centrada no merecimento não obtém sucesso contra o argumento da relevância nem contra o argumento da igual consideração porque: 1) tais argumentos podem ser adaptados para incluir a noção de merecimento e; 2) a noção de merecimento não pode fundamentar uma consideração menor àqueles incapazes de agência moral.

## **9. A objeção de que seres mais racionais são mais vulneráveis**

Consideremos agora a objeção que defende que, quanto maiores as capacidades cognitivas de alguém, maior a possibilidade de ser prejudicado. Por exemplo, se alguém sabe que no futuro padecerá de um sofrimento intenso, esse conhecimento lhe trará um sofrimento maior. Ou, se alguém



se lembra de um trauma que sofreu há muito tempo, isso também provavelmente será fonte de sofrimento. Assim, de acordo com essa objeção, os seres mais racionais sofreriam mais devido à capacidade de memorizar e de antecipar eventos negativos. A conclusão de tal objeção é a de que, devido a essa característica dos seres mais racionais, está justificado dar uma consideração maior a humanos.

Antes de discutirmos essa objeção, é importante observarmos que, caso ela faça sentido, o máximo que conseguiria fundamentar é dar prioridade aos mais racionais *quando esses se encontrarem em uma situação pior*. Ela não poderia justificar priorizar ajudar os mais racionais quando houverem seres menos racionais em uma situação pior do que a deles. Muito menos poderia justificar escravizar os seres menos racionais e tratá-los como se fossem coisas. Isto é, caso a presente objeção se revele correta, ela jamais poderia justificar a atual situação dos animais não humanos. Passemos à discussão da objeção:

Uma primeira resposta à objeção é apontar que ela é uma defesa da prioridade dos mais racionais, e não, dos humanos. Existem humanos que possuem um grau de racionalidade menor do que o de certos não humanos (por exemplo, comparemos um bebê humano com uma vaca adulta). Se a objeção estiver correta, deveríamos priorizar alguns não humanos frente a alguns humanos.

E, também é possível criticar a objeção mesmo em relação à prioridade dos mais racionais (independentemente de espécie): outra maneira de responder é concordar que, nos casos em que a maior racionalidade implicar em um prejuízo maior, é justo priorizar os mais racionais, mas apontar que, então, a prioridade é dos menos racionais toda vez que o menor grau de racionalidade implicar em um prejuízo maior. Por exemplo, se precisamos aplicar um medicamento em um humano adulto normal, basta explicarmos que o procedimento lhe será benéfico e o paciente geralmente aceita a aplicação. Por outro lado, como aponta Singer (2004, p. 19), se precisamos fazer o mesmo em um bebê humano ou em um animal não humano, o menor grau de racionalidade provavelmente resultará em maior sofrimento: por não entenderem que o procedimento é para o seu bem, provavelmente entrarão em desespero.

Além disso, seres mais racionais, embora possam sofrer por recordação ou antecipação de eventos negativos, também podem ter o seu sofrimento presente diminuído por recordação ou antecipação de eventos

positivos. Por outro lado, como argumentam Rollin (1989, p. 144) e Faria (2016, p. 11), seres que não têm tal capacidade (ou a têm de maneira muito limitada) estarão *completamente* em sofrimento se estiverem a sofrer no presente.

É importante observar também que o fato de certos seres carecerem de capacidades intelectuais sofisticadas não faz o seu sofrimento ser menor. Por exemplo, o sofrimento de se ter um membro arrancado não é menos intenso do que o sofrimento que surge de angústias e preocupações (aliás, provavelmente é mais intenso).

Outro ponto importante é que, quanto menor o grau de racionalidade, geralmente maior o grau de *vulnerabilidade* (dado que a racionalidade contribui para tornar alguém mais apto a se defender e também a suprir suas necessidades). Essa conexão não é, obviamente, necessária. Por exemplo, um tetraplégico com as faculdades mentais de um humano adulto normal tem um grau de racionalidade maior *e também* uma vulnerabilidade maior do que uma criança humana normal<sup>32</sup>. Contudo, na imensa maioria dos casos, temos razões para priorizarmos os menos racionais, pois geralmente possuem maior grau de vulnerabilidade, e isso implica em maior possibilidade de sofrerem prejuízos. Por isso, o grau de cuidado com um bebê é normalmente muito maior do que o grau de cuidado com um adulto normal.

Dado o que foi argumentado anteriormente, se o objetivo é priorizar quem corre maior risco de se encontrar em um nível de bem-estar mais baixo, em uma grande quantidade de casos (talvez a imensa maioria), a prioridade poderia se inverter, e ser dos menos racionais.

## 10. A objeção inteligentista

Outra objeção à igual consideração dos seres sencientes é o que chamei de *objeção inteligentista*. Ela afirma que os seres mais racionais são mais prejudicados se forem impedidos de desfrutar prazeres intelectuais, mesmo que fiquem com um bem-estar maior do que outros indivíduos que carecem da capacidade de desfrutar de prazeres intelectuais. Por isso, a visão inteligentista defende que é justo que os humanos com maiores capacidades intelectuais se encontrem em uma situação melhor do que a dos animais não humanos. Vejamos um exemplo:

---

<sup>32</sup> Agradeço a Catia Faria pela observação.

Suponhamos que A esteja com +4 de bem-estar e B com +12 (levando em conta tudo o que é relevante para esse bem-estar, como prazer e ausência de sofrimento, e não apenas prazeres intelectuais). Imaginemos que apenas B é capaz de prazeres intelectuais. Já que na visão inteligentista os prazeres intelectuais são tidos como superiores, é como se o máximo que o bem-estar de A conseguisse chegar é, digamos, +10, enquanto que o de B poderia ir muito além, (digamos, +40). A visão inteligentista diria que B é mais prejudicado por não chegar em +40 (mesmo que já esteja em +12) do que A por ficar em +4.

Certas variantes da visão inteligentista medem o quão prejudicado alguém é *diminuindo* o seu bem-estar atual do seu bem-estar máximo. No exemplo anterior, segundo essas variantes, B seria mais prejudicado porque está 28 pontos longe do seu bem-estar máximo, enquanto A está apenas 6 pontos longe. Já outras variantes medem em termos de *porcentagem*. Segundo essas variantes, B seria mais prejudicado por estar em 30% do seu bem-estar máximo, enquanto A estaria em 40% do seu bem-estar máximo. No nosso exemplo, ambas as variantes concordam que B é mais prejudicado. Mas, dependendo do caso, a variante centrada na subtração e a variante centrada na porcentagem podem discordar sobre quem é mais prejudicado. Contudo, o importante a se observar aqui é que, em qualquer uma das variantes da visão inteligentista, o grau de prejuízo não é medido pelo o quão ruim é a situação de alguém, e sim, pela qualidade do que corre risco de perder de desfrutar.

Será essa visão plausível? Os dois experimentos mentais a seguir sugerem graves problemas com a visão inteligentista.

### *O caso da troca de lugar*

Imaginemos que só temos as duas opções a seguir: 1) ou ocupamos a posição de alguém com um grande potencial para ser um dos mais renomados profissionais de sua área, mas que terá que se contentar em ser um profissional meramente bom ou mediano (mas que ainda assim terá uma vida longa e feliz); 2) ou então ocupamos a posição que ocupam agora os animais não humanos na exploração, sofrendo intensamente a cada instante de suas vidas.

Se escolhermos 1, é porque reconhecemos que quem está em 2 é mais prejudicado. Já que a visão inteligentista diria o contrário, temos aí uma razão para rejeitarmos tal visão.

### *O caso dos alienígenas inteligentíssimos*

Imaginemos que seres de outro planeta chegam à Terra. Esses seres, devido a terem uma capacidade intelectual muitíssimo mais alta do que a dos humanos, desfrutam de tipos de prazeres que sequer são imagináveis para nós. Esses alienígenas já são muito felizes: o mais “infeliz” dentre eles é pelo menos um milhão de vezes mais feliz do que o humano mais feliz de que já tivemos notícia. Contudo, o seu potencial para experimentar prazeres maiores e mais refinados é tão alto que, mesmo estando muitíssimo felizes, estão muito mais longe de seu máximo do que estamos nós, do nosso. E, devido à sua altíssima capacidade intelectual, solucionariam sem esforço algum todos os nossos problemas.

Sabendo disso, contamos a eles que existem muitos humanos sofrendo e morrendo todos os dias das mais diversas mazelas. Pedimos então que resolvam nossos piores problemas. Sua resposta é: “reconhecemos que os humanos estão em uma situação muitíssimo pior do que a nossa, mas, dada a capacidade intelectual extremamente limitada dos humanos, temos de priorizar aumentar nosso próprio bem-estar, pois, mesmo muitíssimo felizes, somos mais prejudicados por estarmos mais longe do nosso potencial máximo do que os humanos são prejudicados por terem câncer, malária, cólica renal, fibromialgia, neurofibromatose, síndrome de arlequim, espinha bífida, ou qualquer outro mal”.

Se o alienígena está errado em seu julgamento sobre quem seria mais prejudicado, temos de admitir que os seres mais racionais não são mais prejudicados por deixarem de experimentar os prazeres mais refinados do que os menos racionais são por viverem uma vida de sofrimento intenso. Temos aí outra forte razão para rejeitarmos a visão inteligentista.

## **11. As acusações de antropocentrismo e de “reinismo”**

Os proponentes do antropocentrismo escolhem uma característica típica humana (por exemplo, o modo de raciocinar) e atribuem estatura moral aos animais não humanos de acordo com o grau de similaridade com humanos nessa característica. Regan (1981, p. 20-1) afirma que os

defensores do critério da senciência fazem o mesmo: percebem que a senciência é uma característica dos humanos, e escolhem considerar apenas os seres que são sencientes. Em ambos os casos, só são considerados aqueles que apresentam similaridades com humanos (só mudando, em cada caso, a característica escolhida como padrão de similaridade), conclui a objeção.

A principal resposta a essa crítica aponta para duas coisas. Primeiro, há diferença entre utilizar o modo de raciocinar e utilizar a senciência como critério de consideração moral: o primeiro não determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, e o segundo sim. Em segundo lugar, não é que os proponentes do critério da senciência primeiro postulam que humanos importam, e depois procuram alguma similaridade com humanos dentre os animais que pretendem também considerar. Não estão a defender: “devemos considerar os seres sencientes porque se parecem com humanos”, mas o contrário: “devemos considerar humanos *porque são sencientes*”. Assim, é falso que o critério da senciência seja, no fundo, antropocêntrico.

Passemos agora à acusação de que o critério da senciência cometeria uma discriminação baseada nos reinos, por incluir os membros do reino animal e excluir os membros do reino vegetal. Há dois erros fundamentais com essa acusação. O primeiro é que os proponentes do critério da senciência não afirmam que devemos considerar os seres sencientes porque essa é uma característica do reino animal. Em vez disso, defendem que consideremos certos animais porque são sencientes. Embora todo ser senciante encontrado até hoje pertença ao reino animal, há membros do reino animal que, devido a não terem um sistema nervoso, ou não o terem minimamente organizado, não são sencientes (como as esponjas e as hidras, por exemplo). Os proponentes do critério da senciência não defendem considerar esses animais (pois não há possibilidade de serem prejudicados e/ou beneficiados). Se vierem a existir robôs ou quaisquer outras máquinas sencientes, seres sencientes digitais, ou qualquer outra forma de senciência, o critério da senciência os incluiria na consideração moral direta (pois seriam passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados<sup>33</sup>), e lhes daria igual consideração. Portanto, a acusação de “reinismo” não se sustenta.

<sup>33</sup> Sobre esse ponto, ver Baumann (2017) e Tomasik (2015b).

## 12. Objeções ambientalistas: biocentristas e holistas

Abordemos agora o que chamaremos de *objeção biocentrista*. Ela concorda com o argumento da relevância quando esse aponta que todos aqueles capazes de serem prejudicados/beneficiados deveriam receber consideração moral direta. Contudo, discorda de que a senciência (isto é, a capacidade de ter experiências positivas e/ou negativas) seja necessária para que haja possibilidade de prejuízo/benefício. Biocentristas como Attfield (1987, p. 51), Goodpaster (1978, p. 310), Schweitzer (1962 [1923], p. 342) e Taylor (1986, p. 75) discordam de que a senciência seja uma condição *necessária* para existir um bem-estar. Taylor (1986, p. 75) e Attfield (1987, p. 51) defendem que seres vivos não sencientes (como plantas e fungos, por exemplo) são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. Argumentam que seres vivos não sencientes possuem um *bem próprio*, dado que florescem em certas circunstâncias e perecem em outras (por exemplo, o fato de uma planta crescer ao ser regada é um sinal, nessa concepção, de que a planta valoriza a água).

Como apontado por Singer (2002, p. 420), a principal crítica à visão biocentrista é a de que apenas *metaforicamente* poderíamos dizer que o fato de um organismo florescer em certas circunstâncias e perecer em outras é sinal de que há *valorização* por parte desse organismo (isto é, que o organismo em questão é prejudicado/beneficiado por se encontrar em certas circunstâncias e não em outras). Se um organismo não é senciência (isto é, se é “vazio”, se não é *alguém*, se não é capaz de experiência alguma), então é porque não experimenta certos estados como negativos e/ou outros como positivos (haja vista que não há *alguém* ali para experimentar alguma coisa) e, portanto, não valoriza um estado em detrimento de outro (em outras palavras, não é prejudicado ou beneficiado caso se encontre nesse ou naquele estado).

Se o mero fato de se estar vivo (sem experiências) fosse um benefício, seríamos beneficiados se fôssemos colocados em um coma total (sem experiência alguma, nem mesmo sonhos) *completamente irreversível* (isto é, sem chance alguma de sair do coma), em comparação a morrer agora. Mas, se do nosso ponto de vista não faz diferença morrermos agora ou sermos colocados no coma total irreversível (o indivíduo que “habitava” aquele corpo não vai estar mais ali de qualquer maneira), não podemos dizer que o mero fato de se estar vivo em um sentido biológico implica ter um bem próprio. Obviamente, poderiam existir razões *indiretas* para se preferir o

coma. Seus parentes poderiam querer o seu corpo vivo. Você poderia ter deixado um pedido para manter seu corpo vivo o maior tempo possível. Mas, esses apelos indiretos são todos apelos às preferências de seres sencientes (às de seus parentes ou às suas, quando ainda era senciente). Portanto, não servem como defesa do biocentrismo.

Por vezes, uma defesa distinta do critério “estar vivo” aponta que, para haver senciência, é preciso que o organismo esteja vivo e que, por isso, deveríamos dar consideração moral direta a todos os seres vivos, sencientes ou não. Essa defesa também falha, porque o que ela mostra é que estar vivo possui *valor instrumental* à senciência, e não, *valor em si*. Assim, ainda que essa defesa ofereça razões para mantermos vivos os seres sencientes, não oferece razões para mantermos vivos os organismos não sencientes.

O apelo ao critério da vida por vezes é trazido à tona não com o objetivo de defender os seres vivos não sencientes, mas para tentar justificar excluir os animais não humanos da consideração moral. Por exemplo, é muito comum o apelo a uma suposta consideração pelas plantas como tentativa de justificar o consumo de animais. O problema grave com esse tipo de argumento é que ele não conseguiria justificar o que pretende nem mesmo se todos os seres vivos fossem moralmente consideráveis, pois ainda haveria uma razão para priorizar os seres sencientes em situações onde, seja lá o que escolhermos, necessariamente prejudicaremos um ou outro tipo de ser. A razão é que seres sencientes, devido à possibilidade de experimentarem sofrimento e de serem impedidos de desfrutar de experiências positivas (como acontece quando alguém morre, por exemplo<sup>34</sup>), são passíveis de serem prejudicados de uma forma particularmente horrível que nenhuma entidade não senciente é capaz de ser.

É interessante observar que Paul Taylor, provavelmente o principal proponente do biocentrismo, concorda com esse ponto:

Qualquer forma de sofrimento consciente é uma ocorrência intrinsecamente negativa na vida de uma criatura senciente [...] então, quando houver a escolha entre matar plantas ou matar animais sencientes, será menos errado matar plantas se os animais sofrerem (TAYLOR, 1986, p. 295)

O biocentrismo de Taylor permite priorizar seres sencientes na escolha entre matar um ser senciente e matar um ser não senciente se a morte causar sofrimento ao ser senciente. Poder-se-ia pensar que a mesma

<sup>34</sup> Discutiremos esse ponto em detalhes no capítulo 5.

visão teria de prescrever que, então, tanto faz matar o ser senciente ou o ser meramente vivo, desde que a morte do ser senciente seja indolor. Contudo, recordemos que Taylor condena causar uma morte com sofrimento devido ao sofrimento ser intrinsecamente negativo (isto é, não precisa conduzir a outra coisa negativa para ser negativo: ele próprio já é negativo). Mas, o inverso poderia ser dito do prazer ou da felicidade: que são já positivos *em si*. Como vimos no capítulo 3, uma maneira de um ser senciente ser prejudicado é com a presença de experiências negativas; mas, outra é com a ausência de experiências positivas. Se é assim, então toda vez que a morte de um ser senciente impedir o desfrute de experiências positivas, ela é pior do que a morte de um ser meramente vivo (mesmo que a morte seja indolor, e mesmo que tivéssemos de considerar todos os seres vivos), pois o ser senciente é prejudicado pelo impedimento daquilo que experimentaria de positivo se continuasse vivo (como veremos em mais detalhes no capítulo 5).

O mesmo argumento se aplica também em relação às defesas de que entidades como espécies e ecossistemas devem receber consideração moral direta não porque sejam passíveis de serem prejudicadas e/ou beneficiadas, mas, por possuírem, alegadamente, valor intrínseco no sentido *impessoal* (isto é, o seu desaparecimento seria algo ruim, mesmo que não fosse ruim para nenhum ser senciente, e nem para as próprias entidades não sencientes, uma vez que não possuem um bem próprio). Essa defesa é característica do ambientalismo holista. Em resumo, seja lá de que forma alguém defenda a consideração das entidades valorizadas no ambientalismo (por acreditar que elas possuem um bem próprio ou por acreditar que elas possuem valor intrínseco), o fato de os seres sencientes serem os únicos capazes de serem prejudicados pela presença do que é negativo (por exemplo, o sofrimento) e pela ausência do que é positivo (por exemplo, a ausência do prazer) é uma razão para priorizá-los.

É importante notar que, se uma posição reconhece que os seres sencientes devem ser priorizados, deixa de ser *biocentrista*, pois, o critério mais importante em tal posição não é mais o critério “estar vivo”, e, sim, o critério da senciência. O mesmo vale para uma possível posição que se apresentasse como holista, pois então a sua preocupação mais importante não seria a consideração de totalidades não sencientes.

De fato, a maioria das visões que se apresenta como biocentrista não o é, mas não por subordinar o critério da vida ao critério da senciência, e, sim, por subordiná-lo ao critério antropocêntrico. Biocentristas como Sch-



weitzer (1969 [1923], p. 354), Varner (1998, p. 79) e Wenz (1998, p. 291), em casos de conflito, dão peso maior ao organismo senciente quando é membro da espécie humana. Tais posições defendem que, diante de conflitos, está justificado priorizar humanos (mas que não está justificado priorizar os seres sencientes não humanos) frente a, por exemplo, bactérias, plantas ou fungos. Assim, tais visões não são *biocêntricas* porque a sua preocupação principal não é “estar vivo”, e, sim, “pertencer à espécie humana”. O mesmo vale para boa parte das posições que se apresentam como holistas. Por exemplo, Callicott (1998), Hettinger (1994, p. 13-14), Rolston (1999, p. 260-61) e Warren (2000, p. 228) aprovam a chacina de animais não humanos para preservar entidades não sencientes, mas não aprovam fazer o mesmo com humanos (apesar de os humanos serem uma das maiores ameaças – talvez a maior ameaça – à preservação de tais entidades).

Dado que, como vimos nos capítulos 2 e 3, o especismo é injustificável, se o bem de membros da espécie humana deve ser priorizado frente a seres vivos não sencientes, o bem de seres sencientes não humanos também deve ser. Assim, mesmo que tivéssemos que considerar moralmente de maneira direta os seres vivos não sencientes, ou alguma totalidade não senciente, ainda assim estaria justificado considerar em maior grau os seres sencientes<sup>35</sup>.

### 13. Uma moralidade “fria”?

Uma possível objeção à visão de que devemos dar igual consideração a todos os seres sencientes é a de que tal proposta resultaria em uma moralidade “fria e calculista”, pois, por negar dar um peso extra àqueles indivíduos com quem temos maiores vínculos emocionais, descartaria os sentimentos de compaixão e empatia. Tal proposta seria, em vez disso, baseada em “meros critérios de cálculo”, como, por exemplo, saber quantos indivíduos seriam prejudicados em cada curso de ação; saber quem está na pior situação de todas; qual o nível de sofrimento de cada um; a quantidade de mortes; o nível de desigualdade etc. Resumamos o argumento dessa objeção da seguinte maneira:

1. Dadas duas visões morais, uma que descarta os sentimentos de empatia e compaixão, e outra centrada em tais sentimentos, é melhor aquela centrada em tais sentimentos.

<sup>35</sup> Discutiremos em mais detalhes essa questão no capítulo 7 e no item 12 do capítulo 8.

2. A ideia de dar igual consideração a todos os afetados por nossas decisões descarta os sentimentos de empatia e compaixão.
3. A ideia de dar uma consideração maior àqueles com quem temos vínculos especiais é centrada nos sentimentos de empatia e compaixão.
4. Logo, é melhor a ideia de dar uma consideração maior àqueles com quem temos vínculos especiais.

Todas as três premissas do argumento são altamente problemáticas. Em relação à primeira premissa, o que temos de perguntar é “melhor para quem?”. Quando vemos uma afirmação como “é melhor uma visão moral centrada nos sentimentos de empatia e compaixão”, tendemos logo a pressupor que ela é melhor porque beneficia em maior grau os afetados por nossas decisões. Tendemos a comparar essa visão com alguma outra visão que, por descartar tais sentimentos, dá uma consideração menor (ou mesmo nenhuma consideração) aos afetados por nossas decisões. Mas, não é isso o que o argumento acima está a defender. Muito pelo contrário. O que o argumento defende é que uma visão moral centrada nos sentimentos de empatia e compaixão é melhor mesmo que uma outra possível visão que descarte tais sentimentos beneficie em maior grau os afetados por nossas decisões. Mas, se é assim, quando a primeira premissa diz “é melhor” não pode estar a querer dizer “é melhor para os afetados por nossas decisões”. Provavelmente, o que tem em mente é: “melhor para os agentes” (no sentido em que os agentes vivem vidas mais plenas ao cultivarem tais sentimentos). Mas, se é isso o que se tem em mente na primeira premissa, ela não é nada óbvia. Se o objetivo da consideração moral é beneficiar os que são afetados por nossas decisões, e tivéssemos duas visões, uma baseada em sentimentos que beneficia em menor grau os afetados por nossas decisões, e outra “fria e calculista”, que beneficia em maior grau os afetados por nossas decisões, parece muito difícil defender que, ainda assim, aquela baseada nos sentimentos é melhor.

A segunda premissa também é falsa. A proposta de igual consideração não se opõe nem descarta o cultivo da compaixão e da empatia. Tudo o que tal proposta diz é que temos de dar igual consideração a todos os afetados por nossas decisões, quer tenhamos ou não compaixão e empatia por eles. Isso é assim porque nossa empatia e compaixão geralmente são seletivas: existem certos indivíduos que normalmente não despertam empatia e compaixão na maioria de nós (peixes, répteis, moluscos e insetos parecem

ser um bom exemplo) e, mesmo dentre aqueles que geralmente despertam empatia e compaixão em nós, tais sentimentos na maior parte das vezes aparecem em graus muito distintos. Assim, visando agir de modo justo para com todos os afetados por nossas decisões, a visão da igual consideração, apesar de não ser contrária ao cultivo da empatia e da compaixão, defende que devemos dar igual consideração a todos os afetados por nossas decisões, independentemente de termos ou não empatia e compaixão por eles.

A terceira premissa também é altamente questionável, pois os que defendem uma moralidade que privilegia aqueles com quem temos relações especiais carecem de empatia por estranhos, por certos tipos de animais, por seres que nascerão em um futuro distante etc. Se essas pessoas tivessem uma empatia altamente desenvolvida, e conseguissem sinceramente se colocar no lugar de todos os afetados por suas decisões, teriam uma surpresa: defenderiam exatamente a mesma coisa que defendem os “frios e calculistas” defensores da imparcialidade (por exemplo, se baseariam em critérios como: verificar quem está na pior situação; verificar os níveis de desigualdade; verificar o quanto é possível ajudar cada um; verificar quantos indivíduos conseguiríamos ajudar com uma mesma quantia de recursos etc.).

Assim, dados os graves problemas nas três premissas do argumento que acabamos de discutir, temos fortes razões para concluir que ele não obtém sucesso contra a proposta de igual consideração.

## 14. Conclusão

No presente capítulo, discutimos e rejeitamos as principais objeções à consideração moral plena dos seres sencientes. Obviamente, não foram abordadas todas as objeções à tal proposta. Contudo, as objeções abordadas, além de serem as mais frequentes, são muito provavelmente as mais fortes. Desse modo, temos de concluir que são muito fortes as razões para darmos igual consideração a todos os seres sencientes, independentemente de espécie, grau de capacidades, grau de vínculos conosco etc.

# O DANO DA MORTE PARA OS ANIMAIS NÃO HUMANOS

## 1. Seriam os animais não humanos prejudicados com a morte?

Uma visão muito comum é a de que os animais não humanos seriam prejudicados com o sofrimento, mas não com a morte. De acordo com tal visão, estaríamos justificados a matá-los, desde que sem causar sofrimento, pois, nesse caso, nada de mal estaríamos fazendo a eles.

Todo ser capaz de sofrer é prejudicado se sofre, haja vista que o sofrimento é uma experiência negativa *em si* (isto é, ela mesma já é ruim, não precisa atingir outra coisa ruim para ser ruim). Seriam os animais não humanos prejudicados também com a morte, independentemente do sofrimento? Vejamos três das principais visões sobre o assunto.

## 2. O dano da morte como gerador de experiências negativas

A primeira visão afirma que a morte mesma não é um dano. Um conhecido proponente dessa visão foi Epicuro (1991<sup>36</sup>, p. 57-65), que argumentava que a morte não é um dano porque, “quando o indivíduo existe, a morte não existe, e quando a morte chega, o indivíduo não existe mais<sup>37</sup>”. Como observa Sapontzis (1987, p. 173), segundo essa visão, a morte não é um dano porque não pode ser *experimentada*. Na base dessa concepção, está a ideia de que a única forma de dano é pela presença de experiências negativas.

Para essa concepção, todas as razões contra matar viriam, ou da preocupação em haver sofrimento para a vítima na hora da morte, ou do respeito a outros indivíduos, que não o morto (por exemplo, o medo de serem os próximos a morrer, ou a saudade que sentiriam do morto). Essa concepção é

---

<sup>36</sup> Essa é a data da compilação das obras de Epicuro na qual me baseei, uma vez que não é conhecida com precisão a data do escrito original.

<sup>37</sup> Um proponente moderno dessa posição é Suits (2001).

refletida, por exemplo, na ideia de que, para alguém ser prejudicado pela morte, tem de entender o que é estar morto, porque tal entendimento é necessário para se ter medo de morrer. Contudo, se a visão epicurista estiver correta, esse medo seria irracional, uma vez que, segundo essa concepção, a morte não é um dano. Devido ao fato de os animais não humanos (supostamente) não entenderem o que é a morte, segundo essa visão, não seriam prejudicados por ela, pois não teriam o sofrimento que surge do medo da morte. Para essa concepção, o dano da morte para animais não humanos teria de ser avaliado unicamente na base de se houve ou não sofrimento na hora da morte.

A visão oposta à visão epicurista é a que defende que é possível alguém ser prejudicado tanto pela presença do que é negativo quanto pela ausência do que é positivo, e que a morte é um dano por impedir o que é positivo (NAGEL, 1980, p. 4). A morte, segundo Feldman (1991, p. 213) seria um mal *extrínseco*: não é experimentada como um mal (como é o sofrimento), mas impede o desfrute de bens intrínsecos.

Uma razão para se rejeitar a visão epicurista é a de que, se a morte não é um dano, então tanto faz morrer antes ou morrer depois. Imaginemos dois indivíduos, sendo que ambos não têm medo da morte e ambos morrem sem dor. A única diferença consiste em que um dos indivíduos viveu 70 anos muito felizes, e o outro viveu apenas 15 anos, igualmente felizes. Se a visão epicurista estivesse correta, não apenas não poderíamos dizer que aquele que viveu 15 anos foi mais prejudicado com a morte do que aquele que viveu 70, como teríamos de dizer que nenhum dos dois foi prejudicado de maneira alguma com a morte (pois, em ambos os casos, a morte é indolor e a quantidade experimentada de sofrimento é igual).

Isso parece suficiente para mostrar a inadequação da visão epicurista do dano da morte. O dano da morte parece, então, ser melhor explicado a partir do impedimento do que é positivo. Mas, mesmo que a concepção epicurista do dano da morte estivesse correta, ela não daria base para a afirmação de que humanos são prejudicados com a morte e animais não humanos não o são. Segundo a visão epicurista, *ninguém* é prejudicado com a morte.

### 3. O dano da morte enquanto dano por impedimento do que é positivo

As outras duas visões que iremos discutir negam que o dano da morte esteja fundamentalmente nas experiências negativas que ela pode causar indiretamente. Em vez disso, essas visões defendem que o dano da morte

está no que ela *impede* de positivo. Embora concordem quanto a esse ponto, ambas as visões discordam quanto ao *que* de positivo a morte impediria (e, por esse motivo, como veremos, discordam sobre quais as condições necessárias para a morte ser um dano). Vejamos cada uma dessas concepções separadamente.

#### **4. O dano da morte como impedimento da satisfação de preferências**

De acordo com a segunda visão, a morte é um dano porque impede a realização de preferências orientadas para o futuro. Por exemplo, se alguém possui o plano de viajar mês que vem, e morre antes, de acordo com essa visão, esse alguém é prejudicado por morrer. E o prejuízo não está em um possível sofrimento pela frustração de não realizar o plano (afinal de contas, a pessoa não estaria mais viva mesmo para sofrer). Em vez disso, o prejuízo estaria unicamente na não satisfação de sua preferência orientada para o futuro.

Uma implicação dessa visão é a de que só podem ser prejudicados com a morte aqueles seres que são capazes de fazer planos para o futuro. Assim, de acordo com essa visão, a maioria dos animais não humanos e também muitos humanos (por exemplo, bebês, crianças até certa idade, e portadores de certas doenças mentais ou vítimas de determinados acidentes que afetam a constituição mental) não seriam prejudicados com a morte.

Uma razão para se rejeitar essa visão é a de que, se alguém faz um plano orientado para o futuro e esse plano não é realizado, o indivíduo em questão é prejudicado devido a não desfrutar do objeto do seu plano, e, não, devido a ter feito o plano. Então, parece que o prejuízo aconteceria mesmo na ausência do plano, uma vez que a possibilidade de desfrute não depende da existência do plano anterior. Por exemplo, suponhamos que duas crianças irão em um parquinho amanhã e se divertirão muito. Contudo, apenas uma delas já é grande o suficiente para fazer o plano de ir amanhã no parquinho e de, portanto, formular o desejo de ir amanhã no parquinho. Se ambas morrerem hoje, ao que parece, ambas são prejudicadas, porque ambas não desfrutarão do prazer de ir ao parquinho. A criança que não tem ainda a capacidade de fazer planos para o futuro não parece que deixa de ser prejudicada caso morra, só porque não é capaz de planejar o futuro.

Uma variação dessa segunda posição também afirma que a morte é um dano por impedir a satisfação de preferências, mas defende que não é necessário que seja uma preferência orientada para o futuro. “Qualquer outra preferência que tenhamos cuja satisfação se torne impossível com nossa morte será, obviamente, frustrada por esta” (HORTA, 2007, p. 563). Segundo essa variação, todo e qualquer ser senciente, independentemente de espécie e de capacidades cognitivas, é capaz de ser prejudicado com a morte, pois esta impede a preferência por desfrutar de estados prazerosos, algo que é comum a todo e qualquer ser senciente. Outra forma de defender a mesma conclusão é manter que as preferências que deveríamos levar em conta não são as preferências reais que *temos*, mas as preferências que *teríamos* se tivéssemos todas as informações relevantes.

## 5. O dano da morte como impedimento do desfrute de experiências positivas

Vejam agora uma terceira visão. Em vez de afirmar, como a segunda posição, que a morte é um dano por impedir a realização de preferências (orientadas para o futuro ou qualquer preferência), defende que a morte é um dano por impedir o desfrute de experiências positivas. Vejam qual é a ideia por trás dessa visão.

A imensa maioria de nós reconhece que alguém é beneficiado quando tem uma experiência positiva. Se a presença de experiências positivas é um benefício, então, parece que sua ausência é um dano. Poderia ser objetado que, no caso da ausência de experiências positivas, se alguém não sabe do que está a perder, ou se alguém já morreu, não tem um dano porque não sofre. Contudo, isso é confundir “experiências negativas” com “dano”. O conceito de “dano” inclui as experiências negativas, mas é mais amplo, pois diz respeito a todas as condições nas quais um indivíduo é prejudicado. Vejam como isso se aplica no caso do dano da morte:

Se alguém é beneficiado por ter experiências positivas, então, quando a vida que o esperaria teria uma predominância tal de experiências positivas sobre as negativas, a ponto de que viver tal vida seria melhor do que estar morto, esse alguém é prejudicado se morrer. Isso se dá unicamente devido à possibilidade não concretizada de se estar em uma situação melhor do que aquela na qual se está (independentemente de se o ser em questão entende o que é morrer, se tem ou não medo de morrer, se é ou não capaz de planos para o futuro etc.).

Para ilustrar, consideremos em maiores detalhes o exemplo oferecido no item 1. Imaginemos que temos apenas duas possibilidades: a) ou viver quinze anos muito felizes e depois morrer sem dor; b) ou viver setenta anos igualmente felizes e depois morrer sem dor. Imaginemos também que a quantidade de sofrimento experimentado em *a* ou *b* é a mesma (não seria adicionado sofrimento extra por se viver setenta anos; seriam adicionadas apenas experiências positivas). Além disso, suponhamos que não temos ainda nenhum plano para o futuro e mesmo nenhuma preferência. Imaginemos que fosse determinado por sorteio se estaremos em *a* ou *b*. Parece claro que teremos azar se formos sorteados para viver a vida de 15 anos e que teremos sorte se formos sorteados para viver a vida de 70 anos, independentemente de sabermos ou não o que nos espera em cada situação. Se não fosse assim, seria irracional escolher viver uma vida prazerosa por mais tempo. Mas, só podemos chegar nessa avaliação sobre em qual das situações acima tivemos sorte e em qual tivemos azar se concordamos que a morte é um dano devido ao impedimento de experiências positivas.

Esse exemplo sugere que a visão que explica o dano da morte como impedimento do desfrute de experiências positivas é a mais adequada<sup>38</sup>. De acordo com essa visão, para alguém ser prejudicado com a morte, não é necessário ser capaz de fazer planos para o futuro, nem de entender o que é a morte (isso seria confundir “ser prejudicado” com “ter consciência do prejuízo que terá”). Nessa concepção, para um indivíduo ser prejudicado com a morte, basta que seja melhor para ele continuar vivo. Por esse motivo, normalmente pensamos que, se alguém morre jovem, o infortúnio é maior do que se tivesse morrido idoso: a quantidade de experiências positivas que não chegaram a acontecer foi muito maior. Essa perspectiva tem ainda a vantagem de explicar quando a morte *não* é um dano (ou, quando é um dano menor do que continuar vivo): quando as experiências negativas futuras

---

<sup>38</sup> Poderia ser objetado que a explicação do dano da morte como impedimento de experiências positivas só faz sentido se não houver vida após a morte. Contudo, não há por que ser assim. Se alguém afirma que há vida após a morte, o que está a afirmar é que, quando pensamos que alguém morre, na verdade não morre (isto é, continua, de alguma forma, a ter experiências). Quando as pessoas perguntam: “há vida após a morte?”, o que querem dizer, na verdade é: “há experiências após a morte?”. Nesse caso, não há divergência quanto à abordagem do dano da morte. Dá essa impressão porque a palavra “morte” por vezes é utilizada em dois sentidos distintos. Em um sentido, refere-se a alguém estar impossibilitado de maneira irreversível de ter experiências. Em outro sentido, refere-se ao cessar do corpo desempenhar certas funções. Determinada visão mantém que as duas coisas coincidem. Já outra visão nega esse ponto. Pessoas que mantêm que existe vida após a morte podem explicar da mesma maneira o dano da morte: pela privação das experiências positivas que alguém teria aqui nesta vida se continuasse vivo (embora, nessa visão, o indivíduo é prejudicado ou beneficiado de acordo com o teor negativo ou positivo das experiências que supostamente teria após a morte). Contudo, em ambos os casos, a explicação se dá com base no valor das experiências positivas e no desvalor das experiências negativas.



forem em quantidade superior tal, em comparação às experiências positivas, a ponto de se poder dizer que é menos pior morrer do que continuar vivo (HORTA, 2007, p. 582-584; KAUFMAN, 1999, p. 1).

## 6. Conclusões quanto ao dano da morte para os seres sencientes

Se a explicação do dano da morte como impedimento daquilo que é positivo é a mais adequada, então todo ser senciente, *independentemente de espécie e de capacidades cognitivas*, com possibilidade de experimentar o que é positivo a ponto de estar vivo ser melhor para ele do que estar morto, é prejudicado se morrer (independentemente de haver ou não sofrimento na hora da morte, de entender ou não o que é a morte, de ser capaz ou não de ter preferências orientadas para o futuro etc.), e todo ser que é trazido para uma vida onde predomina largamente o sofrimento é prejudicado por nascer.

## 7. Entendendo por que a objeção das plantas não funciona

Uma das mais frequentes objeções à consideração moral dos animais defende que, seja lá o que decidamos comer, mataremos seres vivos, e que então tanto faz comer animais ou vegetais. Normalmente, essa objeção é colocada com a pergunta: “mas, e as plantas?”, motivo pelo qual a chamaremos aqui de *objeção das plantas*.

Em primeiro lugar, é importante perceber que essa objeção jamais poderia ser utilizada para defender o antropocentrismo. Ora, ela afirma que a morte de todo e qualquer ser vivo, senciente ou não, é igualmente ruim. Se isso estiver correto, então, matar um humano não é pior do que matar um animal não humano ou um vegetal.

Em segundo lugar, a objeção parte da ideia de que o dano da morte está na perda da vida biológica. O problema com essa ideia é que, como vimos, a morte é um dano somente se impede o desfrute de experiências positivas, pois o que torna uma vida valiosa para quem a vive é a possibilidade de suas experiências serem positivas. Uma vida cuja única possibilidade são experiências negativas (por exemplo, somente sofrimento extremo) não é um bem que seria perdido com a morte. E, uma vida sem possibilidade de experiência alguma (um estado vegetativo total irreversível, sem sequer sonhos ou pensamentos) não tem valor algum para o ser que a vive – já que não há, realmente, *alguém* que a vive. Em ambas as situações a vida biológica

seria perdida com a morte, mas a morte não seria um dano para quem a vive, porque nada de valor lhe seria retirado. Assim, o dano da morte está em impedir experiências positivas (pois são essas experiências que tornam estar vivo algo bom para quem vive).

Portanto, aquilo que explica o dano da morte não implica que seres vivos não sencientes sejam prejudicados com a morte, muito menos que sejam tão prejudicados quanto são os seres sencientes. Pelo contrário, aquilo que explica o dano da morte mostra que seres vivos não sencientes não são prejudicados de maneira alguma com a morte.

E, mesmo que perder a vida biológica já fosse, em si, um dano, a morte de um ser senciente ainda seria um dano maior do que a morte de um ser não senciente, pois apenas o ser senciente é impedido de desfrutar experiências positivas (e de sofrer na hora da morte). Assim, mesmo que os seres vivos não sencientes fossem prejudicados com a morte, os seres sencientes ainda seriam prejudicados com ela em maior grau. Por todas essas razões, a objeção das plantas falha.

## **8. Medindo a magnitude do dano da morte**

Algumas pessoas que reconhecem que os animais não humanos são prejudicados com a morte acreditam também que eles são prejudicados por ela em menor grau do que são os humanos. Dentre essas pessoas, algumas mantêm tal posição por acreditarem que seres com menores capacidades cognitivas são menos prejudicados com a morte do que seres com maiores capacidades cognitivas.

Um primeiro problema com essa visão é que, do fato de alguém ser membro da espécie humana não podemos deduzir necessariamente que possui maiores capacidades cognitivas. Há humanos portadores de determinadas doenças degenerativas mentais ou vítimas de determinados acidentes que afetam a constituição mental, que possuem capacidades cognitivas menores do que certos animais não humanos. O mesmo é verdadeiro se compararmos os bebês humanos com membros adultos de várias espécies não humanas.

Diante dessa crítica, algumas pessoas mudam sua posição inicial, e passam a defender que seres com maiores capacidades cognitivas, *sejam humanos ou não humanos*, são mais prejudicados com a morte do que seres com menores capacidades cognitivas, *sejam humanos ou não humanos*. Essas

peças defendem de uma maneira não especista o critério das capacidades cognitivas como medida da magnitude do dano da morte. Um exemplo é a posição de Mill (1969, p. 212).

Contudo, mesmo quando defendido de modo não especista, há ainda problemas com o critério das capacidades cognitivas como medidor da gravidade do dano da morte. O principal problema é que, se a morte é um dano porque impede o desfrute do que é positivo, então quanto mais desfrute é impedido, maior é o dano da morte. A quantidade de experiências positivas que alguém ainda teria para desfrutar não depende do grau de capacidades cognitivas desse alguém. Além disso, parece que quanto menos alguém desfrutou até agora de experiências positivas, mais prejudicado é se morrer. Podemos entender essa ideia com uma analogia: se já comi cinco fatias de um bolo, deixar de comer mais uma me prejudica menos do que prejudicaria se eu tivesse comido apenas uma. Novamente, isso também não depende em grau algum do grau das capacidades cognitivas desse alguém. Disso parece se seguir então que o grau de prejuízo com a morte depende da relação entre *tempo* e *qualidade de vida* (tanto da perspectiva do que se teria ainda para viver quanto do que já foi vivido). Isto é, quanto mais desfrute alguém tem ainda para experimentar, mais prejudicado é se morrer; quanto menos desfrute experimentou até agora, mais prejudicado é se morrer. Por exemplo, parece que é normalmente pior morrer aos 10 anos do que morrer aos 80. Há no mínimo duas maneiras de se explicar o porquê. Uma apela ao futuro: a criança de 10 anos normalmente teria muito mais para desfrutar ainda. A outra apela ao passado: a criança é mais prejudicada se morrer porque desfrutou menos até agora. Nesse segundo sentido, a força das razões para salvarmos uma vida seria guiada pelo princípio “dar mais a quem tem menos”.

Mesmo que possam existir outros fatores relevantes para se determinar a magnitude do dano da morte, certamente o fator *tempo x qualidade de vida* é crucial, uma vez que ele segue diretamente da explicação do dano da morte enquanto privação de experiências positivas<sup>39</sup>. Tal fator mostra que é possível, dependendo das circunstâncias, certo animal não humano ser mais prejudicado com a morte do que certo humano, e certo ser com menores capacidades cognitivas (humano ou não humano) ser mais prejudicado com a morte do que certo ser que possui tais capacidades mais desenvolvidas (humano ou não humano).

<sup>39</sup> Para uma aplicação desse critério à magnitude do dano da morte em animais não humanos, ver Horta (2010d).

Já que a imensa maioria das mortes de não humanos é extremamente prematura (seja na exploração, seja na natureza, como veremos no capítulo 8), há aí uma razão para considerarmos que são bastante prejudicados com a morte, tanto pelo pouco que chegam a desfrutar, quanto pelo muito que poderiam desfrutar e que não chega a acontecer. Ou seja, somadas às razões de preocupação com o sofrimento, temos razões adicionais de preocupação com o dano da morte para modificarmos a situação dos animais não humanos.

