O que devemos fazer em relação à situação dos animais que vivem na natureza e enfrentam situações de fome, sede, doenças, parasitismo e desastres naturais?

Uma posição comum é a de que deveríamos simplesmente "deixar a natureza seguir o seu curso". Outra, por vezes defendida, é a de que deveríamos ajudá-los apenas quando isso beneficiasse os humanos (por exemplo, vaciná-los para proteger humanos do contágio) ou contribuísse para alcançar metas ambientalistas (como preservar espécies em risco de extinção). Contudo, nos últimos anos, uma proposta que vem sendo cada vez mais discutida é a de que deveriam ser pesquisadas maneiras de ajudá-los por preocupação com o seu próprio bem, e não por preocupações indiretas antropocêntricas ou ambientalistas. O objetivo de tal proposta é pesquisar como ajudá-los com segurança, de modo que o resultado em longo prazo contenha menos sofrimento e mortes prematuras do que aquele decorrente de não tentar ajudar.

Qual dessas posições deveríamos aceitar? *Razões para ajudar* apresenta uma análise detalhada dessa questão em uma linguagem clara e objetiva, descrevendo como os animais selvagens são tipicamente afetados pelos processos naturais e discutindo as várias questões éticas que essa situação coloca.

Razões para ajudar descreve como é a vida típica dos animais selvagens e discute as implicações éticas decorrentes de sua situação.

Uma crença comum é a de que os animais selvagens são prejudicados significativamente apenas por práticas humanas. Este livro descreve como esses animais são tipicamente afetados pelos processos naturais, investigando se o que tende a prevalecer em suas vidas é o sofrimento ou o desfrute e quantos animais morrem prematuramente para cada um que consegue sobreviver.

Uma visão recorrente é a de que tudo o que devemos fazer em relação aos animais selvagens é parar de prejudicá-los. Outra, por vezes defendida, afirma que devemos ajudá-los somente se forem vítimas de práticas humanas. Contudo, uma proposta que vem sendo cada vez mais discutida é a de pesquisar maneiras de ajudá-los, independentemente de a ameaça surgir de práticas humanas ou de processos naturais. Este livro apresenta os argumentos que fundamentam essa proposta e discute as objeções que têm sido levantadas contra ela.

Os animais selvagens teriam um direito de viver sem interferência humana? A preocupação com o equilíbrio ecológico e com a biodiversidade poderia tornar errado ajudá-los? Danos naturais seriam neutros em termos de valor? Somos moralmente responsáveis apenas por danos decorrentes de práticas humanas? A proposta de ajudar os animais é exigente demais? Qual é a força das razões para ajudar os animais nessas situações, em comparação a casos similares em que humanos são as vítimas? Qual é o tamanho da importância dessa questão, em comparação a outras questões também importantes? Qual é o tamanho do risco de, ao tentar ajudá-los, sem querer tornarmos o cenário ainda pior em longo prazo? O que é possível pesquisar para prevenir esse risco? O que já vem sendo feito para ajudá-los? O que mais poderia ser feito no futuro? Pesquisar sobre essa questão é uma maneira eficiente de reduzir o sofrimento no mundo, dados os discursos de que dispomos?

Razões para ajudar discute todas essas questões e muitas outras relacionadas, fazendo uma análise detalhada e ao mesmo tempo clara e objetiva de cada tópico. Por essa razão, será útil tanto para especialistas quanto para o público em geral.

Appris editora

ISBN978-65-250-2636-7

LUCIANO CARLOS CUNHA

RAZÕES PARA AJUDAR

editoraAppris

LUCIANO CARLOS CUNHA

RAZÕES PARA AJUDAR

O SOFRIMENTO DOS ANIMAIS SELVAGENS E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

Appris editora

LUCIANO CARLOS CUNHA

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), coordenador geral das atividades da ONG Ética Animal no Brasil (www.animal-ethics.org/pt).