## 9. A abordagem dos interesses relativos ao tempo

No item anterior, apresentamos uma visão que determina a magnitude do dano da morte a partir do *valor* do qual um indivíduo é privado se morre. Quanto mais um indivíduo teria para desfrutar, mais valor teria para ele continuar vivo. Quanto menos ele desfrutou até agora, mais valor teria para ele continuar vivo.

Jeff McMahan (2002, p. 39, 80, 105, 106, 172) defende que a magnitude do dano da morte não deveria ser medida unicamente a partir do valor de que um indivíduo é privado com a morte. Ele defende que o valor deveria ser multiplicado pela *conexão prudencial* que o indivíduo possui com o seu eu futuro. Essa conexão depende do grau com que o indivíduo está *psicologicamente relacionado* com o seu eu futuro. Isso depende das memórias de experiências, da relação entre a formação de desejos e sua satisfação ou frustração, e da manifestação anterior e posterior de uma crença, valor, intenção ou traço de caráter. Para McMahan (2002, p. 39), quanto maior o número dessas conexões, maior a conexão prudencial. Sua posição é conhecida como a *abordagem dos interesses relativos ao tempo*.

Assim, imaginemos que, levando em conta a relação entre tempo e qualidade de vida, o indivíduo A tenha um dano de -25 se morrer agora, e o indivíduo B tenha um dano de -40 (por exemplo, suponhamos que A já viveu mais do que B, e também teria menos para viver ainda). Suponhamos que tanto A quanto B possuem agora a mesma quantidade de conteúdos mentais. Contudo, considere que, dos conteúdos mentais que A possui agora, todos continuariam com ele amanhã (por exemplo, ele manterá todas as suas memórias, traços de caráter, formou desejos que satisfará amanhã etc.). Já B passaria por uma experiência transformadora, que o faria deixar de lado vários desejos que possui agora e o faria formar outros, o faria perder

algumas memórias, e também mudaria os seus valores e traços de caráter. Dos conteúdos mentais que estão agora com B, digamos que apenas metade deles continuarão com ele amanhã se ele continuar vivo.

De acordo com a visão de McMahan, temos de multiplicar os -25 do indivíduo A por 1, já que sua conexão psicológica permanecerá completa. Já quanto a B, teríamos de multiplicar os -40 por 0,5 pois a quantidade dos conteúdos mentais que permaneceria inalterada seria apenas metade. O resultado seria o de que A é prejudicado em -25 por morrer, enquanto que B seria prejudicado em -20. Assim, nessa visão, para se saber o quanto alguém seria prejudicado se morresse, é também importante saber o quanto alguém mudaria ao longo do tempo (pois, quanto menos mudar, maior sua conexão psicológica).

Essa visão tem sido utilizada para defender que seres com maiores capacidades cognitivas são mais prejudicados com a morte do que seres que possuem tais capacidades em menor grau. Vejamos algumas críticas a essa visão.

## 10. Críticas à abordagem dos interesses relativos ao tempo

Antes de nos atermos às críticas à visão descrita anteriormente, é importante ter em mente que ela não poderia tornar fácil justificar matar os animais não humanos, pois não nega que os animais não humanos sejam prejudicados com a morte, e nem mantém que sejam pouco prejudicados com a morte. Afirma apenas que seres com maiores capacidades cognitivas podem ser prejudicados em maior grau com a morte. Ela não nega que seres com menores capacidades cognitivas são prejudicados em alto grau com a morte. Passemos às críticas.

Uma primeira forma de crítica à abordagem dos interesses relativos ao tempo reconhece a importância da conexão psicológica para a medição da magnitude do dano da morte, mas rejeita a forma de medição feita por McMahan. Por exemplo, Horta (2007, p. 752) e Faria (2016, p. 22) argumentam que uma maior quantidade de conteúdos mentais não necessariamente implica em maior conexão psicológica. Faria (2016, p. 22, 23), oferece um exemplo:

Suponhamos que o indivíduo A no instante T1 tenha 8 conteúdos mentais e no instante T2 também tenha 8, só que desses 8, apenas 4 estavam em T1. Já o indivíduo B tem 4 conteúdos mentais em T1 e também 4 em T2, sendo que 3 dos conteúdos em T2 já estavam em T1. De acordo com o cálculo de McMahan, o indivíduo A, por ter uma maior quantidade de conteúdos mentais em comum entre T1 e T2 (4 conteúdos) tem maior conexão psicológica do que o indivíduo B (que possui 3 conteúdos em

comum). Contudo, levando em conta a *proporção* de conteúdos mentais, A mudou 50% deles, enquanto que B mudou apenas 25%. Segundo essa forma de medir, B teria maior conexão psicológica do que A, apesar de ter uma quantidade menor de conteúdos mentais. Poderia ser argumentado que essa é a forma adequada de medir continuidade psicológica porque tal conceito visa medir justamente a *similaridade qualitativa* da mente de um indivíduo ao longo do tempo.

Se esse raciocínio estiver correto, seres com uma menor complexidade mental não necessariamente têm conexão psicológica mais fraca. Pelo contrário: podem muito bem ter uma conexão psicológica mais forte. Assim, os animais não humanos (e os bebês humanos, as crianças pequenas, os portadores de determinadas doenças mentais etc.) não necessariamente estão relacionados aos seus eus futuros em menor grau do que os humanos adultos normais. Aliás, poderiam estar em *maior grau*, dada a proporção dos conteúdos mentais variar menos.

Já a segunda forma de crítica aponta que, seja lá de que forma calculemos a conexão psicológica, não podemos deduzir, do fato de alguém possuir maior conexão psicológica, que é então necessariamente mais prejudicado com a morte. Isso é assim porque a abordagem dos interesses relativos ao tempo reconhece que a magnitude do dano da morte também depende do valor do qual alguém seria privado com a morte. E, por vezes, tal fator pode indicar que quem tem conexão prudencial menor é mais prejudicado com a morte. Vejamos um exemplo. Imaginemos que, levando em conta a relação entre tempo e qualidade de vida (portanto, levando em conta o valor que a morte impediria), o indivíduo A seja prejudicado em -20 se morrer, e o indivíduo B seja prejudicado em -42. Suponhamos que a conexão psicológica de A seja de 1, e a de B seja de 0,5 (seja lá se estivermos medindo tal conexão da maneira de McMahan ou medindo da maneira proporcional). Mesmo assim, A seria prejudicado com a morte em -20, enquanto B seria prejudicado em -21. Portanto, B, mesmo com uma conexão psicológica menor, seria mais prejudicado com a morte.

Por fim, uma terceira forma de criticar a teoria em questão envolve questionar a relevância da própria conexão prudencial. Quando alguém morre, é compreensível lamentar: “morreu tão cedo!”; “viveu tão pouco!”; “tinha tanto ainda para viver!”. Por outro lado, soaria absurdo lamentar a morte assim: “mudou tão pouco nas últimas décadas!”; “memorizou todos os números da lista telefônica e nunca mais esqueceu”; “resistia a se livrar

de qualquer crença que tivesse, por mais absurda que fosse”; “sempre foi um mau caráter a vida inteira”. Mas, é o que deveríamos fazer, se a conexão psicológica fosse importante para medir a magnitude do dano da morte, pois isso indicaria que o morto tinha uma conexão psicológica ao longo do tempo muito forte. Vejamos um exemplo:

Suponhamos que A é muito apegado às suas crenças, dentre as quais estão a de que negros valem menos do que brancos, que a Terra é plana, e que os dinossauros não existiram. Ele se recusa a abandonar qualquer uma dessas crenças, apesar de conhecer todo tipo de argumento contrário e não ter nenhum argumento para defendê-las. Considere também que A sempre foi mau-caráter. O indivíduo B, por outro lado, possuía todas as crenças que A tem. Contudo, abandonou várias delas quando ouviu argumentos contrários. B já foi mau-caráter, mas, tem se esforçado e mudado bastante. A probabilidade é a de que B venha a mudar muito nos próximos anos, enquanto que A, ao que parece, permanecerá mais parecido com o que é agora, por ser mais teimoso. Assim, a conexão psicológica de B é até agora (e será provavelmente daqui para diante) muito menor do que a de A.

De acordo com a teoria que estamos a discutir, *tudo o mais sendo igual*, A é mais prejudicado se morrer do que B. Mas, será isso plausível? O quão conservador em suas crenças alguém é não parece ter nada a ver com o quão prejudicado é se morrer. Imaginemos que, surpreendentemente, de uma hora para a outra, A deixou de ser racista e de acreditar em lendas urbanas, e também passou a ser uma pessoa altruísta. Chamemos esse novo A de A” (sendo A’ o indivíduo A no futuro se continuasse como é agora). A conexão psicológica entre A e A” é muito menor do que entre A e A’. De acordo com a teoria em questão, *tudo o mais sendo igual*, A é menos prejudicado se a morte o impedir de se tornar A” do que se o impedir de se tornar A’. Mas, novamente, isso não parece fazer sentido. O que parece é que A é igualmente prejudicado se morrer agora de acordo com o que é impedido de desfrutar, e a mudança ou permanência de seus conteúdos mentais só seria relevante para o dano da morte se tiver alguma influência nesse valor que sua vida poderia conter. Isso parece sugerir que o grau de conexão psicológica não é relevante para a magnitude do dano da morte<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Poderia ser defendido que o grau de conexão psicológica é importante porque pode explicar por que os portadores do mal de Alzheimer são menos prejudicados com a morte do que seriam se não padecessem de tal mal. Contudo, um problema com esse exemplo é que o mal de Alzheimer, além de diminuir a conexão psicológica, também diminui (drasticamente) a qualidade de vida. O que teria de ser mostrado, para se defender a importância da conexão psicológica, é um exemplo que sugerisse que faz diferença para o dano da morte o grau de conexão psicológica em um caso em que o valor de que alguém seria privado com a morte não seria alterado.



Poderia ser defendido que o grau de conexão psicológica é importante para a gravidade do dano da morte porque é a partir da conexão psicológica que sabemos o grau com que alguém será *o mesmo* indivíduo no futuro. Para discutirmos a plausibilidade dessa visão, é importante percebermos que ela está a utilizar a expressão “o mesmo” no sentido *qualitativo*, e não, no sentido *numérico*. Faz sentido dizer que João, depois de um AVC, “não é mais o mesmo” (no sentido *qualitativo*): era ativo e bem humorado; agora é sedentário e mal humorado. Mas, não quer dizer que, *numericamente*, é *outro* João. Não é outra pessoa que está a ocupar aquele corpo e a pessoa anterior morreu. É a mesma pessoa, com traços de caráter diferentes. Temos de então perguntar, em relação à magnitude do dano da morte, se o que importa é a identidade no sentido qualitativo ou no sentido numérico. O exemplo a seguir sugere que é a identidade numérica que importa para o dano da morte:

Suponhamos que eu tivesse apenas duas opções<sup>41</sup>: 1) mudar todos os meus traços de caráter e memórias ou; 2) levar um tiro mortal, mas não sem antes minhas memórias e traços de caráter serem copiados para outro corpo. Em qual dos dois cenários eu morro? Parece que é no segundo. No primeiro, a pessoa que continua viva mantém uma conexão psicológica comigo quase nula, mas, apesar disso, esse alguém sou eu (não sou *qualitativamente* o mesmo porque mudei muito; mas, sou *numericamente* o mesmo). No segundo, a pessoa que continua viva mantém uma conexão psicológica forte comigo, mas, não sou eu. Esse alguém pode até ser idêntico a mim no sentido qualitativo, mas não é a mesma pessoa (no sentido numérico): é outra consciência a experimentar o mundo.

Segundo a visão que estamos a discutir, tal pessoa sou eu porque, como ela retém minhas memórias, *acredita* que é eu. Contudo, isso é na verdade um argumento contrário à tal teoria de identidade pessoal: mostra que tal teoria confunde “acreditar que é a pessoa x” com “ser a pessoa x”. Se tivessem sido implantadas em mim memórias falsas de que estive em uma grande guerra, eu acharia que estive; mas, isso não mostra que eu estive em tal guerra. Suponhamos que no cenário 2, acima, eu não levo o tiro mortal, mas minhas memórias e traços de caráter são transferidos para um novo corpo. Agora estão vivos Luciano e Luciano’. Se a teoria da identidade pessoal baseada na conexão psicológica estivesse correta, então ambos seriam o mesmo indivíduo. Mas, não são. São dois indivíduos, fazendo coisas distintas. O que um experimenta,

<sup>41</sup> Os exemplos oferecidos nesse item são adaptações dos exemplos oferecidos por Parfit (1984, p. 199-203), embora o autor defenda uma posição diferente da que defendo aqui.



o outro não experimenta; o que um decide não afeta o movimento do outro etc. Agora, podemos imaginar outra situação hipotética em que ambos seriam realmente o mesmo indivíduo (no sentido numérico), apesar de serem dois corpos distintos. Isso seria assim se ambos os corpos formassem um único ponto de vista: a mesma consciência a experimentar o mundo. Nesse caso, tudo o que acontecesse daqui para frente com um ou com outro corpo seria experimentado pela mesma consciência. E tudo o que essa consciência escolhesse teria efeito tanto no movimento de um quanto no de outro. Somente nesse caso faria sentido dizer que ambos os corpos são o mesmo *indivíduo* (numericamente). E isso não dependeria em grau algum de terem as mesmas memórias. Dependeria, em vez disso, de pertencerem ao mesmo centro de experiências e de escolhas. Já no caso de dois corpos com memórias iguais, mas formando dois centros de experiência e de escolhas distintos, o que temos são dois indivíduos distintos com as mesmas memórias.

Assim, é possível criticar essa defesa da importância do grau de conexão psicológica apontando-se que ela depende da validade de uma teoria sobre a identidade pessoal que é altamente questionável.

Dado o que foi discutido anteriormente, ao que parece, a forma mais plausível de se determinar a gravidade do dano da morte é contabilizá-la somente em termos da relação entre tempo e qualidade de vida (levando em conta tantos os aspectos passados quanto futuros). Assim, a gravidade do dano da morte não pode ser estabelecida nem com base na espécie do indivíduo, nem em suas capacidades cognitivas.

## 11. Conclusão

Os argumentos discutidos antes nos apontam para três conclusões importantes.

1. Todo ser senciente, independentemente de espécie e grau de capacidades, é prejudicado com a morte, caso continuar vivo for melhor para ele do que morrer.
2. Humanos não são necessariamente mais prejudicados com a morte do que não humanos.
3. Seres com maiores capacidades cognitivas não são necessariamente mais prejudicados com a morte do que seres com menores capacidades cognitivas.

# IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DA CONSIDERAÇÃO PELOS SERES SENCIENTES

## 1. Recapitulando as conclusões quanto à consideração moral dos seres sencientes

Nos capítulos 2, 3 e 4, discutimos vários argumentos contrários e favoráveis à consideração moral plena dos animais não humanos. No capítulo 5, discutimos vários argumentos em relação ao dano da morte para esses. As principais conclusões da discussão desses argumentos foram as seguintes:

1. Todo ser senciente (independentemente de espécie, raça, gênero, tamanho, grau de inteligência ou de capacidades, grau de vínculos conosco etc.) deve receber *consideração moral direta*. Isto é, o modo como cada ser senciente é afetado positiva ou negativamente é importante *em si*. Portanto, o bem dos animais não humanos importa em si.
2. É injusto não apenas desconsiderar totalmente os animais não humanos. Também é injusto dar um peso menor ao seu bem: interesses similares precisam receber o mesmo peso. Se alguém deve ser considerado porque é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, a força das razões para priorizarmos ajudar alguém depende do quão ruim é sua situação e da magnitude do benefício possível de lhe causar, e não de sua espécie, raça, gênero, grau de inteligência, tamanho etc. Ou seja, temos razões mais fortes para tentar evitar o dano de maior magnitude (e para promover o benefício de maior magnitude), independentemente da espécie, raça, gênero, tamanho, nível de inteligência ou das capacidades dos afetados. Outras considerações podem entrar em jogo, como saber se um dano/benefício é ou não merecido, mas esse fator também é independente de espécie, raça, gênero, graus de inteligência etc.

3. O especismo é injusto porque fere a imparcialidade, uma vez que não aprovaríamos o especismo se não soubéssemos a que espécie pertencemos. Agir de modo justo requer dar igual consideração aos seres sencientes, independentemente de espécie.
4. A igual consideração dos seres sencientes pode ser aceita sem a necessidade de se assumir uma visão específica da ética e nem uma teoria específica do bem-estar.
5. Seres sencientes são passíveis de serem prejudicados não apenas com a presença de experiências negativas, mas também com a ausência de experiências positivas. Isso mostra que a morte é um dano quando a vida que um ser senciente teria pela frente seria predominantemente positiva a ponto de ser melhor viver tal vida do que não a viver.
6. A magnitude do dano da morte (e, conseqüentemente, a força das razões contra matar e para salvar vidas) depende crucialmente da relação entre tempo e qualidade de vida (tanto de como será a expectativa futura dessa relação quanto de como ela foi até agora), e não da espécie, raça, gênero, grau de inteligência, tamanho de alguém etc.

Essas conclusões rompem radicalmente com a visão predominante, que dá uma consideração maior a membros da espécie humana; a seres com maiores capacidades (cognitivas ou não); a animais com tamanhos maiores; a animais pertencentes a espécies raras ou a espécies nativas, e assim por diante. Notadamente, essas conclusões possuem implicações práticas. Neste capítulo, discutiremos algumas dessas implicações.

## **2. A questão da exploração animal**

Como vimos no capítulo 1, somente para consumo humano, entre um e três trilhões de animais não humanos são mortos anualmente (FAO, 2010; MOOD; BROOKE, 2010). Além do problema da quantidade de mortes, bilhões de animais são criados nas chamadas granjas industriais, tendo uma vida de sofrimento intenso desde o momento do nascimento até o momento da morte (SINGER, 2004). Isso não acontece apenas na exploração de animais para consumo de sua carne. Por exemplo, as produções de leite e de ovos estão entre as que mais causam sofrimento a cada animal, individualmente.

Além disso, a exploração animal não é limitada ao consumo. Os animais também são explorados em testes laboratoriais, para uso como vestimenta, para entretenimento e também em rituais religiosos, por exemplo.

Algumas pessoas defendem que a consideração pelos animais implicaria apenas em *regulamentar* a exploração animal para que eles sofram menos durante sua exploração. No entender dessas pessoas, modificada de tal maneira, a exploração animal não seria injusta. Essa posição é conhecida como *bem-estarismo*. Contudo, o uso desse termo tem gerado uma confusão (detalhada a seguir), motivo pelo qual a chamaremos aqui de *regulamentarismo*.

É importante distinguir duas formas de regulamentarismo. O que chamarei de *regulamentarismo normativo* é a posição que afirma que a exploração animal não é injusta, desde que regulamentada de modo que os animais não sofram durante a exploração (ou sofram menos, dependendo da variante do regulamentarismo normativo). Já o *regulamentarismo estratégico* é a posição que defende que a exploração animal é injusta e deveria ser abolida, mas que regulamentá-la é um meio para se conseguir a abolição. O debate entre abolicionismo e regulamentarismo em termos estratégicos, por questões de espaço, não será discutido aqui. Discutiremos apenas o regulamentarismo normativo. A confusão gerada pelo uso do termo “bem-estarismo” será explicada a seguir.

Os que defendem a abolição da exploração animal são conhecidos como *abolicionistas*. Dado que se opõem ao regulamentarismo normativo (que é conhecido como bem-estarismo), isso pode dar a entender que abolicionistas devem rejeitar qualquer posição centrada na preocupação com o bem-estar dos animais, pois essas posições seriam, nessa definição equivocada, favoráveis à exploração animal. Por exemplo, por vezes a proposta de ajudar os animais na natureza que são vítimas de danos naturais (que será discutida no capítulo 8), por estar preocupada com o bem dos animais, é acusada de ser uma proposta “bem-estarista” (no sentido de visar regulamentar sua exploração). A mesma acusação por vezes é feita em relação ao movimento de proteção de animais domesticados abandonados, como cães e gatos. Contudo, uma coisa não tem absolutamente nada a ver com a outra.

Em primeiro lugar, o abolicionismo também é centrado na consideração pelo bem-estar dos animais. Ora, se não estivessem preocupados com o bem-estar dos animais, não defenderiam a abolição de sua exploração. Poder-se-ia pensar que os abolicionistas estão preocupados apenas com a liberdade dos animais, e não com o seu bem-estar. Contudo, para o abolicionismo ser

plausível, precisa levar em conta os interesses dos animais como um todo (o que inclui evitar experiências negativas e ter experiências positivas), e não apenas o interesse na liberdade (que aliás, pelo menos no caso dos animais não humanos, parece ser instrumental ao interesse em evitar experiências negativas e em ter experiências positivas). E, mesmo quando alguém enxerga a liberdade como possuindo valor em si, o que está a fazer é defender que a liberdade é *um dos* componentes do *bem-estar* de alguém.

Em segundo lugar, não apenas o abolicionismo também é centrado na preocupação com o bem-estar dos animais, como o regulamentarismo normativo (equivocadamente chamado de bem-estarismo) dá uma consideração muito menor a esse bem-estar (uma vez que vê como justificável dar uma importância menor a interesses similares de não humanos).

Em terceiro lugar, posições que surgem da preocupação com o bem-estar dos animais e dizem respeito a outros assuntos que não o debate sobre a abolição *versus* regulamentação da exploração animal, não tem de necessariamente implicar essa ou aquela visão quanto ao debate sobre a exploração. Tomemos como exemplo a posição que defende ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. Claramente, é uma posição centrada na preocupação com o bem dos animais. Contudo, dentre as pessoas que defendem ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, podem haver tanto abolicionistas quanto regulamentaristas em relação à questão da exploração animal.

Uma primeira razão para considerarmos injusto o regulamentarismo normativo é que ele desconsidera completamente o interesse que os animais não humanos possuem em não morrer (discutido no capítulo 5). Já que é uma posição que ignora completamente um interesse (aliás, um interesse fundamental) de seres sencientes de certa(s) espécie(s), não pode ser justa, uma vez que viola completamente os argumentos da relevância, da igual consideração, e da imparcialidade, apresentados no capítulo 3.

Suponhamos que certa posição regulamentarista levasse em conta o interesse dos animais em não morrer. Por exemplo, que defendesse como justas somente certas formas de exploração que não causam a morte. Para avaliarmos se tal posição é ou não justa, temos de perguntar se os animais em questão seriam ainda prejudicados de alguma maneira, mesmo que não morressem (e mesmo que não sofressem), ou se não seriam prejudicados de maneira alguma, ainda que fossem explorados. Quanto à primeira possibilidade, a razão principal para rejeitá-la é que ela dá um peso distinto a interesses que são similares, dependendo da espécie do portador do inte-

resse. Ou seja, ela é especista. Se estivéssemos na posição dos explorados, prontamente reconheceríamos que tal situação é injusta. Na exploração, os interesses similares de certos indivíduos recebem uma consideração menor (é por esse motivo que há um explorador e um explorado), e isso é a essência do tratamento injusto. O resultado é um aumento da desigualdade: os exploradores terão o seu bem-estar aumentado e os explorados terão o seu diminuído. O prejuízo para os explorados está no fato de que eles poderiam estar em uma situação melhor, caso não houvesse a exploração (mesmo que não sejam mortos e não estejam a sofrer). Assim, se devemos dar consideração moral plena aos seres sencientes, como parece ser o caso, temos fortes razões para abolir a exploração animal.

Poder-se-ia objetar que o argumento anterior aplica-se apenas a formas de exploração que prejudicam os animais de alguma forma. Por exemplo, se tivéssemos certeza que determinada forma de exploração não causaria sofrimento aos animais, não os mataria, e nem os privaria de experiência positiva alguma – isto é, não lhes causaria mal algum – não haveria base para condenar tal forma de exploração, concluiria a objeção. Quanto a esse caso hipotético específico, muito provavelmente a objeção tem razão. Contudo, em um mundo onde a imensa maioria das pessoas é altamente especista, é muito provável que elas pensem que, porque certos usos estão justificados em condições hipotéticas muitíssimo específicas (por exemplo, quando o uso não causa dano algum, o que é raríssimo), então que outros usos que não se enquadram nessas condições também estariam. Assim, é muito mais seguro seguirmos uma regra geral que prescreva abolir a exploração animal (esse ponto será desenvolvido no item a seguir).

Por vezes, é defendido que o erro com o consumo de animais é o fato de esse não ser necessário para mantermos nossa saúde. De fato, é verdade que consumir animais não é necessário para mantermos nossa saúde<sup>42</sup>. Mas, não é isso que torna injusto o consumo de animais. Suponhamos que, para nos mantermos muito saudáveis, tivéssemos que matar humanos e consumir sua carne. A maior parte de nós provavelmente concordaria que, nesse caso, a coisa certa a se fazer é nos contentarmos em sermos menos saudáveis. Esse seria um pequeno preço a ser pago por se fazer a coisa certa. E, mesmo que para sobrevivermos (e não somente para nos tornarmos mais saudáveis), fosse necessário matar humanos para consumir sua carne, parece que então a coisa certa a se fazer seria pesquisar maneiras de tornar isso não necessário

---

<sup>42</sup> A Academy of Nutrition and Dietetics (2016) reconhece que a dieta vegana é saudável em qualquer estágio da vida.

(e várias pessoas diriam que, se não fosse possível tornar isso não necessário, o correto seria escolher morrer, em vez de matar outros humanos). Se pensamos diferente no caso dos animais não humanos, isso se deve ao especismo, uma posição que, como vimos nos capítulos 2, 3 e 4, carece de justificativa. O fato de o consumo de animais não ser necessário para nós agrava a injustiça causada pela exploração animal. Mas, ao que parece, tal exploração seria ainda muito injusta mesmo que fosse necessária.

Assim, uma implicação prática da consideração moral plena dos seres sencientes é a abolição da exploração animal, uma vez que, assim como em qualquer forma de escravidão, a exploração é injusta, por dar peso distinto a interesses similares. No item a seguir, discutiremos a posição que defende que somente as pessoas que consideram sempre errado utilizar outro indivíduo como recurso é que poderiam se opor à exploração animal.

### **3. Deontologia, consequencialismo, e a questão da experimentação animal**

As perspectivas *deontológicas* da ética se caracterizam por afirmarem que a ação correta nem sempre coincide com a que tem as melhores consequências<sup>43</sup>. Defendem que devemos cumprir certas proibições ou requerimentos mesmo quando o resultado de cumpri-los for pior do que aquele decorrente de não os cumprir. Em contraste, as perspectivas *consequencialistas* da ética defendem que a ação correta sempre coincide com a que tem as melhores consequências, dentre todas as opções disponíveis. As várias perspectivas consequencialistas discordam sobre como medir “melhores consequências”. Mas todas afirmam que a ação correta sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências.

Poder-se-ia pensar que somente deontologistas que defendem que é sempre errado usar alguém como recurso teriam razões para defender abolir a exploração animal. Essa ideia poderia ser utilizada por deontologistas defensores da abolição da exploração animal, para reivindicar que, se a exploração animal é injusta, então devemos rejeitar o consequencialismo. Ou poderia ser utilizada por consequencialistas que defendem a regulamentação, e não a abolição da exploração animal. Ambas as perspectivas estão equivocadas: como veremos a seguir, há também fortes razões consequencialistas para abolirmos a exploração animal.

<sup>43</sup> Para as características das diversas vertentes da ética, ver Kagan (1998).

No debate sobre se há ou não justificativa para certos casos de experimentação animal, é comum que surja a discussão sobre quais seriam as implicações em relação a essa questão de se adotar uma postura consequencialista ou deontológica. O motivo pelo qual surge essa discussão mais especificamente no contexto da experimentação animal é que muitas pessoas acreditam que a experimentação animal para fins biomédicos é análoga ao caso em que a única opção de salvar muitos é matar alguns. Questionaremos a ideia de que esses casos são análogos logo a seguir. Antes, vejamos qual é a discordância entre consequencialismo e deontologia em casos nos quais a única maneira de salvar muitos é matar alguns.

Algumas pessoas acreditam que utilizar alguém como recurso nem sempre é errado. Tomemos como exemplo a seguinte situação. Imaginemos que só temos duas opções: 1) ou matamos um indivíduo e com isso conseguimos salvar um milhão de indivíduos; 2) ou não matamos o indivíduo em questão e morrem um milhão de indivíduos. Imaginemos que, no dilema em questão, *tudo o mais é igual* (por exemplo, todos são igualmente inocentes, todos trariam iguais benefícios para o mundo se continuassem vivos, seriam igualmente prejudicados com a morte etc.). Quem é deontologista e acredita que é sempre errado utilizar outro indivíduo como recurso manteria que o correto é a segunda opção. Já consequencialistas que acreditam que, tudo o mais sendo igual, é melhor um resultado no qual sobrevive o maior número de indivíduos, defenderiam que o correto é a primeira opção.

Nesse caso, os consequencialistas poderiam acusar os deontologistas de darem maior peso a danos que surgem de atos, em comparação a danos que resultam de omissões. E, no caso em questão, o dano por omissão atinge um milhão de vítimas, enquanto o dano por ação atinge apenas uma. Isto é, poderiam acusar os deontologistas de estarem preocupados com eles próprios (isto é, saber se eles têm que matar ou deixar morrer) e não com cada uma das vítimas (ou então, que estariam a dar injustificadamente um peso maior ao bem daquele que poderia ser morto para salvar o milhão).

Em contrapartida, os deontologistas que acreditam que é sempre errado utilizar alguém como recurso poderiam dizer que quem escolhe a primeira opção tem de apoiar pelo menos alguns casos de exploração animal (como certos casos de experimentação animal que poderiam salvar vidas), e que isso é ser especista. Em resposta, os defensores da primeira opção poderiam apontar que ela não tem por que ser acusada de especismo, pois não defende que o correto é “matar um não humano para salvar um



milhão de humanos”. Dependendo das circunstâncias, o correto poderia ser o contrário: matar um humano para salvar um milhão de não humanos. Aquele que seria morto poderia ser escolhido com base em um critério de menor dano (por exemplo, escolher, dentre os milhões de indivíduos, aquele que já tivesse vivido mais do que os outros e tivesse menos tempo de vida pela frente). Isso não violaria o princípio da igual consideração: poderia ser defendido que, seja lá quem estivesse na posição de ser menos prejudicado com a morte do que qualquer um dos um milhão de indivíduos (incluindo a possibilidade de ser o próprio agente estar nessa posição), a coisa certa a se fazer seria matá-lo para salvar um milhão, desde que todas as outras opções tivessem resultados ainda piores.

Como exposto antes, no dilema apresentado, as posições consequencialistas parece que defenderiam que a decisão correta é matar um para salvar um milhão. Contudo, essa posição não implica que seus proponentes não devam reivindicar a abolição da exploração animal. A primeira razão para isso é que o dilema descrito anteriormente possui diferenças moralmente relevantes com o caso da exploração animal. Vejamos.

A imensa maioria dos casos de exploração animal não salvam vidas. Por exemplo, nos EUA, o uso de animais em laboratórios corresponde a apenas 0,2% dos animais terrestres explorados (ANIMAL CHARITY EVALUATORS, 2016b). E, desses, a maioria são utilizados em testes que não envolvem a busca por cura de doenças. Além disso, mesmo no caso da experimentação animal que visa descobrir a cura de doenças, a situação não é análoga ao dilema descrito. A primeira diferença é que a exploração animal é baseada em especismo: a escolha de quem será morto e de quem será salvo é feita com base na espécie, algo que, como vimos nos capítulos 2, 3 e 4, não há como justificar. A segunda diferença é que, no exemplo citado, a justificativa de matar um para salvar vários só existe porque não há nenhum outro curso de ação disponível que salve a maioria. No caso da experimentação animal, sempre é possível pesquisar outras maneiras de curar doenças sem explorar os animais (mesmo que não tenhamos descoberto ainda que maneiras são essas para vários casos). A proibição de usar animais pode ser, inclusive, um incentivo para os cientistas se empenharem em buscar descobrir formas mais eficientes e menos danosas de curar doenças do que as tentadas até então (resultando, portanto, em melhores consequências a longo prazo). A terceira diferença é que, no dilema descrito, há certeza de que, matando um, salva-se um milhão. No caso da experimentação animal, por sua vez, os danos para os animais não humanos são certos, mas, os benefícios para

humanos, muito incertos. Não há como se mostrar, por exemplo, que benefícios iguais ou até mesmo maiores não seriam alcançados se outro método de pesquisa tivesse sido escolhido. A quarta diferença é que, no exemplo, um indivíduo é morto para salvar uma maioria. No caso da experimentação animal, tem acontecido justamente o oposto. A quantidade de animais não humanos mortos até agora é gigantescamente maior do que a quantidade de humanos beneficiados. Portanto, a experimentação animal não é análoga a dilemas nos quais a única possibilidade de salvar uma maioria é matando uma minoria.

Vejamos agora as razões consequencialistas para se abolir a exploração animal como um todo. Suponhamos, para efeito de argumentação, que existam casos nos quais realmente conseguiríamos salvar uma maioria de indivíduos (humanos ou não humanos) se matássemos uma minoria (humanos ou não humanos) e que, *para esse caso*, qualquer outra opção chegaria em resultados piores. Se nosso objetivo é conseguir melhores consequências *no total*, não podemos analisar as consequências da nossa decisão *nesse caso isoladamente*. Temos de levar em conta como nossa decisão nesse caso influencia outras pessoas a tomarem decisões em muitos outros casos a longo prazo. Sabemos que os animais não humanos se encontram em uma situação muitíssimo ruim devido ao especismo. Mesmo que possam existir casos justificados de utilizar indivíduos como meio para salvar outros, é muito provável que, dada a prevalência do especismo antropocêntrico, se defendermos que o uso (de não humanos e de humanos) é justificado em condições muito específicas, muitas pessoas entenderão que o uso de não humanos para beneficiar humanos é justificado em várias outras situações em que não é. Por outro lado, defender o fim da exploração animal como um todo contribui para propagar a consideração moral plena dos seres sencientes, independentemente de espécie. Assim, ao que parece, conseguimos beneficiar um número muitíssimo maior de indivíduos em longo prazo se defendermos, como regra geral, a abolição da exploração animal.

#### **4. Deveres positivos em relação aos seres sencientes não humanos**

A exploração animal, mais notadamente o uso de animais para consumo, é provavelmente o dano mais visível ao qual os animais não humanos são sujeitados. O foco da discussão em torno da consideração moral dos animais, tanto nos círculos acadêmicos quanto no ativismo de defesa animal, tem sido a exploração animal. Devido a esse foco, e à ampla

predominância do especismo, muitas pessoas acreditam que as únicas obrigações que temos perante os animais não humanos são obrigações negativas (isto é, evitarmos práticas que os prejudicam). Colocaremos agora em dúvida a plausibilidade dessa visão.

Há pelo menos uma forte razão para rejeitarmos a visão que defende que só temos deveres negativos em relação aos seres sencientes não humanos. E a razão é a seguinte: aquilo que explica o motivo pelo qual temos obrigações negativas implica ao mesmo tempo que temos obrigações positivas (isto é, obrigação de fazer coisas para ajudar). Se perguntarmos por que temos obrigação de, por exemplo, não arrancar o braço de alguém, qualquer resposta sincera terá que fundar tal obrigação no dano para a vítima de ter um braço arrancado. Se não for por esse motivo que temos a obrigação de não arrancar o braço de alguém, fica muito difícil imaginar qualquer outro motivo que crie tal obrigação. Contudo, essa explicação, que é óbvia, implica ao mesmo tempo que temos dever de ajudar esse alguém, caso outra coisa (a queda de uma árvore ou uma doença, por exemplo) esteja a fazê-lo correr o risco de ter o braço arrancado, uma vez que ter o braço arrancado continua a ser um dano para a vítima, independentemente da origem da ameaça. Assim, temos um argumento inicial para reconhecer a existência de deveres positivos.

Esse argumento tem uma implicação importante que pode passar despercebida à primeira vista. Se o que fundamenta a obrigação de evitar de prejudicar e a obrigação de ajudar é o dano que os afetados teriam, então, parece que a maneira adequada de medir a *força de uma obrigação* é a gravidade do dano para os afetados. Se aqueles afetados por nossas escolhas teriam um dano muito leve caso não evitemos fazer algo para prejudicá-los ou caso deixemos de ajudá-los, parece que, tudo o mais sendo igual, nossa obrigação nesse caso é mais fraca do que se tivessem um dano grave como resultado. Se esse argumento for sólido, então há certas obrigações positivas que são mais fortes do que certas obrigações negativas: toda vez que o resultado do não cumprimento do dever positivo em questão for pior do que o resultado do não cumprimento do dever negativo em questão. Vejamos um exemplo.

Suponhamos que, se certa pessoa não tomar um remédio imediatamente, morrerá. Vemos essa pessoa agonizar, e estamos próximos a uma farmácia que, infelizmente, está fechada. Se arrombamos a porta da farmácia e pegamos o remédio para salvar a vida da pessoa violamos um dever negativo (mesmo que depois paguemos os custos). Contudo, essa parece claramente

ser a coisa certa a se fazer. Isso sugere que a força dos deveres depende da magnitude do dano (o dano de se ter a porta da farmácia arrombada e um remédio roubado, mesmo que não paguemos os custos depois, é claramente menor do que o dano de morrer). Vejamos agora três objeções recorrentes ao raciocínio desenvolvido até aqui.

O *requerimento da causa imediata* afirma que somos moralmente responsáveis apenas por nossos atos, e não por nossas omissões, com base na seguinte alegação: em nossos atos danosos, somos a *causa* do dano resultante; em nossas omissões danosas, outra coisa (a queda de uma árvore ou uma doença, por exemplo) é a causa do dano resultante. Nessa visão, a causa de um dano é o último elemento de uma cadeia de efeitos que precede o dano. Um problema com o requerimento da causa imediata é que ele autoriza a dizer o mesmo de atos danosos. Por exemplo: alguém que mata outra pessoa com um revólver poderia dizer que quem o matou foi a bala do revólver, e não ele. Se essa desculpa soa “esfarrapada” e não pode livrar alguém de uma obrigação negativa, tampouco parece adequada para livrar alguém de uma obrigação positiva. Outro problema maior com o requerimento da causa imediata é que ele não explica por que seria relevante para a nossa responsabilidade moral saber qual é o último elemento de uma cadeia de efeitos que precede o dano. Parece muito mais razoável pensar que somos moralmente responsáveis por um resultado porque conseguimos influenciar no curso dos acontecimentos de modo que o resultado seja esse ou aquele. No caso de uma omissão danosa, parece que o que importa para a nossa responsabilidade moral é que o resultado teria sido outro caso não tivéssemos nos omitido (independentemente de qual é, em uma cadeia de efeitos, o elemento imediatamente anterior ao dano).

Outra tentativa de defender que temos apenas deveres negativos é o *requerimento da intenção*, o qual argumenta que, quando causamos danos com nossos atos, temos a intenção de causá-los, e que isso não acontece no caso das omissões. O primeiro problema com essa visão é que existem danos resultantes de omissões nas quais o agente pretende o dano. Por exemplo: alguém pode estar interessado em uma herança e não socorre, de propósito, o seu parente que está a se engasgar. O segundo problema é que existem danos resultantes de atos cujo agente não tem a intenção de causar o dano, e, ainda assim, tem obrigação de evitá-lo. Por exemplo, a intenção de motoristas que dirigem além do limite de velocidade quase sempre é apenas correr rápido, e não, atropelar. Não parece que eles deixem de ter obrigação de não atropelar só porque sua intenção é apenas chegar mais

rápido (SINGER, 2002, p. 238). Mas, se tais motoristas têm obrigação de não atropelar, então não é necessário alguém possuir a intenção de provocar um dano para existir a obrigação de não provocar esse dano. Isso sugere que o requerimento da intenção é inadequado para estabelecer quais são as nossas responsabilidades. Portanto, não pode formar uma objeção à existência de deveres positivos.

Já a *objeção do mundo alternativo* argumenta que, no caso dos danos resultantes de atos (por exemplo, arrancarmos o braço de alguém), o dano não existiria se não o causássemos, e no caso de danos resultantes de omissões (não socorrermos alguém que se engasgou, por exemplo), o dano existiria mesmo que não estivéssemos presentes, ou mesmo que não existíssemos. Isso mostraria, no entender da objeção, que só temos deveres negativos. Um primeiro problema com essa objeção é o que ela afirma quanto aos fatos. Não é verdade que os danos resultantes de nossos atos necessariamente não existiriam se não os causássemos. Outra pessoa poderia estar em nosso lugar e causar o dano em questão. Do mesmo modo, não é verdade que os danos resultantes de nossas omissões existiriam de qualquer maneira, mesmo que não existíssemos. É possível que, com nossa ausência, outras pessoas estivessem a decidir em nosso lugar, e evitassem o dano que causaríamos por omissão, como observa Singer (2002, p. 236). Contudo, suponhamos que as afirmações factuais presentes na objeção estivessem corretas. Não parece ser isso o que importa para a responsabilidade moral. Para saber quais as nossas responsabilidades, não parece importar como o mundo seria se não existíssemos. O que parece importar é que, uma vez que existimos, podemos influenciar no desdobramentos dos eventos, seja por ação, seja por omissão.

Na discussão presente nos parágrafos anteriores rejeitamos três das principais objeções ao reconhecimento de deveres positivos. Elas não são as únicas. Outras objeções adicionais serão discutidas no item 15 do capítulo 8. Dado o que discutimos até agora, parece que temos pelo menos fortes razões iniciais para aceitar que temos deveres positivos em relação aos seres sencientes não humanos. Que deveres são esses?

O dever positivo mais evidente parece ser o de tentarmos mudar a situação na qual eles se encontram. Os animais não humanos, seja os que são explorados pelos humanos, seja os que se encontram na natureza (como veremos em detalhes no capítulo 8), têm geralmente uma vida de intenso sofrimento e uma morte prematura. Se uma quantidade muito menor de humanos passasse por metade do sofrimento que tais animais passam,

provavelmente reconheceríamos uma obrigação de nos empenharmos em mudar sua situação. Somente uma visão especista (que, como vimos nos capítulos 2, 3 e 4, é injustificável) poderia levar a uma conclusão distinta no caso dos animais não humanos.

Outro dever positivo importante seria o de pesquisar formas de prevenir/minimizar os danos que os animais padecem não em decorrência de práticas humanas, mas em decorrência de processos naturais (como fome, sede e doenças). Por exemplo, poderíamos reivindicar que impostos e doações que hoje são direcionados a apoiar intervenções na natureza com finalidades antropocêntricas e ambientalistas<sup>44</sup>, cujo resultado é muitíssimo negativo para os animais afetados, sejam redirecionados para apoiar programas cujo objetivo seja melhorar as condições dos seres sencientes que vivem nos ambientes naturais. O tema dos danos naturais, por ser um tópico dos mais importantes, e geralmente negligenciado, será tratado separadamente em detalhes no capítulo 8.

## 5. Direitos legais para os seres sencientes

Direitos legais são formas de proteger, com leis, determinados interesses. O termo “interesse” não deve ser confundido aqui com o termo “preferência”. É possível que algo seja do interesse de alguém sem que esse alguém tenha consciência desse algo, e, portanto, sem que tenha uma preferência por esse algo (REGAN, 2004 [1984], p. 87-103). Imaginemos, por exemplo, uma criança que ainda não entende o que é morrer. É do seu interesse não morrer se for bom para ela estar viva (como argumentado no capítulo 5). Assim sendo, o conceito de interesses pode ser definido da seguinte maneira: “x é do interesse de A se x for positivo para A”. Analogamente, “é do interesse de A *evitar* x se x for negativo para A”.

Alguns dos interesses mais importantes que os humanos possuem e são normalmente protegidos por direitos legais são o interesse em ter a integridade física preservada e o interesse em não morrer. Contudo, esses não são interesses exclusivos de humanos. São compartilhados pelos seres sencientes em geral. Assim, dado que o especismo é injustificável (como vimos nos capítulos 2, 3 e 4), se há boas razões para proteger com direitos legais determinado interesse de humanos, temos exatamente as mesmas razões para também proteger com direitos legais o mesmo interesse, caso esteja presente em não humanos.

---

<sup>44</sup> As diferenças e o conflito entre o ambientalismo e a consideração pelos animais serão discutidas no capítulo 7.

Vejamos agora algo sobre a situação dos animais não humanos dentro dos sistemas legais. Existem vários tipos de sistemas legais. Mas, independentemente do sistema legal, há uma distinção entre duas categorias fundamentais: *peessoas* e *coisas*. O conceito de “pessoa” não deve ser entendido aqui como sinônimo de “membro da espécie humana”. Por exemplo: há entidades não sencientes que são consideradas pessoas no sentido legal, como determinados rios. Contudo, os animais não humanos são colocados na categoria de coisas: são bens, “itens de propriedade” dos humanos<sup>45</sup>. Os humanos, por outro lado, são colocados na categoria de “pessoas”. Há muitas diferenças entre o que implica ser membro de uma ou de outra categoria. Mas, para o propósito da presente discussão, uma diferença crucial é a de que os itens de propriedade não apenas não podem ter direitos (apenas pessoas podem tê-los), como também as pessoas podem ter o direito de explorar os seus itens de propriedade.

Certamente, existem leis que regulamentam a exploração animal. Mas isso não quer dizer que elas garantam direitos para os animais não humanos. Pelo contrário: tais leis são feitas a partir de uma perspectiva que não somente aceita a exploração animal, mas a aprova e a defende. Se os animais não humanos tivessem direitos, no mínimo os seus interesses básicos teriam de ser protegidos. Por exemplo, a exploração animal teria de ser abolida (para garantir direitos negativos como o de não ser torturado, não ser morto, não ser escravizado etc.) e teríamos de modificar a situação dos animais vítimas de danos naturais (para garantir o direito positivo de ter suas necessidades básicas satisfeitas, como veremos no capítulo 8).

Dados os argumentos apresentados no capítulo 3, a favor da igual consideração dos seres sencientes, colocar os seres sencientes não humanos na categoria de itens de propriedade é, obviamente, injusto. Diferentemente de outros itens de propriedade (como mesas e cadeiras, por exemplo), os seres sencientes são passíveis de serem prejudicados e beneficiados. O motivo pelo qual faz sentido colocar os humanos na categoria jurídica de “pessoas” e atribuir-lhes direitos legais é exatamente a necessidade de se proteger os interesses dos humanos, dada a possibilidade de serem prejudicados caso não tenham tais interesses protegidos. Mas, se a razão para se atribuir direitos legais a humanos é essa, então temos exatamente a mesma razão para atribuir direitos legais a todo e qualquer ser senciente, independentemente de espécie, uma vez que podem ser prejudicados na ausência de tal proteção.

<sup>45</sup> Para uma análise detalhada do status legal dos animais não humanos, ver Francione (1995).



Por vezes, é objetado que não faz sentido conceder direitos legais a animais não humanos porque eles não entendem a noção de direitos e, então, não são capazes de reivindicá-los nem de respeitar os direitos dos outros. Ora, mas as leis frequentemente protegem com direitos os humanos incapazes de entender a noção de direitos (como bebês, crianças pequenas, portadores de certas doenças mentais ou vítimas de certos acidentes que afetam a constituição mental). A confusão presente em tal objeção parece ser quanto ao entendimento do que significa a afirmação “para todo direito, há um dever correspondente”. Tal afirmação faz sentido se quer dizer o seguinte: “se o indivíduo A tem o direito à integridade física, *os outros agentes* têm um dever correspondente de respeitar a sua integridade física”. Por outro lado, a afirmação não parece fazer sentido caso ela queira dizer: “se o indivíduo A tem um direito a integridade física, *o próprio indivíduo A* necessariamente tem um dever correspondente de respeitar a integridade física dos outros”. Como atesta o exemplo das crianças pequenas, o indivíduo A pode ser incapaz mentalmente de reconhecer deveres. Isso não parece ser uma boa razão para não se proteger os seus interesses básicos com direitos legais. Mas, se isso é assim, não faz sentido defender que os animais não humanos não deveriam ter direitos porque não são capazes de entender a noção de direitos.

### *Direitos legais, direitos morais, deontologia e consequencialismo*

Dois equívocos comuns em relação à atribuição de direitos legais para os animais não humanos são as crenças de que: 1) para alguém aceitar a atribuição de direitos legais, tem de aceitar a existência de direitos morais e; 2) para alguém aceitar a existência de direitos morais, tem de adotar uma visão deontológica da ética. A conclusão de quem mantém ambas as crenças normalmente é a de que apenas deontologistas poderiam aceitar a atribuição de direitos legais. Contudo, ambas as crenças são falsas. Começemos pela segunda.

Como vimos, as teorias deontológicas da ética se caracterizam por afirmarem que a ação correta nem sempre coincide com aquela que tem as melhores consequências, dentre as opções disponíveis. No entendimento deontológico dos direitos morais, esses seriam proteções a certos interesses que não deveriam ser violadas, mesmo que as consequências de respeitar tais direitos sejam piores do que as que teriam lugar caso eles fossem violados. Algumas pessoas acreditam que quem adota uma visão consequencialista da ética (isto é, a visão que afirma que a ação correta sempre coincide com



a que tem as melhores consequências) não poderia aceitar respeitar direitos morais. Contudo, isso é falso<sup>46</sup>. Apesar de a maioria das teorias de direitos morais ser deontológica, há pelo menos duas maneiras a partir das quais uma teoria consequencialista poderia defender o respeito por direitos morais.

A primeira maneira é a teoria consequencialista em questão não considerar o respeito por direitos morais como algo bom *em si*, mas prescrever o respeito por direitos morais devido a isso conduzir a outras coisas que considera boas em si (como, por exemplo, diminuir a desigualdade, diminuir o sofrimento, priorizar quem está na pior situação etc.). A segunda maneira é a teoria consequencialista em questão reconhecer o próprio respeito a direitos morais como algo bom *em si*. A diferença em relação às teorias deontológicas de direitos morais é que essas teorias consequencialistas de direitos morais buscariam *maximizar* a quantidade de direitos respeitados. Vejamos dois exemplos para ilustrar a diferença.

Suponhamos que tenho de escolher: 1) ou violo um direito moral de um indivíduo e garanto que o mesmo direito moral de outros mil indivíduos será respeitado por todos; 2) ou respeito o direito moral do indivíduo em questão, mas isso implica que o mesmo direito moral de outros mil indivíduos será violado por terceiros. Deontologistas que reivindicam a regra de não desrespeitar direitos morais diriam que a opção correta é a 2. Consequencialistas que buscam maximizar o respeito por direitos morais diriam que a opção correta é a 1.

Vejamos um segundo exemplo. Suponhamos que tenho de escolher: 3) ou violo um direito moral de um indivíduo agora e assim garanto o respeito pelo mesmo direito moral de mil outros indivíduos em longo prazo; 4) ou respeito o direito moral do indivíduo em questão agora e amanhã eu mesmo terei de violar exatamente o mesmo direito moral de outros mil indivíduos. Novamente, deontologistas prescreveriam a opção 4; consequencialistas que buscam maximizar o respeito por direitos morais prescreveriam a opção 3.

Como deve estar claro pelos exemplos, a diferença entre essas visões não é que uma rejeita e outra aceita a noção de direitos morais, mas, sim, que uma defende maximizar o respeito pelos direitos morais, e a outra dá um peso maior ao que o próprio agente tem de decidir (em comparação à influência que tal escolha terá em terceiros) e ao momento presente (em comparação a decisões futuras do próprio agente). Portanto, é falso que apenas deontologistas podem aceitar direitos morais.

<sup>46</sup> Para mais detalhes sobre como a noção de direitos pode ser incorporada no consequencialismo, ver Pettit (1988).

Também é falso que apenas quem aceita a noção de direitos morais tem razões para aceitar e reivindicar direitos legais. Como direitos legais protegem interesses, contribuem para alcançar não somente o respeito a direitos morais. Por exemplo, a atribuição de direitos legais pode contribuir para que os beneficiários de tal direito consigam se encontrar em uma situação melhor. E, se esses beneficiários são seres que geralmente se encontram na pior situação (como é o caso dos animais não humanos), atribuir-lhes direitos legais muito provavelmente também conduz a uma diminuição da desigualdade. Assim sendo, aquelas pessoas que estão preocupadas com o bem-estar dos indivíduos e que estão preocupadas em diminuir a desigualdade têm razões para aceitar e reivindicar direitos legais para os seres sencientes em geral, mesmo que não aceitem a existência de direitos morais.

Dado o que discutimos acima, temos fortes razões para manter que a atribuição de direitos legais para os seres sencientes (independentemente de espécie) segue-se da aceitação de sua consideração moral plena. E isso é independente de se aceitamos ou não a ideia de direitos morais, e de que corrente normativa seguimos.

## **6. A questão da importância da situação dos animais, frente a outras questões**

Uma vez que rejeitamos o especismo e outras formas de discriminação (racismo, sexismo, inteligentismo, tamanhismo etc.) reconhecemos que o bem de cada ser senciente afetado deveria ter o mesmo peso em nossas deliberações. Contudo, inevitavelmente, na imensa maioria de nossas decisões práticas, não conseguiremos evitar de prejudicar e nem beneficiar todos os seres sencientes afetados. Assim, é importante estabelecermos critérios de prioridade. Vejamos o que isso implica na questão sobre qual a importância em se modificar a situação dos animais não humanos, frente a outras questões importantes.

Infelizmente, cada um de nós possui tempo e recursos limitados, e é impossível apoiar ao mesmo tempo todas as causas justas que existem. Desse modo, é importante estabelecermos critérios de prioridade para escolhermos o quanto deveríamos investir em cada problema. Dada a prevalência do especismo antropocêntrico e da visão ambientalista (que será discutida no capítulo 7), os problemas que afetam humanos e os problemas que afetam entidades não sencientes como espécies e ecossistemas recebem normalmente uma atenção muitíssimo maior do que a situação dos animais

não humanos. Contudo, se devemos uma consideração não tendenciosa a cada ser senciente afetado por nossas decisões, na hora de escolher uma causa, temos de adotar critérios de prioridade que não sejam tendenciosos. Por exemplo, poderíamos estabelecer a prioridade com base na quantidade de vítimas (quanto maior o número de vítimas, mais importante é um problema); na gravidade da situação de cada vítima (quanto mais grave, mais importante é o problema); na quantidade de bem que conseguiríamos fazer investindo nesse ou naquele problema, dados os recursos disponíveis; no quão negligenciado é determinado problema importante etc. Esses critérios serão discutidos em mais detalhes no capítulo 9.

A questão é que, uma vez que adotamos critérios de prioridade que não são tendenciosos, não podemos evitar de concluir que a importância da situação da qual padecem os animais não humanos é gigantesca, a ponto de ser prioritária. As razões para isso serão detalhadas nos capítulos 8 e 9. Por enquanto, é suficiente concluirmos que, se devemos consideração moral plena aos seres sencientes, temos de descartar critérios tendenciosos de prioridade. Portanto, temos de rejeitar que um problema seja mais importante porque afeta humanos ou as entidades valorizadas no ambientalismo. O próximo capítulo discute em detalhes as diferenças e a oposição entre a consideração pelos seres sencientes e o ambientalismo.

## 7. Conclusão

Neste capítulo, foram apontadas algumas das principais implicações práticas que se seguem da consideração moral dos seres sencientes. Como o objetivo aqui é apenas apresentar um quadro geral da questão, várias outras implicações importantes não foram abordadas. Por exemplo: teria de haver mudanças também nos objetivos da política, e teríamos de investir na investigação sobre que tipos de seres podem ser sencientes. Contudo, os exemplos que abordamos já são suficientes para mostrar que, se os seres sencientes devem receber consideração, há coisas em nossa sociedade que precisam ser radicalmente mudadas.

# O CONFLITO ENTRE O AMBIENTALISMO E A CONSIDERAÇÃO PELOS ANIMAIS

## 1. O debate sobre a consideração moral do meio ambiente

Muitas pessoas acreditam que a consideração pelos animais e o ambientalismo andam de mão dadas. Não é incomum a crença de que a consideração pelos animais seja um ideal ambientalista. Por vezes, encontramos até mesmo a crença de que sejam exatamente a mesma coisa. Essa visão é equivocada. Como veremos neste capítulo, o ambientalismo e a consideração pelos animais não são apenas ideais completamente distintos, como estão, muito frequentemente, em oposição.

Há duas maneiras possíveis de se enxergar o meio ambiente, quanto à sua consideração moral: apenas como objeto de consideração *indireta*, ou também como objeto de consideração *direta*. Na *visão antropocêntrica*, devemos deixar o meio ambiente da maneira que mais beneficie os humanos. Na *visão centrada na senciência*, devemos deixar o meio ambiente da maneira que mais beneficie os seres sencientes, independentemente de espécie. Já o *ambientalismo* enxerga determinados aspectos do meio ambiente como objeto de consideração moral direta: prescreve mantê-los independentemente de isso ser benéfico, indiferente, ou mesmo prejudicial aos seres sencientes afetados<sup>47</sup>. Fica claro, assim, que a consideração pelos seres sencientes e as metas do ambientalismo inúmeras vezes conflitarão<sup>48</sup>. Para entendermos esse conflito, antes é importante entendermos exatamente o que o ambientalismo propõe (e o que não propõe).

<sup>47</sup> Por vezes, usa-se o termo *ecologismo* para descrever a posição que defende que manter certos aspectos do meio ambiente é algo bom *em si*, enquanto o termo ambientalismo é usado em referência a todas as posições que por vezes visam preservar os mesmos aspectos, ainda que por razões indiretas (por exemplo, o bem dos humanos ou dos animais não humanos). Utilizarei o termo ambientalismo apenas em referência às posições que enxergam certos aspectos do meio ambiente como algo bom *em si* (isto é, como sinônimo de ecologismo). Exemplos de ambientalismo são as visões de Callicott (1990; 1992; 1998; 2000); Eckersley (1992); Hettinger (1994); Leopold (2000), Næss (1989; 1999); Rolston (1999); Varner (1991); Warren (2000) e Wenz (1998). Para as visões que enxergam o meio ambiente como objeto de consideração moral indireta, utilizarei os termos *visão antropocêntrica* e *visão centrada na senciência*.

<sup>48</sup> Para uma análise detalhada desse conflito, ver Dorado (2015a; 2015b).

## 2. O que o ambientalismo não é

O *ambientalismo* (que também é conhecido como *ecologismo*) não é a mesma coisa que *ecologia*. Aliás, é algo completamente distinto. A ecologia é uma ciência *descritiva*: *descreve* como se dão as interações nos ecossistemas. Já o ambientalismo é uma posição *normativa*: *prescreve* quais ações devemos conduzir e quais metas devemos buscar. Por exemplo: prescreve que devemos ter como meta manter as espécies e os ecossistemas do modo como são naturalmente, buscar a biodiversidade, o equilíbrio ecológico etc. É possível utilizar os conhecimentos da ciência da ecologia para atingir metas completamente distintas. Por exemplo: tais conhecimentos têm sido frequentemente utilizados para realizar interesses humanos, mas poderiam ser utilizados para buscar o bem dos seres sencientes em geral.

Em segundo lugar, o ambientalismo não é centrado na consideração pelos seres sencientes, nem tem como meta buscar o bem desses seres (por exemplo, o bem dos animais não humanos). Essa posição (que defendi no capítulo 3) é conhecida como ética centrada na senciência. É possível que certa posição ambientalista também dê consideração moral direta aos seres sencientes (embora, como veremos no item 6, essa consideração é dada em grau menor do que a consideração dada a outro tipo de entidades), mas, o que caracteriza tal posição como ambientalista não é esse fato. Pelo contrário: o que caracteriza o ambientalismo é a *consideração moral direta de entidades não sencientes*, como veremos no próximo item.

## 3. Tipos de ambientalismo

O que todas as vertentes do ambientalismo compartilham em comum é a consideração moral direta de entidades não sencientes. Elas distinguem-se umas das outras pelo tipo de entidade não senciência que defendem considerar diretamente. Quanto a isso, será útil classificá-las em três grandes grupos: *holismo*, *naturocentrismo* e *biocentrismo*.

O *holismo*<sup>49</sup> defende considerar *totalidades*, e não indivíduos. Quais totalidades são consideradas é algo que muda em cada variante do holismo.

<sup>49</sup> Exemplos são as visões de Callicott (1990; 1992; 1998; 2000); Eckersley (1992); Hettinger (1994); Leopold (2000), Næss (1989; 1999); Rolston (1999); Varner (1991); Warren (2000) e Wenz (1998). Dentre as variantes do holismo, estão incluídas a ética da terra (*land ethic*), defendida por autores como Leopold (2000 [1949]) e Callicott (2000) e também a *ecologia profunda* (*deep ecology*), defendida, por exemplo, por Næss (1989; 1999).

Por exemplo, Callicott (1980) defende que a preocupação com espécies deve ser indireta à preocupação com ecossistemas (os ecossistemas são, para Callicott, aquilo que realmente importa). Em outra variação, poderia dar-se o inverso: a preocupação com ecossistemas ser indireta à preocupação com espécies. Já em uma terceira, ambas as entidades poderiam receber consideração moral direta (tendo ou não a mesma importância), e assim por diante. Além de ecossistemas e espécies, no holismo por vezes são valorizados certos atributos que as totalidades podem ter (como biodiversidade, equilíbrio ecológico ou relações ecossistêmicas). Isso não significa que o holismo valorize necessariamente todas as ocorrências de uma mesma entidade (por exemplo, todos os ecossistemas). O comum é as posições holistas valorizarem, por exemplo, apenas os ecossistemas que apresentam certas propriedades (serem raros, serem muito complexos, serem esteticamente atraentes etc.).

Já o *naturocentrismo*<sup>50</sup> defende que, para uma entidade ser moralmente considerável, isso não depende (ou, não depende somente) das suas características, mas de resultar de processos naturais. Nessas visões, *processos naturais* são normalmente definidos como todos os processos que não são práticas humanas. Uma diferença crucial em relação ao holismo é que, para o naturocentrismo, o grau de valor de, digamos, uma espécie ou um ecossistema, é inversamente proporcional ao grau de influência humana. Há certos ecossistemas que, por possuírem determinadas propriedades (serem raros, muito complexos, ou terem paisagens belas), os holistas prescreveriam preservar. Naturocentristas não prescreveriam o mesmo, caso tais ecossistemas já tivessem sido restaurados (ou, de outra forma, tivessem sido “tocados”) por humanos. Existem perspectivas naturocêntricas que também valorizam os próprios processos naturais (o que incluiria, por exemplo, desastres naturais, erupções vulcânicas, parasitismo, predação etc.). Assim, se determinado ecossistema estivesse ameaçado por um risco de catástrofe natural, os holistas que valorizassem tal ecossistema manteriam que devemos fazer algo para impedir sua destruição. Já naturocentristas que valorizam os processos naturais diriam que, nesse caso, teríamos o dever de não impedir a destruição.

Por fim, o *biocentrismo* afirma que os objetos de consideração moral não são totalidades, mas cada organismo vivo individualmente (senciente

---

<sup>50</sup> Exemplos de naturocentrismo são as posições de Elliot (1997) e Katz (1992).

ou não, independentemente de reino): cada animal, planta, fungo, bactéria, vírus, e assim por diante<sup>51</sup>.

#### 4. A meta do ambientalismo não é o bem dos seres sencientes

Como vimos, o ambientalismo prescreve preservar certas entidades não sencientes não por acreditar que o resultado será melhor para os seres sencientes, e, sim, por preocupação com as próprias entidades não sencientes. Segundo o ambientalismo, devemos preservá-las independentemente do valor instrumental que possam ter para os seres sencientes (e, mesmo quando sua preservação, em vez de sua modificação, for pior para os seres sencientes).

O não entendimento do que propõe o ambientalismo tem levado os defensores dos animais a apoiarem medidas ambientalistas extremamente prejudiciais aos animais, acreditando, equivocadamente, que os animais serão beneficiados.

Existe uma crença comum, completamente equivocada, de que o ambientalismo, quando propõe matanças de animais (abordadas no item 5), o faz com a meta de salvar um maior número de animais, por não haver outra opção menos pior. Quando os ambientalistas afirmam que situações extremamente negativas surgirão se tais medidas não forem tomadas, muitas pessoas pensam que o ambientalismo avalia o quão negativa é uma situação a partir do quão ruim ela é para os animais. Como vimos, isso não é assim. A perspectiva que avalia as coisas dessa maneira é a visão centrada na senciência. O ambientalismo, em vez disso, avalia o quão boa ou ruim é uma situação a partir do quanto estão preservadas as entidades não sencientes que valoriza, independentemente de se isso é bom ou ruim para os animais.

Já que, por vezes, o ambientalismo prescreve proteger certos animais (por exemplo, membros de espécies em extinção) isso pode dar a entender que sua preocupação é com o bem dos animais, e que defende

<sup>51</sup> Exemplos são as posições de Attfield (1987), Goodpaster (1978), Schweitzer (1962 [1923]) e Taylor (1986). Por vezes, nas posições que se apresentam como biocêntricas, o critério da vida biológica é combinado com o critério naturocêntrico. Nesses casos, o que é defendido é que os objetos de consideração moral direta são apenas os organismos vivos que não foram manejados por humanos. Um exemplo é a posição de Taylor (1986), que exclui, por esse motivo, os animais domesticados da consideração moral direta. Ele também defende que, quando aquilo que ameaça o bem próprio dos organismos vivos são os próprios processos naturais, temos o dever de não fazer nada (1986, p. 177). Dada a definição acima, tal posição não é mais *biocêntrica*, pois o que é visto como mais importante é a veneração pelos processos naturais, e não “estar vivo”.

a preservação de entidades não sencientes (como espécies, ecossistemas e equilíbrio ecológico) por uma preocupação indireta com o bem dos animais. Na verdade, trata-se do contrário: na maior parte das variantes do ambientalismo, é o bem dos animais que é normalmente visto como importando apenas na medida em que for útil para preservar as entidades não sencientes que valorizam.

Quando o ambientalismo diz “a espécie importa mais do que o indivíduo”, não está a dizer que a maioria dos seres sencientes importa mais do que a minoria dos seres sencientes. O centro da preocupação do ambientalismo *não* é com seres sencientes, seja minoria ou maioria. “Espécie”, tal como valorizada no ambientalismo, *não* é a soma de seus membros. É uma entidade abstrata, que descreve um grupo de seres com certas características em comum. Aliás, quanto menor for a população de uma espécie, mais o ambientalismo se esforçará em protegê-la, uma vez que o risco de seu desaparecimento é maior. A preocupação do ambientalismo é com as espécies *em si*, enquanto entidades abstratas. E não necessariamente serão espécies de animais: é possível que sejam espécies de plantas, fungos, bactérias etc. A preocupação em preservar espécies, ecossistemas ou qualquer outra entidade não senciente, no ambientalismo, não é indireta à garantia do bem dos seres sencientes no total.

O mesmo acontece quando o ambientalismo prescreve matar animais para alcançar o equilíbrio ecológico. Não prescreve buscar o equilíbrio ecológico por acreditar (equivocadamente<sup>52</sup>) que, mesmo que em tal busca prejudiquemos uma minoria, evitamos um mal maior para a maioria dos seres sencientes. Se assim fosse, seria uma posição centrada na senciência, e não uma posição ambientalista. O que o ambientalismo valoriza é, ou o equilíbrio *em si*, ou o equilíbrio como instrumentalmente importante para a preservação de outras entidades *não sencientes* (e não para o bem dos seres sencientes).

O mesmo vale em relação a ecossistemas. Poderíamos pensar que o ambientalismo se preocupa com ecossistemas porque visa proteger os seus habitantes. Mas, segundo o ambientalismo, devemos manter os ecossistemas de determinada maneira independentemente de isso beneficiar ou prejudicar seus habitantes. Isso vale igualmente em relação à preservação de espécies. Por exemplo, quando o ambientalismo prescreve preservar

<sup>52</sup> No capítulo 8, nos itens 2 e 16, veremos que uma situação apresentar maior equilíbrio ecológico não implica necessariamente que os seres sencientes afetados estejam melhor em geral, em comparação a outra situação na qual há menor equilíbrio ecológico.



certa espécie de planta, não o faz por acreditar que há seres sencientes que precisariam da planta. A preocupação é com a espécie *em si*. Rolston (1999, p. 260, 261), por exemplo, defende o assassinato em massa de animais que comem plantas raras.

Em resumo, o que o ambientalismo defende é que devemos buscar certas metas (biodiversidade, equilíbrio ecológico, preservar espécies, ecossistemas, venerar processos naturais etc.) mesmo que o resultado seja pior (mesmo muito pior) para a maioria dos (ou mesmo todos os) seres sencientes afetados. Isso vale para todas as vertentes do ambientalismo. Como vimos, o holismo defende que os indivíduos não importam, e sim, por exemplo, a espécie ou o ecossistema ao qual pertencem. Essa visão defende que os animais podem ser feridos ou mortos, desde que a espécie ou o ecossistema não sejam extintos. Já o biocentrismo defende que os seres sencientes não são mais importantes do que seres vivos não sencientes. Não veem diferença entre matar um animal senciente e arrancar um vegetal do solo ou matar uma bactéria, por exemplo. Por fim, posições naturocentristas tipicamente defendem que devemos venerar os processos naturais, mesmo quando eles têm um resultado terrível para os animais não humanos (como desastres naturais, a proliferação de doenças, parasitismo, mortes por inanição ou sede etc.).

## **5. Exemplos de práticas ambientalistas prejudiciais aos animais não humanos**

Veremos agora três exemplos de reflexos práticos da oposição teórica entre o ambientalismo e a consideração pelos seres sencientes.

### **5.1 A defesa ambientalista da exploração animal**

A exploração animal ecologicamente sustentável é defendida por uma parte considerável de ambientalistas. Um exemplo é o caso da pesca. Trata-se de uma atividade que causa, além de um gigantesco número de mortes, intenso sofrimento. Os animais morrem comumente por descompressão (o que faz seus órgãos internos explodirem) ou por asfixia. Alguns são cozidos vivos, e outros são comidos vivos ainda plenamente conscientes<sup>53</sup>. Os ambientalistas protestam contra certas formas de pesca, não por causa do

<sup>53</sup> Para detalhes sobre como os animais sofrem na pesca, ver *Ética Animal* (2017c).

sofrimento causado aos animais, mas por serem contra a “superexploração” dos “recursos pesqueiros”. Como o próprio nome sugere, essa visão enxerga os animais como meros recursos.

O mesmo ponto de vista é expresso nas defesas da agricultura orgânica em comparação à agricultura convencional. A maior parte das técnicas da agricultura orgânica prejudica os seres sencientes. Por exemplo, a técnica do “controle biológico” faz com que certos animais matem outros para beneficiar os humanos. Isso pode ser melhor de um ponto de vista ambientalista, mas, do ponto de vista dos seres sencientes, não difere do uso de pesticidas: os animais sofrem intensamente e depois são mortos.

Novamente, muitos defensores dos animais, por não terem clareza da oposição entre o ambientalismo e o respeito pelos animais, concluem equivocadamente que, porque certas práticas (a pesca sustentável e a agricultura orgânica, por exemplo) são melhores de um ponto de vista ambientalista, então causam menos sofrimento ou mortes para os animais afetados.

## **5.2 Experimentação animal para fins ambientalistas**

Várias organizações ambientalistas proeminentes pressionam mundialmente para que haja mais experimentos em animais para testar o impacto de produtos químicos no meio ambiente<sup>54</sup>. Esses testes não buscam ajudar os animais que vivem na natureza, e sim, realizar as metas do ambientalismo e os interesses humanos.

Um exemplo de teste envolve alimentar camundongos e cães à força com os produtos químicos. Alguns desses testes são feitos em fêmeas grávidas, visando avaliar os efeitos em suas crias. Além do sofrimento e das mortes, os testes resultam por vezes em filhotes deformados. Esses testes matam até 2.500 animais a cada rodada<sup>55</sup>. Outros exemplos incluem bombar a substância diretamente no estômago do animal, e o confinamento em câmaras de gás para forçá-los a inalar os produtos químicos (podendo causar sangramento genital, convulsões, ataques, paralisia, diarreia, envenenamento e morte<sup>56</sup>).

---

<sup>54</sup> Exemplos podem ser encontrados em World Wide Fund for Nature (2000) e em Warhurst (2004). Para uma crítica e um relato detalhado, ver *Ética Animal* (2017a).

<sup>55</sup> Essas estatísticas podem ser encontradas em Nuffield Council on Bioethics (2005), mais especificamente na seção 9.23.

<sup>56</sup> Para uma descrição completa desses procedimentos, ver Nuffield Council on Bioethics (2005), seção 4.52.

Já existem métodos para realizar esses testes sem usar animais. Também já existe bastante informação disponível sobre os efeitos de produtos químicos nos ecossistemas. Mesmo assim, várias organizações ambientalistas pressionam para que haja mais testes em animais. Por exemplo, a WWF (2000) declarou, quanto aos testes da Comissão Europeia sobre os efeitos hormonais de produtos químicos em animais, que “está desapontada que a estratégia proposta não vá longe o suficiente nesse âmbito”.

### **5.3 Matança de animais classificados como membros de espécies invasoras**

Medidas ambientalistas frequentemente buscam preservar uma espécie com um conjunto particular de características chacinando os animais que não exibem as características desejadas<sup>57</sup>. Por exemplo, o pato-de-rabo-alçado (*Oxyura leucocephala*) é considerado uma espécie ameaçada no sul da Europa. Seu cruzamento com o pato-de-rabo-alçado-americano (*Oxyura jamaicensis*), não nativo da Europa, resultou em patos híbridos. O traço do pato-de-rabo-alçado tornou-se menos prevalente nos novos patos híbridos. Intervenções foram então realizadas para matar os patos-de-rabo-alçado-americanos e os patos híbridos. A prevalência do pato-de-rabo-alçado-americano não coloca nenhuma ameaça aos ecossistemas porque a função ecológica de ambas as espécies é idêntica. O objetivo da matança foi promover a biodiversidade em si mesma sem levar em conta o impacto negativo sobre os seres sencientes.

Esse é um exemplo da matança ambientalista de animais membros das chamadas “espécies invasoras” (que são chamadas assim mesmo que a maioria delas tenham sido inseridas em tais locais por humanos). Tal forma de extermínio é amplamente praticada, a ponto de estar presente em políticas públicas de muitos países. E também é defendida por proponentes do ambientalismo, como Eckersley (1992, p. 46, 47). Um exemplo desse tipo de prática é o “Programa de extermínio de membros de espécies invasoras da União Europeia<sup>58</sup>”. Um exemplo no Brasil é a “Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras<sup>59</sup>”, conduzido pelo Ministério do Meio

<sup>57</sup> Para uma crítica à matança ambientalista de animais, ver Faria (2011; 2012) e Shelton (2004).

<sup>58</sup> Ver Council of Europe (2016).

<sup>59</sup> Ver o documento da Conabio (2009). No item 13 lê-se que «a erradicação é, frequentemente, a melhor medida para tratar da introdução e estabelecimento de espécie exótica invasora”. No item 12 é prescrito que as técnicas utilizadas devem ser seguras para os humanos e para o meio ambiente.

Ambiente, mais especificamente pela Comissão Nacional de Biodiversidade, da Secretaria de Biodiversidade de Florestas.

## **6. Discutindo o conflito entre o ambientalismo e a consideração pelos animais**

Há muitas variantes do ambientalismo. Mas, para entendermos e avaliarmos o conflito com a consideração pelos animais, é importante distinguirmos três delas. Vejamos.

A primeira é a visão que defende que *apenas* determinadas *totalidades não sencientes* (como ecossistemas, espécies, biocenoses, processos naturais, biodiversidade etc.) importam *diretamente*. Tal visão adota um critério *holista* de consideração moral. Nessa visão, o bem dos seres sencientes só importa na medida em que protegê-lo for importante para preservar aquelas totalidades não sencientes (da mesma maneira, aprovará prejudicá-los, mesmo gravemente, para garantir a preservação daquelas totalidades). Essa visão é raramente defendida. O motivo é que, como ela defende que apenas totalidades importam diretamente, ela exclui *todos os indivíduos* da consideração moral direta, *incluindo os humanos*. Mantém que o bem dos humanos só importa indiretamente à preservação daquelas totalidades. A maior parte das pessoas rejeita essa visão. A imensa maioria das pessoas acredita, por exemplo, que o fato de uma criança terminar com uma perna decepada se adotarmos determinado curso de ação é uma razão *direta* para se evitar esse curso de ação (e não apenas devido ao risco de ameaçar uma espécie, um ecossistema, ou alguma outra totalidade).

Pelo motivo anteriormente citado, o que é muito mais comum é um segundo tipo de variante, que defende que certas totalidades não sencientes e também os membros da espécie humana são objeto de consideração moral direta, enquanto os animais não humanos são apenas objeto de consideração moral indireta (à manutenção daquelas totalidades ou aos interesses humanos). O motivo dessa visão ser injustificável é simples, e foi já detalhado no capítulo 3: a razão para dar consideração moral direta aos humanos (a possibilidade de o seu bem-estar ser afetado para pior ou melhor) implica ao mesmo tempo que qualquer ser senciante, independentemente de espécie, é objeto de consideração moral direta. Portanto, existem fortes razões para rejeitarmos tanto as posições que consideram apenas totalidades não sencientes, como também as que combinam esse critério com o critério

antropocêntrico. Isto é, qualquer variante do ambientalismo, para não ser injustificável logo de início, precisa também dar consideração moral direta a todos os seres sencientes.

É também muitíssimo comum um terceiro tipo de variante do ambientalismo. Nela, importam diretamente certas entidades não sencientes e também os seres sencientes (humanos e não humanos). Contudo, essa visão constrói uma hierarquia, em termos de estatura moral: o bem dos humanos acima das metas ambientalistas, e o bem dos não humanos abaixo. Apesar dessa visão apresentar-se como ambientalista, e ser talvez a mais comum, a sua preocupação principal é antropocêntrica, uma vez que os humanos são colocados no topo da hierarquia, acima das entidades valorizadas no ambientalismo. Em tais visões, o critério ambientalista é apenas um critério secundário<sup>60</sup>: é o bem dos humanos, e não a preservação de certas entidades não sencientes, a preocupação principal de tais visões.

Vejamos um exemplo prático. São comuns as reivindicações de que os interesses humanos *não básicos* (recreativos, estéticos e econômicos, por exemplo) sejam limitados para garantir as metas do ambientalismo. Contudo, não vemos reivindicações de que os interesses humanos *básicos* (como não sofrer e não morrer) sejam sacrificados em prol das metas do ambientalismo. Ao mesmo tempo, boa parte das visões que se apresenta como ambientalista aprova a chacina de animais não humanos para atingir as metas do ambientalismo<sup>61</sup>.

Por exemplo, Rolston (1999, p. 260, 261) defende que, se uma planta rara estiver ameaçada devido ao “sobrepastoreio” de cervos, ou devido a coelhos e cabras precisarem dela como alimento, o correto é matar tais animais. Contudo, os ambientalistas não aprovam fazer o mesmo com humanos (apesar de os humanos serem provavelmente a maior das ameaças às metas do ambientalismo). Outro exemplo, como vimos, é a matança de animais membros de espécies classificadas como “invasoras”. O ideal por trás de tal matança é manter as espécies “puras” e evitar a hibridização (e não uma preocupação com os seres sencientes afetados). Se medidas similares fossem defendidas em relação a humanos, seriam enormemente repudiadas (por exemplo, se alguém defendesse exterminar

<sup>60</sup> Exemplos são as visões de Callicott (1990, p. 103; 1992, p. 146-147; 2000, p. 211), Leopold (2000, p. 135), Næss (1989, p. 167, 170; 1999, p. 148); Varner (1991, p. 177), Warren (2000, p. 228) e Wenz (1998, p. 308).

<sup>61</sup> Exemplos são as visões de Callicott (1998), Hettinger (1994, p. 13-14), Rolston (1999, p. 260-61) e Warren (2000, p. 228).

os humanos que pertencem a etnias não nativas de cada local, para evitar a miscigenação e manter a pureza das etnias locais). O amplo repúdio de tais medidas se humanos fossem as vítimas e a ampla aceitação quando os não humanos são as vítimas mostra que tal posição é baseada em especismo antropocêntrico.

Como explicado no capítulo 3, as posições especistas são injustificáveis não apenas quando negam completamente consideração moral direta a membro(s) de certa(s) espécie(s), mas também quando dão importância diferenciada a prejuízos/benefícios de níveis similares em membros de distintas espécies: se a *força* das razões para prevenir um dano ou para promover um benefício dependem da magnitude dos mesmos, é tendencioso dar um peso menor a danos/benefícios de magnitude similar sobre membros de certa(s) espécie(s).

Portanto, são também especistas as variantes do ambientalismo que dão alguma consideração aos seres sencientes não humanos, mas menor do que aquela dada a humanos. Igualmente, são especistas as posições que dão uma importância diferenciada ao bem dos seres sencientes não humanos, dependendo de se pertencem a uma espécie rara ou abundante, de se pertencem ou não à fauna nativa etc. A subordinação do ambientalismo ao especismo é digna de nota, pois o ambientalismo é normalmente apresentado como o oposto do antropocentrismo. Mas, como vimos, a imensa maioria das posições ambientalistas é, na verdade, uma forma de especismo antropocêntrico.

Dado que o especismo é injustificável, se for correto sacrificar interesses básicos de animais não humanos para alcançar as metas do ambientalismo, é correto fazer o mesmo com humanos. Se, por outro lado, for errado fazer tal coisa com humanos, também é errado fazer o mesmo com animais não humanos. Qual das duas opções devemos aceitar? A implicação de ter que chacinar humanos em massa parece suficiente para uma grande parte das pessoas rejeitar o ambientalismo. Contudo, suponhamos que alguém estivesse disposto a aceitar todas as implicações do ambientalismo. Por exemplo, Linkola (2009) defende a chacina em massa de não humanos e de humanos. O que poderia ser dito em resposta? Vejamos:

Há razões para rejeitarmos o ambientalismo mesmo quando defendido de maneira não especista (isto é, quando prejudica igualmente os seres sencientes independentemente de espécie, incluindo os humanos). Em

primeiro lugar, é já questionável a ideia de que entidades não sencientes devam ser objeto de consideração moral direta (pois isso viola o argumento da relevância, apresentado no capítulo 3). Em segundo lugar, justamente a capacidade que os seres sencientes possuem de serem prejudicados (por exemplo, com o sofrimento e com a morte, quando esta impede o desfrute) é uma razão para os priorizarmos quando houver conflito entre a realização do seu bem e as metas ambientalistas (uma vez que entidades não sencientes, cuja preservação é a meta do ambientalismo, não possuem tal capacidade). Ou seja, mesmo que as entidades valorizadas no ambientalismo fossem moralmente consideráveis, ainda haveria razões para, diante de conflitos, priorizar os seres sencientes.

## 7. Conclusão

Dado o que discutimos, podemos concluir que o ambientalismo e a consideração moral pelos seres sencientes: 1) possuem metas completamente distintas e; 2) estão frequentemente em oposição. Assim, se o que alguém busca é o melhor resultado para os seres sencientes, não deve se guiar pelas metas do ambientalismo.

O ambientalismo é amplamente difundido. Isso é refletido na prática constante da chacina de animais não humanos motivada por ideais ambientalistas. Contudo, a imensa maioria dos proponentes do ambientalismo jamais aceitaria tais práticas se as vítimas fossem humanas. Assim, o ambientalismo na imensa maioria das vezes é especista antropocêntrico. Uma vez que, como defendido nos capítulos 2, 3 e 4, o especismo é injusto, temos exatamente as mesmas razões para rejeitar o ambientalismo subordinado ao especismo. Além disso, existem fortes razões, dadas pelo argumento da relevância (apresentado no capítulo 3), para rejeitarmos o ambientalismo, mesmo se não for combinado com o especismo (por exemplo, se fosse defendida também a chacina de humanos para atingir as metas do ambientalismo).

Assim, é um erro pensar que, se uma situação é melhor de um ponto de vista ambientalista, necessariamente é melhor para os animais. Parte dessa confusão acontece devido ao uso do termo “preservar”. Preservar é o oposto de destruir. Assim, quando o ambientalismo fala em preservar, muitas pessoas pensam que está a defender a não destruição de algo de que os animais precisam. A palavra “preservar” é ambígua, pois algo (no caso, o meio ambiente) pode ser preservado (isto é, mantido) em configurações

muito distintas. O que o ambientalismo quer dizer com preservar o meio ambiente não é mantê-lo da maneira que os animais sejam mais beneficiados. Pelo contrário, como vimos, defende que devemos mantê-lo em certas configurações, mesmo que o resultado seja pior para os animais ali inseridos. E, dada a prevalência do ambientalismo, é isso o que geralmente acontece. Assim, ao contrário do que faz parecer a retórica ambientalista, o debate não é sobre “preservar ou destruir o meio ambiente”, e sim, sobre em quais configurações ele deveria ser mantido.

Apesar de amplamente difundido, temos razões muito fortes para rejeitarmos o ambientalismo e adotarmos, no lugar dele, uma posição que dê consideração moral plena a todos os seres sencientes, independentemente de espécie. Isso implicaria em metas completamente distintas das que são adotadas agora, em relação à moralidade da preservação/transformação do meio ambiente (tópico que discutiremos no capítulo 8).





### O PROBLEMA DOS DANOS NATURAIS

#### 1. A proposta de prevenir/minimizar os danos naturais

O foco das pessoas que visam a ajudar os animais tem sido quase que exclusivamente os danos que eles padecem em decorrência de atividades humanas. Isso é verdade tanto em relação a ativistas quanto em relação às pessoas que escrevem academicamente sobre o tema. Quando são abordados os danos que não decorrem de atividades humanas, geralmente o foco são os animais que estão sob controle humano. Contudo, nos últimos anos, um número crescente de autores<sup>62</sup> tem defendido a importância da preocupação com os danos que os animais padecem em decorrência de processos não antropogênicos<sup>63</sup> (que, por motivos de abreviação, chamaremos aqui de *danos naturais*). Em especial (por razões expostas no item 2), tem sido enfatizada a importância dos danos naturais sobre os animais que se encontram *fora do controle humano*, em ambientes selvagens (como florestas e oceanos, por exemplo) mas também em ambientes urbanos, suburbanos, agrícolas e semisselvagens.

Chamaremos o argumento inicial a favor da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais de *argumento da implicação*, que defende que a consideração moral dos seres sencientes implica prevenir/minimizar os danos naturais.

---

<sup>62</sup> Ver por exemplo Bonnardel (1996; 2005); Cowen (2003); Cunha (2011; 2015; 2018); Faria (2011; 2012; 2016); Faria e Paez (2015); Fink (2005); Holtug (2007); Horta (2010a; 2010c; 2011); Longueira Moneros (2011); Mannino (2015); McMahan (2010a; 2010b; 2015); Mill (1904); Mosquera (2015); Ng (1995); Paez (2015); Pearce (2009; 2015); Sapontzis (1984; 1987); Shelton (2004); Sözmen (2015); Tomasik (2015; 2016a; 2016b; 2016c; 2016d); Torres Aldave (2011; 2015).

<sup>63</sup> Discuto em detalhes essa questão em Cunha (2018).

### *Argumento da implicação*

1. Todo e qualquer ser senciente é moralmente considerável de maneira direta.
2. Considerar alguém de maneira direta significa prevenir/minimizar o que lhe prejudica e promover o que lhe beneficia;
3. Os seres sencientes são prejudicados não apenas por práticas humanas, mas também por processos naturais.
4. Logo, a consideração moral dos seres sencientes implica prevenir/minimizar os danos naturais.

A premissa 1 é fundamentada pelo *argumento da relevância*, apresentado no capítulo 3. A premissa 2 foi defendida no item 2 do capítulo 3. A premissa 3 será defendida mais detalhadamente no item 2 do presente capítulo. Se essas premissas forem verdadeiras, segue-se então a conclusão de que a consideração moral dos seres sencientes implica em prevenir/minimizar os danos naturais. Esse é apenas um esboço do argumento inicial. A argumentação mais detalhada em defesa da prevenção/minimização dos danos naturais será apresentada nos itens 7, 8 e 9. Em especial, o item 9 apresenta dois argumentos centrais: o *argumento da existência das razões* e o *argumento da força das razões*. Serão abordadas também diversas objeções à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais.