Orcid: 0000-0003-3022-8121

RAZÕES PARA AJUDAR

O SOFRIMENTO DOS ANIMAIS SELVAGENS E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

Editora Appris Ltda.
1.ª Edição - Copyright© 2022 do autor
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 n.os 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de 14/01/2010.

Catalogação na Fonte
Elaborado por: Josefina A. S. Guedes
Bibliotecária CRB 9/870

Cunha, Luciano Carlos
C972r Razões para ajudar : o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas /
2022 Luciano Carlos Cunha. - 1. ed. - Curitiba : Appris, 2022.
323 p. ; 27 cm. – (Ciências Sociais).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-250-2636-7

1. Animais – Proteção – Aspectos morais e éticos . 2. Animais silvestres. 3. Ética.
I. Título. II. Série.

CDD – 179.3

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

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

Printed in Brazil
Impresso no Brasil

Luciano Carlos Cunha

RAZÕES PARA AJUDAR

O SOFRIMENTO DOS ANIMAIS SELVAGENS E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

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 Iraneide da Silva - UFC Jacques de Lima Ferreira - UP
ASSESSORIA EDITORIAL	Cibele Bastos
REVISÃO	Bruna Fernanda Martins
PRODUÇÃO EDITORIAL	Bruna Holmen
DIAGRAMAÇÃO	Danielle Paulino
CAPA	Sheila Alves
FOTO DA CAPA	Pedro Novales
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	Alícia 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)	Maurício Novaes Souza (IF Sudeste-MG)
	Helcimara de Souza Telles (UFMG)	Michelle Sato Frigo (UFPR-Palotina)
	Iraneide Soares da Silva (UFC-UFPI)	Revalino Freitas (UFG)
	João Feres Junior (Uerj)	Simone Wolff (UEL)

Este trabalho é dedicado ao Duque, um não humano a quem eu devo a chance de ter começado a refletir sobre a consideração moral dos seres sencientes.

AGRADECIMENTOS

Oscar Horta fez uma contribuição inestimável a este trabalho, fazendo excelentes comentários e sugestões em versões prévias do livro e coorientando de maneira voluntária minhas pesquisas sobre esse tópico desde 2009. Agradeço à organização Ética Animal, por todo o apoio enquanto estive a trabalhar nesse projeto, e também aos colegas Bruno Vilela, Cyndi Rook, Olaia Freiría, Gianella de la Asunción, Daniel Dorado, Sandra Teixeira do Carmo e Sara Lago. Carlos Zanetti também contribuiu enormemente, proporcionando desde 2019 uma parceria entre a Ética Animal e a Universidade Federal de Santa Catarina, o que me permitiu ministrar cursos discutindo os tópicos abordados neste livro. Agradeço também ao Arthur Genovez, que tem me ajudado a organizar esses cursos desde então. Pelo mesmo motivo, agradeço a Gustavo Henrique e Arthur Falco, que tornaram possível que eu ministrasse cursos sobre os mesmos temas na Universidade Federal de Uberlândia desde 2020.

Maurício Varallo tem oferecido um enorme apoio ao meu trabalho desde 2005 e feito um grande trabalho em defesa dos seres sencientes. Indy Freitas, Arthur Genovez e Marcel Fernandes têm apoiado e divulgado brilhantemente nas redes sociais a importância dessa questão, além de ajudarem voluntariamente a organização Ética Animal. Arthur Falco e Aloísio Ribeiro fizeram ótimos comentários sobre a questão do dano da morte, discutida no Capítulo 3. Leonardo Napoli, Carla Molento e Marúcia Cruz, em parceria com a Ética Animal, organizaram o primeiro seminário em língua portuguesa para discutir formas de ajudar os animais selvagens. A todas essas pessoas, o meu muito obrigado.

Agradeço também à minha amada família, por todo o apoio e paciência: Lia, Bilbo, Alice Cunha, Claudine Faria, Terezinha Cordeiro Cunha, Pedro Marino Cunha, Lucio César Cunha, Tom e Black.