Existem várias razões pelas quais tem sido enfatizada nos últimos anos a importância do problema dos danos naturais. Também há vários motivos pelos quais esse problema tem sido tradicionalmente negligenciado por quem busca ajudar os animais. Os itens seguintes discutem esses pontos em mais detalhes.

## **2. O que acontece aos animais se deixarmos a natureza seguir o seu curso?**

Um fator chave para o problema dos danos naturais ser altamente negligenciado é a crença amplamente difundida de que a principal causa de sofrimento e de mortes para os animais que vivem na natureza são as práticas humanas, e que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, as vidas

dos animais serão minimamente significativas<sup>64</sup>. Geralmente, as pessoas reconhecem que haverá episódios de sofrimento nas vidas dos animais, mas pensam que são episódios pontuais em vidas que são, geralmente, predominantemente positivas<sup>65</sup>.

Contudo, como apontam Faria (2016), Horta (2010a), Ng (1995) e Tomasik (2015a), ao contrário do que mantém essa visão romantizada da vida na natureza, a maneira como ocorrem os processos naturais resulta na predominância do sofrimento extremo e das mortes prematuras nas vidas da imensa maioria dos animais na natureza. Especialmente importante para esse resultado, dentre outros fatores, é o modo como acontece a dinâmica populacional. A imensa maioria dos animais se reproduz maximizando os filhotes. A taxa de nascimentos é sempre imensamente maior do que a taxa de recursos disponíveis. De ninhadas que vão desde dezenas até vários milhões, dependendo da espécie, a média de sobreviventes em populações estáveis é geralmente de um descendente por adulto (HORTA, 2010a, p. 80; NG, 1995, p. 270). Todo o restante nasce normalmente apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer logo em seguida. A quantidade de animais que padece desse destino é tão imensa que faz até mesmo a quantidade de animais mortos na exploração (que já é uma quantidade gigantesca<sup>66</sup>) quase desaparecer em comparação (TOMASIK, 2019; 2015a, p. 147). E, mesmo os animais que conseguem sobreviver à infância têm de enfrentar um ambiente onde predominam as doenças, epidemias, escassez, parasitismo, acidentes e conflitos com outros animais (FARIA, 2016, p. 59-85).

Ou seja, a visão idílica da vida na natureza é falsa. Quando pensamos em animais na natureza, tendemos a pensar em animais de grande porte (que fazem parte da imensa *minoría* que não se reproduz maximizando os filhotes) e adultos (exatamente aquela “imensa *minoría* dentro da imensa *minoría*” que escapou da morte prematura). Pensamos em animais que não são representativos da vida padrão na natureza. Os mamíferos são menos

<sup>64</sup> Outros dois motivos principais para a negligência desse tema são: (1) a ideia de que não temos razões (ou, de que temos razões mais fracas) para prevenir/minimizar danos quando estes são naturais (discutida nos itens 7, 8 e 9) e; (2) a ideia de que as metas ambientalistas são mais importantes do que o bem dos animais (que discutimos no capítulo 7 e será discutida nos itens 10, 11, 12 e 13 especificamente em relação aos danos naturais).

<sup>65</sup> Exemplos dessa visão são as posições de Bovenkerk *et al.* (2003, p. 23) e Næss (1991, p. 136).

<sup>66</sup> Como vimos, anualmente em nível global são mortos em média algo entre 1 e 3 trilhões de peixes capturados no mar, centenas de bilhões de peixes criados em fábricas de peixe, e 60 bilhões de mamíferos e aves (FAO, 2010; MOOD; BROOKE, 2010).

de 0,00000001% dos animais existentes no planeta e as aves são menos de 0,00000001% dos animais na natureza<sup>67</sup>. A visão distorcida que a maioria de nós tem em relação aos animais na natureza deve-se, em parte, à forte carga emocional que adquirimos a partir de publicações e documentários sobre a vida selvagem, que enfatizam animais que não são representativos da vida padrão na natureza<sup>68</sup>.

Vejamos um exemplo da situação padrão dos animais na natureza. Horta (2010a, p. 81-82) oferece como exemplo o caso do bacalhau-do-atlântico (*Gadus morhua*) no Golfo do Maine. São animais que desenvolvem sciência: são capazes de sofrer e desfrutar. Colocam desde alguns milhares até muitos milhões de ovos por gestação. O autor assume a estimativa conservadora de uma média de 2 milhões de descendentes por progenitor (apenas as fêmeas colocam ovos, mas o cálculo é feito em termos da *média* de descendentes por adulto).

Em 2007, havia 33.700 toneladas de bacalhau-do-atlântico no Golfo do Maine. O peso de um bacalhau varia entre 25 e 35 quilos. No exemplo, o autor supõe uma média de 33,7 quilos porque se subentende que os bacalhaus em questão são adultos (ou seja, que escaparam da morte anterior à maturidade sexual). Assim, havia em torno de um milhão de bacalhaus-do-atlântico no Golfo do Maine em 2007. Se a média é de 2 milhões de descendentes por adulto, temos 2 trilhões de ovos postos. Esse número sozinho, que diz respeito somente à uma única reprodução de cada adulto (e não, por exemplo, números mensais ou anuais), já se aproxima de 2/3 do *total* da produção de animais utilizados na exploração *em nível mundial anualmente*. Além disso, tais números dizem respeito *somente a um único local, e somente a uma espécie*. Se o tamanho da população permanece aproximadamente estável durante algumas gerações, isso indica que apenas em média um único descendente por adulto sobrevive até à maturidade sexual e substitui o membro da geração anterior. Todo o restante morre antes: geralmente ou nasce para ser comida vivo, ou para morrer de inanição. No nosso exemplo, tínhamos um milhão de adultos. Com 2 milhões de ovos por adulto em média, temos o total de 2 trilhões de ovos postos. Logo em seguida, a população volta a um milhão: de 2 trilhões de ovos postos, em média, chegaram a se tornar adultos apenas um milhão. Ou seja, a taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual é de 1.999.999.000.000. Isto é, 99,99995% não chegam a se tornar adultos.

<sup>67</sup> Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008). Ver também Tomasik (2012; 2019).

<sup>68</sup> Sobre esse ponto, ver Ética Animal (2017d).

É possível que muitos ovos sejam destruídos antes de formarem seres sencientes. Contudo, mesmo que isso acontecesse com 90% dos ovos, ainda assim a quantidade de mortes prematuras seria gigantesca. 10% de 2 trilhões são 200 bilhões. Esse número, que diz respeito *somente a um local*, e a *uma única espécie* que vive nesse local, levando em conta apenas *uma reprodução* de cada adulto, já é mais do que três vezes o número de mamíferos e de aves mortos *anualmente em nível global* na exploração. Se, de 200 bilhões, sobrevivem um milhão, nascem apenas para sofrer intensamente e morrer logo em seguida em torno de 199.999.000.000 (99,9995% dos que nasceram). Importante: essa concessão de que 90% dos ovos seriam destruídos antes de formarem seres sencientes foi feita apenas para efeito de argumentação, com vistas a mostrar que, mesmo assim, o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras seriam ainda gigantescas. Os números reais do sofrimento e das mortes prematuras provavelmente são muito maiores.

A grande maioria das espécies de seres sencientes se reproduz maximizando os filhotes. Ou seja, não é apenas que na natureza há *também* animais que nascem apenas para sofrer intensamente a cada segundo de suas existências e vivem por muito pouco tempo. O que acontece é que a quantidade de animais que padece desse destino é tão gigantesca que, como vimos, conta como muito próximo de 100% dos animais que nascem na natureza, e esse número *tende a ser maximizado* pelos processos naturais.

Além disso, há outras espécies de animais cuja ninhada é gigantesca-mente maior do que a do bacalhau-do-atlântico, citado no exemplo. Por exemplo, o peixe-lua (*Mola mola*) chega a colocar 300 milhões de ovos por posta (FROESE; LUNA, 2004). Isso sugere que o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras são gigantesca-mente maiores do que imaginamos. A imensa maioria dos animais são membros de espécies que se reproduzem gerando números enormes de descendentes<sup>69</sup>. Assim, por incrível que possa parecer inicialmente, os processos naturais maximizam o sofrimento e as mortes dos animais de maneira muitíssimo mais eficiente do que até mesmo a exploração animal como um todo.

Uma parte da visão otimista irrealista sobre as vidas dos animais na natureza pode ser explicada pela seguinte crença: “a seleção natural resulta na prevalência dos organismos melhor adaptados, portanto, o resultado é positivo para os animais”. Há vários equívocos nessa crença. Um deles é pensar que “melhor adaptado” em termos evolutivos significa “com melhor

<sup>69</sup> National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008); Tomasik (2012; 2019).

nível de bem-estar”. “Adaptação” (*fitness*), em termos evolutivos, diz respeito à probabilidade de os genes serem transmitidos às próximas gerações. Isso não necessariamente coincide com o que é bom para os portadores desses genes. Outro equívoco é concluir, a partir do fato de certa espécie estar bem adaptada (isto é, possuir uma alta probabilidade de não ser extinta), que então a maior parte dos seus membros tem boas chances de sobreviver até chegar à maturidade sexual (quando passaria adiante os seus genes). Essa visão é equivocada porque, para que uma espécie perdure, basta que um casal da nova geração sobreviva até à idade adulta, e tenha descendentes. Assim, o fato de uma espécie perdurar não nos diz que necessariamente a taxa de mortalidade prematura de seus membros é baixa. De fato, como vimos, pode ser muitíssimo alta. As espécies que maximizam os filhotes, exatamente por isso, têm alta probabilidade de perdurarem. Contudo, nascer como membro de uma dessas espécies é ter suas chances de sobrevivência drasticamente reduzidas (como vimos, em populações estáveis, a média de sobreviventes é de dois por ninhada, isto é, um por progenitor).

Também não significa que os traços que facilitam a transmissão dos genes, e que serão passados às futuras gerações, necessariamente serão benéficos para seus portadores. Podem ser indiferentes ou mesmo prejudiciais. Por exemplo, o traço de se reproduzir maximizando os filhotes é muitíssimo eficiente em transmitir os genes. Contudo, como vimos, nascer como membro de uma dessas espécies é ter suas chances de sobrevivência drasticamente diminuídas. Além disso, outros traços que são passados conjuntamente com esse podem ser também prejudiciais aos seus portadores. Por exemplo: a maior parte das espécies que maximizam os filhotes tem como característica o tempo de vida biológico de seus membros ser muito curto. Em tais espécies, os que têm vida curta não são somente aqueles que morrem antes de atingir a idade adulta, mas também os sobreviventes.

É também possível um traço ser benéfico para seus portadores, mas não ser passado adiante, por não aumentar a probabilidade de seus portadores transmitirem os genes às próximas gerações, ou por aparecer apenas em animais com pouca probabilidade de transmitirem os seus genes. Além disso, mesmo os traços benéficos para os seus portadores só chegam a prevalecer em uma população após incontáveis gerações de outros indivíduos que não possuem tal traço morrerem prematuramente. Também é possível que um traço benéfico para seus portadores não o seja para outros indivíduos afetados por suas ações. Em resumo, na seleção natural, o que é otimizado é a transmissão de genes, e não o bem dos indivíduos.

A visão romantizada das vidas dos animais na natureza é tão difundida que não é incomum a crença de que desastres naturais, extinções de espécies e ecossistemas, e mesmo o sofrimento animal extremo, ocorrem apenas por causa de atividades humanas. Pensar desse modo é esquecer completamente que, na história evolutiva, o aparecimento de humanos é muito recente. Erupções vulcânicas, terremotos, maremotos e deslizamentos de terra existem desde muito antes do surgimento da vida em geral. As espécies que se reproduzem maximizando os filhotes (e, conseqüentemente, maximizam o sofrimento e as mortes prematuras), bem como doenças, escassez, parasitismo, acidentes e conflitos entre animais surgem muito antes do aparecimento da espécie humana. Noventa e nove por cento das espécies que surgiram no planeta já foram extintas, a imensa maioria antes do surgimento da humanidade (RAUP; SEPOSKI, 1984). A visão ingênua e romantizada é tão prevalente a ponto de não ser incomum a crença de que os processos naturais garantem que, se algo de ruim acontece para os animais, é porque isso foi necessário para resultar na situação menos pior possível para todos os animais afetados. Como vimos, isso é não entender o modo como acontece a seleção natural. Assim, boa parte da negligência em relação ao problema dos danos naturais pode ser explicada pela ampla presença da crença equivocada de que os animais tipicamente vivem vidas minimamente significativas na natureza. Isto é, boa parte das pessoas não se preocupa com essa questão porque não faz ideia da quantidade gigantesca de sofrimento extremo e de mortes prematuras que decorrem dos processos naturais.

### **3. Arbitrariedade na hora de se aprovar ou reprovar uma intervenção na natureza**

Diante da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, a reação mais comum é afirmar que tal posição seria arrogante: seria “brincar de deus”, por envolver uma intervenção na natureza (entendida aqui como uma intervenção no *território natural*, como florestas e oceanos, e/ou em *processos naturais*, como, por exemplo, fome, doenças e parasitismo).

Contudo, há inúmeras intervenções desse tipo que são amplamente aceitas. Por exemplo, as que visam realizar *metas antropocêntricas* (agricultura, medicina, usar roupas, construir moradias etc.) e as que visam realizar *metas ambientalistas* (por exemplo, preservar espécies ou o equilíbrio ecológico). Aliás, a proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais é aceita



quando a meta é antropocêntrica ou ambientalista (por exemplo, vaciná-los para proteger humanos do contágio, ou para preservar espécies<sup>70</sup>). Nesses casos, não há nenhuma acusação de arrogância. A rejeição de tal proposta acontece quase que exclusivamente quando a meta é a preocupação com o bem dos próprios animais.

Assim, a proposta de prevenir os danos naturais parece ser rejeitada não por envolver uma intervenção na natureza, como geralmente é apontado, mas, por visar beneficiar os animais não humanos. Já que, como vimos nos capítulos 2, 3 e 4, o especismo é injustificável, devemos rejeitar essa disparidade de julgamento, pois é tendenciosa.

É claro, poderia ser defendido que deveríamos rejeitar toda e qualquer intervenção na natureza, e não somente as que visam ajudar os animais não humanos. Segundo essa visão, deveríamos rejeitar também as intervenções com metas antropocêntricas (incluindo aquelas necessárias à nossa sobrevivência) e ambientalistas, e manter uma regra absoluta contra intervir na natureza. O principal problema que essa posição tem de enfrentar é que não há nenhum critério de consideração moral que lhe dê base: ela não pode ser defendida por uma preocupação com os humanos, nem pelos seres sencientes em geral, e nem pelas entidades valorizadas no ambientalismo, como espécies e ecossistemas. Isto é, tal posição teria de defender que intervir na natureza é errado *em si*. Mas, como sabemos disso? Por que não “correto em si” ou “certo ou errado de acordo com a meta que visa realizar”? Aqui não está disponível para o defensor da não intervenção um apelo às intuições amplamente compartilhadas, pois a intuição amplamente compartilhada é a oposta: a imensa maioria de nós aceita que pelo menos algumas intervenções na natureza estão justificadas. Por exemplo, se consideramos que é correto sobrevivermos, temos de reconhecer que é correto intervir na natureza, pois para sobrevivermos é necessária uma intervenção *massiva* na natureza.

Em outras vezes, a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é rejeitada não por envolver uma *intervenção* na natureza, mas porque implicaria em *controlar* o destino dos animais. Mas, os mesmos argumentos anteriores poderiam ser utilizados também contra essa objeção (e contra qualquer outra objeção que enxergue certos atos como errados *em si*). As intervenções e formas de controle que são prejudiciais aos animais devem ser rejeitadas justamente por serem prejudiciais aos animais. Mas, então,

<sup>70</sup> A vacinação de animais não humanos contra a raiva, por razões antropocêntricas e ambientalistas, é praticada há várias décadas. Sobre isso, ver, por exemplo, o trabalho de Blancou *et al.* (1988).

isso mostra que o erro de certa prática não está no fato de ela ser uma intervenção, ou uma forma de controle, e, sim, devido a serem negativas para os animais. Se é assim, não há razão para se rejeitar as mesmas instâncias desses atos que são positivas para os animais. Se, por outro lado, for mantido que toda intervenção e todo controle são ruins *em si*, mesmo quando apenas beneficiam os animais, podemos novamente perguntar: como sabemos que é ruim *em si*? Por que não “bom *em si*” ou “bom ou ruim de acordo com as consequências”? E assim por diante.

Desse modo, se houver algo de errado com a proposta de ajudar os animais vítimas dos danos naturais, não pode ser o fato de envolver uma intervenção no território natural e/ou em processos naturais, uma vez que não parece possível justificar que tal intervenção seja errada *em si*. Uma posição distinta é manter que a tentativa de ajudar teria consequências piores do que não tentar ajudar. Essa posição será discutida no item 17.

#### 4. O problema dos danos naturais e o especismo

Uma maneira de tentar rejeitar a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é negar consideração moral direta aos animais não humanos. Contudo, já rejeitamos essa visão no capítulo 3, com o *argumento da relevância*: se as razões para se dar consideração moral direta a alguém derivam da possibilidade de esse alguém ser prejudicado e/ou beneficiado (como parece óbvio), então todos aqueles passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados são moralmente consideráveis de maneira direta, independentemente de espécie.

Poderia ser objetado que, apesar de o bem dos animais não humanos importar diretamente, importaria em um grau menor do que o bem dos humanos. Isso explicaria, no entender da objeção, porque as razões para ajudarmos os animais não humanos vítimas de danos naturais são muito fracas (e seriam muito fortes se fossem humanos em seu lugar). Contudo, novamente, essa visão também já foi rejeitada no capítulo 3. O *argumento da igual consideração* aponta que acessar de maneira não tendenciosa a *força das razões* para levar em consideração o bem de alguém requer reconhecer que prejuízos de magnitude similar em indivíduos distintos geram razões de *igual força* para prevenirmos/minimizarmos tais prejuízos (e que, quanto maior a magnitude do prejuízo, mais fortes são essas razões). Ora, se as razões para se considerar alguém derivam da possibilidade de esse alguém ser prejudicado e/ou beneficiado (como aponta o argumento

da relevância), então, quanto maior a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, mais fortes são essas razões. Isso implica que, em certas situações, ao contrário do que mantém a objeção, teremos razões mais fortes para evitar prejudicar (ou para beneficiar) animais não humanos em comparação a humanos.

É tendencioso dar uma consideração menor a prejuízos/benefícios similares padecidos por animais não humanos. Como vimos, fazê-lo seria uma instância de especismo, uma discriminação análoga ao racismo, que consiste em um tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence a certa(s) espécie(s). Como o argumento da igual consideração mostra, o especismo acontece não somente quando membros de certa(s) espécie(s) têm o seu bem completamente desconsiderado, mas, também, quando o seu bem recebe um peso menor.

Dado o argumento da igual consideração, a importância que devemos dar à questão dos danos naturais é a mesma que deveríamos dar se humanos estivessem padecendo de danos equivalentes. E, curiosamente, teríamos que concluir pela prioridade em ajudar os não humanos mesmo que os humanos importassem muitas vezes mais. Vejamos por quê:

Imaginemos que o sofrimento de cada humano importasse não o dobro, mas 10 vezes mais do que a mesma quantia de sofrimento (em intensidade e duração) de cada não humano. Isso é realmente conceder bastante. Como aponta o argumento da igual consideração, não parece haver justificativa para pensar que o sofrimento equivalente dos humanos importe mais. Mas, suponhamos que importasse 10 vezes mais. Isso implicaria que, para investirmos uma quantia em ajudar não humanos equivalente àquela que investiríamos em ajudar humanos, teria de haver 10 vezes mais animais não humanos em uma situação igualmente ruim. Suponhamos que a quantidade anual de animais não humanos em situação de sofrimento extremo fosse muitíssimo menor do que é: “apenas” um trilhão. Suponhamos também que a quantidade anual de humanos em uma situação de sofrimento equivalente (àquele padecido pelos animais não humanos) fosse muito maior do que é (digamos, perto do total da população humana: 7 bilhões). Ainda assim, a quantidade de animais não humanos em uma situação de sofrimento equivalente seria 142 vezes maior. Mesmo em tal cenário, e mesmo que o sofrimento humano importasse dez vezes mais, teríamos ainda que investir 14,2 vezes mais recursos em ajudar os não humanos. Se levarmos em conta, em vez disso, os números

reais, a proporção é astronomicamente maior. Estima-se que a população mundial de humanos gire em torno de 7,7 bilhões, e que a quantidade total de animais sencientes seja de  $10^{19}$  (isto é, 10 quintilhões<sup>71</sup>). Isso significa que, para cada humano, existem em torno de 1,3 bilhão de animais não humanos sencientes.

Como vimos no item 2, a imensa maioria desses animais nasce para uma vida onde predomina largamente o sofrimento intenso. Para se negar a prioridade de ajudar os animais não humanos, teria de ser dito que o sofrimento de cada humano importa mais do que 1,3 bilhão de vezes o sofrimento equivalente de cada não humano, o que é realmente absurdo, dado o argumento da igual consideração.

Assim, a objeção que mantém que o problema dos danos naturais importa menos porque suas vítimas são não humanas não se sustenta porque: 1) não há boas razões para se pensar que o bem dos animais não humanos merece uma consideração menor do que o bem de humanos e; 2) mesmo que o bem dos humanos importasse muitas vezes mais do que o bem dos animais não humanos, teríamos ainda razões para priorizar melhorar a situação dos não humanos, dada a quantidade gigantesca de não humanos em uma situação de sofrimento extremo. Essa conclusão aplica-se não somente ao problema dos danos naturais, mas à situação dos animais não humanos como um todo, como veremos no capítulo 9.

## 5. Objeções centradas na preocupação com o bem dos animais

No item 4, discutimos uma objeção à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais que não dá grande importância ao bem dos animais não humanos. Agora, discutiremos quatro objeções que surgem exatamente da preocupação com o bem dos animais.

---

<sup>71</sup> Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008). Ver também Tomasik (2019) e Sabrosky (1953). Poder-se-ia pensar que os invertebrados (a vasta maioria dos animais) não são sencientes e que, portanto, não há essa quantidade enorme de sofrimento alegada. A categoria invertebrados compreende uma gama vastíssima de animais muito distintos entre si, variando também o grau de evidências de que são sencientes. Por exemplo, cefalópodes satisfazem todos os critérios para a senciência (MATHER; ANDERSON, 2007). Também existem fortes razões para se acreditar que artrópodes (insetos, aracnídeos e crustáceos) também são sencientes, dada a sua fisiologia e comportamento (KLEIN; BARRON, 2016; SHERWIN, 2001). Já quanto aos bivalves as razões não são tão fortes quanto no caso dos artrópodes (CROOK; WALTERS, 2011). Contudo, mesmo que uma pequeníssima porcentagem dos invertebrados fosse senciente, ainda assim seria um número gigantesco de indivíduos. Por exemplo, se apenas 1% dos  $10^{19}$  invertebrados existentes em dado momento fossem sencientes (uma estimativa bastante conservadora), ainda seriam 100 *quadrilhões* de indivíduos.

### 5.1 A acusação de impor valores antropocêntricos e de humanizar os animais

Uma objeção frequente à proposta de ajudar os animais na natureza é acusá-la de ser antropocêntrica porque são os humanos que ajudarão os animais. Nessa objeção, há uma confusão entre os termos *antropocêntrico* e *antropogênico*. Uma ação é *antropocêntrica* se desfavorece injustificadamente quem não é humano. Uma ação é *antropogênica* se é feita por humanos, mesmo que beneficie os não humanos. Já que a proposta em questão visa beneficiar os animais não humanos, a acusação de antropocentrismo não cabe. Trata-se, de fato, de uma proposta *antropogênica*, mas isso não a torna necessariamente injustificada: *todas* as decisões humanas são *antropogênicas*. Se o fato de uma proposta vir de humanos necessariamente a tornasse errada, teríamos de rejeitar igualmente a proposta contrária a ajudar os animais na natureza. Se, seja lá o que decidamos, seremos antropogênicos, então a acusação de se estar a ser antropogênico é nula: não indica nada sobre se uma decisão tem ou não justificativa.

Outra objeção similar acusa a proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais de “impor valores humanos” ou de, pelo menos, humanizar os animais por pensar que eles compartilham de interesses exclusivos de humanos<sup>72</sup>. Já que o objetivo da proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais é evitar o seu sofrimento, a objeção em questão só faria sentido se evitar sofrimento fosse um interesse exclusivo de humanos. Contudo, obviamente que esse não é o caso. Todo ser senciente tem interesse em evitar experiências negativas simplesmente porque elas são negativas. Humanos têm interesse em evitar seu próprio sofrimento não porque são humanos, mas porque são capazes de experimentar sofrimento (isto é, são sencientes) e, como todos os outros seres sencientes, o experimentam como negativo. Assim, é falso que evitar sofrimento seja um interesse exclusivo de humanos.

Em contrapartida, muitas pessoas se opõem à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais por manterem que o que importa são metas ambientalistas, como preservar espécies em extinção, a biodiversidade, ou manter os ecossistemas da forma que são naturalmente. Não há animais não humanos que afirmam que o seu bem-estar não importa, ou que importa menos do que as metas ambientalistas. É possível que, com o seu compor-

<sup>72</sup> Essa objeção é levantada por Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239).

tamento, os animais produzam resultados que favoreçam as metas ambientalistas (por exemplo, a perpetuação das espécies). Contudo, isso não indica que compartilhem dos ideais do ambientalismo. A explicação mais óbvia é que, motivados pelo prazer, acabam se reproduzindo. Assim, as pessoas que defendem que os valores do ambientalismo são mais importantes do que o bem dos animais não humanos é que são culpadas de impor valores para os animais não humanos que não são compartilhados pelos mesmos.

## 5.2 A objeção centrada na liberdade

Outra objeção reconhece que os animais não humanos têm interesse em não sofrer, mas argumenta que, para os animais, o mais importante é estarem livres, longe do controle humano, mesmo que com mais sofrimento. Há no mínimo dois problemas graves com essa objeção.

O primeiro, é ela assumir que a proposta de ajudar os animais na natureza visaria diminuir a liberdade dos animais. Pelo contrário: ela removeria os obstáculos naturais que impedem que os animais exerçam sua liberdade. Como vimos no item 2, uma causa principal dos danos naturais é a maximização das reproduções, que resulta na maximização das mortes prematuras. Dentre outras causas, podemos citar escassez, parasitismo e as doenças. Assim, muito provavelmente, a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais focaria em esterilizações, tratamentos de doenças, vacinações etc. A objeção em questão parece surgir de visões caricatas da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais (por exemplo, a ideia equivocada de que tal proposta envolveria cercar cada animal na natureza para protegê-los).

O segundo problema é que é falsa a afirmação de que a liberdade é o interesse mais importante dos animais. Os animais não humanos não parecem valorizar a liberdade *em si*. Mesmo entre os humanos, normalmente valorizamos a liberdade por algum motivo. Geralmente, é porque ela permite que satisfaçamos outros interesses que possuímos (por exemplo, correr, sentir prazer, nos alimentarmos, interagirmos com outros indivíduos, evitarmos sofrimento etc.). Isto é, a liberdade é normalmente vista como possuindo valor *meramente instrumental*, e, não, valor *em si*<sup>73</sup>. E algo que possui valor

---

<sup>73</sup> Poderia ser objetado que animais não humanos valorizam a liberdade *em si* justamente por não terem a capacidade de refletir sobre que outros interesses seus a liberdade ajudaria realizar. Contudo, se esse for o caso, dificilmente isso poderia ser uma boa razão para se pensar que a liberdade realmente possui valor *em si*, uma vez que a objeção mantém que ela é vista como possuindo valor *em si* somente se alguém não tem capacidade de enxergar que outras coisas boas ela poderia ajudar a realizar.

meramente instrumental não pode ter maior valor do que aquilo que possui valor em si que ela geralmente ajuda a atingir.

Agora, suponhamos que houvesse alguém que enxergasse a liberdade como possuindo valor em si. Disso não se segue necessariamente que a liberdade seja o seu interesse mais importante. Por exemplo, imaginemos que temos de escolher: 1) ou não podermos sair da nossa cidade, mas termos tudo aquilo que desejarmos e estarmos muito felizes ou; 2) podermos ir para qualquer lugar, mas o universo se tornou um grande deserto e nosso sofrimento está a ser maximizado. Se é que haveria algum humano que escolheria a segunda opção, não parece que haveria algum animal não humano que o fizesse, tendo consciência do que está em jogo. Isso sugere que a liberdade não é o interesse mais importante dos animais não humanos (e, provavelmente, nem dos humanos). O que é mais importante para eles é terem o máximo de experiências positivas e o mínimo de experiências negativas.

Algo que contribui para muitas pessoas pensarem que a liberdade é o interesse mais importante dos animais não humanos é o fato de que tendemos a comparar casos nos quais um animal possui *menos liberdade e mais sofrimento*, com outro no qual possui *mais liberdade e menos sofrimento*. Mas, o que alguém teria de apresentar para defender a objeção em questão é o contrário: um caso em que haveria *maior liberdade e também maior sofrimento*, que fosse preferido pelos animais não humanos. Contudo, não parecem existir casos desse tipo. Por exemplo, imaginemos que um animal está preso e sofre muito, e que morrerá em dois dias se não for solto. Infelizmente, se o libertarmos, ele terá um sofrimento duas vezes mais intenso por quatro dias (imaginemos que ele contrairia uma doença e morreria lentamente). Não parece que haveria algum animal que, tendo ciência de todos os fatos relevantes, preferiria a segunda opção. Mas, se o seu maior interesse fosse na liberdade, é o que prefeririam. Assim, esse exemplo parece mostrar que é falso que o seu maior interesse seja na liberdade.

É importante ressaltar que isso não é uma defesa de que está justificada alguma forma de exploração animal. O que se está a apontar é apenas que a proposta de prevenir os danos naturais não pode ser rejeitada alegando-se que ela não leva em conta o que é mais importante para os animais, pois isso é falso. O seu objetivo é reduzir o sofrimento (e isso aumentaria a liberdade) e aumentar as experiências positivas, algo que é do interesse de todo ser senciente.



### 5.3 A acusação de paternalismo

Regan (2004, p. XXXVI-XXXVIII) defende que ajudar os animais vítimas de danos naturais deveria ser rejeitado por ser *paternalista*. O autor (2004, p. 103-109) define paternalismo como uma ação que visa o *benefício* do afetado, mas é contra o que ele *prefere*. Um exemplo seria quando uma criança quer dirigir um automóvel e a impedimos, com o objetivo de protegê-la. Daí o nome paternalismo, pois refere-se à ação dos pais. Assim, ajudar os animais na natureza seria paternalista somente se eles preferissem não ser ajudados. Mas é absurdo supor que os animais têm preferência por não serem ajudados em situações de inanição, parasitismo, doenças, fraturas, acidentes, desastres naturais etc. Existem casos em que os animais fogem das tentativas de prestá-lhes ajuda. Mas isso não mostra que preferem não ser ajudados. É provável que fujam por não entenderem que se está ali para ajudar.

Suponhamos, contudo, que ajudar os animais fosse paternalista. A objeção parte do pressuposto de que toda ação paternalista é errada. Mas, se fosse assim, a única forma adequada de educar crianças seria fazer tudo o que elas quisessem. E parece óbvio que é justificável o paternalismo no caso de uma criança que tem uma doença letal, mas felizmente muito fácil de tratar, e ela se recusa a tomar o medicamento. Assim, mesmo que houvesse algum animal não humano que preferisse ficar em uma situação na qual teria o seu sofrimento aumentado, muito provavelmente não estaria ele em uma posição epistêmica favorável a enxergar o que é melhor para o seu bem-estar. Portanto, mesmo que ajudá-lo fosse paternalista, seria o tipo de paternalismo justificado.

### 5.4 A acusação de criar dependência

Por fim, outra objeção afirma que ajudar os animais criaria neles uma dependência dos cuidados humanos, e retiraria deles a habilidade de sobreviver. Essa objeção não poderia se aplicar à maior parte da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Por exemplo, não se aplica a nenhuma proposta cuja meta fosse prevenir nascimentos, como a esterilização. Mas, mesmo nos casos de ajudar animais já nascidos (fornecendo comida, água, medicamentos, vacinas, tratamentos etc.) a presente objeção não teria sucesso. A objeção pressupõe que ajudar alguém necessariamente lhe retira a habilidade de sobreviver. Esse não é o caso. É muito difícil imaginar como é possível que vacinar um animal ou tratá-lo contra uma



doença ou fratura retiraria dele a habilidade de sobreviver. O mesmo vale para o fornecimento de comida ou água. Imaginemos que alguns pássaros adultos, acostumados desde pequenos a buscarem o seu alimento, se encontram agora em condições de escassez. Alguém, percebendo tal condição, fornece-lhes constantemente comida. Não há motivo para supor que tais animais perderiam a habilidade que já adquiriram, pois, ajudar-lhes não faria com que perdessem a memória. Não ajudar, nesse caso de escassez, é que resultaria nos animais em questão não poderem mais exercer sua habilidade de buscar alimento, dado que morreriam de inanição. E, se ajudar os animais criasse neles uma dependência dos cuidados humanos, faria sentido manter que *de um ponto de vista antropocêntrico*, é melhor não ajudar (pois criaria um trabalho extra para os humanos que não existiria se os animais fossem deixados para morrer), mas não faria sentido dizer que não ajudar é melhor *do ponto de vista dos animais afetados*.

## **6. Duração do sofrimento, dano da morte e a questão dos danos naturais**

Como vimos no item 2, a imensa maioria dos animais que nasce na natureza morre muito prematuramente devido à própria maneira como ocorrem os processos naturais. Muitos morrem, de fato, pouco após o nascimento. Se a morte de quase a totalidade dos animais que nascem na natureza é extremamente prematura, então eles experimentam pouco tempo de sofrimento desde o nascimento até a morte. Poderia então ser objetado que, mesmo que suas vidas contenham quase que exclusivamente sofrimento extremo do início ao fim, e mesmo que a quantidade de animais que passe por essa situação tenda a ser maximizada pelos processos naturais, tais danos não seriam significativos porque representam pouco tempo de sofrimento por indivíduo. Vejamos algumas respostas a essa objeção.

Uma maneira de responder é defender, como detalhado no capítulo 5, que os animais são prejudicados com a morte independentemente do sofrimento. Se alguém é beneficiado por ter experiências positivas, então, quando a vida que o esperaria teria uma predominância tal de experiências positivas sobre as negativas, a ponto de que viver tal vida seria melhor do que estar morto, esse alguém é prejudicado se morrer. Isso se dá unicamente devido à possibilidade não concretizada de se estar em uma situação melhor do que aquela na qual se está (comparando-se o morrer com a continuação da vida predominantemente positiva).

Isso sugere que todo ser senciente com possibilidade de uma vida minimamente significativa pela frente é prejudicado com a morte (independentemente do sofrimento), e que todo ser que é trazido para uma vida onde predomina largamente o sofrimento é prejudicado por nascer. Essa conclusão tem duas implicações importantes no caso dos animais na natureza: 1) temos razões diretas para modificar o ambiente em que se encontram, para que consigam levar vidas minimamente significativas e; 2) temos razões diretas para prevenir que cheguem a existir os seres sencientes que levariam vidas predominantemente negativas.

Poderia ser objetado que a vida que aguardaria os animais na natureza seria altamente negativa, e, portanto, não seriam prejudicados com a morte, pois esta os livraria de tal destino. Contudo, o que essa objeção perde de vista é que, se salvamos um animal da morte, prolongamos sua existência, mas, ao mesmo tempo, fazemos com que não esteja mais a sofrer por aquilo que o estava matando. E, dado que normalmente as coisas que os fazem sofrer também os matam, se oferecermos tratamento para tais males, prolongamos suas vidas, mas também eliminamos fontes de sofrimento para eles, desse modo aumentando os seus níveis de bem-estar e as chances de suas vidas terem saldo positivo. O único caso em que isso não acontece é quando um animal está a padecer de um mal que o faz sofrer, mas não causa sua morte (mas, esses casos são muito raros). Uma das razões pelas quais o sofrimento predomina em alto grau sobre as experiências positivas nas vidas dos animais na natureza é que a imensa maioria dos animais normalmente morre muito cedo. Se tiverem vidas mais longas, aumentam as chances de que as experiências positivas superem o sofrimento em suas vidas.

Poderia ser objetado que os animais não humanos são pouco prejudicados com a morte devido a terem menores capacidades cognitivas. Discutimos em detalhes essa posição no capítulo 5 e a rejeitamos. Recapitulemos o argumento principal. Se a morte é um dano porque impede o desfrute de experiências positivas, a magnitude do dano da morte precisa ser medida com base no quanto alguém teria ainda para desfrutar se não morresse, e no quanto desfrutou até agora (“desfrute” sendo aqui medido em termos da relação entre *tempo* e *qualidade de vida*). Mesmo que possam existir outros fatores relevantes para se determinar a magnitude do dano da morte, certamente esse fator é crucial. Assim, em muitos casos, é possível que certo animal não humano seja mais prejudicado ao morrer do que certo humano, e que certo ser com menores capacidades cognitivas (humano ou não humano) seja mais prejudicado ao morrer do que certo

ser com maiores capacidades cognitivas (humano ou não humano). Já que a imensa maioria das mortes de não humanos na natureza é extremamente prematura, há aí uma razão para considerarmos que são prejudicados com a morte *em alto grau*, tanto pelo pouco que chegam a desfrutar, quanto pelo muito que poderiam desfrutar e não ocorre. Ou seja, somadas às razões de preocupação com o sofrimento, temos razões adicionais de preocupação com o dano da morte, para prevenir/minimizar os danos naturais.

Além disso, mesmo se os animais não humanos não fossem prejudicados com a morte, a importância da questão dos danos naturais ainda seria muito grande porque, devido à predominância da estratégia reprodutiva que maximiza a quantidade de crias, a quantidade de indivíduos em situação de sofrimento extremo é “astronômica”, como vimos no item 2.

Poderia ser objetado que não faz sentido somar o sofrimento de distintos indivíduos, uma vez que não há um indivíduo que é a soma de todos os outros, que experimentaria o sofrimento somado (tudo o que haveria são muitos indivíduos tendo pouco tempo de sofrimento individualmente). Assim, concluiria essa objeção, se a meta é reduzir sofrimento, deveríamos focar em reduzir sofrimentos de duração maior (como, por exemplo, o caso dos animais nas granjas industriais). Vejamos algumas respostas a essa objeção.

Uma primeira resposta é observar que há visões de ética para as quais importa a soma total do sofrimento. O *utilitarismo negativo*, por exemplo, incorpora uma teoria do valor na qual o quão ruim é uma situação é determinado pela soma total do desvalor (por exemplo, o sofrimento) experimentado pelos distintos indivíduos em tal situação. Também o *utilitarismo clássico*, não negativo, incorpora uma teoria do valor na qual o quão boa ou ruim é uma situação é determinado pela soma total do valor (por exemplo, o prazer) menos a soma total do desvalor (por exemplo, o sofrimento) experimentado pelos distintos indivíduos. Assim, tanto um utilitarista negativo quanto um utilitarista clássico têm de considerar extremamente negativa a situação dos animais na natureza (o utilitarista negativo, porque a soma total do desvalor experimentado é gigantesca; o utilitarista clássico, porque a soma total do desvalor experimentado sobrepassa em muito a soma total do valor experimentado). Além disso, a meta de priorizar a eliminação do sofrimento é central para várias outras visões de ética (por exemplo, o igualitarismo e o prioritarismo defendem que, quanto pior alguém estiver, mais fortes as razões para tentarmos melhorar sua condição). Essas visões de ética podem muito facilmente incorporar também uma preocupação com a redução da

soma total do sofrimento, mesmo que, em determinadas situações, deem importância maior a outros parâmetros (como, por exemplo, como esse sofrimento está distribuído entre os indivíduos).

Uma segunda resposta é apontar que mesmo quem rejeita a importância da soma total do sofrimento não necessariamente tem de considerar pouco ruim a situação dos animais na natureza. Por exemplo, poderia reconhecer que o fato de haver um número gigantesco de indivíduos sofrendo é um fator que contribui para tornar tal situação muito ruim (talvez pior do que seria se houvesse um número muito menor de indivíduos sofrendo por um período de tempo levemente maior). Ou, em vez de avaliar o quão ruim é a vida de alguém somente em termos da quantidade de sofrimento experimentado, poder-se-ia computar também em termos do quanto esse sofrimento representa no total das experiências que alguém teve durante toda a sua vida. E já que uma quantidade gigantesca de animais vem ao mundo apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer logo em seguida, mesmo que esse sofrimento seja de curta duração, ele representa quase 100% (ou mesmo 100%) das experiências desses indivíduos ao longo da vida. Levando isso em conta, faz todo sentido dizer que alguém que nasceu apenas para experimentar, por exemplo, um mês de sofrimento e morreu logo em seguida foi mais desafortunado do que alguém que experimentou dois meses de sofrimento, mas teve em seguida trinta anos de vida satisfatória.

Uma terceira resposta envolve lembrar que, como mostrado antes, há fortes razões para considerarmos que os animais são altamente prejudicados com a morte prematura, independentemente do sofrimento na hora da morte.

Assim, a objeção de que os animais são pouco prejudicados pelos processos naturais porque experimentam pouco tempo de sofrimento não se sustenta porque: 1) o fato de morrerem prematuramente agrava o dano da morte e; 2) o sofrimento experimentado, mesmo que de curta duração, normalmente representa uma alta porcentagem de todas as suas experiências ao longo da vida.

## **7. O apelo ao natural e o desvalor dos danos naturais**

Uma posição comum é a de que aquilo que faz com que não devamos prevenir/minimizar os danos naturais padecidos pelos animais na natureza é simplesmente o fato de os danos em questão serem naturais (no sentido de não terem origem antropogênica, isto é, não serem resultado de práticas

humanas). Há várias visões que alguém poderia apelar para tentar sustentar que o fato de um dano ser natural faria com que não devêssemos preveni-lo/minimizá-lo. Uma dessas visões é a de que só temos responsabilidade moral por danos que são resultado de práticas humanas (que será discutida no item 15). Outra é a ideia de que os processos naturais seriam dignos de veneração, mesmo quando prejudiciais aos afetados por eles (que será discutida no item 12). No presente item, discutiremos uma visão específica: a de que não devemos prevenir/minimizar danos naturais porque estes seriam, supostamente, *neutros* em termos de valor (isto é, não seriam, nem algo positivo, nem algo negativo).

Por vezes, é dito que não faz sentido classificar danos naturais como algo negativo porque a natureza não é um agente moral (isto é, alguém a quem possamos responsabilizar). Na base dessa posição está a ideia de que, para um resultado ser negativo, é necessário que a origem desse resultado seja responsabilizável. Ora, se fosse assim, teríamos de dizer que o fato de alguém contrair malária, dengue, febre amarela ou qualquer doença natural não são ocorrências negativas. O problema central com essa visão é que ela confunde o que é relevante para avaliarmos o quão negativa é uma situação (o quão prejudicados são os seres sencientes afetados) com o que é relevante para se estabelecer se a origem dessa situação é ou não responsabilizável (a capacidade para a agência moral).

Existem coisas que são negativas devido às suas próprias características. O sofrimento é o exemplo mais evidente: é o tipo de experiência cuja característica principal é ser negativo. O sofrimento é, por definição, um estado mental negativo. E, o sofrimento é negativo com total independência de se é resultado de práticas humanas ou de processos naturais. Mas, se são as próprias características do sofrimento que o tornam negativo, o sofrimento natural é negativo, e não neutro em termos de valor. O sofrimento continua a ter exatamente as mesmas características, quer surja de práticas humanas, quer surja naturalmente. Os processos naturais produzem abundantemente coisas que, devido às suas próprias características, são extremamente negativas (fome, altas taxas de mortalidade, doenças, sofrimento etc.). É completamente arbitrário afirmar que um mesmo resultado é negativo se é produzido por humanos e é neutro ou bom se tem origem em processos naturais. Algo ser natural não o torna necessariamente neutro ou bom. E, se for neutro ou bom, o será por outras razões que não pelo fato de ser natural.

Muitas vezes, o apelo ao natural é defendido com base na premissa de que devemos aceitar o modo como as coisas são e sempre foram: “é

assim que natureza é mesmo”. Essa visão pressupõe que o fato de algo ser de certa maneira é uma razão para manter esse algo da maneira que já é. Essa pressuposição é problemática porque o fato de algo ser de determinada maneira, ou de ter sempre acontecido (mesmo que tenha sempre acontecido em decorrência dos processos naturais) não mostra que seja algo bom, desejável, ou sequer que seja aceitável. Aliás, se é algo negativo, mostra que é lamentável que tenha ocorrido desde sempre. Assim, apontar que algo é e sempre foi de certa maneira não é uma boa razão para evitarmos de modificar esse algo, uma vez que isso não diz nada quanto ao valor desse algo.

Dado o que foi argumentado, se houver alguma boa razão contra prevenir/minimizar os danos naturais, não pode ser a alegação de que tais danos são neutros em termos de valor, uma vez que isso é falso.

## **8. Contraexemplos à relevância moral da origem do dano**

A conclusão apontada pelos dados apresentados no item 2 pode causar uma surpresa inicial: por mais gigantescos que sejam os números da exploração animal, a imensa maioria do sofrimento e das mortes dos animais ocorre não por mãos humanas, mas por causas naturais. Há quem saiba desse fato e, mesmo assim, insista que o que importa é somente prevenir/minimizar os danos antropogênicos. Uma variante mais moderada dessa visão é a de que os danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais também importam, mas importam menos do que danos equivalentes de origem antropogênica.

Contudo, os seguintes experimentos mentais sugerem que saber se a origem do dano é ou não antropogênica é irrelevante, tanto para se determinar a *existência* das razões para evitá-lo, quanto a *força* dessas razões:

### *O caso das granjas industriais naturais*

Animais não humanos são sujeitos a sofrimento extremo constante nas granjas industriais. Suponhamos que essas granjas não tivessem sido criadas pelos humanos, nem por qualquer outro agente moral: elas simplesmente apareceram. Imaginemos que elas fossem exatamente iguais ao que são no nosso mundo, com exceção de que tivessem surgido naturalmente. As razões para minimizar o sofrimento de tais animais e para abolir as granjas industriais não parecem diminuir por causa disso, muito menos se tornarem inexistentes.

### *O caso do plástico natural*

No mundo em que vivemos, há várias campanhas contra o descarte de objetos plásticos nos oceanos. Essas campanhas são apoiadas tanto por ambientalistas (que apontam que, devido a tais objetos causarem a morte de animais membros de espécies raras, podem contribuir para a extinção de espécies) quanto por defensores dos animais (que costumam apontar para o efeito negativo para os animais – sofrimento e morte, por exemplo). Agora, imaginemos uma realidade alternativa onde os objetos de plástico surgiram naturalmente, sem serem fabricados por humanos, mas com as mesmas consequências danosas para os animais na natureza. Contudo, imaginemos que, por surgirem naturalmente, a quantidade desses objetos nesse mundo fosse imensamente maior, provocando uma quantidade de sofrimento e de mortes muitíssimo maior do que em nosso mundo. Será que, em tal mundo, as razões para tentar evitar que tais objetos prejudicassem os animais seriam inexistentes? Parece exatamente o contrário: dado que a quantidade desses objetos seria imensamente maior (e, portanto, o dano que causariam também imensamente maior), teríamos razões muito mais fortes para tentar evitar o surgimento de objetos de plástico em tal mundo.

### *O caso da natureza antropogênica*

Suponhamos que um humano perverso tivesse descoberto a maneira mais eficiente de maximizar o sofrimento e as mortes no mundo: criar seres com um potencial reprodutivo tão gigantesco que ultrapassasse em muito os recursos disponíveis, resultando na maximização das mortes prematuras por inanição. Uma vez que, devido à ninhada gigantesca, é alta a probabilidade de pelo menos dois deles sobreviverem e se reproduzirem, o ciclo de maximização do sofrimento e das mortes prematuras estaria garantido indefinidamente. Tal ser maligno percebeu também que, se alguns desses seres tivessem a necessidade e o instinto de devorarem outros (geralmente ainda vivos), o sofrimento seria maximizado ainda mais eficientemente (e mais ainda se tal coisa acontecesse em efeito cadeia). Finalmente, para atingir a maximização do sofrimento e das mortes prematuras, faria com que tais seres nascessem em um ambiente propício para o acontecimento de parasitismo, doenças, acidentes e com uma probabilidade muito remota de tratamento ou prevenção dos danos.

Provavelmente veríamos tal plano como resultado de uma mente doentia, como algo hediondo que deveríamos impedir (ou, se já tivesse sido criado, provavelmente pensaríamos que deveríamos combater tal ciclo de maximização do sofrimento). Ou seja: se os processos naturais tivessem sido criados por humanos, seriam vistos como pelo menos tão ruins quanto (ou, dada a magnitude dos danos, como algo muito pior do que) as granjas industriais. Nesse caso, teríamos razões fortíssimas para impedir a criação dessa máquina de maximização dos danos simplesmente porque os danos que dela resultam são algo negativo (e não porque foram criados por alguém). Mas, então, temos exatamente as mesmas razões para prevenirmos/minimizarmos os danos que resultam de processos naturais, uma vez que não são menos negativos. Para as vítimas, não faz a menor diferença a origem do dano: serem prejudicadas é algo ruim. Peguemos o exemplo do dano do sofrimento: o quão ruim é o sofrimento depende da sua intensidade e duração, não de sua origem.

Os três experimentos mentais anteriores sugerem que: 1) o que importa para saber se devemos promover ou evitar algo é saber se esse algo é positivo ou negativo, e não se sua origem é ou não natural e; 2) o que importa para sabermos o quanto devemos nos empenhar em promover ou evitar algo é saber o quão bom ou ruim é esse algo, e, não, se sua origem é ou não natural. Essas duas teses podem ser fundamentadas, respectivamente, pelo *argumento da existência das razões* e pelo *argumento da força das razões*, detalhados a seguir.

## **9. As razões para prevenirmos/minimizarmos os danos naturais**

O *argumento da existência das razões* aponta que aquilo que explica por que deveríamos prevenir os danos decorrentes de nossas práticas implica ao mesmo tempo que devemos prevenir os danos naturais. Concluimos que devemos evitar causar dano com nossas práticas porque antes concluimos que danos são algo *negativo* (do contrário, teríamos dúvida sobre se devemos evitar ou promover danos). Se é o teor negativo dos danos aquilo que gera primariamente razões para que os evitemos com nossas práticas, então temos iguais razões para evitarmos danos naturais (uma vez que continuam sendo negativos). Danos são negativos devido às suas características intrínsecas, que não dependem de sua origem (portanto, danos naturais são negativos, e não, neutros em termos de valor, como vimos no item 7).



Já o *argumento da força das razões* aponta que, se é o teor negativo dos danos aquilo que gera razões para que os evitemos, então a *força* dessas razões depende da *magnitude* dos danos (e não de sua origem). Ou seja, dados dois danos de igual magnitude, um de origem antropogênica e outro de origem natural, *tudo o mais sendo igual* (por exemplo, possibilidade de prevenir ambos em igual medida), temos razões diretas de *igual peso* para evitarmos ambos. E, dados dois danos de magnitude distinta, *tudo o mais sendo igual*, temos razões mais fortes para evitar o dano de maior magnitude. Isso implica que, quando o dano de origem natural for de maior magnitude (ou, quando houver possibilidade de evitá-lo em maior medida), as razões para evitá-lo serão mais fortes.

Se o *argumento da existência das razões* e o *argumento da força das razões* são sólidos, devemos rejeitar não apenas a visão que defende que não temos razões para prevenir/minimizar os danos naturais, mas, também a visão que mantém que essas razões existem, mas são mais fracas, em comparação a danos antropogênicos equivalentes<sup>74</sup>.

Dado que: 1) a magnitude dos danos naturais padecidos pelos animais não humanos na natureza é gigantesca (como vimos no item 2) e; 2) há possibilidade de os prevenirmos de maneira muito eficiente (como veremos no item 16), temos então razões muito fortes para buscarmos prevenir/minimizar os danos naturais padecidos pelos animais na natureza.

## 10. O critério do território e o apelo ao natural

Consideremos agora a visão que defende que, devido ao fato de os animais em questão serem selvagens, deveríamos ajudá-los apenas quando estivessem em território doméstico (e logo em seguida deveríamos devolvê-los ao local ao qual pertencem<sup>75</sup>). Tal visão defende que devemos deixar

<sup>74</sup> Poder-se-ia pensar que, para se aceitar o argumento da existência das razões e o argumento da força das razões (e, de modo mais geral, a proposta de prevenir/minimizar danos naturais como um todo), é necessário assumir uma visão consequencialista da ética, uma vez que tais argumentos derivam as razões para agir a partir de julgamentos sobre valor (isto é, sobre que situações são boas/ruins, melhores/piiores). Contudo, é um erro pensar que apenas visões consequencialistas da ética derivam razões para agir a partir de julgamentos sobre valor. Visões consequencialistas determinarão a força das razões para agir *totalmente* a partir de considerações sobre o grau de valor/desvalor. Mas, como aponta Kagan (1998, p. 59-62), teorias não consequencialistas, apesar de incluírem outras considerações que não derivam de avaliações sobre valor, também têm de incluir considerações sobre bom/ruim, melhor/pior. Do contrário, teriam de negar que tais avaliações geram razões para agir desse ou daquele modo, o que parece claramente implausível, uma vez que uma das principais funções dos julgamentos sobre bom/ruim, melhor/pior é orientar as decisões práticas.

<sup>75</sup> Como defendido em Bovenkerk *et al.* (2003, p. 23) e também em Kirwood e Sainsbury (1996, p. 241).

a natureza seguir o seu curso no território natural, mesmo que isso resulte no pior para os animais ali inseridos, e que deveríamos buscar apenas o bem dos que pertencem ao (ou se encontram momentaneamente no) território doméstico. Ou seja, trata-se de uma visão centrada no critério do *território*. No presente item, discutiremos a principal defesa do critério do território e o principal argumento para rejeitar tal critério. A discussão sobre outras possíveis formas de defesa do critério do território pode ser encontrada nos itens 12 e 13.

O critério do território é comumente defendido com um apelo a um respeito pela natureza de cada ser. Segundo essa visão, a natureza dos membros do território doméstico requer o recebimento de ajuda, pois a mesma é realizada em uma vida longa, com felicidade e bem-estar. Já a natureza dos membros do território natural, por ser uma natureza selvagem, é realizada se forem deixados à mercê dos processos naturais danosos. Um primeiro problema com esse argumento é que ele escolhe de maneira tendenciosa o que conta como a natureza de cada tipo de indivíduo. Por que não afirmar que a natureza dos animais selvagens é uma natureza senciente (como a nossa), orientada em buscar o prazer e evitar o sofrimento? Por que não afirmar que a nossa natureza vulnerável a doenças é realizada quando não nos medicamos por meio de artifícios criados por nós? Além disso, podemos questionar: “por que respeitar a natureza de cada indivíduo?”. Vejamos duas respostas distintas a essa pergunta.

Uma primeira resposta possível é que devemos garantir o que é melhor para os indivíduos, e que cada indivíduo tem o que é de melhor quando floresce de acordo com sua natureza. Mas, se for assim, então é falso que a natureza dos animais selvagens seja realizada quando os deixamos à mercê dos processos naturais danosos, pois isso resultará no pior para eles. Por outro lado, se alguém insiste que a natureza dos animais selvagens é realizada quando os deixamos à mercê dos processos naturais danosos, então é falso que cada indivíduo tem o que é de melhor quando floresce de acordo com sua natureza. Mas, então, a meta “garantir o que é melhor para os indivíduos” não pode fundamentar a meta de garantir que cada indivíduo floresça de acordo com sua natureza.

Analisemos agora a resposta oposta à questão “por que respeitar a natureza de cada indivíduo?”. Agora, em vez de a resposta ser “porque assim cada indivíduo tem o que é de melhor”, a resposta é: “*porque sim*: devemos garantir que cada indivíduo floresça de acordo com sua natureza, mesmo

que isso seja o pior para eles”. Há vários problemas com essa resposta. O primeiro, é que ela viola o *argumento da relevância*, exposto no capítulo 3. O que é relevante para a consideração moral é a possibilidade de os afetados por nossas decisões serem prejudicados e/ou beneficiados, e, não, saber se nossas ações estão ou não de acordo com a natureza deles. O segundo problema é que a resposta assume que devemos garantir que aconteça o que é natural. Como vimos no capítulo 2, item 9 (e no item 7 do presente capítulo), do fato de que algo é natural, não se segue que seja bom, desejável ou sequer aceitável. E, se for, o será por outra razão, que não pelo fato de ser natural.

O termo “natural” parece envolto em uma “aura de sacralidade”. Mas, essa impressão desaparece uma vez que o substituímos por aquilo que normalmente se quer dizer com o termo “natural”. De fato, como apontado por Mill (1904), é um termo altamente ambíguo. É utilizado principalmente: 1) como sinônimo daquilo que não é resultado de ações humanas; 2) como sinônimo daquilo que vem predeterminado biologicamente ou cumpre uma função biológica e; 3) como sinônimo daquilo que é feito sem planejamento ou deliberação (nesse último sentido, espirrar e dormir seriam ações naturais, diferentemente, por exemplo, de projetar uma casa ou um instrumento musical). Mas, nenhuma dessas coisas indica algo que é necessariamente bom, desejável ou mesmo aceitável. Assim, apesar de amplamente difundido, o apelo ao natural carece de um bom suporte. Isso indica que temos fortes razões para buscar o que é melhor para os indivíduos, e, não, buscar o que realiza a sua natureza.

Uma vez que rejeitamos a principal defesa do critério do território, vejamos agora razões para rejeitarmos o próprio critério do território. O *argumento da existência das razões* e o *argumento da força das razões*, expostos no item 9, que rejeitam o critério da *origem do dano*, rejeitam igualmente o critério do *território*. Se a razão central para ajudarmos membros do nosso território é que eles teriam um prejuízo caso não fossem ajudados, temos igualmente razões para ajudar quem não pertence ao nosso território, uma vez que terão um prejuízo caso não forem ajudados. E, se a razão para ajudar advém centralmente do prejuízo decorrente da ausência de ajuda, então a *força das razões* para ajudar depende crucialmente do *grau de prejuízo* decorrente de não se receber ajuda. Disso se segue que, toda vez que os membros de outros territórios tiverem um prejuízo maior decorrente de não receberem ajuda, em comparação a membros do nosso território, tudo o mais sendo igual, temos razões mais fortes para ajudar quem não pertence

ao nosso território. Assim, temos razões diretas para considerar o bem de quem se encontra e/ou pertence a um território que não o nosso (uma vez que podem ser afetados positiva ou negativamente por nossas decisões), e as razões para ajudá-los poderão ser mais fortes do que as que temos para ajudar os membros do nosso território (caso os que não pertencem ou não se encontram no nosso território estiverem, por exemplo, sujeitos a uma magnitude de dano maior caso não recebam ajuda).

Desse modo, não é uma boa razão para se rejeitar a proposta de ajudar os animais na natureza apontar que os danos em questão são naturais e que as vítimas em questão são animais selvagens e pertencem ao território natural.

## 11. A questão dos conflitos entre os animais

Uma objeção à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é a de que ela implicaria, supostamente, em intervir em conflitos que acontecem entre os animais não humanos, como por exemplo na predação, e que isso revelaria que a proposta como um todo é absurda. No presente item, abordaremos o caso da predação, por ser o mais controverso. O que discutiremos é se há base para considerar a intervenção na predação *inerentemente* absurda. A preocupação de que tal intervenção possa ter consequências piores em longo prazo será discutida no item 17, que aborda a preocupação geral de que a proposta de prevenir os danos naturais possa ter consequências piores em longo prazo. Agora o que discutiremos é a posição que diz que, mesmo que intervir na predação tenha melhores consequências do que não intervir, ainda assim não deveríamos intervir.

Uma primeira resposta a essa objeção aponta que há vários outros contextos nos quais a intervenção na predação não apenas não é vista como absurda, como é amplamente aceita. Por exemplo, a esterilização de insetos foi desenvolvida na década de 1940 e tem sido realizada desde então<sup>76</sup>. Na Tanzânia, na década de 1940, a tripanossomíase animal foi erradicada pela esterilização das moscas tsé-tsé. Desde a década de 1970 tem sido conduzida em larga escala em vários países a esterilização de mosquitos como o *Aedes aegypti* (vetor da dengue, febre amarela, febre Zica e febre Chikungunya), o *Culex pipiens* (vetor da meningite, encefalite japonesa e do vírus do Nilo Ocidental, entre outras doenças) e o *Anopheles albimanus*, transmissor da malária. Esse tipo de intervenção tem como meta favorecer

<sup>76</sup> Ver Dyckn, Hendrichs e Robinson (2005); Parker e Mehta (2007) e Alphey *et al.* (2010)

os interesses humanos, mas os animais acabam se beneficiando também, devido à erradicação de doenças e à diminuição de sua taxa de mortalidade precoce devido à redução da taxa de nascimentos. Contudo, nem todas as intervenções na predação que são amplamente aceitas são benéficas para os animais. Exemplo disso são determinadas intervenções com propósitos ambientalistas, como na chamada *ecologia do medo*, que consiste em reintroduzir predadores em locais onde já se encontravam extintos, que acaba por resultar em um aumento do sofrimento total, tanto de presas quanto de predadores<sup>77</sup>. Devido ao especismo, tais intervenções são aceitas quando beneficiam os humanos ou quando ajudam a atingir metas ambientalistas, mas não quando a meta é beneficiar os animais não humanos. Assim, há que se explicar por que seria errado intervir na predação visando menor sofrimento e quantidade de mortes totais (dando igual peso ao bem de todos os seres sencientes afetados, presas e predadores), e não seria errada em outros contextos. Contudo, se um dano não deixa de ser algo negativo porque é resultado do movimento de animais não humanos, então parece que as mesmas razões para se prevenir a predação sobre humanos se fazem igualmente presentes quando as vítimas são não humanas.

Uma acusação frequente é a de que intervir na predação seria especista, ou que, pelo menos, favoreceria tendenciosamente a presa. A acusação de especismo não se sustenta porque os proponentes da prevenção dos danos naturais defendem que a predação é um problema com total independência da espécie dos atacantes e dos atacados<sup>78</sup>. A predação dos membros da espécie A sobre os membros da B é um problema, assim como é igualmente aquela feita pelos membros da B sobre os da C, e assim por diante. E, não se está a dar peso distinto a interesses similares dos membros de cada espécie. A acusação de especismo faz sentido apenas em relação a posições que, por exemplo, aprovam socorrer da predação apenas membros de certas espécies, como socorrer apenas humanos ou apenas membros de espécies em extinção. Ironicamente, essa é a posição mais comum dentre os que acusam de especismo a proposta de intervir na predação que visa minimizar o sofrimento e as mortes totais.

O que foi dito vale também para a acusação de parcialidade a favor das presas: o fato de se favorecer alguém não mostra que se favoreceu *tendenciosamente* esse alguém. Os que são contrários à intervenção também

<sup>77</sup> Para uma crítica, ver Horta (2010c).

<sup>78</sup> Ver Bonnardel (1996); McMahan (2010a; 2010b; 2015); Pearce (2009) e Sapontzis (1984; 1987).

acabam por favorecer alguém. A busca pelos melhores resultados penderá a balança para aquele curso de ação no qual o sofrimento é minimizado; no qual há menos mortes; no qual os danos e benefícios estão melhor distribuídos (por exemplo, a qualidade e o tempo de vida) etc. Isto é, uma vez que pensamos em uma distribuição equitativa de danos e benefícios, não podemos evitar a conclusão de que não há nada de inerentemente absurdo com intervir em casos de predação, se o resultado for melhor.

Se devemos buscar o melhor estado de coisas para todos os seres sencientes afetados, mesmo aqueles que se opõem a intervir em casos de predação já existentes têm de concordar que seria melhor se não houvesse mais predação no futuro (desde que com isso não surjam consequências piores do que as decorrentes de um mundo com predação). Embora isso não signifique que intervir na predação seja necessariamente uma estratégia eficaz para prevenir os danos naturais, mostra que intervir na predação não pode ser considerado inerentemente absurdo a partir da preocupação com o bem dos seres sencientes. A única maneira de fazê-lo é por veneração pelo próprio processo de predação *contra o bem dos seres sencientes*, como ocorre frequentemente no ambientalismo. Discutiremos em detalhes as objeções ambientalistas à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais no item a seguir.

## **12. As objeções ambientalistas à proposta de ajudar os animais na natureza**

Como vimos no capítulo 7, o ambientalismo defende que a preservação de certas entidades não sencientes é importante em si (e, não, importante porque poderia beneficiar os seres sencientes), e que é mais importante do que o bem dos seres sencientes. Assim, outra objeção à proposta de ajudar os animais na natureza é que fazê-lo poderia contrariar metas ambientalistas. Um problema com essa objeção é que, como vimos no capítulo 3, o argumento da relevância oferece uma razão pra rejeitarmos a consideração moral direta de entidades não sencientes. Uma vez que apenas seres sencientes são capazes de experimentar certos estados como negativos e/ou outros como positivos (isto é, apenas seres sencientes não são indiferentes ao que lhes acontece), apenas seres sencientes são passíveis de serem prejudicados e beneficiados. Além disso, se já é questionável que as entidades cuja meta do ambientalismo é preservar sejam objeto de consideração moral direta, é mais questionável ainda que sejam mais importantes do que interesses

básicos dos seres sencientes. Justamente a capacidade que os seres sencientes possuem de serem prejudicados é uma razão para os priorizarmos quando a realização do seu bem conflitar com as metas ambientalistas (já que as entidades que o ambientalismo visa preservar não são capazes de sofrer e desfrutar).

Contudo, imaginemos que, por alguma razão, devêssemos considerar as entidades valorizadas no ambientalismo. Se essas entidades forem moralmente consideráveis, devemos rejeitar a proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais? Essa conclusão só se seguiria se tudo o que importasse fossem as entidades valorizadas no ambientalismo. Mas, se o que é relevante para a consideração moral é a capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, mesmo que as entidades valorizadas no ambientalismo fossem moralmente consideráveis, os seres sencientes também são. Assim, mesmo que devêssemos acatar as metas do ambientalismo, não podemos deduzir, do fato de que certa ação contrariaria tais metas, então que tal ação é injustificada. A meta ambientalista teria de ser pesada em relação à meta de beneficiar os animais. E nem mesmo se as metas ambientalistas fossem mais importantes do que o bem dos seres sencientes isso seria suficiente para fundamentar a proibição de ajudar os animais vítimas de danos naturais: poderíamos tentar ajudá-los de maneiras que não conflitassem com as metas ambientalistas, ou então, que os ajudassem muito e impedissem pouco o alcance das metas ambientalistas. Para alguém negar essa conclusão, teria de assumir que as metas ambientalistas são um *trunfo* sobre o bem dos seres sencientes (isto é, que nenhum aumento no bem dos seres sencientes seria tolerável, por maior que fosse, se implicasse uma diminuição no alcance das metas ambientalistas, por menor que fosse). Como vimos, se já não existem boas razões para se dar um peso maior às metas ambientalistas sobre o bem dos seres sencientes, muito menos existem para se pensar que são um trunfo.

Além disso, a oposição entre ambientalismo e a proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais é menor do que aparenta<sup>79</sup>. Começemos pelas posições holistas:

O ecocentrismo não mantém que aquilo que é natural é sacrossanto. Apoia intervenções para preservar ecossistemas que se extinguiriam naturalmente. Além disso, não valoriza todos os ecossistemas, mas apenas os que têm certas características (serem raros, possuírem certas propriedades estéticas etc.). Assim, o ecocentrismo não tem por que se opor a ajudar os

<sup>79</sup> Essa questão é discutida em detalhes em Horta (2018).



animais nos outros ecossistemas, e nem mesmo nos ecossistemas que valoriza (desde que ajudar não transforme significativamente esses ecossistemas), pois ajudar os animais não os extingiria: apenas faria com que houvesse menos danos para os animais nos mesmos. Além disso, as outras posições holistas que valorizam espécies ou a biodiversidade teriam de aceitar qualquer intervenção que não extinguisse espécies.

O naturocentrismo, por sua vez, valoriza apenas certas entidades ainda não “tocadas” por humanos. Então, poderia se opor a ajudar os animais apenas em áreas não afetadas (ou, afetadas muito pouco) por humanos. Essa visão permitiria ajudar os animais em um número ainda maior de áreas do que o holismo permitiria, já que a imensa maioria dos ecossistemas existentes já foi “tocada” diretamente ou indiretamente pelos humanos.

Por fim, o biocentrismo tem de ser ainda mais favorável às intervenções. Algumas posições biocêntricas também aceitam que o sofrimento é negativo e que a felicidade é positiva. Portanto, têm de aceitar a intervenção por preocupação com o bem dos animais. E as visões biocêntricas que aceitam apenas que estar vivo é positivo e que estar morto é negativo têm de aceitar ainda mais intervenções do que quem se preocupa com o bem dos animais têm de aceitar. Isso porque a maneira como acontece a dinâmica populacional resulta na imensa maioria dos organismos vivos (sencientes ou não) tendo mortes prematuras. Poderia ser objetado que o biocentrismo não teria de aceitar a intervenção porque ela resultaria em menos seres vivos nascendo. Contudo, o biocentrismo não visa maximizar a quantidade de seres vivos e, sim, garantir o bem próprio de cada organismo vivo.

Assim, mesmo o ambientalismo tem de aceitar boa parte da proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. Além disso, há também propostas específicas que tanto ambientalistas quando defensores dos animais poderiam concordar, ainda que por razões diferentes. Por exemplo, ambientalistas tipicamente defendem a preservação de herbívoros de grande porte, tais como elefantes, por preocupação em preservar a espécie. Quem se preocupa em evitar o sofrimento dos animais em decorrência dos processos naturais também têm fortes razões para apoiar tais medidas. A razão para isso é que animais como elefantes consomem muitas folhas, o que resulta em uma drástica diminuição da taxa de reprodução das espécies que maximizam os filhotes, diminuindo assim uma das principais causas da maximização das mortes prematuras e do sofrimento no mundo selvagem.



### 13. O argumento dos mais adaptados

Abordemos agora o argumento que defende que não devemos ajudar os animais vítimas de danos naturais porque isso seria, alegadamente, desvantajoso em termos de tornar a espécie como um todo “melhor adaptada”. Por exemplo, segundo esse argumento, o processo de predação seria algo positivo porque faz com que apenas as presas mais capazes de escapar da predação (e também os predadores mais aptos a predar) consigam passar seus genes adiante, resultando, ao longo das gerações, em predadores e presas mais adaptados. Por exemplo, Rolston (1992, p. 254) afirma que “a presa, não menos do que o predador, ganhará em termos de senciência, mobilidade, e poderes cognitivos e perceptivos”, concluindo que “ser comido vivo nem sempre é algo ruim, mesmo do ponto de vista da espécie da presa”.

Apesar de o exemplo de Rolston dizer respeito especificamente à predação, o mesmo argumento poderia ser usado contra a proposta de prevenir/minimizar danos naturais em geral. Por exemplo, Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239) afirmam que dar aos menos adaptados uma segunda chance é o equivalente a dar um tiro no mais adaptado. Obviamente, essa afirmação precisa ser entendida em termos metafóricos. O que ela quer dizer é que, se salvarmos os menos adaptados, os seres futuros não terão os genes mais adaptados possíveis (e não que, se ajudarmos os menos adaptados, os indivíduos mais adaptados desta ou de futuras gerações, literalmente, morrerão).

Um primeiro ponto em que esse argumento poderia ser questionado é que ele assume que o fato de os processos naturais resultarem em organismos mais adaptados é um benefício. Se for um benefício, teria de ser um benefício para quem? Dado o que discutimos no capítulo 3, ao contrário do que defende Rolston, não pode ser um benefício “do ponto de vista da espécie da presa”, dado que não há tal ponto de vista, uma vez que espécies, por não serem sencientes, não possuem uma perspectiva de primeira pessoa. Muito menos pode ser um benefício para os animais que sofrem e morrem em decorrência dos processos naturais. Assim, a única maneira de tornar o argumento plausível é defender que é um benefício para os membros das gerações seguintes. Esse ponto também é questionável, uma vez que as características que são eficientes em passar os genes adiante não necessariamente são positivas para o bem-estar dos indivíduos. Por exemplo, como vimos no item 2, a característica de produzir um número gigantesco de filhotes é muitíssimo eficiente em passar os genes adiante; contudo, em nada beneficia seus portadores e prejudica seus descendentes

(por exemplo, nascer membro de uma dessas espécies implica em ter drasticamente diminuídas suas chances de sobrevivência e em ter um tempo de vida biológico bastante curto). Desse modo, se a meta de alguém é que sejam passadas adiante aquelas características que proporcionariam que os indivíduos de gerações futuras tivessem as vidas que mais lhes beneficiariam, não deve deixar a natureza seguir o seu curso (muito pelo contrário).

Contudo, assumamos para efeito de argumentação que as características eficientes em passar os genes adiante necessariamente também beneficiassem os indivíduos de gerações futuras. Um segundo ponto problemático do argumento é que ele pressupõe que esse benefício é suficiente para justificar deixar a natureza seguir o seu curso. Ora, mas se esses supostos benefícios são uma razão para deixarmos a natureza seguir o seu curso, então os danos resultantes desses mesmos processos têm de ser uma razão contrária a essa conclusão. E, quando colocamos na balança os danos e benefícios resultantes de tais processos, fica nítido que os danos são gigantescamente maiores. Como vimos no item 2, para cada indivíduo que chega a ter uma vida minimamente satisfatória, uma quantidade gigantesca (chegando a vários milhões, dependendo da espécie) de outros indivíduos nasce apenas para sofrer intensamente e morrer pouco depois. A prevalência de um traço adaptativo em certa população só acontece depois de passarem muitas gerações que contêm uma grande quantidade de outros indivíduos que não possuem tal traço, e que morrem prematuramente.

Além disso, o argumento em questão não poderia discordar de propostas que visam diminuir o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras por meio de esterilização, uma vez que esse procedimento diminuiria a quantidade de nascimentos, mas não impediria que os traços mais adaptativos prevalecessem.

Por fim, outro ponto digno de nota é que aquilo que o argumento propõe seria amplamente considerado inaceitável se fosse aplicado a humanos. Quando humanos são vítimas de processos naturais, a sugestão de que não deveríamos ajudá-los para que assim seja alcançado um melhoramento genético natural da espécie humana seria considerada repugnante. As poucas pessoas que defenderiam tal sugestão em relação a humanos por vezes esquecem das implicações dela para o seu próprio caso: segundo essa visão todos nós teríamos de rejeitar vacinas e medicamentos (ou qualquer outra proteção contra danos naturais) para que somente os indivíduos mais adaptados (por exemplo, os que já nascessem imunes a certas doenças) consigam sobreviver.

Quando humanos são vítimas de doenças decorrentes de causas naturais normalmente o que é defendido é exatamente o oposto: prestar-lhes cuidados, dado o seu alto grau de vulnerabilidade. No máximo é defendido que, se a doença que os afeta é grave e hereditária, então que é melhor que não se reproduzam. Em contrapartida, se as vítimas são não humanas, o que é defendido é que sejam deixados para sofrer e morrer, apenas porque seus genes, se passados adiante, não resultariam nos seres mais adaptados possíveis. O motivo pelo qual são defendidas posições tão díspares, dependendo de se as vítimas são humanas ou não humanas, é simplesmente um resultado da predominância do especismo antropocêntrico, que coloca o bem dos humanos acima, e o bem dos animais não humanos abaixo das metas do ambientalismo.

#### **14. O papel da ciência, o papel da ética e a questão dos danos naturais**

Paul Falkowski, professor de ecologia e evolução, na seção de comentários de um artigo em que Jeff McMahan (2010a) defende a proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, acusa-o de pensar que uma questão é da área da ética, quando na verdade seria, alegadamente, das áreas da biologia e da ecologia. Para Falkowski, os proponentes de ajudar os animais na natureza precisam de noções básicas de biologia e ecologia, pois estariam cometendo o erro de fazer julgamentos de valor e julgamentos normativos em domínios nos quais os mesmos não cabem. Será esse um bom argumento? Vejamos.

O que acontece nos ecossistemas naturais pertence aos domínios da biologia e da ecologia, e não da ética e da teoria do valor? Depende do que se quer dizer com a expressão “o que acontece”. *Descrever o que acontece* nos ecossistemas naturais é uma tarefa para a biologia e para a ecologia. Contudo, *avaliar* se o que acontece em tais ecossistemas é ruim, neutro ou bom, quais situações são piores/melhores, e *prescrever o que deveríamos fazer acontecer* em tais ecossistemas (por exemplo, se deveríamos ajudar os animais ou não) é uma investigação que diz respeito à teoria do valor e à ética. Isso é assim simplesmente porque julgamentos sobre o que deveríamos fazer ou deixar de fazer sempre dizem respeito à ética, e julgamentos sobre o que é bom/ruim, melhor/pior sempre dizem respeito à teoria do valor. Portanto, os proponentes de minimizar os danos naturais não estão a cometer um erro de domínio tratando uma questão de uma área como se fosse de outra. Quem comete esse erro é quem pensa que ciências descritivas conseguem prescrever o que deveríamos fazer.

As pessoas contrárias a minimizar os danos naturais também estão a fazer julgamentos normativos e julgamentos de valor. O fato de ser o julgamento oposto não faz com que deixem de ser julgamentos normativos e de valor. Por que, então, tal posição normalmente não é percebida como envolvendo julgamentos normativos e de valor? O que acontece é que áreas que deveriam ser ciências descritivas (como a biologia e a ecologia) estão muitas vezes carregadas por valores ambientalistas e/ou antropocêntricos. Um dos principais efeitos negativos disso é que aquilo que é defendido pelos profissionais dessas áreas é recebido pelo público como se fosse uma descrição objetiva dos fatos, quando na verdade muitas vezes envolve prescrições que refletem as posições morais assumidas por tais profissionais.

Se um profissional da biologia ou da ecologia defende o ambientalismo, isso pode dar a entender que ele está a fazer um julgamento moralmente neutro. Pior ainda, pode dar a entender que quem defende que o bem de cada ser senciente é importante carece do conhecimento científico apropriado. Mas isso é uma ilusão, que se deve, em parte, à confusão entre os termos “ecologia” e “ambientalismo”. A ecologia é a ciência que *descreve* as interações nos ecossistemas. Já o ambientalismo é a posição *normativa* segundo a qual preservar certas entidades não sencientes é mais importante do que o bem dos seres sencientes. A proposta de prevenir/minimizar os danos naturais não nega o que as ciências da ecologia e da biologia *descrevem* (aliás, depende de tais conhecimentos para conseguir ajudar de modo seguro), apenas discorda do que o ambientalismo (a posição normativa) prescreve.

O conhecimento proveniente de áreas como a ecologia e a biologia não tem de necessariamente ser utilizado para alcançar as metas do ambientalismo. De fato, tal conhecimento tem sido muito utilizado também para realizar interesses humanos. Então, nada impede que esse mesmo conhecimento seja utilizado com a meta de ajudar os animais não humanos.

## 15. Danos naturais e responsabilidade moral

Discutiremos no presente item algumas visões que aceitam que os danos naturais são algo negativo, mas defendem que não temos a obrigação de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. A ideia geral na base dessas posições é a de que, apesar de os danos naturais serem algo negativo, não temos *responsabilidade moral* por eles. Antes de discutirmos essas posições, contudo, desfaçamos uma confusão comum. Por vezes, é dito que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é absurda porque

faz exigências morais a entidades amorais, como os processos naturais e os animais não humanos<sup>80</sup>. Obviamente que esse não é o caso: a exigência é feita a cada um de nós, agentes morais que poderiam influenciar no desdobramento dos eventos. Desfeita essa confusão, discutamos então alguns dos principais argumentos a favor de que não temos dever de ajudar os animais na natureza.

Há quem defenda que a moralidade deveria apenas exigir que não prejudiquemos os outros com nossos atos: ajudar seria algo opcional. Discutimos e rejeitamos já no capítulo 6, item 4, alguns argumentos comumente utilizados para defender essa ideia. Recapitulemos agora o argumento inicial a favor de que também temos obrigações relativas às nossas omissões. A defesa de que a moralidade deveria se limitar a exigir que não prejudiquemos os outros com nossos atos poderia fazer sentido somente se as razões que fundamentam a obrigação de não prejudicar com nossos atos (deveres negativos) não implicassem que temos obrigação de não prejudicar com nossas omissões (deveres positivos). Mas, se o que gera os deveres negativos é que prejuízos são algo ruim, então temos igualmente deveres positivos, dado que os outros padecerão de um prejuízo caso não forem ajudados.

Se é o teor negativo dos prejuízos aquilo que primariamente gera deveres negativos (e positivos), então segue-se que, quanto maior o prejuízo, mais forte a obrigação. Isso implica que, por vezes, existirão certos deveres positivos mais fortes do que certos deveres negativos: toda vez que, comparando-se certo ato e certa omissão, tudo o mais sendo igual, os afetados pela omissão forem prejudicados em maior grau. Por exemplo, imaginemos que temos de escolher: a) ou aparar um bebê que está caindo de uma altura de três metros, mas não conseguiremos fazer isso sem dar uma forte pisada no pé de alguém que está na frente; b) ou evitar de pisar no pé da pessoa que está na frente, mas o bebê cai e provavelmente morre. Esse caso sugere não apenas que há deveres positivos: sugere também que certos deveres positivos são mais fortes do que certos deveres negativos, dada a magnitude do dano resultante.

Poderia ser objetado que, como é impossível para cada um de nós ajudar a todos os que precisam, ainda que haja obrigação de ajudar, é moralmente opcional escolher qual caso ajudar. Assim, mesmo havendo dever de ajudar, não temos necessariamente o dever específico de tentar prevenir/minimizar os danos naturais, conclui a objeção. Contudo, do fato de que

<sup>80</sup> Um exemplo é a posição de Felipe (2015).

é impossível cumprir todos os deveres de certo tipo, não se segue que é moralmente opcional escolher quais casos cumprir. Já reconhecemos esse ponto quanto aos deveres negativos. Se alguém não tem condições de evitar todos os danos com suas práticas, parece que há obrigação de escolher evitar o dano maior, e não, que é moralmente opcional escolher qual dano evitar. Mas, exatamente o mesmo se pode dizer do dever de ajudar. Já que não conseguimos ajudar a todos, parece que deveríamos escolher os casos que cumprem certos critérios de prioridade (por exemplo, casos nos quais as vítimas estão na pior situação; nos quais há o maior número de vítimas; nos quais conseguiremos causar um bem maior dados os recursos de que dispomos etc.). E, esses critérios, como explicado nos itens 2, 4 e 16, sugerem que o problema dos danos naturais é muito importante.

Por vezes, é dito que há dever apenas de repararmos danos causados por algum agente moral. Segundo essa visão, não somos responsáveis pelos danos naturais porque eles não tiveram *origem* em nossas práticas<sup>81</sup>, e porque continuariam com nossas *omissões*<sup>82</sup>. Um contraexemplo a essa visão é dado por James Rachels (1997, p. 65-66): caso ela estivesse correta, alguém que vê uma criança se afogar em uma banheira em sua frente e não faz nada para socorrê-la, não faz nada de errado, desde que nenhum agente moral tenha iniciado o processo de afogamento da criança. Além disso, uma boa quantidade de danos naturais é efeito colateral de nossos atos. Um exemplo são as intervenções na natureza com metas antropocêntricas e ambientalistas que contribuem para criar as condições nas quais os processos naturais prejudicam os animais (por exemplo, aumentam a quantidade de animais que se reproduzem maximizando os filhotes, e assim, aumentam ainda mais o sofrimento e as mortes prematuras), discutidas no item 16. Outros argumentos em defesa de que a *existência* e a *força* das razões para evitarmos ou promovermos certo estado de coisas não dependem de sua origem ser antropogênica foram já apresentados no item 9 e não serão repetidos aqui.

Poderia ser objetado que, no exemplo da criança na banheira, estamos presentes na situação, enquanto os animais na natureza estão muito distantes. O fato de os animais selvagens não terem vínculos especiais conosco (por exemplo, estarem distantes) mostraria que não temos obrigação de

<sup>81</sup> É isso o que Bovenkerk *et al.* (2003, p. 24-5) e Felipe (2015) parecem ter em mente.

<sup>82</sup> Para uma argumentação mais detalhada em defesa de que a distinção entre ação e omissão é moralmente irrelevante, ver Rachels (1987; 1997; 2001).

ajudá-los (ou, que essas obrigações são fracas)? Vejamos uma razão para pensarmos que não. Por que temos o dever de ajudar aqueles que possuem vínculos especiais conosco? A razão parece ser porque, dependendo do modo como decidamos, terão o seu bem-estar afetado para pior ou melhor. Parece difícil imaginar outra explicação. Tanto é que, se nossas ações não pudessem afetar de modo algum ou seu bem-estar, nem para pior nem para melhor, não teríamos obrigação de agir desse ou daquele modo perante a eles. Mas, se a explicação é essa, isso implica que temos igualmente deveres para com quem não temos relações especiais, pois o seu bem-estar será também afetado para pior ou melhor de acordo com o que decidirmos. É por esse motivo que temos uma relação para com eles, mesmo que não uma relação de proximidade. E, dado que, por vezes, os que não tem uma relação de proximidade conosco serão prejudicados em maior grau caso não recebam ajuda, isso é uma razão para enxergarmos, nesses casos, o dever de ajudá-los como mais forte do que o dever de ajudar aqueles com quem temos uma relação de proximidade.

Outra possível objeção é argumentar que é sempre mais fácil ajudar aqueles com quem temos vínculos especiais, e, portanto, tais deveres seriam mais fortes. Contudo, é falso que seja sempre mais fácil ajudar quem temos vínculos especiais. Tratar um parente com câncer é mais difícil do que matar a fome de alguém que sequer conhecemos, mas poderíamos ajudar por meio de uma doação. Poderia ser objetado novamente que, ainda que isso seja verdade em muitos casos, não o é no caso dos danos naturais, pois esses seriam, alegadamente, sempre muito difíceis de serem minimizados. Assim, o que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais sugere não seria apenas louvável, porém não requerido?

A noção de *supererrogatório* (louvável, porém não requerido) só faz sentido em determinado tipo de visão de ética. Há visões de ética nas quais o nível de dificuldade não desempenha papel algum em determinar nem a *existência*, nem a *força* das obrigações. Por exemplo, as visões de ética que mantêm que a ação correta é a que resulta nas melhores consequências manterão que devemos nos esforçar ao máximo para tornar o mundo um lugar menos pior. E, mesmo as visões nas quais o critério do nível de dificuldade desempenha um papel em determinar a existência ou a força das obrigações reconhecem obrigações até certo nível de dificuldade. O que teria de ser discutido é se a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais estaria acima do que é razoável se exigir de alguém. Vejamos.



Em primeiro lugar, existem muitos casos nos quais prevenir/minimizar os danos naturais envolveria apenas evitar certas intervenções na natureza que visam atingir metas antropocêntricas e ambientalistas e colaboram para criar as condições nas quais os processos naturais maximizam o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras. Essas intervenções são fáceis de serem evitadas. O item 16 discute essa questão em mais detalhes. Em segundo lugar, provavelmente atingiríamos melhor a meta de prevenir/minimizar os danos naturais se deixássemos a maioria das práticas de ajuda a cargo de profissionais tecnicamente qualificados. Portanto, não seria exigido um esforço heroico a cada um dos agentes. Em terceiro lugar, exigir que cada um de nós dedique algum tempo para divulgar esse problema, e que reivindique que impostos e doações que hoje são aplicados em intervenções na natureza (com metas antropocêntricas e ambientalistas) que prejudicam os animais sejam redirecionados para atingir a meta de beneficiar os animais não parece ser uma exigência grande. Assim, mesmo que mantenhamos um nível baixo de exigência, isso faria uma grande diferença em termos de prevenção/minimização dos danos naturais.

Dada a discussão dos argumentos anteriores, não parecem existir boas razões para negar a responsabilidade moral de fazer algo para mudar a situação dos animais na natureza, vítimas de danos naturais. Portanto, mantêm-se de pé as conclusões que se seguem do *argumento da existência das razões* e do *argumento da força das razões*, apresentados no item 9.