Por fim, agradeço às seguintes pessoas, seja pelo apoio ao meu trabalho, seja também pela dedicação em defesa dos animais: Alan Rother, Alexander Gonçalves, Alysson Augusto, André Oliveira, Andreia Campos, Ângelo Corrêa, Bruno Pinheiro, Bruno Santos, Daniel Lourenço, Daniel Ribeiro, Diego Neves, Eduardo Golçalves, Fernando Schell, Gustavo Taborda, Jéssica Oliveira, Joel Cordeiro, José Oliveira, Karynn Capilé, Larissa Graton, Liége Schilling, Luana Tosta, Maria Alice Silva, Mário Machado, Natália Coeli, Mônica Corrêa, Rafael Ludolf, Renata Duarte, Roberto Caldas, Rogério Rammê e Silvana Andrade. Por fim, peço desculpas se me esqueci de alguém.

APRESENTAÇÃO

O que devemos fazer em relação à situação dos animais que vivem na natureza e enfrentam situações de fome, sede, doenças, parasitismo e desastres naturais? Uma posição comum é a de que não deveríamos fazer nada: deveríamos simplesmente "deixar a natureza seguir o seu curso". Já outra posição defende que devemos ajudá-los apenas se os eventos que os prejudicam tiveram origem em práticas humanas. Outra, por sua vez, defende que deveríamos ajudá-los apenas se isso beneficiasse os humanos (por exemplo, vacinar os animais para proteger humanos do contágio) ou contribuísse para alcançar metas ambientalistas (como preservar espécies em risco de extinção). Contudo, nos últimos anos, uma proposta que vem sendo cada vez mais discutida é a de que deveriam ser pesquisadas maneiras de ajudar os animais selvagens por preocupação com o seu próprio bem, e não por preocupações indiretas antropocêntricas ou ambientalistas, e que isso deveria ser pesquisado independentemente de o dano ter se originado ou não de práticas humanas. O objetivo de tal proposta é pesquisar como ajudar os animais com segurança, de modo que o resultado em longo prazo seja melhor do que aquele decorrente de não ajudar (por exemplo, fazendo com que haja menos sofrimento e mortes prematuras ao longo do tempo).

Qual dessas posições deveríamos aceitar? Para responder a essa questão, este livro descreve como é a vida típica dos animais selvagens para, em seguida, discutir as implicações éticas decorrentes de sua situação.

Muitas pessoas acreditam que os animais selvagens são prejudicados significativamente apenas por práticas humanas. Reconhecem que, se os humanos pararem de prejudicá-los, haverá ocorrências esporádicas de sofrimento e de mortes prematuras em decorrência dos processos naturais. Mas acreditam que, na maioria dos casos, os animais terão vidas boas. Essa visão é conhecida como visão idílica da natureza e, infelizmente, é falsa. Os animais são prejudicados das mais diversas maneiras pelos processos naturais. Este livro inicia descrevendo como os animais são tipicamente afetados pelos processos naturais em uma diversidade de contextos, investigando se o que tende a prevalecer em suas vidas é o sofrimento ou o desfrute e também fazendo uma estimativa de quantos animais morrem prematuramente para cada animal que consegue sobreviver até a idade adulta.

A proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais é frequentemente rejeitada apontando-se que ela estaria a cometer "o erro de intervir na natureza", pois implica intervir tanto no território natural quanto em processos naturais. Contudo, a maior parte das pessoas aceita intervenções no território natural e em processos naturais quando o objetivo é ajudar humanos ou alcançar metas ambientalistas. Assim, é necessário perguntar: haveria alguma diferença moralmente relevante que tornaria correto intervir na natureza com objetivos antropocêntricos ou ambientalistas, e ao mesmo tempo tornaria errado intervir com o objetivo de fazer com que haja menos sofrimento e mortes prematuras dos seres sencientes em geral ao longo do tempo? Por essa razão, este livro também discute se devemos dar consideração moral aos animais não humanos e, em caso positivo, qual é o grau de consideração que deveriam receber.