## **16. Prevenindo danos naturais de maneira eficiente**

Outra objeção à proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais é a alegação de que não há o que ser feito atualmente em larga escala e que, mesmo quando houver, isso ainda representaria uma fração pequena do total de danos naturais. A objeção conclui, então, que tentar fazer algo em relação a esse problema não seria uma forma eficiente de utilizarmos nossos recursos para diminuir o sofrimento no mundo.

O primeiro problema com essa objeção é que, mesmo que não soubéssemos o que fazer em larga escala atualmente, isso não seria uma razão não aprendermos mais sobre como evitar esses danos. Mesmo que não soubéssemos o que fazer inicialmente, é possível que a maneira mais eficiente de evitar o sofrimento no mundo ainda fosse investigar como prevenir os danos naturais em longo prazo. Ou seja, a objeção padece de um viés



temporal<sup>83</sup>, pois mede a eficiência em evitar danos não a partir dos danos totais evitados ao longo do tempo com certa quantia de recursos, mas, com base na quantidade de danos evitados atualmente.

O segundo problema é que ela mede a eficiência em evitar danos com base na proporção que os danos evitados representam do total de danos similares. Essa é uma maneira completamente equivocada de se medir eficiência. Imaginemos que com uma mesma quantia de recursos conseguimos, ou ajudar 90% dos animais do problema A, ou ajudar em igual medida 0,1% dos animais do problema B (que estão todos em situação igualmente ruim aos do problema A). Se nos guiarmos pela proporção, pensaremos que seremos mais eficientes se escolhermos ajudar os animais do problema A. Mas, suponhamos que o problema A lide com um trilhão de animais, e o problema B lide com um quadrilhão de animais. 90% de um trilhão são 900 bilhões. 0,1% de um quadrilhão é um trilhão. Ou seja, nesse caso, se escolhermos resolver 0,1% do problema B, estaremos ajudando *100 bilhões* de animais a mais, com uma mesma quantia de recursos. Ou seja, para se medir a eficiência em minimizar danos, o que importa é a *quantidade total* de danos minimizados *com uma mesma quantia de recursos*, e não o que isso representa em termos de proporção de cada problema. Assim, apontar que, mesmo que pudermos prevenir danos naturais em larga escala, isso ainda representaria uma fração pequena do total de danos naturais, jamais poderia dar base à conclusão de que investir nesse problema não é uma forma eficiente de minimizar danos.

Além disso, também é falso que não há o que se fazer atualmente para prevenir danos naturais em larga escala. Há coisas que já são feitas em larga escala atualmente que, apesar de terem metas antropocêntricas ou ambientalistas, previnem danos naturais para um número muito grande de animais selvagens. Essas práticas poderiam também ser conduzidas visando o bem dos animais. Um exemplo é a esterilização de insetos, mencionada no item 11. Outro exemplo é a vacinação. Por exemplo, pesquisas na Universidade de Helsinki mostraram que é possível vacinar abelhas (RAUKKO, 2018). Quando uma abelha rainha come algo que contém um agente patogênico, as moléculas características do agente patogênico são cercadas por uma proteína chamada vitelogenina, que carrega essas moléculas até os ovos da rainha, onde agem como indutores para respostas imunes. Isso significa que é possível vacinar milhares de abelhas simplesmente vacinando a rainha.

<sup>83</sup> Os vieses abordados nesse item serão retomados em mais detalhes no capítulo 9.

E, também podemos prevenir o surgimento de uma quantidade astronômica de sofrimento decorrente dos processos naturais apenas evitando certas práticas que contribuem para criar as condições onde esse sofrimento terá lugar. Evitar essas práticas previne danos naturais em larga escala sem gastar recursos (é, portanto, uma forma muito eficiente de prevenir os danos naturais). Tais práticas são fáceis de serem evitadas. Assim, mesmo quem rejeita propostas exigentes teria de aceitar evitar essas práticas. Além disso, evitar essas práticas não requer alteração de ecossistemas já existentes ou mesmo intervenções na natureza (ou mesmo qualquer ato). Portanto, é algo que teria de ser aceito também por quem é contra intervir na natureza e também por quem nega que tenhamos deveres positivos. Provavelmente a forma mais eficiente de prevenir danos naturais evitando certas práticas consiste em evitar expandir o território natural<sup>84</sup> (na Terra ou para outros corpos celestes) ou evitar recriá-lo (onde já houve desertificação, por exemplo). Vejamos por que isso se dá.

Quanto maior a quantidade de território natural (áreas verdes e oceanos, por exemplo), maior a quantidade de animais que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes (e, portanto, maior a maximização do sofrimento e de mortes prematuras, como vimos no item 2). Embora seja incerto se certa expansão/recriação do território natural poderia ser necessária para impedir o desaparecimento da espécie humana, ou mesmo da vida senciente na Terra (e também seja incerto se tais desaparecimentos são ou não piores do que a sua continuação), mesmo que fosse necessária, não seria no grau em que se faz atualmente e que se planeja fazer no futuro. Por exemplo, há projetos de criação de vida senciente em outros corpos celestes. Por exemplo, McKay e Haynes (1990, p. 144) e Mautner (2009, p. 433-440) defendem que deveríamos maximizar a quantidade de seres vivos pelo universo (não a quantidade de seres vivos com vidas significativas, e sim, a quantidade de seres vivos). Isso aumentaria gigantescamente a quantidade de seres sencientes nascendo apenas para sofrer intensamente e nada mais, a ponto de tornar o sofrimento dos animais que vivem na Terra, que já é gigantesco, pequeno em comparação ao sofrimento que seria criado. Isto é, mesmo que não devêssemos evitar toda e qualquer expansão/restauração do território natural, ainda haveria muitas expansões e restaurações que deveríamos evitar, e isso preveniria que uma quantidade gigantesca de seres viesse à existência unicamente para sofrer intensamente.

---

<sup>84</sup> Para um tratamento detalhado dessa questão, ver Tomasik (2016b; 2016c).

Poderia ser objetado que expandir o território natural provavelmente fará surgir animais com vidas predominantemente positivas. Isso é verdade, mas, não poderia alterar nossa conclusão, pois o número de seres sencientes com vidas predominantemente negativas que seria criado seria enormemente maior. Imagine que há um local sem seres sencientes, e que só temos as duas opções a seguir. 1) Podemos criar em tal local as condições para que nasça uma população de seres sencientes, e uma parte dessa população será constituída de indivíduos com uma felicidade considerável, mas outra parte será constituída de indivíduos com um sofrimento terrível. 2) Ou, então, podemos decidir não criar tais condições, e nesse local não nascerá essa nova população. A questão é: o quão maior precisa ser o número de indivíduos com bem-estar positivo, para que seja melhor escolher a opção 1?

Muitas pessoas diriam que nenhuma quantidade de nascimentos de indivíduos com bem-estar positivo poderia compensar o nascimento de outros para uma vida de tormento extremo, por maior que fosse. Outras pessoas diriam que determinada quantidade poderia compensar, dependendo do quão maior fosse. Contudo, como vimos no item 2, dos processos naturais decorre que quase 100% dos animais nascem apenas para experimentar sofrimento extremo e nada mais. Assim, mesmo quem defende que haveria um certo número de vidas positivas que poderia compensar a criação de uma população também com vidas negativas teria ainda de repudiar a expansão ou restauração do território natural, uma vez que o número de vidas com predomínio de sofrimento seria astronomicamente maior.

Assim, é possível prevenir danos naturais em larga escala simplesmente evitando as intervenções com metas ambientalistas e antropocêntricas que criam as condições nas quais os processos naturais maximizam o sofrimento e as mortes prematuras dos seres sencientes. Dada a prevalência da visão ambientalista e do especismo antropocêntrico, o aumento do território natural é sempre visto como algo positivo. Contudo, uma vez que reconhecemos que o bem dos seres sencientes importa, percebemos que isso também é altamente questionável.

## **17. A preocupação de tornar o cenário ainda pior ao tentarmos ajudar**

Uma das objeções mais comuns à proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, é apontar que existe o risco de, ao tentarmos ajudar, tornarmos o cenário ainda pior do que já é<sup>85</sup>. Chamemos essa

<sup>85</sup> Dentre os proponentes dessa objeção, estão Clement (2003, p. 9) e Simmons (2009, p. 22-25).

objeção de *objeção centrada nas consequências*. Ela geralmente é fundada na seguinte preocupação: “nos ecossistemas há uma série de interações muito complexas, então é muito difícil prever os desdobramentos de consequências em longo prazo da nossa tentativa de ajudar”. Será essa uma boa razão para rejeitarmos a proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais? Vejamos.

A objeção aponta corretamente que, devido às interações muito complexas nos ecossistemas, é muito difícil prevermos os desdobramentos de consequências em longo prazo de nossa tentativa de ajudar. Contudo, a partir dessa constatação, ela retira a conclusão de que, então, “provavelmente, os resultados serão melhores se não ajudarmos”. O problema é que essa conclusão não é autorizada por aquela constatação. Se a dificuldade em prever as consequências em longo prazo se dá devido às interações muito complexas nos ecossistemas, que existem com total independência de nossa tentativa de ajudar, então temos de admitir a mesma dificuldade de prever as consequências caso decidamos não ajudar. Ora, isso é óbvio: não faz sentido, com base em nossa dificuldade grande em prever os desdobramentos de consequências, concluir que sabemos que não ajudar terá melhores consequências.

Assim, a objeção centrada nas consequências pesa as coisas de maneira arbitrária, não por apontar nossa dificuldade em prever desdobramentos de consequências em longo prazo, mas por manter que essa dificuldade é uma razão contrária a ajudar, mas não é uma razão contrária a não ajudar. Essa atitude é tendenciosa, porque exatamente o mesmo grau de dificuldade está presente em ambos os tipos de decisão.

A objeção parece assumir: 1) ou que, deixando a natureza seguir o seu curso, o resultado é predominantemente positivo para os animais afetados (algo que, como vimos no item 2, acontece exatamente o contrário); 2) ou que somos responsáveis em maior grau pelas consequências de ajudar do que pelas consequências de não ajudar. Como vimos no item 4 do capítulo 6 e no item 15 do presente capítulo, isso é implausível porque, em ambos os casos, os resultados serão dessa ou daquela maneira dependendo de nossa escolha.

Poderia ser defendido que, se tentarmos ajudar, o risco de as coisas piorarem é maior porque, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado é o chamado *equilíbrio ecológico*. Assim, conclui o argumento, se queremos os melhores resultados para os animais, o melhor a fazer é não ajudar. Resumiremos esse argumento da seguinte maneira:

1. Uma situação na qual há equilíbrio ecológico é melhor para os animais afetados.
2. Se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado é o equilíbrio ecológico.
3. Logo, deixarmos a natureza seguir o seu curso é melhor para os animais afetados.

Ambas as premissas desse argumento são falsas. Começemos pelos problemas com a segunda premissa. A noção de equilíbrio ecológico é altamente ambígua. Não só não há uma definição padrão do termo, como há, literalmente, dezenas de definições distintas (muitas delas contraditórias). Por esse motivo, cada vez mais tal conceito vem sendo deixado de lado pelos especialistas<sup>86</sup>. Assim, se não sabemos exatamente o que queremos dizer com “equilíbrio ecológico”, fica muito difícil saber se o resultado de deixar a natureza seguir o seu curso é ou não o equilíbrio ecológico.

Assumamos aqui, para efeito de argumentação, a definição mais utilizada na linguagem comum. Na linguagem comum, quando se fala de equilíbrio ecológico, o que se tem em mente normalmente é que as populações das diferentes espécies em um ecossistema se estabilizam em um certo ponto, havendo pouca variação ao longo do tempo em torno desses valores médios. Se é essa a definição de equilíbrio ecológico que se tem em mente, a segunda premissa do argumento que estamos a analisar é claramente falsa. Se deixarmos a natureza seguir o seu curso, as populações flutuam enormemente; espécies ou mesmo ecossistemas inteiros surgem e desaparecem. Não há a estabilidade imaginada no senso comum<sup>87</sup>. Faria (2016, p. 76, 77) observa que o que acontece, na verdade, é um ciclo de crescimento e declínio de populações, tanto de predadores quanto de presas. As populações de presas tendem a crescer exponencialmente até serem limitadas pela predação. A população das presas decresce à medida que a população de predadores cresce. Essa continua a crescer até que seja maior do que a comida disponível, onde começam as mortes por inanição. À medida que a população de predadores decresce, a população das presas volta a crescer, e assim o ciclo continua indefinidamente.

Poderia ser objetado que é isso mesmo o que se quer dizer com “equilíbrio ecológico”: toda essa flutuação enorme de populações, e também o desaparecimento e surgimento de espécies e ecossistemas. Contudo,

<sup>86</sup> Para as distintas definições e os problemas com o conceito de equilíbrio, ver Lévêque (2003).

<sup>87</sup> Mais sobre esse ponto em Connell e Sousa (1983).

se o conceito de equilíbrio é redefinido dessa maneira, o apelo ao risco de desequilíbrio não pode mais formar uma razão contrária à tentativa de ajudar, uma vez que não se poderia mais dizer que, se da tentativa de ajudar resultasse uma flutuação enorme nas populações, e mesmo o desaparecimento de espécies e ecossistemas, então que isso seria uma situação de desequilíbrio. Se, seja lá o que resultar dos processos naturais, for chamado de equilíbrio, e o resultado da tentativa de ajudar for chamado de equilibrado apenas sob determinadas condições, está-se a adotar arbitrariamente, de acordo com aquilo que se quer provar, duas definições distintas do conceito de equilíbrio.

Agora, assumamos para efeito de argumentação que, se deixássemos a natureza seguir o seu curso, o resultado fosse o equilíbrio ecológico (na definição utilizada acima, no sentido de estabilidade populacional). Mesmo se fosse esse o caso, o argumento do apelo ao equilíbrio ecológico ainda não seria sólido, porque sua primeira premissa é falsa. Uma situação na qual há equilíbrio ecológico não é necessariamente melhor para os animais afetados. A noção de equilíbrio ecológico não é baseada no bem-estar dos animais. Um dos motivos de muitas pessoas pensarem que sim parece ser a ideia de que, como em uma situação de estabilidade populacional não haveriam extinções de espécies, então que isso seria bom para os *membros* dessas espécies. Como apontado no item 2, o fato de uma espécie não se extinguir não diz nada sobre o bem-estar de seus membros. No exemplo dado no item 2, a situação em questão é equilibrada, no sentido de que a população analisada oscila em relação a um valor médio, mas disso resulta que a imensa maioria dos animais nascidos venham ao mundo apenas para sofrer intensamente e nada mais, e a quantidade de animais que passam por esse destino tende a ser maximizada pelos processos naturais. De fato, é uma situação equilibrada, mas produz a maximização da quantidade de mortes prematuras e do sofrimento.

Poderia ser objetado que, se houvesse desequilíbrio, a quantidade de sofrimento e de mortes prematuras seria ainda maior. Contudo, não necessariamente isso seria assim. Depende muito de se tal desequilíbrio favoreceria as espécies que maximizam os filhotes ou as que tem poucos filhotes e maximizam o cuidado com os filhotes, aumentando, portanto, as chances de sobrevivência destes. Como vimos no item 2, a maximização dos filhotes é provavelmente o principal fator na maximização do sofrimento e das mortes prematuras. Por exemplo, se durante certo período de tempo houvesse apenas o crescimento da população das espécies que

não maximizam os filhotes, e um decréscimo da população das espécies que maximizam os filhotes, a quantidade total de sofrimento e de mortes prematuras seria muito menor do que se no mesmo intervalo de tempo houvesse maior equilíbrio (isto é, uma oscilação entre um decréscimo e um crescimento da população das espécies que maximizam os filhotes). Assim, não podemos deduzir, do fato de em uma situação haver equilíbrio ecológico ou haver maior equilíbrio ecológico (no sentido definido acima), que então ela é melhor (ou que sequer é positiva) para os animais afetados (nem podemos deduzir, do fato de uma situação ser mais equilibrada do que outra, que então ela é melhor, ou menos pior, para os animais afetados).

Dado o que vimos, um apelo à noção de equilíbrio ecológico não pode fundamentar que, se queremos o melhor para os animais, é melhor deixar a natureza seguir o seu curso. Deixar a natureza seguir o seu curso não resulta no que é comumente entendido por equilíbrio ecológico. E mesmo que resultasse, uma situação de equilíbrio não necessariamente é melhor para os animais inseridos em tal situação (por vezes, pode ser muito pior).

A maioria das pessoas pesa de modo tendencioso a preocupação com os desdobramentos de consequências: dá maior peso (ou mesmo a dá peso somente) às possíveis consequências negativas decorrentes da tentativa de ajudar, e dá um peso menor (ou mesmo negligencia totalmente) as prováveis consequências negativas decorrentes de não ajudarmos. Duas tendências contribuem para a ilusão de que deixar a natureza seguir o seu curso tem melhores resultados para os animais: 1) normalmente não é levado em conta que os processos naturais maximizam o sofrimento e as mortes prematuras de maneira muito eficiente e; 2) quando a maioria de nós pensa em tentativas de ajudar, tende a pensar em tentativas mal planejadas. Obviamente, não existem apenas as opções “deixar a natureza seguir o seu curso” ou “conduzir tentativas de ajudar mal planejadas”. Isso é uma falsa dicotomia. Investigar a fundo a questão com seriedade, preocupando-se com as consequências em longo prazo, parece ter uma probabilidade muito maior de resultar em algo melhor para os animais afetados do que simplesmente cruzar os braços e deixar a natureza seguir o seu curso.

## **18. Conclusão sobre a importância do problema dos danos naturais**

Vimos neste capítulo que não há justificativa para se dar um peso distinto a um dano, dependendo de se sua origem é antropogênica ou



natural. Isso significa que os danos de origem natural que os animais não humanos padecem na natureza têm de receber peso equivalente ao que receberiam se fossem de origem antropogênica. A força das razões para se evitar um dano depende de sua magnitude e do grau de possibilidade de evitá-lo. Então, ao tomarmos nossas decisões práticas, não deveríamos nos basear em saber se um dano teve origem antropogênica ou não, mas em qual curso de ação disponível tem possibilidade de prevenir/minimizar a maior quantidade de danos, dados os recursos gastos (questão que abordaremos no capítulo 9). Assim, temos fortes razões para manter o meio ambiente não da maneira como é naturalmente, mas da maneira que mais beneficie os seres sencientes. Vimos também que os processos naturais tendem a maximizar o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras para os seres sencientes afetados. A situação dos animais na natureza é extremamente negativa sob vários aspectos: 1) da gravidade do sofrimento por indivíduo; 2) do nível de desigualdade; 3) da quantidade de indivíduos abaixo do suficiente para se ter uma vida ser minimamente significativa; 4) da quantidade de mortes prematuras; 5) da soma total do sofrimento e; 6) do balanço total entre experiências negativas e positivas. E, não apenas isso, sob cada um desses parâmetros, a situação dos animais na natureza, em decorrência dos processos naturais, talvez seja a pior dentre todas as conhecidas (talvez apenas as granjas industriais possam apresentar casos piores no aspecto do tempo de sofrimento individual). Se quanto pior uma situação é, mais fortes as razões para se modificá-la, deveríamos então dar uma importância gigantesca à questão dos danos naturais.

O principal obstáculo para a proposta de ajudar os animais vítimas dos danos naturais é ideológico, e, não, prático. Não há tecnologia para ajudarmos em maior escala atualmente simplesmente porque tal assunto não foi visto até agora como um problema moral (muito menos como um problema moral importante). Assim, o mais importante a ser feito atualmente é combater os obstáculos ideológicos que impedem que tal problema seja visto como um problema ético importante (obstáculos, como por exemplo o especismo, o ambientalismo e a veneração pelo que é natural). Desmontar tais obstáculos é o primeiro passo para que as gerações futuras possam ajudar os animais em uma escala que hoje é inimaginável para nós.





# AJUDANDO OS ANIMAIS DE MANEIRA EFICIENTE

## 1. Pensando em como causar o maior bem

Apenas recentemente teve início a discussão sobre questões estratégicas em relação ao ativismo<sup>88</sup>. O ativismo (em qualquer causa) é normalmente abordado em termos de “desde que se faça algo, tudo é válido”. Um problema com isso é que estratégias diferentes possuem resultados diferentes, eficientes em maior ou menor grau. Certas estratégias podem até mesmo ser contraproducentes. Assim, o motivo que move essa nova discussão é simples: se nossa meta é tornar o mundo menos pior, o melhor é que façamos da maneira mais eficiente possível, isto é, causando o maior bem possível, dados os recursos de que dispomos.

Atualmente, não há consenso sobre que estratégias são mais eficientes em tornar o mundo menos pior como um todo (e, mais especificamente, em relação à situação dos animais não humanos). Contudo, há uma série de *parâmetros* amplamente reconhecidos por especialistas como importantes para: 1) medirmos a eficiência de cada estratégia e, 2) elegermos quais causas priorizar. Há também uma série de *parâmetros* que são *vieses*: isto é, parecem relevantes para medir a eficiência de uma estratégia ou a importância de uma causa, mas não são. E, infelizmente, a maioria de nós tende a se basear nesses vieses.

Neste capítulo, discutiremos essas questões em mais detalhes.

## 2. Parâmetros relevantes para estabelecermos a prioridade de um problema

Ninguém tem tempo de se dedicar a todas as causas justas que existem. Uma visão comum é a de que cada um deveria eleger a causa que sente mais simpatia. Contudo, se nossa meta é conseguir causar o

---

<sup>88</sup> Ver, por exemplo, o site da organização Altruísmo Eficaz, disponível em: <https://altruismoeficaz.com.br/>. Em relação especificamente à causa animal, ver o site da organização Ética Animal, disponível em <http://www.animal-ethics.org>.

maior bem possível, temos de eleger quais causas são prioritárias. Há vários parâmetros que são amplamente aceitos pelos especialistas como relevantes para se decidir a importância de uma causa<sup>89</sup>. Vejamos os quatro principais:

(1) A *escala de dano* diz respeito ao quão ruim é a situação. Quanto pior a situação que uma causa lida, mais deveríamos priorizar essa causa. Como medir o quão ruim é uma situação? Existem vários critérios. Vejamos como exemplo dois dos principais<sup>90</sup>.

O primeiro é a *quantidade de vítimas*. Quanto maior a quantidade de vítimas, mais importante é um problema. Esse parâmetro segue-se diretamente do argumento da igual consideração, apresentado no capítulo 3. Ora, “se cada um conta por um” (isto é, o bem de um ser senciente não é mais importante do que o bem de outro ser senciente), então, “dois contam por dois”, “três contam por três”, e assim por diante. Isto é, quanto maior a quantidade de indivíduos em uma situação ruim, tudo o mais sendo igual, mais grave é essa situação.

O segundo é a *gravidade da situação de cada vítima*. Quanto mais grave a situação de cada vítima, mais importante é o problema. Novamente, esse parâmetro segue-se diretamente do argumento da igual consideração. Se é o próprio teor negativo dos danos a razão central para que estes sejam minimizados, então, quanto pior a situação de alguém, mais fortes são essas razões, pois um dano maior terá lugar caso não recebam ajuda.

Esses dois parâmetros podem apontar na mesma direção em certos casos (por exemplo, se o problema que apresenta o maior número de vítimas é também o que as vítimas estão na pior situação). Mas, conflitariam quando as vítimas que estão em maior número não estão tão mal quanto as que estão em menor número. Nesse caso, temos de *comensurar* os dois parâmetros. Temos de pensar no quão mais grave precisa ser a situação da minoria, para que tenha prioridade. Temos de pensar em quão maior precisa ser a quantidade de vítimas em estado não tão grave, para que tenham prioridade. É difícil mensurar tudo isso. Mas é algo que temos de fazer, ainda que sem a precisão que gostaríamos, se nossa meta é sermos eficientes em diminuir o que há de ruim no mundo.

<sup>89</sup> Para uma introdução a esses parâmetros, ver EA Concepts (2016).

<sup>90</sup> Aqui tomamos como exemplo os critérios da *quantidade de vítimas* e da *gravidade da situação de cada vítima*. Outros critérios poderiam ser, por exemplo, o *nível de desigualdade* de bem-estar entre os indivíduos presentes na situação e a *soma total do sofrimento*.

(2) A *tratabilidade do problema* é o grau de possibilidade de ajudar. Quanto mais tratável for um problema, mais fortes as razões para priorizá-lo. Por exemplo, imaginemos que o problema A tenha 900 vítimas, e o problema B, 500 vítimas, todas em uma situação igualmente grave. Se nos basearmos apenas na escala de dano, diremos que o problema A é mais importante. Contudo, imaginemos que não há nada que possamos fazer para ajudar 500 das 900 vítimas do problema A, e que conseguiríamos ajudar 450 das 500 vítimas do problema B. Nesse caso, o parâmetro da tratabilidade indicaria priorizar o problema B.

(3) O terceiro parâmetro é o *grau com que o problema é negligenciado*. Quanto mais negligenciado é um problema importante, mais fortes as razões para investirmos em resolvê-lo. Isso é assim porque, quanto maior o número de pessoas já tentando solucionar um problema, maior a probabilidade de ele ser minimizado ou mesmo resolvido sem nossa ajuda.

(4) Por fim, a *efetividade na ajuda* é o resultado final de se considerar todos os outros parâmetros, mas levando em conta também os recursos gastos (na verdade, o parâmetro da tratabilidade também já é pensado a partir da estratégia mais eficiente disponível para lidar com cada problema). Vejamos um exemplo. Imagine que o problema C tenha 100 vítimas com um sofrimento de -50 cada, e o problema D, 90 vítimas com -40 de sofrimento cada. Pela escala de dano, o problema C deveria ter prioridade. Contudo, imagine que, *com uma mesma quantidade de recursos*, conseguimos, ou passar todas as vítimas do problema C para -49 (um alívio muito leve), ou passar todas as vítimas do problema B para +1 (uma melhora considerável). Escolhendo a segunda opção, conseguimos causar um bem maior.

A partir do item a seguir abordaremos diversos vieses. Alguns deles parecem importantes para se medir eficiência. Outros parecem importantes para se medir a importância de um problema. Mas, em ambos os casos, não são. À medida que nos damos conta desses vieses, vemos por que mudar a situação dos animais não humanos deveria ser uma prioridade.

### **3. Vieses quanto à consideração moral**

#### **3.1 O viés da espécie**

A imensa maioria das pessoas, quando escolhe abraçar uma causa, ou quando decide fazer uma doação, escolhe ajudar humanos. Isso se deve à crença amplamente difundida de que a consideração por humanos deve

ser maior. Mas, dados os argumentos da *relevância*, da *igual consideração* e da *imparcialidade* (apresentados no capítulo 3), tal posição é injustificada. De um ponto de vista não tendencioso, cada ser senciente conta por igual.

Há quem pense que, porque cada ser senciente deveria contar por igual, então, todas as causas são igualmente importantes, e por isso cada um está justificado em escolher a causa que mais sente simpatia. Esse raciocínio é completamente equivocado. Da premissa de que cada ser senciente conta igualmente não se segue que todas as causas sejam igualmente importantes, justamente porque cada causa lida com quantidades diferentes de seres sencientes e lida com níveis distintos de sofrimento individual. Lembremos: se cada um conta por um, dois contam por dois, e um quintilhão conta por um quintilhão. Além disso, se níveis similares de dano geram razões igualmente fortes para serem evitados, danos de maior magnitude geram razões mais fortes para serem evitados. Por fim, cada causa lida com problemas negligenciados em maior ou menor grau, e evita magnitudes distintas de danos com uma mesma quantia de recursos. Portanto, a igual consideração de cada indivíduo não implica que todas as causas sejam igualmente importantes.

A situação da qual padecem os animais não humanos é a que melhor cumpre os requisitos apresentados no item 2 para determinarmos a importância de uma causa: 1) escala de dano (seja em termos da quantidade de vítimas, seja em termos da gravidade da situação de cada vítima); 2) tratabilidade; 3) grau com que o problema é negligenciado e 4) efetividade na ajuda. Vejamos em mais detalhes cada um desses pontos.

A quantidade de animais não humanos em situação de sofrimento extremo e de suas mortes prematuras é tão astronômica que ainda teríamos de priorizar ajudá-los, mesmo que os humanos importassem muitas vezes mais (ponto discutido no item 4 do capítulo 8). Além disso, a imensa maioria dos não humanos está em uma situação muito pior do que a imensa maioria dos humanos. E, com uma mesma quantidade de recursos, geralmente é possível ajudar uma maior quantidade de animais não humanos do que humanos. Peguemos um exemplo da questão dos danos naturais, discutida no capítulo 8. Esterilizar um único animal que se reproduz maximizando os filhotes evita que um número gigantesco de seres nasça para experimentar apenas sofrimento extremo. Por último, dada a vigência do especismo, a situação dos animais não humanos é amplamente negligenciada. Assim,

por mais estranho que isso possa parecer para muitas pessoas, tudo nos leva a concluir que deveríamos priorizar ajudar os animais não humanos.

Ainda sobre o viés da espécie, é importante observar que a preocupação em ajudar membros de espécies em extinção e membros de espécies nativas é normalmente muito maior do que a preocupação em ajudar animais de espécies abundantes ou de espécies consideradas “invasoras”. Isso é assim, como abordamos no capítulo 7, dada a prevalência do ambientalismo. Mas, como vimos no capítulo 3, não há justificativa para darmos um peso diferenciado ao bem de um ser senciente, dependendo de qual espécie ele pertence. Assim, devemos rejeitar o especismo como um todo, e não somente o especismo antropocêntrico.

### 3.2 Outras hierarquias com base em parâmetros irrelevantes

Também é comum a hierarquização de seres sencientes com base em outros parâmetros que não a espécie. Por exemplo, animais com menores tamanhos ou com menores capacidades cognitivas tipicamente recebem uma consideração menor. Também a maioria das pessoas defende que, quanto mais próximo alguém está de nós, mais importante ajudá-lo. Essa proximidade pode ser *em termos territoriais*. Por exemplo, a maior parte das doações é feita para ajudar humanos do próprio país dos doadores, mesmo que os humanos mais necessitados sejam de outras partes do mundo. Ou, pode ser a proximidade *em termos afetivos*. Por exemplo, é mais fácil que as pessoas aceitem ajudar cães do que peixes, por simpatizarem mais com os primeiros do que com os últimos, apesar de a quantidade de mortes dos últimos ser enormemente maior.

Por vezes, os vieses baseados em capacidades cognitivas, em tamanho, e em grau de proximidade caminham juntos. Por exemplo, várias pessoas, buscando prejudicar menos os animais, em vez de tentarem adotar uma dieta livre de exploração animal, eliminam o consumo de carne bovina e passam a comer peixes ou outros animais marinhos, como camarões. São animais menores, despertam menos empatia e são tidos como “pouco inteligentes”. O resultado disso é que um número muito maior de animais é morto (uma vez que o tamanho desses animais é muito menor). O mesmo vale para o consumo de insetos. Novamente, como discutimos no capítulo 3, dados os argumentos da *relevância*, da *igual consideração*, e da *imparcialidade*, também não há como justificar tais hierarquias.

#### 4. Vieses que impedem a avaliação sobre o quão negativo é um dano

Como vimos no capítulo 8, a maioria dos defensores dos animais tem se preocupado quase que somente com danos que decorrem de práticas humanas. Parte dessa atitude pode ser explicada pela ideia de que, se um dano é de origem natural, as razões para ajudar as vítimas, ou não existem, ou são mais fracas. Contudo, como vimos nos itens 7, 8 e 9 do capítulo 8, não há justificativa para darmos uma importância diferenciada a evitar um dano, de acordo com sua origem. Similarmente, a maioria de nós tende a dar maior peso (ou mesmo peso somente) a danos causados por atos, em comparação a danos causados por omissões, e a danos que são meios para atingir certos fins, em comparação a danos que são efeitos colaterais. Mas, para os que serão afetados, nada disso importa. O que querem é não ser prejudicados. Se nossa meta é o bem deles, não nos basearemos em tais distinções.

#### 5. Raciocínio motivado e viés de confirmação

O *raciocínio motivado*<sup>91</sup> acontece quando avaliamos argumentos e informações enviesadamente, para chegarmos à conclusão que preferimos: é quando pensamos que as coisas são do jeito que gostaríamos. De maneira não intencional, distorcemos o julgamento das evidências para chegarmos às conclusões que desejamos. O raciocínio motivado leva-nos a aceitar com muito menos análise os dados e argumentos que se adequam aos nossos desejos e crenças, produzindo o chamado *viés de confirmação* (a tendência em buscar o que confirma nossas crenças e em ignorar o que as contradiz, sem preocupação com a sua veracidade).

Vejamus um exemplo. Muitas pessoas, porque gostam de consumir animais, duvidam que os animais sintam<sup>92</sup> e afirmam que plantas sentem. Existem muitas evidências científicas contra estas afirmações<sup>93</sup>, mas, mesmo assim um grande número de pessoas as defende ferrenhamente. Outro exemplo: quando as pessoas notam a terrível situação dos animais na natureza (detalhada no item 2 do capítulo 8), uma reação comum é dizer que qualquer tentativa de ajuda tornaria as coisas piores, sem avaliar se esse seria mesmo o caso.

<sup>91</sup> Para mais detalhes, ver *Ética Animal* (2016).

<sup>92</sup> Sobre essas atitudes, ver Bastian *et al.* (2012).

<sup>93</sup> Ver Cabanac *et al.* (2009), Chandroo e Moccia (2004), Griffin (1981; 1984; 1992), Grinde (2013), Kavaliers *et al.* (1983), Mather (2001), Mather e Anderson (2007), Rollin (1989), Smith (1991) e Sneddon (2004; 2009).

Se nossa meta é ajudar os animais o máximo possível, precisamos frequentemente testar se estamos favorecendo tendenciosamente o que favorece as nossas crenças prévias, ou se estamos prontos para mudar nossos métodos para atingir a maior eficiência possível.

## 6. Vieses em relação a quantidades

Muitas pessoas acreditam que devemos confiar em nossas intuições. Contudo, nossas intuições são muitas vezes guiadas por mecanismos não racionais que conduzem a julgamentos tendenciosos. Abordaremos agora dois vieses que impedem de ajustar a avaliação da importância de um problema proporcionalmente à quantidade de vítimas.

### 6.1 O viés dos casos individuais

Um viés fortemente ligado ao lado emocional é o que chamarei de *viés dos casos individuais*. Mostrar o sofrimento de um único animal gera uma comoção muito maior do que mencionar que, literalmente, *quintilhões deles* sofrem intensamente. Casos individuais recebem muito mais doações do que casos que lidam com um número grande de vítimas.

Essa atitude contraria um dos critérios defendidos no item 2, de que, quanto maior o número de vítimas, pior é um problema. Uma possível explicação para a maior importância dada a casos individuais é que, ao descrevermos ou mostrarmos o sofrimento de um único indivíduo, tendemos a conseguir imaginar melhor como é esse sofrimento. Em contrapartida, quando mencionamos números, a maior parte das pessoas tende a pensar nos números, e não em cada um dos muitos indivíduos sofrendo que os números representam.

Esse é um viés, pois os “quintilhões” não são uma entidade abstrata, mas, aquele caso individual que tanto nos comoveu, repetido muitíssimas vezes. Contudo, já que esse é um viés amplamente presente, uma estratégia possível é mostrarmos casos individuais de sofrimento, para chamar a atenção para o problema como um todo. Porém, o mais importante é mostrarmos o que ele realmente é: um viés. Há estudos que mostram que parte da existência desse viés deve-se apenas ao fato de ele não ser percebido<sup>94</sup>. Portanto, há probabilidade de as pessoas ajustarem suas decisões se forem informadas sobre a sua existência.

<sup>94</sup> Ver Caviola *et al.* (2014).



Bertrand Russell, já em 1926, em sua obra *Education and the Good Life*, percebeu a importância de se combater esse viés. Ele argumentou que dois aumentos são necessários em nossa capacidade de empatia: “senti-la mesmo quando o sofredor não é um objeto de afeto especial e [...] senti-la quando o sofrimento é meramente conhecido por estar ocorrendo, não sensivelmente presente” (RUSSELL, 1926, p. 71). Ele defendeu que o segundo desses aumentos depende principalmente da inteligência, e que pode “permitir que um homem seja movido emocionalmente pelas estatísticas” (p. 71), concluindo que “essa capacidade de simpatia abstrata é tão rara quanto importante”. Apontou também que a tendência presente na maioria das pessoas em não se comover com o sofrimento de quem não estão vendo “deve-se ao fato de que a empatia não é despertada, na maioria das pessoas, por um estímulo meramente abstrato” (p. 71-72) e conclui que “uma grande proporção dos males no mundo moderno cessaria se isso pudesse ser remediado” (p. 72). Veremos mais sobre isso a seguir:

## 6.2 Insensibilidade ao alcance

A *insensibilidade ao alcance*<sup>95</sup> acontece quando não percebemos a dimensão real de uma certa quantidade. Quando comparamos quantidades muito grandes, normalmente não percebemos a diferença de magnitude entre elas. Como resultado, não ajustamos a avaliação da importância de um problema proporcionalmente ao seu tamanho. Esse viés prejudica nossos julgamentos sobre ajudar os animais, devido à quantidade gigantesca de vítimas. Por exemplo, um trilhão de animais é muito mais do que um bilhão de animais. Porém, é difícil ter uma ideia clara da magnitude dessa diferença (um bilhão é 0,1% de um trilhão).

Vejamos um exemplo prático desse viés. Frequentemente é citado, para apontar o quão grande é a quantidade de animais mortos para consumo, que são mortos “60 bilhões de animais para consumo ao ano”. O problema é que essa conta não inclui a maior parte da exploração animal: o uso de animais aquáticos. A quantidade animais aquáticos morta para consumo anualmente é estimada entre um e 3 trilhões (não se sabe exatamente a quantidade de vítimas porque o seu uso é medido em toneladas). O número de mamíferos e aves mortos anualmente (60 bilhões) representa apenas 6% de um trilhão, e apenas 2% de 3 trilhões.

<sup>95</sup> Mais sobre esse viés em *Ética Animal* (2017b).

A insensibilidade ao alcance é também uma das razões de por que os danos naturais têm sido negligenciados. A estimativa para o número de animais sencientes na natureza é de *10 quintilhões* (TOMASIK, 2019). A imensa maioria desses animais nasce apenas para experimentar sofrimento extremo. Essa quantidade de vítimas deixa minúscula qualquer outra que conhecemos, incluindo os números totais da exploração animal. Contudo, muitas pessoas, por não conseguirem visualizar a real dimensão desse sofrimento, não se importam.

A maioria das pessoas também não tem noção da diferença de quantidade entre humanos e não humanos. Suponhamos que a população humana fosse maior do que é. Digamos que fosse de 8 bilhões. Isso ainda representaria apenas 0,00000008% de 10 quintilhões. Se fizermos a comparação com um ano, a quantidade de humanos representaria apenas 0,02 segundos. Além disso, a imensa maioria dos humanos está em uma condição melhor do que a imensa maioria dos animais não humanos. Apesar disso tudo, devido ao especismo, há uma quantidade imensamente maior de pessoas empenhadas em ajudar humanos. Por essas razões, é urgente modificar esse cenário.

## 7. Heurística de disponibilidade

A *heurística de disponibilidade*<sup>96</sup> é um atalho mental que faz com que pensemos que aquilo que conseguimos lembrar com mais facilidade ocorre mais frequentemente ou tem mais probabilidade de acontecer. Isso frequentemente nos conduz a julgamentos equivocados. Por exemplo, a maioria das pessoas acredita que a principal causa de mortes de tartarugas marinhas são práticas humanas, pois lembram delas sendo mortas por equipamentos de pesca, pela sua caça e tráfico ilegal, pela ingestão de resíduos de plástico, poluição dos oceanos, aquecimento global, vazamento de óleo etc. No entanto, menos de 1% das tartarugas marinhas na natureza são afetadas por práticas humanas. Mais de 99% delas morre prematuramente devido a ataques de outros animais, ou simplesmente devido ao calor do sol (SPOTILA, 2004).

Devido à heurística de disponibilidade, alguns problemas que afetam animais não humanos recebem muito mais atenção, e outros são negligenciados até mesmo pelos defensores dos animais. Os exemplos de que recordamos são fortemente influenciados pelo que vemos na mídia. Contudo, a mídia foca justamente em acontecimentos incomuns. Sofrimento e mortes devido

<sup>96</sup> Mais detalhes em *Ética Animal* (2018).

à fome, doenças ou predação são tão comuns que raramente aparecem na mídia. Quando aparecem, tendem a ser trivializados, ou mesmo romantizados, devido à visão tendenciosa (discutida no item 9 do capítulo 8), de que o sofrimento não importa quando é natural. Assim, a situação dos animais explorados surge mais facilmente à mente dos defensores dos animais do que outros danos abundantes, mas raramente citados, como os danos naturais (abordados no capítulo 8) e os assassinatos em massa, para fins ambientalistas, de animais de “espécies invasoras” (abordados no capítulo 7).

Humanos normalmente convivem com cães e gatos, e alguns os resgataram pessoalmente de situações de abandono. A intensidade emocional de suas experiências pode enviesar sua avaliação da frequência com que esses animais são afetados. Um estudo da Animal Charity Evaluators (2016b) aponta que, de todos os animais terrestres domesticados mortos por humanos nos EUA, mais de 99,6% são utilizados para consumo, 0,2% são usados em laboratórios, 0,07% são usados para vestimentas, e 0,03% são mortos em abrigos de animais. No entanto, 66% das doações a organizações de defesa animal nos EUA são direcionadas a abrigos de animais “de companhia”, 32% a grupos com atividades mistas ou diversas, apenas 0,8% vão para organizações relacionadas a animais utilizados para consumo, e 0,7% vão para organizações centradas em animais em laboratórios. Note também que essa análise não inclui os animais aquáticos, que, como vimos no item anterior, representam a imensa maioria dos animais explorados, e também não inclui os animais que vivem na natureza e são vítimas de danos naturais, que, como vimos no capítulo 8, são gigantescamente mais numerosos do que os animais explorados.

A presença da heurística de disponibilidade também ajuda a explicar porque tantas pessoas têm uma visão otimista da vida na natureza. A mídia (jornais, revistas, documentários) mostra animais que não são representativos das populações dos animais na natureza. Por isso, quando pensam em um animal na natureza, a maioria imagina um grande mamífero adulto, ou talvez algum outro vertebrado. Esses são uma minúscula minoria dos animais na natureza. A gigantesca maioria dos animais são invertebrados. Além disso, a esmagadora maioria dos animais são muito jovens que morrem pouco depois de nascer.

Por exemplo, nos últimos 55 anos, das 153 capas da *National Geographic* que destacaram imagens de animais, apenas 9 capas destacaram invertebrados (5,88% das capas), apesar de estes serem mais de 99,999999% dos

animais na natureza. Mais de 60% das capas destacaram mamíferos, que são menos de 0,0000001% dos animais no planeta. E, 20% das capas destacaram aves, que são menos de 0,00000001% dos animais vivendo na natureza<sup>97</sup>.

A heurística de disponibilidade é também uma das principais razões pelas quais as pessoas negligenciam questões relacionadas ao futuro: quando pensam em seres que podem ajudar, o que vem às suas mentes são seres que existem atualmente. Veremos, nos próximos dois itens, o porquê de isso ser um viés, e as razões para nos importarmos com o futuro.

## 8. Viés temporal

O *viés temporal* nos influencia a avaliar equivocadamente a importância de um acontecimento, com base na época em que ele acontece. Esse viés prejudica nossa avaliação sobre a importância de um problema e também sobre a eficiência de nossas estratégias.

A maioria de nós se importa mais com um acontecimento quanto mais próximo no futuro ele estiver. Por exemplo, se, com uma mesma quantia de recursos, podemos, ou evitar um dano que aconteceria daqui um ano, ou um dano duas vezes maior que aconteceria daqui a dez anos, muitos prefeririam a primeira opção. É claro, se certo evento tornaria tudo pior dali para frente, temos razões para fazer com que ele aconteça o mais tarde possível, mas, a época em que um evento acontece não é, *em si*, relevante para o seu valor ou desvalor. Além disso, muitos utilizam o parâmetro da proximidade temporal como critério para avaliar a eficiência de estratégias. Isso é um erro porque a eficiência em evitar danos diz respeito à *quantidade total* de danos evitados *com uma mesma quantia de recursos*. Isso não depende da quantidade de danos evitados primeiro. Uma proposta pode ser mais eficiente no total, mesmo que diminua menos danos em curto prazo (pois pode, em longo prazo, diminuir uma quantidade maior de danos com a mesma quantidade de recursos, sendo, assim, mais eficiente).

Vejam os exemplos. Suponhamos que, com uma mesma quantia de recursos, a proposta A diminui inicialmente 1000d (sendo “d” uma medida fictícia de danos), e a proposta B diminui inicialmente apenas 50d. Se contarmos somente o curto prazo, a proposta A parece mais eficiente. Contudo, imaginemos que, ainda com os mesmos recursos, a proposta B continue a diminuir danos, com uma taxa crescente de danos diminuídos

---

<sup>97</sup> Sobre essas estatísticas, ver Newman (2014) e *Ética Animal* (2017d).

por unidade de tempo e, em 5 anos, minimizou 100.000d. A proposta A, ao contrário, teve decrescida sua taxa de danos diminuídos por unidade de tempo e, após 5 anos, minimizou 50.000d. Após essa data, os recursos terminaram e ambas as propostas pararam de diminuir danos. A proposta B teve *o dobro* de eficiência. A aparência de que A é mais eficiente é ilusória. Tal ilusão acontece devido a que percebemos mais imediatamente os efeitos dela, e demoramos mais a perceber os efeitos da proposta B.

## 9. Por que se preocupar com o futuro

Agora que entendemos o viés temporal, podemos entender a importância do futuro<sup>98</sup>. Para entendermos como a preocupação com o futuro se aplica à consideração de todos os seres sencientes, façamos uma analogia com o raciocínio prudencial. Suponhamos que alguém se preocupa com o seu próprio bem. Essa pessoa quer que, em sua vida inteira, ocorra o máximo daquilo que é bom para si e o mínimo daquilo que é ruim para si. Imagine-mos que essa pessoa se depara então com dois cursos de ação possíveis. No primeiro, ela desfrutará de uma grande felicidade nos próximos cinco anos, mas terá um grande sofrimento pelos trinta anos seguintes. No segundo, ela desfrutará de uma felicidade mínima nos próximos 15 anos, mas, depois, terá uma felicidade enorme que durará vinte anos. Na segunda opção, é maior a quantidade de coisas positivas experimentadas durante sua vida inteira. Assim, se o que tal pessoa busca é maximizar o que é melhor para ela, deve escolher a segunda opção. Ela não estaria tomando uma decisão inteligente se escolhesse a primeira opção, baseando-se no fato de a felicidade maior acontecer primeiro. Não faz sentido dar um peso diferenciado a cada momento, dependendo da época em que ele acontece, justamente porque o quão bom ou ruim é um evento não depende do momento em que acontecerá.

O raciocínio que decorre da consideração de todos os seres sencientes é análogo. A diferença é que consideraremos igualmente todos aqueles que poderemos afetar. Contudo, não há porque limitar essa consideração aos seres sencientes vivos agora ou que nascerão em um futuro próximo, uma vez que, com nossas decisões, podemos afetar também os seres sencientes que viverão em um futuro distante. E, uma vez que tais seres serão igualmente capazes de sofrer e desfrutar, não faz sentido dar um peso menor ao seu bem.

<sup>98</sup> Mais detalhes em Ética Animal (2019).

Assim, se nossa meta é conseguir influenciar da melhor maneira possível o modo como serão afetados os seres sencientes, o que temos de fazer é imaginar e comparar várias histórias completas do mundo, desde agora até o fim dos tempos. Aquela que ocorrerá depende de qual estratégia escolhermos. Nos perguntaremos: qual estratégia teria o melhor resultado para os seres sencientes desde agora até o fim dos tempos? Infelizmente, os defensores dos animais geralmente preferem certa estratégia com base no impacto sobre os animais vivos atualmente ou de um futuro próximo. Ao fazerem isso, não estão se preocupando com qual será a melhor história completa. Determinada estratégia que parece melhor se olharmos apenas o curto prazo pode ser muito pior, se levarmos em conta o total.

Poderia ser objetado que podemos prever melhor o que vai acontecer em um futuro próximo. Isto é verdade, mas a eficiência de uma estratégia depende do seu impacto esperado, e, não, no grau de certeza que podemos ter sobre os resultados. Por exemplo, entre a certeza de salvar três animais ou a alta probabilidade de salvar 10 mil animais, a segunda alternativa claramente é melhor (mesmo que seja difícil estimar com precisão essa alta probabilidade<sup>99</sup>).

A quantidade de seres sencientes que existirão no futuro é tão imensamente maior que é difícil imaginar uma comparação. Levando em conta a quantidade total de seres sencientes desde o início até o final dos tempos, é muito provável que a imensa maioria dos seres sencientes da história existirá no futuro. Tendo isso em vista, é injustificável se importar apenas ou preferencialmente com os seres que existem no presente ou em um futuro próximo. E, é possível afetar agora, positiva ou negativamente, um número gigantesco de seres futuros, de acordo com o tipo de visão de mundo que fomentamos. Vejamos.

Um conceito importante nessa discussão é o que se chama de “riscos-s” (que significa *riscos de sofrimento*<sup>100</sup>). Esses riscos existem devido à possibilidade do desenvolvimento de novas tecnologias que afetariam negativamente os seres sencientes de maneira massiva. No passado, exemplos foram o desenvolvimento da pecuária industrial e de novas tecnologias de armamento. Uma possibilidade futura são as tentativas de expandir o território natural na Terra ou em outros corpos celestes, discutidas no

<sup>99</sup> Mais detalhes em *Ética Animal* (2019).

<sup>100</sup> Sobre riscos-s, ver os trabalhos de Althaus e Gloor (2016), Baumann (2017), Daniel (2017) e Tomasik (2013; 2015b).

item 16 do capítulo 8. Essas tentativas, motivadas por ideais ambientalistas e antropocêntricos, criam as condições nas quais os processos naturais maximizam a quantidade de animais que vêm ao mundo apenas para sofrer intensamente. Outro exemplo, como aponta Tomasik (2013; 2015b), é a possibilidade de no futuro haver o desenvolvimento de novas formas de senciência (por exemplo, em meios digitais) e tais seres não receberem consideração moral devido a não pertencem à espécie humana, ou devido a não serem orgânicos. Esse tema já foi abordado na ficção científica. Por exemplo, no filme “A.I. – Inteligência Artificial”, de Steven Spielberg, lançado em 2001, David é um robô senciente que possui a aparência idêntica à de uma criança humana, e é programado para amar os seus pais. Ele é adotado por Mônica e Henry, um casal de humanos. Após David se envolver em um incidente do qual não teve culpa, Henry, seu pai adotivo, defende devolvê-lo aos seus criadores para que seja destruído. Isto é, devido a não ser orgânico, David sofre discriminação, uma vez que tal coisa não seria considerada aceitável no caso de uma criança humana. Assim, não é apenas o especismo e o ambientalismo que representam uma grande ameaça aos seres sencientes: essa ameaça também surge da discriminação baseada no *tipo de substrato* do ser senciente.

É difícil imaginar com precisão como será o futuro distante se agirmos de um modo ou de outro. Mas, podemos nos basear na evidência disponível sobre como as mudanças sociais duradouras acontecem. Essas evidências indicam que difundir a consideração moral dos seres sencientes e rejeitar as perspectivas que os desfavorecem (como o especismo, o ambientalismo, a veneração pelos natural e a discriminação baseada no tipo de substrato) é uma estratégia que tem alta probabilidade de prevenir o sofrimento em longo prazo, pois poderia interromper o desenvolvimento de uma nova tecnologia que poderia prejudicar enormemente os seres sencientes. O mesmo se pode dizer das campanhas que têm como objetivo a conscientização sobre o risco de sofrimento no futuro.

## 10. Viés da proporção

O *viés da proporção* é a ideia de que a quantidade razoável de recursos a se investir em um problema depende da *proporção* de tal problema que é possível resolver. Isso só seria plausível se todos os problemas tivessem o mesmo tamanho. Resolver uma proporção maior de um número de casos menor não necessariamente indica maior eficiência. Por exemplo, supo-



nhamos que a entidade A cuida de 200 pacientes, e a B, de 1000 pacientes, em situações igualmente ruins. Com uma mesma quantia de recursos, a entidade A ajuda 100 pacientes, e a entidade B ajuda, em igual medida, 200 pacientes. A entidade A ajuda 50% de seus pacientes, e a entidade B ajuda somente 20%. Mas, isso não torna a entidade A mais eficiente. A entidade B tem o *dobro* de eficiência: ajuda, com o mesmo recurso, o dobro de pacientes (50% dos pacientes de A são 100 pacientes, e 20% dos pacientes de B são 200 pacientes).

O viés da proporção se faz presente em algumas objeções à proposta de ajudar os animais na natureza, ou em objeções à preocupação com o futuro. Muitas vezes, é apontado que tais problemas atingem uma quantidade tão gigantesca de indivíduos que, mesmo que consigamos ajudar uma quantidade enorme deles, isso seria ainda uma fração pequena do problema (e que, deveríamos então investir em resolver outros problemas). Como deve estar claro agora, isso é um viés. O que importa, para medirmos a eficiência no uso de recursos em evitar danos, é a *quantidade real* de danos que conseguimos evitar com uma mesma quantia de recursos, e não o que isso representa em termos da proporção do total de cada problema.

## 11. Viés da proporção temporal

Uma variação do viés da proporção, que chamarei de *viés de proporção temporal*, consiste em avaliar a eficiência de uma decisão comparando-a com a situação antes da tomada da decisão, e, não, com os vários cursos de ação disponíveis no momento da decisão. Por exemplo, imaginemos que nos deparamos com uma situação que possui um saldo negativo de -500, e que não temos como diminuir tal saldo negativo. Contudo, podemos impedi-lo de aumentar. Suponhamos que nossas únicas opções são fazer que o saldo fique: a) em -1000, b) em -2000, c) ou em -3000. Imaginemos que conseguimos mantê-lo em -1000. Alguém, que não conhece as outras possibilidades, poderia pensar que não fomos eficientes em prevenir o dano, ou mesmo que fomos contraproducentes (pois o dano dobrou, em comparação à situação anterior). Contudo, dado que escolhemos a opção menos pior de todas possíveis, fomos o mais eficientes que poderíamos em prevenir danos.

Um exemplo de viés de proporção temporal é quando se afirma que defender os animais é inútil porque, apesar do movimento de defesa animal, a exploração animal tem aumentado consideravelmente ao longo



dos anos. Como deve estar claro agora, o que é necessário considerar para avaliar o desempenho do movimento de defesa animal é o quão pior o mundo seria sem a sua existência, e não como o mundo era antes de sua existência.

Isso não quer dizer que é impossível que o movimento de defesa animal tenha sido (ou venha a ser) pouco eficiente, ou mesmo contraproducente. Quer dizer apenas que o aumento da exploração animal ao longo dos anos não é um bom parâmetro para se medir o desempenho do movimento de defesa animal. Uma maneira de o movimento de defesa animal ser contraproducente é incentivar, sem querer, visões de mundo que dão origem a cenários que são ainda mais eficientes do que a exploração animal em produzir sofrimento e morte para os animais. Isto é, mesmo que o movimento de defesa animal tivesse conseguido (ou venha a conseguir) diminuir os números da exploração animal, isso não indica que necessariamente a quantidade total de danos para os animais diminuiu (outras formas de dano para os animais que não decorrem de sua exploração poderiam ter aumentado). Um exemplo, como veremos no item 13, é quando o não consumo de animais é divulgado por razões ambientalistas ou antropocêntricas, pois a predominância de tais visões aumenta muito a probabilidade de os cenários futuros gerarem um sofrimento gigantesco maior.

## **12. Olhando só para os efeitos negativos ou só para os efeitos positivos**

Não é incomum as pessoas considerarem suficiente para rejeitarem certo curso de ação o fato de ele resultar em algum dano, e igualmente suficiente para aceitarem certo curso de ação o fato de ele resultar em algum benefício. O problema com isso é que, normalmente, cada curso de ação não causa somente danos ou somente benefícios. É possível que certo curso de ação cause danos, mas evite danos maiores. Igualmente, é possível que certo curso de ação promova benefícios, mas cause danos maiores, impeça outros benefícios maiores, ou simplesmente cause benefícios menores do que outras opções disponíveis.

Assim, o fato de um curso de ação produzir um benefício é *uma razão* para o escolhermos, mas não necessariamente uma razão *conclusiva* (pois é possível que produza mais danos do que benefícios, ou que outros cursos de ação tenham resultados melhores). Igualmente, o fato de certo curso de ação produzir um dano é *uma razão* para o rejeitarmos, mas não necessariamente

uma razão *conclusiva* (pois é possível que todos os outros cursos de ação produzam danos piores). Isso não quer dizer que, se um curso de ação causa danos, mas causa benefícios maiores, então que automaticamente temos justificativa para escolhê-lo. Esse pode não ser o caso, pois é possível que outros cursos de ação tenham resultados melhores (por exemplo, cheguem na meta positiva causando um dano menor).

Se é tão óbvio que cada curso de ação normalmente causa danos e também benefícios, por que normalmente as pessoas tendem a aceitar ou a rejeitar automaticamente certo curso de ação com base em apontar que este causa, respectivamente, um benefício ou um dano? Há vários motivos. Um motivo provável é que, desse modo, nos enganamos imaginando que uma questão é simples, e isso nos poupa o trabalho de pensar sobre uma questão que é, na verdade, bastante complexa. Outro motivo possível é que certos danos e benefícios tendem a ser mais facilmente percebidos, enquanto outros não, embora estejam presentes igualmente (e, muitas vezes, em maior medida). Por exemplo, danos que decorrem de atos são muito mais facilmente percebidos do que os que decorrem de omissões, e o mesmo vale para danos decorrentes da exploração, em comparação a efeitos colaterais; danos decorrentes de ação humana em comparação a danos naturais; e danos que acontecem no presente ou em um futuro próximo, em comparação a danos que demorarão mais para acontecer.

Um exemplo: normalmente, a defesa da preservação ambiental é vista pelos ativistas da causa animal como algo totalmente positivo, pois as práticas humanas que afetam o meio ambiente tendem a afetar negativamente os animais que lá vivem. Isso é verdade, mas, como vimos no item 2 do capítulo 8, agora que sabemos como são as vidas típicas dos animais na natureza, em decorrência dos processos naturais, não podemos computar apenas os danos que as campanhas de preservação ambiental impedem de acontecer: temos de computar também os danos que elas (mesmo sem intenção) fazem surgir. Por exemplo, o surgimento de uma nova floresta pode até resultar no nascimento de animais com vidas predominantemente positivas, mas, como vimos item 2 do capítulo 8, a probabilidade é sempre de que resulte em uma quantidade imensamente maior de animais com vidas com predominância de sofrimento extremo. Desse modo, é muito importante, em vez de pensarmos em termos de “preservar ou destruir” o meio ambiente, distinguir entre “manter o meio ambiente da maneira que é naturalmente” e “manter o meio ambiente da maneira que mais beneficie os animais ali inseridos”. O primeiro tipo de meta é amplamente buscado, com inúmeras

campanhas, e consegue um apoio fervoroso. O segundo tipo, embora tenha fortes razões a seu favor (como vimos no capítulo 8) raramente é aceita, principalmente por se pensar ingenuamente que manter o meio ambiente do modo como é naturalmente beneficia os animais ali inseridos.

Se estivermos realmente preocupados com os seres sencientes afetados por nossas decisões (e não com nós mesmos), o que nos importará é o que acontecerá com eles, e não, se o dano decorre da exploração ou se é efeito colateral; se é antropogênico ou natural; se acontecerá em um futuro próximo ou distante etc. Enfim, teremos de fazer um balanço honesto dos danos e benefícios prováveis de cada curso de ação, e não, levar em conta somente o dano ou somente o benefício, de acordo com o que já queremos adotar de antemão. Teremos de levar em conta também os efeitos indiretos de cada decisão, incluindo principalmente a maneira como nossa escolha influencia outras pessoas a tomarem decisões ao longo do tempo. Esse aspecto é crucial e será discutido no item a seguir.

### 13. Negligência do impacto do ideal promovido

Uma ideia amplamente compartilhada por ativistas da causa animal é a de que um aumento no número de pessoas que não consomem produtos de origem animal tem consequências igualmente boas para os animais *independentemente da motivação* que os leva a parar de consumir os produtos da exploração animal (por exemplo, por preocupação pelos animais, por razões antropocêntricas como de saúde, ou por razões ambientalistas). É dito que “para os animais não importa o motivo; o que querem é não sofrer ou morrer”. Consequentemente, essas pessoas divulgam todo tipo de argumento que poderia levar alguém a não consumir animais. Contudo, o que essa visão não leva em conta é que *motivações diferentes tem consequências diferentes em longo prazo, devido ao ideal que elas difundem*.

Além de perdemos uma oportunidade de defender a consideração dos seres sencientes, se afirmamos que uma razão para não consumirmos os animais é que isso é melhor para a nossa saúde, ou porque seria melhor de um ponto de vista ambientalista, estamos, sem querer, a *ênfatizar* que o sofrimento e as mortes dos animais não são suficientes para que devamos rejeitar a exploração animal. E, ironicamente, é exatamente essa visão que faz com que a exploração animal exista e continue. O mesmo pode ser dito de outras estratégias similares, como quando se diz que a experimentação animal deveria ser rejeitada porque os humanos correm risco ao tomarem

medicamentos testados em não humanos. Outro exemplo seria apontar que a violência contra não humanos conduz à violência contra humanos, e também as tentativas de convencer as pessoas a não consumirem animais afirmando que esses são nojentos, ou que tal consumo não é natural. Enfim, o reforço oculto do especismo está presente em qualquer discurso que subentenda que os danos para os animais não são razões suficientes para rejeitarmos as práticas especistas. Tais discursos têm um impacto negativo multiplicado quando surgem por parte de defensores dos animais, mesmo que a intenção seja a oposta. A percepção do público geral é: “se mesmo os ativistas pensam que o sofrimento e as mortes dos animais não são suficientes para que a exploração deva ser abolida, então provavelmente não há nada de errado com prejudicar os animais”.

Poder-se-ia objetar que, se por razões indiretas (antropocêntricas ou ambientalistas, por exemplo) as pessoas deixarem de explorar os animais, será depois mais fácil mudar as outras atitudes especistas que elas possuem, pois já não terão mais a motivação autointeressada para continuar defendendo o especismo. Poderia ser dito que, se o fato de os humanos pararem de comer animais agora (seja lá por qual razão) tornar muito mais fácil difundir o antiespecismo no futuro (e, consequentemente, mudar a situação dos animais), então, essa estratégia seria mais eficiente para alcançar as metas antiespecistas do que a própria difusão do antiespecismo agora. Se tivéssemos os dados empíricos que apontassem nessa direção, saberíamos, então, que essa estratégia é mais eficiente. Contudo, na falta de estudos que apontem nessa direção, parece então mais eficiente combater diretamente o especismo. Na falta de razões para se pensar que uma estratégia é melhor do que outra, a estratégia direta parece preferível. Além disso, existe também a possibilidade, mencionada antes, de o discurso presente nas estratégias indiretas reforçar ainda mais o especismo. É importante enfatizar também que essa estratégia, apesar de apelar a razões indiretas para se deixar de explorar os animais, possui uma meta antiespecista, e isso é diferente do discurso que apela a razões indiretas justamente por não compartilhar da meta antiespecista. É esse segundo tipo de discurso que abordaremos a seguir.

Nenhum outro movimento que luta contra uma discriminação argumenta da maneira que é comum no movimento de defesa animal. Por exemplo, alguém não estaria defendendo a consideração das mulheres se argumentasse que uma razão para não estuprar é o risco de o estuprador contrair uma doença venérea. A abundância, dentro do movimento de

defesa animal, de argumentos que não defendem as vítimas pode revelar um desconhecimento da argumentação básica no debate sobre ética animal por parte dos ativistas. Contudo, pode também revelar o especismo dos próprios ativistas. Vejamos.

O termo veganismo é normalmente utilizado em referência à prática de buscar evitar explorar os animais (seja na alimentação, vestimenta, entretenimento etc.). Nesse entendimento comum do termo, fica subentendido que as pessoas veganas defendem que a exploração animal é injusta e deveria ser abolida. Ou seja, seria o modo como alguém que rejeita o especismo se posicionaria em relação à exploração animal. Contudo, incrivelmente, não é assim que pensam muitas pessoas que se intitulam veganas. Várias dessas pessoas defendem algo como “assim como temos todo o direito de não participarmos da exploração animal, outras pessoas têm todo o direito de fazê-lo se assim desejarem: é opção pessoal”.

Por exemplo, Lemos (2019, s/p) afirma “eu não como carne porque não me sinto bem em comer uma criatura que foi morta”, mas lamenta que “o preço da carne está subindo no Brasil. Isso significa que muitas famílias não vão poder se alimentar do jeito que querem porque não têm dinheiro. Muito triste”. E conclui: “Temos direito de fazer escolha [...] agora, tentar impor?? [...] Ah, mas você *tem* que ser vegano como eu. Não, ninguém tem que nada”.

Isso acontece porque existem pessoas que excluem produtos de origem animal por outras razões que não devido a uma rejeição do especismo. Por exemplo, há quem o faça por preocupação com a própria saúde; devido ao impacto ambiental da exploração animal; ou por pensar que a exploração sobre não humanos está conectada com a exploração sobre humanos. Já outras pessoas afirmam que são veganas “por causa dos animais”, mas com isso querem dizer que não se sentem bem em *elas próprias* prejudicarem um animal e, por isso, defendem que não há nada de errado se outras pessoas quiserem causar sofrimento e morte aos animais. Essas pessoas não são contrárias à exploração animal. Sequer estão realmente preocupadas com os animais. Estão preocupadas apenas em exigir que elas próprias não tenham de prejudicar os animais. Ou seja, não lutam pelos animais, e sim, por elas mesmas. Não veem o modo como os animais são afetados como uma questão de justiça, e sim, como de preferência pessoal, como quem diz “não me sinto bem em vestir camiseta azul, mas, quem desejar vestir, não há nada de errado com isso”. Esse discurso faz sentido no caso da escolha da cor da

camiseta, uma vez que tal escolha não termina em morte e sofrimento de ninguém. Obviamente, não se pode dizer o mesmo da exploração animal.

Por isso, é importante enfatizar aqui uma implicação prática óbvia (e importante) da consideração moral: se me importo com o bem de alguém, vou querer que todo mundo o respeite, e não apenas eu. Isto é, reconhecer que devo respeitar alguém implica reconhecer que todos os outros devem respeitá-lo igualmente. Se alguém nega essa implicação, é porque não se importa realmente com esse alguém. Ou seja, as pessoas que mantêm o discurso “sou vegano, mas quem quiser tem todo o direito de matar os animais” negam que os animais devam receber consideração moral. Isso é óbvio, mas não é muito perceptível dada a prevalência do especismo. Se as vítimas fossem humanas, dificilmente alguém acreditaria em quem afirmasse: “me preocupo com essa criança, e por isso não causo sofrimento a ela nem a mato, mas defendo que, quem quiser, tem todo o direito de fazê-lo”.

O discurso dessas pessoas revela que, apesar de não consumirem animais, possuem uma posição moral que é *exatamente igual* àquela dos que consomem animais, pois o especismo antropocêntrico *não diz que há obrigação de desconsiderar* os animais não humanos: em vez disso, *nega a obrigação de considerá-los*. Assim, o que essas pessoas estão defendendo é a visão tradicional em relação aos animais não humanos, que reivindica um alegado “direito” humano de causar sofrimento e morte aos animais (ainda que elas mesmas escolham não exercer esse suposto “direito”). Novamente, não há nenhum outro movimento que lute contra alguma discriminação que afirme coisas similares. Por exemplo, alguém definitivamente não seria um abolicionista se afirmasse que ele, pessoalmente, não tem escravos, mas que “defende o direito de outras pessoas terem, se assim desejarem”.

O discurso por parte de pessoas veganas, de que ser vegano é uma questão de amor, e não de justiça, também revela que há pessoas veganas que não reconhecem obrigações diante dos animais não humanos, isto é, sequer reconhecem que os animais não humanos devem receber consideração moral. Por exemplo, Gomes (2019, s/p) afirma que o “veganismo é a maior representação do verdadeiro amor universal a todos os seres vivos”, e em seguida acrescenta que “ninguém é obrigado a ser vegano, afinal ninguém ama algo ou alguém por obrigação”. Quando as vítimas são humanas, essa visão é amplamente considerada inaceitável. Por exemplo, quase ninguém concordaria se fosse dito algo como: “humanos não têm

obrigação de não matar outros humanos, afinal, ninguém ama algo ou alguém por obrigação”.

Quem adota esse discurso em relação à exploração animal normalmente mantém que temos justificativa apenas para mostrar os fatos, “porque as pessoas têm o direito de saber o que acontece”. Por exemplo, Santos (2020, s/p) defende que “ninguém é obrigado a se tornar vegano ou vegetariano, mas todos possuem sim o direito de refletir e saber da triste realidade, que vive escondida dos nossos olhos”. Essas pessoas estão defendendo o direito dos humanos em terem acesso a informações, e não defendendo os animais. Defendem que é correto mostrar como sofrem os animais na exploração. Contudo, mantêm que é uma afronta discutir as posições morais que as pessoas assumem. Por isso, defendem que não devemos criticar o especismo (algumas dessas pessoas condenam inclusive mostrar os fatos sobre a exploração animal, alegando que isso poderia ser ofensivo para algumas pessoas). Fernandes (2018, s/p), por exemplo, prescreve: “publique vídeos informativos veganos [...] não se intrometa na dieta e estilo de vida de terceiros [...] lembre-se que ninguém é obrigado a nada”.

Um primeiro problema grave com esse argumento é que a conclusão (“há um dever de não obrigar os outros a respeitarem os animais”) não se seguiria nem mesmo se a premissa (“ninguém é obrigado a nada”) fizesse sentido. Ora, se ninguém for obrigado a nada, então, não temos a obrigação de não nos intrometermos “na dieta e estilo de vida de terceiros” e, portanto, não fazemos nada de errado se obrigamos os outros a respeitarem os animais. O segundo problema é que, muito provavelmente, o que essas pessoas querem dizer é que temos obrigações perante a humanos, mas não perante a animais não humanos. Contudo, como já discutimos detalhadamente nos capítulos 2 e 3, essa posição é injustificável porque as únicas razões que realmente explicam por que temos obrigação de respeitar humanos implicam ao mesmo tempo que temos a mesma obrigação diante de todo e qualquer ser senciente. O terceiro problema é que o argumento fala de uma situação irreal, como se os defensores dos animais tivessem poder de decidir o que as pessoas irão comer. O que os ativistas antiespecistas fazem é *informar*. Informar não inclui apenas descrever a situação dos animais; inclui também apresentar os argumentos éticos que mostram que é injusto discriminá-los (e, conseqüentemente, que temos a obrigação de respeitá-los e que, por exemplo, direitos legais deveriam proteger os seus interesses, assim como protegem interesses equivalentes de humanos). Assim, é simplesmente uma estratégia de retórica desonesta retratar o fato de se argumentar a favor



da existência de uma obrigação como sendo uma imposição, e ao mesmo tempo retratar a imposição real (causando sofrimento e morte a um número gigantesco de seres) como uma questão de “opção pessoal” e “estilo de vida”. Obviamente, a melhor maneira de nos comunicarmos ao defendermos a igual consideração de todos os seres sencientes é falarmos de maneira respeitosa com quem ainda consome animais, pois isso é essencial para que reflitam sobre o especismo. Contudo, isso é completamente diferente de dizer que “quem quiser, tem todo o direito de causar sofrimento e morte aos animais”, ou que “tudo é uma questão de opção pessoal”.

Também não são incomuns afirmações como “o que há de errado com a exploração animal é a grande quantidade de animais mortos em escala industrial, por isso, não há nada de errado com a exploração animal em pequena escala” ou “o que há de errado com a exploração animal em escala industrial é que é um resultado do uso da tecnologia, por isso, não há nada de errado com a exploração animal que utiliza métodos artesanais”. Essas posições provavelmente são mantidas por preocupação com extinção de espécies, por uma aversão à tecnologia (por não ser considerada algo natural), ou com o esgotamento dos “recursos naturais” (o que evidencia que os adeptos dessas posições enxergam os animais não humanos como meros recursos). Tais posicionamentos negam que devemos respeitar os animais não-humanos. Seus proponentes são, muitas vezes, pessoas que se intitulam veganas. Por essas e outras razões<sup>101</sup>, vários defensores dos animais têm enfatizado o termo “antiespecismo”, em vez de “veganismo”, para se referir à luta pelos animais<sup>102</sup>.

Poder-se-ia pensar que a postura contrária a criticar o especismo é adotada por uma questão estratégica, na esperança de que, se apenas mostrarmos os fatos, sem criticar o especismo, as pessoas passarão mais facilmente a respeitar os animais. Contudo, é muito provável que o motivo real para a adoção dessa postura não seja esse, pois essa seria uma estratégia altamente ineficaz para mudar a situação dos animais. A situação dos animais não humanos só começou a mudar (ainda que lentamente) nas últimas décadas do século XX, depois de milhares de anos de civilização, justamente porque os argumentos em defesa de sua consideração moral foram apresentados a

<sup>101</sup> Uma razão adicional é que o termo veganismo diz respeito somente a animais explorados por humanos, deixando de lado a questão dos danos padecidos pelos animais em decorrência dos processos naturais.

<sup>102</sup> Por exemplo, a página MOVA-SE – Movimento pela Vida Animal Sem Especismo (disponível em <https://www.facebook.com/Mova-se-452687734835582/>) enfatiza o termo *antiespecismo* e contém panfletos com críticas às atitudes especistas de pessoas que se intitulam veganas.



um público maior. Ao decidir como agir, as pessoas acessam as descrições de fatos a partir dos princípios normativos que seguem. Por exemplo, se for dito a uma pessoa que um animal sofrerá se ela proceder de certo modo, ela verá nisso uma razão para evitar proceder desse modo apenas se aceitar que devemos evitar prejudicar os animais. Há duas lições para aprendermos a partir disso: 1) limitar-se a descrever os fatos só proporciona alguma mudança prática em relação àquelas pessoas que já aceitam considerar os animais não humanos (que são a imensa minoria) e; 2) por isso, mostrar que é injustificável excluir os animais não humanos da consideração moral é crucial para mudar as atitudes diante dos animais. Essa mudança tem um potencial de ser ainda maior caso se defenda não apenas a consideração moral dos animais não humanos, mas a rejeição do especismo (pois rejeitar o especismo implica aceitar a *igual consideração* de todos os seres sencientes).

Assim, o que parece é que a posição que estamos a discutir é adotada não por questões estratégicas, mas porque seus proponentes têm uma objeção *moral* a se criticar o especismo. Isso é evidenciado quando alegam que não deveríamos defender direitos legais para os animais, ou sequer argumentar contra o especismo, porque isso seria “fazer uma imposição” aos outros. Afirmam que “cada um tem o seu tempo de despertar”, e que não devemos acelerar esse processo porque seria algo invasivo. Muito provavelmente, tais pessoas não pensam dessa maneira quando as vítimas são humanas. Não defenderiam que os direitos humanos deveriam ser suspensos em respeito ao “tempo de despertar” dos que querem assassinar e escravizar humanos. Muito menos defenderiam que não devemos condenar o racismo ou o sexismo. Na verdade, o que estão a defender é que há um suposto direito moral de causar sofrimento e matar os animais não humanos. Por isso é que consideram o mero fato de se argumentar contra o especismo uma imposição injustificada, mas não pensam o mesmo da proibição de argumentar e nem mesmo da matança e tortura sobre os animais não humanos. O fato de se inverter as coisas, retratando argumentar contra o especismo e a defesa de direitos legais para os animais como imposições injustificadas, e retratando a proibição de se questionar o especismo como uma ideia “respeitosa com os outros” parece ter como objetivo justamente impedir que se mostre que não há nenhuma defesa sólida do especismo.

Esse é um discurso comum por parte de pessoas que se intitulam veganas. Uma vez que o termo veganismo é normalmente associado a uma defesa dos animais, pode ser um pouco difícil perceber que esse discurso é, na verdade, uma defesa do especismo. O que essas pessoas

estão a defender é a velha ideia de que não temos obrigações perante os animais não humanos. Para termos uma ideia de como esse discurso é especista, apesar de aparecer como defesa dos animais, podemos imaginar o que pensaríamos de pessoas que se apresentassem como defensoras dos humanos afirmando: “o que devemos fazer é somente mostrar que é possível não escravizar outros humanos, não torturar crianças, e não estuprar, mas sem julgar que essas práticas são injustas, porque isso seria impor nosso ponto de vista”.

Por vezes, é defendido que é difícil as pessoas aceitarem considerar todos os seres sencientes e que, então, estrategicamente, devemos primeiro fazer com que todas as pessoas aceitem considerar os humanos, para só então passarmos a defender os animais não humanos. Há dois problemas centrais com essa estratégia. Primeiro, se é difícil que certas pessoas aceitem considerar todos os seres sencientes, o remédio para isso é divulgar os argumentos a favor dessa consideração, e não adiar essa divulgação. A imensa maioria das pessoas que é especista acredita que o especismo tem justificativa. Por isso, apresentar os argumentos que mostram que não há como justificar o especismo tem um grande potencial de fazê-las mudar. Segundo, considerar humanos não torna alguém necessariamente mais receptivo a considerar os outros seres sencientes. A maioria das pessoas já considera humanos, mas pelas razões erradas: por acreditarem que humanos possuem dignidade, uma inteligência superior, uma linguagem, que foram feitos à imagem e semelhança de deus etc. Por esse motivo mesmo é que são resistentes a aceitar considerar outros seres sencientes. Mas, a razão que explica realmente por que os humanos importam (a possibilidade de serem prejudicados e beneficiados) implica automaticamente que todo e qualquer ser senciente importa. Não há por que esconder essa implicação. E, o quanto antes uma ideia começa a ser defendida, antes ela começa a ter consequências práticas. Então, estrategicamente, não há por que se adiar falar a favor dos animais. Aliás, não há um minuto a se perder.

Em outras vezes, é sugerido que não deveríamos comparar o especismo com o racismo e o sexismo, ou a exploração sobre os animais não humanos com a escravidão humana ou com o holocausto, ou mesmo fazer qualquer comparação entre humanos e não humanos, porque as pessoas podem se ofender com essas comparações<sup>103</sup>. Ora, mas as comparações precisam ser feitas justamente porque quem se ofende com essas comparações é especista,

---

<sup>103</sup> Ver, por exemplo, a posição de Souza (2016).

e uma das causas de serem especistas é não conhecerem os argumentos que mostram que o especismo é injustificável, e que é análogo ao racismo e ao sexismo. Se há algo de errado com essas comparações, é pelo motivo oposto: o número de vítimas humanas quase desaparece em comparação ao número de vítimas não humanas.

Quem se ofende com comparar o especismo com o racismo e o sexismo simplesmente não entende o que há de errado com essas três formas de discriminação. Como vimos no capítulo 3, especismo, racismo e sexismo violam igualmente o princípio da igual consideração. Quem acredita que o especismo é menos pior do que o racismo e o sexismo simplesmente não entendeu o princípio da igual consideração. Quem se ofende com a comparação entre racismo e especismo o faz por acreditar que comparar humanos a animais não humanos é rebaixar os humanos. Contudo, essa crença é exatamente um exemplo de especismo, algo que, como vimos em detalhes nos capítulos 2, 3 e 4, não há como justificar.

A sugestão de não defender os animais não humanos até que todos respeitem os humanos, e de não comparar a discriminação sobre os animais não humanos com discriminações sobre humanos, são muitas vezes apresentadas como estratégias para se conseguir um resultado melhor para os animais. Contudo, existe a possibilidade de serem defesas das práticas especistas apresentadas como estratégias a favor dos animais. Quando alguém percebe que certa posição é implausível, mas não quer abrir mão dela, é sempre possível manter que questioná-la pode ter o efeito inverso, mesmo que isso não seja verdade. Enquanto uma posição do tipo “não devemos nos importar com os animais enquanto existirem humanos necessitados” é assumidamente especista, uma posição do tipo “vamos nos preocupar primeiro com humanos porque isso será melhor para defender os animais”, é apresentada como uma defesa dos animais não humanos. O primeiro tipo de posição recebe facilmente oposição por parte de quem se preocupa com os animais não humanos. Já o segundo tipo, por ser apresentada como defesa dos animais não humanos, não recebe a mesma oposição, apesar de propor exatamente a mesma coisa.

Assim, é preciso diferenciar duas estratégias para se manter as práticas especistas. Na primeira, alguém declaradamente discorda da igual consideração dos seres sencientes e argumenta a favor do especismo. Como argumentei nos capítulos 2, 3 e 4, penso que não existem argumentos sólidos a favor do especismo e que, portanto, devemos aceitar a igual considera-

ção. Contudo, apesar disso, essa estratégia de defesa do especismo não é desonesta intelectualmente: ela mantém certa posição e argumenta a favor dela. Já na segunda estratégia, alguém afirma que rejeita o especismo, mas avisa que jamais deveríamos criticá-lo, pois isso “ofenderia a sensibilidade do público”. Essa estratégia, diferentemente da primeira, tem como objetivo impedir o debate sobre o especismo.

Para os proponentes dessa segunda estratégia não importa saber se realmente existem ou não boas razões para privilegiarmos humanos e para darmos uma atenção maior às discriminações sobre humanos e outros problemas que os afetam. Aliás, o objetivo dessa estratégia é justamente impedir a discussão sobre essas questões. Isso sugere que, muito provavelmente, essa tentativa de impedimento do debate acontece porque sabem que não há argumentos sólidos a favor do especismo. Ora, se alguém defende uma ideia e tem argumentos sólidos a favor dela, vai querer que as outras pessoas que discordam exponham seus argumentos contrários, pois isso lhe dará a oportunidade de explicar o que há de errado com esses argumentos. Por outro lado, se alguém não sabe defender a sua ideia, ou sabe que a sua ideia está completamente equivocada, mas não quer abrir mão dela, provavelmente tentará impedir que essa ideia seja questionada. Um exemplo notável é quando defensores de práticas especistas (o que, como vimos, inclui várias pessoas que se intitulam veganas) argumentam que os antiespecistas deveriam ser proibidos de discutir essas práticas, porque, supostamente, só quem participa delas teria o “lugar de fala” sobre elas (entendida como “o direito de julgar se elas são justas ou não”). Claramente essa é uma tentativa de silenciar o debate.

Como mencionado, os proponentes de que não devemos criticar o especismo muitas vezes apresentam sua proposta como uma sugestão estratégica, alertando que poderíamos criar rejeição em algumas pessoas. Um problema sério com essa sugestão é que, mesmo se criticar o especismo criasse rejeição em algumas pessoas, isso seria insuficiente para apoiar a conclusão de que não criticar o especismo teria necessariamente melhores resultados, pois criticar o especismo ainda assim poderia fazer com que um número muito maior de pessoas passasse a rejeitar o especismo, em comparação à estratégia de não criticar o especismo.

E, como vimos, a “sugestão estratégica” pode ser uma maneira de disfarçar uma objeção moral. Dificilmente estratégias similares seriam sugeridas em relação a discriminações que afetam humanos. Qualquer um que

sugerisse, por exemplo, jamais criticar o sexismo (devido ao risco de “criar rejeição no público”) como uma medida para combater essa discriminação seria visto com desconfiança, ainda mais quando sequer apresenta alguma razão para pensarmos que há uma conexão entre não criticar a discriminação e a discriminação diminuir. Pelo contrário: parece que, para que as atitudes discriminatórias diminuam, é necessário que as discriminações comecem antes a serem criticadas. Então, por que esse argumento é aceito em relação ao especismo? Provavelmente porque os seus proponentes são especistas. Provavelmente possuem uma objeção moral a se criticar o especismo: “criticar o especismo ofende alguns humanos, logo, é errado criticar o especismo”.

Ora, essa posição é exatamente especista. O interesse menor dos humanos em não terem uma crença desafiada recebe peso maior do que o sofrimento e as vidas de animais não humanos. O mesmo se pode dizer da aversão a se comparar o especismo com formas de discriminação que afetam humanos, como o racismo e o sexismo. Essa aversão é injustificável justamente por ser especista, pois dá uma importância maior a combater uma forma de discriminação porque ela afeta humanos, mesmo que a discriminação sobre os animais não humanos afete uma quantidade imensamente maior de indivíduos, que geralmente estão em uma situação muito pior, e haja muito menos pessoas lutando por eles. Isso mostra que o especismo está presente inclusive quando os humanos avaliam a importância de cada causa.

Por vezes, a aversão a se comparar racismo e especismo é defendida, curiosamente, com um apelo à ideia de igual consideração. O argumento é o de que, se não há justificativa para deixar de levar em conta os interesses de um ser senciente, então, não devemos comparar o especismo com o racismo, ou fazer qualquer outra comparação entre humanos e não humanos, pois isso “ofenderia a sensibilidade” de certos humanos, e, assim, não estaríamos levando em conta o seu interesse em não ter a sensibilidade ofendida. Essa é uma interpretação completamente equivocada da igual consideração. Em primeiro lugar, é discutível se deveríamos considerar interesses que, eles próprios, violam a igual consideração. Os próprios proponentes desse argumento dificilmente responderiam afirmativamente se as vítimas fossem humanas. Por exemplo, não diriam que devemos evitar defender a igual consideração entre humanos em respeito aos racistas que se sentiriam ofendidos. Se pensam que, no caso do especismo, temos de levar em conta a possibilidade de “ferir a sensibilidade” dos especistas ao compararmos o especismo com discriminações que afetam humanos, então é porque são, eles

próprios, especistas. Em segundo lugar, mesmo que estivéssemos tratando de interesses humanos que não violam a igual consideração, levar em conta esses interesses não implica necessariamente que temos de atendê-los. O que o princípio da igual consideração diz é que os interesses de um indivíduo devem receber o mesmo peso que interesses semelhantes de outros indivíduos. Isso não implica que necessariamente devemos atender esses interesses do indivíduo em questão: pode acontecer que, se atendermos esses interesses, um número maior de interesses igualmente importantes (ou mais importantes) de outros indivíduos deixem de ser atendidos (por vezes, de um número muito maior de indivíduos). Por essa razão, o apelo à igual consideração não pode sustentar a aversão a se comparar o especismo e formas de discriminação que afetam humanos.

A discussão acima sugere que, comparando-se um mundo com pessoas que não consomem animais, mas defendem as práticas especistas, com um mundo com ativistas antiespecistas, as consequências em longo prazo para os animais provavelmente serão muitíssimo diferentes. As primeiras não tentarão fazer com que a exploração animal seja abolida. Muito menos tentarão fazer com que a situação dos animais como um todo melhore.

Como discutimos no capítulo 8, se alguém considera realmente os animais, vai querer ajudá-los, independentemente de se a origem do dano surge de práticas humanas ou de causas naturais. Em contrapartida, se alguém não consome animais por razões antropocêntricas ou ambientalistas, não necessariamente desejará prevenir os danos naturais (ou mesmo os antropogênicos) que os animais sofrem (poderá até mesmo ser contrário a ajudar<sup>104</sup>). Além disso, a difusão do não consumo de animais por razões antropocêntricas e ambientalistas, por divulgar esses ideais, pode levar as pessoas a aprovarem outras medidas antropocêntricas e ambientalistas muito prejudiciais aos animais, muitas vezes gerando uma quantidade de sofrimento e de mortes (por incrível que possa parecer inicialmente) muitíssimo maior do que a própria exploração animal (como discutimos em detalhes em todo o capítulo 8).

Um aumento no número de pessoas que não consomem animais necessariamente diminui a quantidade de animais que seriam *explorados*, mas, não necessariamente diminui a quantidade de animais sofrendo *como um todo*. Os animais são prejudicados não apenas pela exploração, mas, por

<sup>104</sup> Um estudo conduzido pela Animal Charity Evaluators (2016a) fornece evidências de que tentar influenciar a diminuição do consumo de produtos de origem animal com argumentos ambientalistas influencia as pessoas a rejeitarem medidas que ajudariam os animais na natureza vítimas de danos naturais.

danos colaterais de atividades humanas e também (especialmente) por danos naturais. Se nossa preocupação é com o bem dos animais, temos de levar em conta os *danos totais* sobre eles *em longo prazo*, e não apenas os danos que resultam da exploração ou que estão mais próximos do presente. Se os danos como um todo irão diminuir ou aumentar, e o quanto, é algo que depende crucialmente da visão de mundo que difundimos, pois visões de mundo guiam todas as outras decisões de outras pessoas ao longo do tempo. E é por esse motivo que o boicote aos produtos de origem animal motivado pela consideração dos animais possui consequências muito distintas em longo prazo, em comparação a quando é motivado pelos ideais antropocêntricos e ambientalistas. Vejamos outro exemplo prático.

Um dos *slogans* ambientalistas a favor de uma alimentação a base de vegetais é o de que, como tal prática requer uma menor área de plantio (uma vez que a maior parte dos grãos produzidos no mundo é utilizada para engordar os animais na exploração), uma quantidade maior de área poderia ser deixada para a expansão/restauração do território natural (TAYLOR, 1986, p. 296). Contudo, como vimos no capítulo 8, a expansão/restauração de tais áreas faria com que provavelmente nelas existissem animais que maximizam o número de filhotes e, em consequência, a quantidade de seres sofrendo intensamente e morrendo prematuramente seria maximizada com uma eficiência muitíssimo maior do que aquela presente na exploração animal ou nos efeitos colaterais da agricultura. Esse é um dos motivos pelos quais o boicote ao consumo de animais divulgado por razões antropocêntricas, e principalmente ambientalistas, tem grandes chances de ser contraproducente e aumentar gigantescamente o sofrimento e quantidade de mortes dos animais em longo prazo. Em um mundo onde a consideração moral dos seres sencientes estivesse amplamente difundida, uma alimentação sem o uso de animais provavelmente continuaria requerendo uma menor área para plantio (em comparação à exploração), mas, provavelmente as áreas restantes não seriam utilizadas para a expansão do território natural.

Assim, o potencial que o não consumo de produtos de origem animal tem de beneficiar os animais, por incrível que pareça, está muito mais no ideal que ele poderia ajudar a divulgar do que em consequências diretas de não se consumir animais, pois o tipo de ideal divulgado possui consequências muito maiores em longo prazo do que as consequências decorrentes da exploração animal. Contudo, esse potencial positivo para os animais só existe se o não consumo de animais for divulgado por razões de consideração pelos animais.



## 14. Conclusões

Neste capítulo, nossas principais conclusões foram:

1) Os principais critérios para determinarmos a importância de um problema são: a *escala de dano*; a *tratabilidade do problema*; o *grau de negligência*; e a *efetividade na ajuda*. 2) A situação dos animais não humanos cumpre todos esses requisitos. Portanto, deveria ser uma prioridade ajudá-los. 3) Os seguintes critérios são *vieses*, no que diz respeito a medir a importância de um problema: *espécie*, *níveis de inteligência*, *tamanho* e *origem do dano*. 4) Devemos buscar evitar os seguintes vieses, para sermos eficientes em nossas estratégias: *viés dos casos individuais*, *viés do curto prazo*, *raciocínio motivado*, *viés de confirmação*, *insensibilidade ao alcance*, *heurística de disponibilidade*, *viés da proporção*, e *viés da proporção temporal*. 5) A preocupação com o futuro, por cumprir todos os critérios para se determinar a importância de um problema, deveria ser uma prioridade. 6) Apelar a razões antropocêntricas ou ambientalistas visando defender os animais tem alta probabilidade de ter um saldo (altamente) negativo para os animais em longo prazo. 7) Divulgar a consideração pelos seres sencientes, independentemente de espécie, grau de capacidades, tamanho, origem do dano, substrato e temporalidade é uma das estratégias mais promissoras em termos de prevenir situações extremamente negativas para os seres sencientes no futuro.

Se não testarmos constantemente se estamos adotando um critério relevante ou se estamos nos baseando em vieses, não seremos o mais eficiente que poderíamos em tornar o mundo um lugar menos pior. Pior ainda, corremos o risco de aumentarmos ainda mais o que há de negativo (por exemplo, o sofrimento e as mortes prematuras) no mundo. Daí a importância crucial de avaliarmos criticamente de maneira constante os critérios que adotamos para escolher que causas priorizar e que estratégias adotar.





## CONCLUSÕES FINAIS

Ao longo deste livro, discutimos várias questões éticas centrais: “quem deve receber consideração moral?”; “que critério adotar para saber o quanto deveríamos nos empenhar em evitar de prejudicar e em ajudar alguém?”; “quando e por que a morte é um prejuízo?”; “como medir a gravidade do dano da morte?”; “quais são nossos deveres negativos e positivos?”; “como escolher que causas priorizar ajudar?”; “que estratégias seguir para tornar o mundo menos pior de maneira eficiente?” etc. Se as conclusões às quais chegamos são baseadas em argumentos sólidos, a humanidade tem se baseado ao longo das eras em todo o tipo de critério irrelevante para responder a essas questões: espécie, tamanho, grau de empatia gerada no agente, saber se o dano é ou não de origem natural etc. E, os critérios mais obviamente relevantes (saber se quem será afetado por nossa decisão é passível de ser prejudicado ou beneficiado, e a quantidade de prejuízos e benefícios que decorreria de cada curso de ação) são raramente adotados, e, muitas vezes, são até mesmo vistos como critérios “excêntricos”. A adoção dos critérios irrelevantes tem como resultado um mundo onde o sofrimento extremo e as mortes prematuras são maximizados.

Os animais não humanos são prejudicados de inúmeras maneiras, seja por parte de práticas humanas, seja pelos próprios processos naturais. A quantidade de animais não humanos em situação de sofrimento extremo e de suas mortes prematuras é tão gigantesca que simplesmente deixa minúscula a quantidade total de humanos. A situação dos animais deveria receber uma atenção primordial em ser modificada, por várias razões: a quantidade de vítimas, a gravidade da situação de cada vítima, a possibilidade de se fazer muito para ajudá-los e haver muito poucas pessoas empenhadas nisso.

Se os seres sencientes importam, então, o melhor é que busquemos, da maneira mais eficiente possível, o melhor mundo para eles (o que inclui os já existentes e também os que existirão no futuro). Se não planejarmos criteriosamente nossas investidas em tentar tornar o mundo menos pior, faremos muito menos do que poderíamos fazer. Ou, pior ainda, poderemos ser contraproducentes e aumentar ainda mais a quantidade de sofrimento no mundo. Por exemplo, vimos que o movimento de defesa animal tende a não perceber que o ambientalismo está em conflito com a consideração pelos animais. Como resultado, tende a apoiar metas ambientalistas

pensando que elas beneficiarão os animais, quando na verdade terão o efeito contrário. Vimos também que os processos naturais já tendem a maximizar o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras dos seres sencientes, independentemente de ação humana (e, o que pode parecer surpreendente à primeira vista, de uma maneira gigantescamente maior do que aquela decorrente de ação humana). A maior parte do movimento de defesa animal não sabe disso, e tende a apoiar práticas que aumentarão ainda mais essa quantidade de sofrimento e de mortes que resulta dos processos naturais.

Esse cenário desolador não deveria ser uma razão para desanimarmos de tentar mudá-lo. Pelo contrário. Se as coisas estão tão ruins assim, essa é mais uma razão para nos empenharmos fortemente em mudar tal cenário o quanto antes, da maneira mais bem planejada e eficiente possível (se o cenário não fosse tão ruim, talvez pudéssemos relaxar um pouco mais). Há muito o que podemos fazer para melhorar tal cenário.

Há também motivos para não desanimarmos. A quantidade de pessoas que lutam por um mundo melhor para todos os seres sencientes está aumentando consideravelmente nas últimas décadas. Há que se levar em conta, também, que a discussão sobre esses tópicos é historicamente muito recente. Por exemplo, a discussão sobre o tema do especismo começou apenas em meados da década de 1970. Em tão pouco tempo, é esperançoso ver a quantidade de pessoas que passaram a se empenhar em lutar pelos seres sencientes.

Além disso, como vimos, as decisões de um único indivíduo afetam muitos outros, sejam indivíduos já existentes, ou que existirão no futuro.

Cada uma de nossas decisões importa, e muito, pois afeta uma grande quantidade de seres sencientes, seja como consequência direta de nossas decisões, seja como consequência do modo como influenciamos outras pessoas a tomarem decisões. Cada minuto perdido conta. Algumas pessoas poderiam enxergar essa condição como um martírio. Contudo, não há por que se ver as coisas necessariamente dessa maneira. Em vez disso, podemos enxergar tal condição como uma oportunidade única de fazer a diferença para melhor nas vidas de uma quantidade vastíssima de seres sencientes. Se tal condição pode parecer um martírio para algumas pessoas, basta lembrar da situação de cada animal em uma granja industrial, experimentando sofrimento extremo 24 horas por dia, durante todos os dias de suas vidas, ou de cada animal que nasce apenas para morrer lentamente de fome e

de doenças na natureza, para percebermos que o que eles passam é que é o verdadeiro martírio e que temos uma oportunidade preciosa de mudar essa situação.

Outra constatação que deveria nos animar é que é fácil explicar o motivo pelo qual os critérios da visão predominante são irrelevantes. São critérios que recebem ampla aceitação porque as pessoas geralmente não param para pensar sobre eles. Além disso, os argumentos em defesa da consideração moral plena dos seres sencientes são baseados em princípios muito simples e de fácil entendimento. E mais: uma grande parte das pessoas não apenas já aceita tais princípios, como também os considera mais plausíveis do que os critérios da visão predominante. Considere as seguintes ideias: “não devemos ser tendenciosos em nossos julgamentos”; “devemos nos guiar pelo que é relevante”; “alguém precisa de consideração porque é passível de ser prejudicado e beneficiado”; “o sofrimento é uma experiência intrinsecamente ruim”; “devemos evitar que coisas ruins aconteçam”; “devemos ver os fatos como são e não como gostaríamos que fossem” etc. Boa parte das pessoas, quando pensa sobre essas ideias, as considera muito mais plausíveis do que afirmações como, por exemplo, “apenas o sofrimento humano importa”, “o que devemos considerar são entidades abstratas como espécies” ou “o sofrimento de origem natural não importa”.

Se nosso objetivo é conseguir um mundo com menos sofrimento e danos em geral, temos de ser epistemicamente humildes e estarmos abertos a repensar nossas prioridades e estratégias quantas vezes forem necessárias. Enquanto predominar a visão de que a preocupação séria e sistemática com essas questões é uma “perda de tempo de intelectuais inúteis” e a visão de que “todos deveriam se unir em vez de debater”, jamais chegaremos no melhor resultado que poderíamos, e corremos um grande risco de tornarmos o cenário muitíssimo pior do que já é.

Há uma quantidade astronômica de sofrimento no mundo. Se essa quantidade vai diminuir ou aumentar e, em que medida, depende crucialmente de se existirão, dentre nós, pessoas que se preocuparão em pensar cuidadosamente nos critérios que utilizam para tomar suas decisões práticas. É por esse motivo que a maneira como você decide individualmente tem um grande impacto. Se esse grande impacto terá saldo negativo ou positivo e qual será o tamanho desse impacto negativo ou positivo, é algo que depende crucialmente do quão minuciosamente você avaliará as razões contrárias e favoráveis a cada curso de ação.

Assim, cabe a nós, que já sabemos que não há justificativa para negar consideração moral plena a um ser senciente; que o especismo é injustificável; que os animais são altamente prejudicados em sua exploração; que o ambientalismo e a consideração pelos animais são coisas opostas; que a situação dos animais na natureza é extremamente negativa já em decorrência dos processos naturais; que um dano não é menos importante se tem origem em causas naturais; e que não há justificativa para se importar menos com o que acontecerá em um futuro distante, mostrar para o maior número de pessoas os argumentos que fundamentam essas conclusões, para que então nosso impacto positivo possa ser o maior possível. Aliás, não parece haver qualquer outra coisa que possamos tentar fazer na vida que poderia ter um impacto tão positivo nas vidas de tantos seres sencientes. Trata-se, portanto, de uma decisão das mais importantes, senão a mais importante, que temos de tomar.

## REFERÊNCIAS

ACADEMY OF NUTRITION AND DIETETICS. Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, v. 116, n. 12, p. 1970-1980, 2016. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/27886704>. Acesso em: 15 fev. 2019.

ADAMS, C.; DONOVAN, J. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

ALPHEY, L.; BENEDICT, M.; BELLINI, R.; CLARK, G. G.; DAME, D. A.; SERVICE, M. W.; DOBSON, S. L. Sterile-insect methods for control of mosquito-borne diseases: An analysis. *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, v. 10, p. 295-311, 2010.

ALTHAUS, D.; GLOOR, L. Reducing risks of astronomical suffering: a neglected priority. *Foundational Research Institute*. 2016. Disponível em: <https://foundational-research.org/reducing-risks-of-astronomical-suffering-a-neglected-priority/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

ANIMAL CHARITY EVALUATORS. Does Animal Advocacy Messaging Influence Support for Policies Affecting Wild-animal Suffering? *Animal Charity Evaluators*, 2016a. Disponível em: <https://animalcharityevaluators.org/advocacy-interventions/prioritizing-causes/wild-animal-suffering-survey-report/>. Acesso em: 28 mar. 2020.

ANIMAL CHARITY EVALUATORS. Why farmed animals? *Animal Charity Evaluators*, 2016b. Disponível em: <https://animalcharityevaluators.org/donation-advice/why-farmed-animals/>. Acesso em 23 fev. 2020.

ATTFIELD, R. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, v. 39, p. 47-58, 1987.

BASTIAN, B.; LOUGHNAN, S.; HASLAM, N.; RADKE, H. R. Don't mind meat? The denial of mind to animals used for human consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 38, p. 247-256, 2012.

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. *Reducing Risks of Future Suffering: Toward a responsible use of new technologies*, 2017. Disponível em: <http://s-risks.org/intro/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- BENSON, J. Duty and the Beast. *Philosophy*, v. 53, p. 529-549, 1978.
- BERNSTEIN, M. Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, v. 35, p. 380-390, 2004.
- BLANCOU, J.; PASTORET, P.P.; BROCHIER, B.; THOMAS, L.; BÖGEL, K. Vaccinating Wild Animals Against Rabies. *Scientific and Technical Review of the Office International des Epizooties*, v. 7, n. 4, p. 1005-1013, 1988.
- BONNARDEL, Y. Contre l'apartheid des espèces: À propos de La prédation et de l'opposition entre écologie et libération animale. *Les cahiers antispécistes*, v. 14, 1996. Disponível em: <http://www.cahiers-antispecistes.org/contre-lapartheid-des-especes/>. Acesso em: 4 maio 2017.
- BONNARDEL, Y. En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique. *Les temps modernes*, 2005. Disponível em: [http://tahn-party.org/textes/enfinir-idee-nature\\_texte-seul\\_format\\_-lettre.pdf](http://tahn-party.org/textes/enfinir-idee-nature_texte-seul_format_-lettre.pdf). Acesso em: 15 fev. 2019.
- BOVENKERK, B.; STAFLEU, F.; TRAMPER, R.; VORSTENBOSCH, J.; BROM, F. W. A. To Act or Not to Act? Sheltering Animals from the Wild: a Pluralistic Account of a Conflict between Animal and Environmental Ethics. *Ethics, Place and Environment*, v. 6, n. 1, p. 13-26, 2003.
- CABANAC, M.; CABANAC, A. J.; PARENT, A. The emergence of consciousness in phylogeny. *Behavioural Brain Research*, v. 198, p. 267-272, 2009.
- CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, p. 311-338, 1980.
- CALLICOTT, J. B. Moral Considerability and Extraterrestrial Life. In: HARGROVE, E. (org.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York, 1992, p. 137-150.
- CALLICOTT, J. B. The Case Against Moral Pluralism. *Environmental Ethics*, v. 12, p. 99-124, 1990.
- CALLICOTT, J. B. The Land Ethic. In: JAMIESON, D. (org.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 204-217.
- CALLICOTT, J. B. The Land Ethic: Key Philosophical and Scientific Challenges. *Ideas Matter Lecture Series: The Legacy of Aldo Leopold*. Corvallis: Oregon State University, 1998. Disponível em: [http://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott\\_landethic.pdf](http://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf). Acesso em: 4 maio 2017.

CAMPBELL, S. Animals, Babies and Subjects. *Southern Journal of Philosophy*, v. 39, p. 157-169, 2001.

CARRUTHERS, P. *The animal issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CAVIOLA, L.; FAULMÜLLER, N.; EVERETT, J. A. C.; SAVULESCU, J.; KAHANE, G. The evaluability bias in charitable giving: Saving administration costs or saving lives? *Judgment and Decision Making*, v. 9, p. 303-315, 2014.

CHANDROO, K. P.; YUE, S.; MOCCIA, R. D. An evaluation of current perspectives on consciousness and pain in fishes. *Fish and Fisheries*, v. 5, p. 281-295, 2004.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

CLEMENT, G. The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals. *Between the Species*, v. 13, n. 3, 2003. Disponível em: <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss3/2/>. Acesso em: 4 maio 2017.

CONABIO. Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras. *Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas*, 2009. Disponível em: [http://www.institutohorus.org.br/download/marcos\\_legais/Resolucao\\_CONABIO\\_n5\\_EEL\\_dez\\_2009.pdf](http://www.institutohorus.org.br/download/marcos_legais/Resolucao_CONABIO_n5_EEL_dez_2009.pdf). Acesso em: 14 dez. 2020.

CONNELL, J. H.; SOUSA, W. P. On the Evidence Needed to Judge Ecological Stability or Persistence. *The American Naturalist*, v. 121, n. 6, p. 789-824, 1983.

COUNCIL OF EUROPE. Convention on the conservation of european wildlife and natural habitats: Recommendation on the eradication of the ruddy duck (*oxyura jamaicensis*) in the western palaearctic by 2020. *Standing Committee 36th meeting Strasbourg*, 15-18 Nov. 2016. Disponível em: <https://rm.coe.int/0900001680746643>. Acesso em: 14 dez. 2020.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental Ethics*, v. 25, p. 169-182, 2003.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, v. 113, p. 745-763, 2003.

CROOK, R. J.; WALTERS, E. T. Nociceptive behavior and physiology of molluscs: Animal welfare implications. *ILAR Journal*, v. 52, p. 185-195, 2011.

CUNHA, L. C. If Natural Entities Have Intrinsic Value, Should We Then Abstain from Helping Animals Who Are Victims of Natural Processes? *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 51-63, 2015.



CUNHA, L. C. Nas teorias consequencialistas, há um conflito entre o princípio da igualdade e a meta de atingir as melhores consequências? *Guairacá – Revista de Filosofia*, v. 36, n. 2, p. 55-77, 2020.

CUNHA, L. C. O Princípio da Beneficência e os Animais Não Humanos: Uma Discussão Sobre o Problema da Predação e Outros Danos Naturais. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 99-131, 2011.

CUNHA, L. C. *Vítimas da natureza: implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2018.

DANIEL, M. S-risks: Why they are the worst existential risks, and how to prevent them. *Foundational Research Institute*, 2017. Disponível em: <https://foundational-research.org/s-risks-talk-eag-boston-2017/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

DESCARTES, R. [1637]. *Discours de la méthode*. Paris: Vrin, 1930.

DEVINE, P. The Moral Basis of Vegetarianism. *Philosophy*, v. 53, p. 481-505, 1978.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. In: COCKBURN, D. (org.). *Human Beings. Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 29. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991, p. 35-62.

DORADO, D. Ethical Interventions in the Wild: An Annotated Bibliography. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2, p. 219-238, 2015b.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. 2015 Tese (Doutorado em Biblioteconomia) – Universidad Carlos III, Madrid, 2015a.

DYCKN, V. A.; HENDRICH, J.; ROBINSON, A. S. (org.). *Sterile insect technique*. Dordrecht: Springer, 2005.

EA CONCEPTS. Importance, tractability, neglectedness framework. *Effective Altruism*, 2016. Disponível em: <https://concepts.effectivealtruism.org/concepts/importance-neglectedness-tractability/>. Acesso em: 10 mar. 2020.

ECKERSLEY, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Albany: State University of New York, 1992.

EHNERT, J. *The argument from species overlap*. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

ELLIOT, R. *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*. New York: Routledge, 1997.

EPICURO. Carta a Meneceo. In: EPICURO. *Obras*. Madrid: Tecnos, 1991, p. 57-65.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2019. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/a-importancia-do-futuro/>. Acesso em: 24 dez. 2020.

ÉTICA ANIMAL. Experimentos em animais para fins ambientalistas. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2017a. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/experimentos-animais-fins-ambientalistas/>. Acesso em: 14 dez. 2020.

ÉTICA ANIMAL. Heurística de disponibilidade: quando nossa memória falha com os animais. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2018. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/heuristica-de-disponibilidade-quando-nossa-memoria-falha-com-os-animais/>. Acesso em: 23 fev. 2020.

ÉTICA ANIMAL. Insensibilidade ao alcance: falhando em estimar o número de seres que precisam de nossa ajuda. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2017b. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/insensibilidade-ao-alcance-falhando-em-estimar-o-numero-de-seres-que-precisam-de-nossa-ajuda/>. Acesso em: 23 fev. 2020.

ÉTICA ANIMAL. Pesca. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2017c. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/pesca-pt/>. Acesso em: 14 dez. 2020.

ÉTICA ANIMAL. Por que a visão popular dos animais que vivem na natureza está errada? *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2017d. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/por-que-a-visao-popular-dos-animais-que-vivem-na-natureza-esta-errada/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

ÉTICA ANIMAL. Raciocínio motivado e viés de confirmação. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2016. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/raciocinio-motivado-e-vies-de-confirmacao/>. Acesso em: 23 fev. 2020.

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations. *Global Capture Production 1950-2014. Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, 2010. Disponível em: <http://www.fao.org/fishery/statistics/global-capture-production/query/en>. Acesso em: 20 fev. 2017.

FARIA, C. *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia). Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2016.

FARIA, C. Equality, priority and nonhuman animals. *Dilemata*, v. 14, p. 225-236, 2014.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FARIA, C.; PAEZ, E. Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3. n. 1, p. 7-13, 2015.

FARIA, C.; PAEZ, E. Anthropocentrism and speciesism: Conceptual and normative issues. *Revista de Bioética y Derecho*, v. 32, p. 95-103, 2014.

FELDMAN, F. Some Puzzles About the Evil of Death. *Philosophical Review*, v. 100, p. 205-227, 1991.

FELIPE, S. T. Direitos das minhocas. *Veggie & tal*, 11 dez. 2015. Disponível em: <http://www.veggietal.com.br/direitos-minhocas/>. Acesso em: 1 maio 2017.

FERNANDES, B. N. Postagem do dia 11 de abril de 2018. *Facebook*: usuário do Facebook. <https://www.facebook.com/briannarciso.fernandes/posts/2361782980513964>. Acesso em: 24 mar. 2020.

FERRY, L. *Le nouvel ordre écolgique: l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset, 1992.

FINK, C. The Predation Argument. *Between the Species*, v. 13, n. 5, p. 1-15, 2005.

FOX, M. A. Animal Liberation: A Critique. *Ethics*, v. 88, p. 106-118, 1978.

FRANCIONE, G. L. *Animals, property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FRANCIONE, G. L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FREY, R. G. *Interests and rights: The case against animals*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

FROESE, R.; LUNA, S. No relationship between fecundity and annual reproductive rate in bony fish. *Acta Ichthyologica et Piscatoria*, v. 34, p. 11-20, 2004.

GAITA, R. *The philosopher's dog: Friendships with animals*. London: Routledge, 2003.

GLOOR, L.; MANNINO, A. The case for suffering-focused ethics. *Foundational Research Institute*, 2016. Disponível em: <https://foundational-research.org/the-case-for-suffering-focused-ethics/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

GOMES, B.C. Postagem do dia 24 de setembro de 2019. *Facebook*: usuário do Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=133614567997594&set=a.111895520169499&type=3>. Acesso em: 24 mar. 2020.

GOMPERTZ, L. [1824]. *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*. London: Open Gate, 1997.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, v. 75, p. 308-325, 1978.

GRINDE, B. The evolutionary rationale for consciousness. *Biological Theory*, v. 7, p. 227-236, 2013.

GRIFFIN, D. R. *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

GRIFFIN, D. R. *Animal Thinking*. Harvard: Harvard University Press, 1984.

GRIFFIN, D. R. *The Question of Animal Awareness*. Los Altos: William Kaufman, 1981.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, v. 64, p. 79-92, 1989.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HETTINGER, N. Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, v. 16, n. 1, p. 3-20, 1994.

HOLTUG, N.; LIPPERT-RASMUSSEN, K. (org.). *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (org.). *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

HORTA, O. Concern for wild animal suffering and environmental ethics: what are the limits of the disagreement? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, v. 13, n. 1, p. 85-100, 2018.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010a.

HORTA, O. Discrimination in terms of moral exclusion. *Theoria: Swedish Journal of Philosophy*, v. 76, p. 346-364, 2010b.

HORTA, O. Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid.*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010d.

HORTA, O. La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor. *Agora: Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, p. 57-75, 2011.

HORTA, O. The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature. *Between the Species*, v. 13, n. 10, p. 163-187, 2010c.

HORTA, O. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, O. What is Speciesism. *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 23, p. 243-266, 2010e.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

JAMIESON, D. *Ethics and the environment: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

KATZ, E. The Big Lie: Human Restoration of Nature. *Research in Philosophy and Technology*, v. 12, n. 1, 1992, p. 231-241.

KAUFMAN, F. Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence. *American Philosophical Quarterly*, v. 36, p. 1-19, 1999.

KAVALIERS, M.; HIRST, M.; TESKY, G. C. A functional role for an opiate system in snail thermal behaviour. *Science*, v. 220, p. 99-101, 1983.

KIRKWOOD, J. K.; SAINSBURY, A. W. Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. *Animal Welfare*, v. 5, n. 3, p. 235-243, 1996.

KLEIN, C.; BARRON, A. B. Insects have the capacity for subjective experience. *Animal Sentience*, v. 9, n.1, 2016. Disponível em: <https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss9/1/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LEAHY, M *Against liberation*: Putting in animals in perspective. Routledge: London, 1991.

LEMOS, N. Como ser vegano ou vegetariano e não ser chato (é possível!). *Blog Universa*, 5 dez. 2019. Disponível em: <https://ninalemos.blogosfera.uol.com.br/2019/12/05/como-ser-vegano-ou-vegetariano-e-nao-ser-chato-e-possivel/>. Acesso em: 24 mar. 2020.

LEOPOLD, A. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000.

LÉVÊQUE, C. *Ecology: From Ecosystem to Biosphere*. Enfield: Science Publishers, 2003.

LINKOLA, Pentti. *Can life prevail?: A radical approach to the environmental crisis*. London: Integral Tradition Publishing, 2009.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account. *San Diego Law Review*, v. 43, p. 817-856, 2006.

LONGUEIRA MONELOS, A. El sufrimiento animal y la extinción. *Agora: Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, p. 43 - 56, 2011.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, v. 36, p. 9-14, 2002.

MANNINO, A. Crucial questions in the debate about humanitarian intervention in nature. *Giordano Bruno stiftung schweiz*, v. 20, 2014. Disponível em: <http://gbs-schweiz.org/blog/what-the-debate-about-humanitarian-intervention-in-nature-hinges-on/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MANNINO, A. Humanitarian Intervention in Nature: Crucial Questions and Probable Answers. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 109-120, 2015.

MANNINO, A.; ALTHAUS, D.; ERHARDT, J.; GLOOR, L.; HUTTER, A.; METZINGER, T. Artificial intelligence: Opportunities and risks – Policy paper by Effective Altruism Foundation. *Effective Altruism Foundation*, 2015. Disponível em: <http://ea-stiftung.org/files/ai-opportunities-and-risks.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. *Diseases of Aquatic Organisms*, v. 75, p. 119-129, 2007.

MAUTNER, M. N. Life-centered ethics, and the human future in space. *Bioethics*, v. 23, n. 8, p. 433-440, 2009.

MAYR, E. *Populações, espécies e evolução*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

MCCLOSKEY, H. J. Moral Rights and Animals. *Inquiry*, v. 22, p. 23-54, 1979.

MCKAY, C. P.; HAYNES, R. H. Should We Implant Life on Mars? *Scientific American*, v. 263, n. 6, p. 144, 1990.

MCMAHAN, Jeff. Predators: A response. *New York Times*, 28 set. 2010b. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/28/predators-a-response/>. Acesso em: 1 maio 2017.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, Jeff. The Meat Eaters. *New York Times*, 19 set. 2010a. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>. Acesso em: 1 maio 2017.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. In: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. London: Routledge, 2015, p. 268-294.

MIDGLEY, M. *Animals and why they matter*. Athens: University Georgia Press, 1983.

MILL, J. S. On Nature. In: MILL, J. S. *Nature, The Utility of Religion and Theism*. London: Rationalist Press Association, 1904, p. 07-33.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. In: MILL, J. S. *Collected Works*, v. 10. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 203-259.

MILLER, H. B. A terminological proposal. *Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter*, v. 30, 2002.

MITCHELL, J. C.; WALLS, S. C. Cannibalism. In: JØRGENSEN, S. E. (org.). *Encyclopedia of Ecology*. Amsterdam: Elsevier, p. 513-517, 2008.

MOOD, A.; BROOKE, P. Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year. *Fishcount.org.uk*, 2010. Disponível em: <http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2017.

MOORE, G. E. *Ethics*. London: Oxford University Press, 1966.

MOSQUERA, J. The Harm They Inflict When Values Conflict: Why Biodiversity Does not Matter. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 65-77, 2015.

MOSTERÍN, J. *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate, 1998.

NÆSS, A. An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same. In: WITOSZEK, N.; BRENNAN, A. (org.). *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield, 1999, p. 146-149.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NÆSS, A. Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? *Pan Ecology*, v. 6, n. 1, p. 1-5, 1991.

NÆSS, A. *The Selected Works of Arne Næss: Deep Ecology of Wisdom*, v. 10. Dordrecht: Springer, 2005.

NAGEL, T. Death. In: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-10.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008. Disponível em: [http://www.si.edu/encyclopedia\\_si/nmnh/buginfo/bugnos.htm](http://www.si.edu/encyclopedia_si/nmnh/buginfo/bugnos.htm). Acesso em: 15 fev. 2019.

NAVERSON, J. A Defense of Meat Eating. In: REGAN, T.; SINGER, P. (org.). *Animal Rights and Human Obligations*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 192-195.

NEWMAN, C. Graphic: What animals appear most on National Geographic's covers? *National Geographic*, 31 dez. 2014. Disponível em: <https://www.national-geographic.com/news/2014/12/150101-national-geographic-magazine-animal-s-cover-birds-bears-apes-natural-history/>. Acesso em: 27 mar. 2020.

NG, Y. Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, v. 10, n. 3, p. 255-85, 1995.



NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. *The ethics of research involving animals*. London: Nuffield Council on Bioethics, 2005.

NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

PAEZ, E. Intuitions Gone Astray: between Implausibility and Speciesism – The Predation and Procreation Problem: a Reply. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 94-99, 2015.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PARKER, A.; MEHTA, K. Sterile insect technique: A model for dose optimization for improved sterile insect quality. *Florida Entomologist*, v. 90, p. 88-95, 2007.

PATON, W. *Man and Mouse*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PEARCE, D. A Welfare State for Elephants? A Case Study of Compassionate Stewardship. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2, p. 153-164, 2015.

PEARCE, D. Blueprint for a Cruelty-Free World: Reprogramming Predators. *The Abolitionist Project*, 2009. Disponível em: <http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>. Acesso em: 4 maio 2017.

PETTIT, P. The consequentialist can recognize rights. *Philosophical Quarterly*, v. 38, p. 42-55, 1988.

PETRINOVICH, L. *Darwinian dominion: Animal welfare and human interests*. Massachusetts: MIT, 1999.

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice: the Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press, 1995.

POLIS, G. A. The evolution and dynamics of intraspecific predation. *Annual Review of Ecology and Systematics*, v. 12, p. 225-251, 1981.

POSNER, R. Animal rights: Legal, philosophical and pragmatic perspectives. In: SUNSTEIN, C.; NUSSBAUM, M. (org.). *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 51-77.

RACHELS, J. *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*. Boston: Rowan & Littlefield, 1997.

RACHELS, J. Killing and Letting Die. In: BECKER C.; BECKER, L. (org.). *Encyclopedia of Ethics*, v. 2. New York: Routledge, 2001, p. 947-50.

RACHELS, J. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

RACHELS, S. Nagelian Arguments Against Egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 80, n. 2, p. 191-208, 2002.

RAUKKO, E. The first ever insect vaccine PrimeBEE helps bees stay healthy. *Helsinki.fi*, 31 out. 2018. Disponível em: <https://www.helsinki.fi/en/news/sustainability-news/the-first-ever-insect-vaccine-primebee-helps-bees-stay-healthy>. Acesso em: 8 set. 2019.

RAUP, D. M.; SEPOSKI, J. J. Periodicity of extinctions in the geologic past. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 81, p. 801-805, 1984.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. 2. ed. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REGAN, T. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, v. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.

REGAN, T. [1984]. *The Case for Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California Press, 2004.

REICHMANN, J. B. *Evolution, animal "rights" and the environment*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

ROLLIN, B. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROLLIN, B. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In: KUHSE, H.; SINGER, P. (org.). *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 411-424.

ROLLIN, B. *The unheeded cry: animal consciousness, animal pain and science*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

ROLSTON III, H. Disvalues in Nature. *The Monist*, v. 75, n. 2, p. 250-278, 1992.

ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 247-268.

ROWLANDS, M. *Animal Rights: A Philosophical Defense*. London: MacMillan Press, 1998.

ROWLANDS, M. [1998]. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- RUSSELL, B. *Education and the good life*. New York: Boni & Liveright, 1926.
- SABROSKY, C. W. How many insects are there? *Systematic Zoology*, v. 2, n. 1, p. 31-36, 1953.
- SANTOS, J. Postagem do dia 06 de março de 2015. *Facebook*: usuário do Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10205881574899952&set=a.2737678562581&type=3>. Acesso em: 24 mar. 2020.
- SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- SAPONTZIS, S. F. Predation. *Ethics and Animals*, v. 5, p. 27-38, 1984.
- SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Harvard: Belknap, 1998.
- SCHWEITZER, A. [1923]. *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, 1962.
- SCRUTON, R. *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.
- SHELTON, J. A. Killing Animals That Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004. Disponível em: <http://digital-commons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3/>. Acesso em: 14 dez. 2020.
- SHERWIN, O. M. Can invertebrates suffer? Or how robust is argument-by-analogy? *Animal Welfare*, v. 10, p. 103-108, 2001.
- SIMMONS, A. Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, v. 14, n. 1, p. 15-27, 2009.
- SINGER, P. *Ética Prática*. 3. ed. Tradução de Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SINGER, P. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004.
- SINGER, P. The significance of Animal Suffering. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (org.). *Animal Experimentation: the Moral Issues*. New York: Prometheus Books, 1991, p. 56-66.
- SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. *ILAR Journal*, v. 33, p. 25-31, 1991.
- SNEDDON, L. U. Evolution of nociception in vertebrates: Comparative analysis of lower vertebrates. *Brain Research Reviews*, v. 46, p. 123-130, 2004.

SNEDDON, L. U. Pain perception in fish: Indicators and endpoints. *ILAR Journal*, v. 50, p. 338-342, 2009.

SOUZA, R. F. Conscientizar com empatia ou fincar verdades doa a quem doer? Uma reflexão sobre como falar de Direitos Animais. *Veganagente*, 29 nov. 2016. Disponível em: <http://veganagente.com.br/conscientizacao-vegana/>. Acesso em: 28 mar. 2020.

SÖZMEN, B. Relations and Moral Obligations towards Other Animals. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2, p. 179-193, 2015.

SPOTILA, R. *Sea turtles: A complete guide to their biology, behavior, and conservation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

SUITS, D. B. Why Death Is Not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, v. 38, p. 69-84, 2001.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*, 29 nov. 2016b. Disponível em: <http://reducing-suffering.org/applied-welfare-biology-wild-animal-advocates-focus-spreading-nature/>. Acesso em: 1 maio 2017.

TOMASIK, B. Convert Grass Lawns to Gravel to Reduce Insect Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, 24 dez. 2016c. Disponível em: <http://reducing-suffering.org/convert-grass-lawns-to-gravel-to-reduce-insect-suffering/>. Acesso em: 1 maio 2017.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 7 ago. 2019. Disponível em: <http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/>. Acesso em: 4 maio 2017.

TOMASIK, B. Ideas for Volunteering to Reduce Wild-Animal Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, 17 dez. 2016a. Disponível em: <http://reducing-suffering.org/ideas-for-volunteering-to-reduce-wild-animal-suffering/>. Acesso em: 1 maio 2017.

TOMASIK, B. One trillion fish. *Essays on Reducing Suffering*, 1 jan. 2012. Disponível em: <http://reducing-suffering.org/one-trillion-fish/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. *Foundational Research Institute*, 2013. Disponível em: <https://foundational-research.org/risks-of-astronomical-future-suffering/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

TOMASIK, B. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2, p. 133-152, 2015a.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*, 2015b. Disponível em: <http://animalcharityevaluators.org/blog/why-digital-sentience-is-relevant-to-animal-activists>. Acesso em: 22 jun. 2019.

TORRES ALDAVE, M. De lobos y ovejas. ¿ Les debemos algo a los animales salvajes? *Agora: Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, p. 77-98, 2011.

TORRES ALDAVE, M. The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals. A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 33 - 49, 2015.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979.

VARNER, G. *In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press, 1998.

VARNER, G. No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, v. 13, p. 175-79, 1991.

WARHURST, M. *The REACH files: A policy guide*. Brussels: WWF, 2004. Disponível em: <http://awsassets.panda.org/downloads/reachfilespolicyguide.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2020.

WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and other Living Things*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WENZ, P. S. *Environmental justice*. Albany: State University of New York Press, 1998.

WETLESEN, J. The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument. *Environmental Values*, v. 8, p. 287-323, 1999.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. *Between the Species*, v. 13, n. 5, 2005. Disponível em: <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/7>. Acesso em: 4 maio 2017.

WWF – WORLD WIDE FUND FOR NATURE. WWF's response to the community strategy for endocrine disruptors. *WWF: Working to sustain the natural world for the benefit of people and nature*, 2000. Disponível em: <http://awsassets.panda.org/downloads/edcs.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2020.

# ÍNDICE REMISSIVO

## A

Abolicionismo 114–118

Abordagem dos interesses relativos ao tempo 107–112

Acusação de arrogância 151–153

Acusação de impor valores antropocêntricos 156–157

Altruísmo eficaz 193

Ambientalismo 27, 29, 31, 42, 57, 61, 95, 125, 130–143, 152, 157, 173–175, 178–179, 191, 197, 206, 225, 228

Antirrealismo moral 53–54, 81–82

Antropocentrismo 26, 28–29, 31, 33–37, 42, 45, 66, 91–92, 95, 104, 121, 125, 129, 131, 140–142, 151–152, 156, 160, 178–179, 181, 183–184, 186, 197, 206, 208, 210–211, 213, 221–223

Apelo a tradições 49–56

Apelo ao equilíbrio ecológico 188–190

Apelo ao natural 45–49, 55, 74, 163–165, 168–170

Argumento da existência das razões 146, 167–168, 170, 183

Argumento da força das razões 146, 167–168, 170, 183

Argumento da implicação 145–146

Argumento da relevância 42, 44, 48–49, 56–62, 66–67, 69, 71, 73–75, 81, 84–85, 87, 93, 142, 146, 153, 170, 173

Argumento das capacidades/relações 36–42

Argumento das distinções biológicas 45–46

Argumento da sobreposição das espécies 40–41

Argumento do grupo 42–44

Argumento do potencial 41–42

**B**

Biocentrismo 94–96, 132–134, 136, 175

**C**

Conflito entre o ambientalismo e a consideração pelos animais 115–117

Conflitos entre os animais 142–144

Consequencialismo 63–64, 73, 118–121, 127–129, 168

Consideração moral direta e indireta 23–24

Consideração moral plena 24–25, 29, 31, 39, 40–42, 44, 49, 57, 65–67, 69, 74, 98, 113, 117–118, 121, 129–130, 143, 227–228

Contratualismo 73

Critério da senciência 57, 71, 73, 76, 92, 95

Critério do território 168–171

Crîtérios metafísicos 34–37, 58

**D**

Defesa definicional do especismo antropocêntrico 30, 31, 33–35, 40

Deontologia 73, 118–119, 127–128

Dependência 159–160

Deveres positivos 121–124, 180, 185

Dinâmica populacional e sofrimento animal 146–151

Direitos 36–37, 41, 58, 73, 125–129, 212–216, 219

**E**

Ecologia 132, 178–179

Ecologia do medo 172

Efetividade na ajuda 195–196, 223

Egoísmo normativo 77–81

Empatia 29, 36–37, 96–98, 197, 200, 225

Epicurismo 99, 100

Escala de dano 194–196, 223

Especismo 27–31, 33–37, 42, 44–47, 49–51, 53, 55–57, 61, 64–69, 77, 81, 96, 114, 118–122, 125, 129, 141–142, 152–154, 172, 178, 186, 191, 196–197, 201, 206, 211–221, 226, 228

Especismo indexical 44–46

Ética de virtudes 73

Ética do cuidado 73

Experiencialismo 71

Experimentação animal 118–121, 137–138, 210

Exploração animal 25–26, 29, 31, 86, 90, 107, 114–121, 126, 136, 147–149, 158, 165, 197, 200–201, 207–215, 221–222, 228

## G

Grau de negligência 125, 130, 146, 195–196, 223

## H

Hedonismo 71

Heurística de disponibilidade 201–203, 223

Holismo 132–33, 136, 175

## I

Igual consideração 24–25, 56–57, 61–66, 68–69, 72–74, 77, 79, 82, 84–85, 87, 89, 92, 96–98, 114, 116, 120, 126, 153–155, 194, 196–197, 215–216, 218, 220–221

Igualitarismo 62–63, 73, 162

Imparcialidade 46, 56–57, 66–69, 73–74, 82, 98, 114, 116, 196, 197

Importância da questão dos danos naturais 153–154, 160–163, 146, 190

Importância do futuro 203–207, 209–211, 223, 225–226, 228

Insensibilidade ao alcance 200–201, 223

Intelligentismo 64, 89–91, 129

Irrelevância da origem do dano 163–168

## K

Kantianismo 73



**L**

Liberdade 36, 58, 115–116, 157–158

**M**

Magnitude do dano da morte 105–112, 114, 161

Maximin 62–64

Merecimento 84–87

**N**

Naturocentrismo 132–133, 136, 175

Neokantianismo 73

**O**

Objeção das plantas 104–105

Objeção do mundo alternativo 124

**P**

Papel da ciência 178–179

Papel da ética 178–179

Paternalismo 159

Preferencialismo 71

Prioridade 55, 64, 65, 85, 88–89, 129–130, 154–155, 181, 193–195, 223

Prioritarismo 73, 162

**R**

Raciocínio motivado 198–199, 223

Raciocínio prudencial 204

Regulamentarismo 115–116

Relativismo normativo 50–54

Requerimento da causa imediata 123

Requerimento da intenção 123–124

Responsabilidade moral 123–124, 164, 179–183

Riscos-S 205–206

## S

Salto do que é para o que deve ser 74–77

Situação dos animais na natureza 146–151, 162–163, 183, 191, 198, 228

Suficientismo 73

## T

Tamanhismo 64, 129

Tratabilidade 195–196, 223

## U

Utilitarismo 62–64, 73, 162

## V

Valor instrumental 84, 94, 134

Veganismo 212–213, 215–216

Véu da ignorância 67

Viés da proporção 184, 206–207, 223

Viés da proporção temporal 207–208, 223

Viés de confirmação 198–199, 223

Viés dos casos individuais 199–200, 223

Viés temporal 183, 203–204

Vínculos especiais 97, 181–182

Visão idílica da natureza 201–203