Nos capítulos restantes, várias questões éticas são abordadas. Haveria um dever geral de não intervir na natureza? Danos naturais seriam neutros em termos de valor? Os animais selvagens teriam um direito de viverem sem interferência humana? A preocupação com o equilíbrio ecológico e com a biodiversidade poderia tornar errado ajudá-los? Somos moralmente responsáveis apenas por danos

decorrentes de práticas humanas? A proposta de ajudar os animais selvagens é exigente demais? Qual é a força das razões para ajudar os animais nessas situações, em comparação a casos similares em que humanos são as vítimas? Qual é o tamanho da importância dessa questão, em comparação a outras questões também importantes? Qual é o tamanho do risco de, ao tentar ajudá-los, sem querer tornarmos o cenário ainda pior em longo prazo? O que é possível pesquisar para prevenir esse risco? O que já vem sendo feito para ajudá-los? O que mais poderia ser feito no futuro? Pesquisar sobre essa questão é uma maneira eficiente de reduzir o sofrimento no mundo, dados os discursos de que dispomos? Este livro discute todas essas questões e muitas outras relacionadas, tendo como objetivo oferecer uma análise detalhada e ao mesmo tempo clara e objetiva de cada tópico.

É animador perceber que nos últimos anos tem ocorrido um aumento considerável do reconhecimento da importância desse tema, demonstrado pelo aumento na quantidade de artigos e livros publicados sobre o assunto, bem como de eventos destinados a discutir essa questão. Cada vez mais pessoas reconhecem que nossas atitudes perante os animais não humanos em geral, e mais especificamente em relação aos animais que vivem na natureza, precisam ser revistas. Este livro tem como objetivo contribuir para esse debate. Acredito que mesmo quem a princípio não tem certeza sobre se concorda ou não com o que o livro propõe (e mesmo quem discorda) poderá, por meio dele, ter um acesso aos principais argumentos discutidos sobre esse tópico e reconhecer a relevância dessa questão.

O autor

Florianópolis, 22 de dezembro de 2021

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17

CAPÍTULO 1
A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS NA NATUREZA 19
1.1. A vida típica dos animais na natureza: uma diversidade de danos naturais 19
1.2. Estratégias reprodutivas e o impacto negativo sobre os animais 28
1.3. Uma comparação com os números da exploração animal 31
1.4. Respondendo algumas objeções 32
1.5. Conclusão 34

CAPÍTULO 2
A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS SERES SENCIENTES 35
2.1. O debate sobre a consideração moral dos seres sencientes não humanos 35
2.2. Discutindo as defesas do antropocentrismo 36
2.3. O argumento da relevância e o critério da senciência 40
2.4. O argumento da relevância implica em igual consideração 44
2.5. A objeção da relevância indireta do grau de racionalidade 49
2.5.1. O argumento de que seres mais racionais sofreriam mais 50
2.5.2. O argumento de que seres racionais são capazes de prazeres mais refinados 51
2.5.2.1. Questionando a premissa de valor da objeção inteligentista 52
2.5.2.2 Formas de questionar a premissa normativa da objeção inteligentista 53
2.5.3. Só quem tem senso de justiça poderia sofrer uma injustiça? 57
2.5.4. Merecimento 58
2.5.5. A objeção de que a moralidade depende dos seres mais racionais 59
2.6. Conclusão 60

CAPÍTULO 3
DISCUTINDO O DANO DA MORTE 61
3.1. O quão desafortunado alguém foi com a vida que teve? 61
3.2. A concepção epicurista do dano da morte 62
3.3. O dano da morte como impedimento do que é positivo 63
3.4. Objeções à concepção do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo 67
3.5. Conclusão quanto ao dano da morte para seres sencientes não humanos 68
3.6. Gravidade da morte, número de indivíduos e a questão dos danos naturais 69
3.7. Pesando a gravidade do dano da morte: tempo e qualidade de vida 70
3.8. Quanto mais sofisticadas as capacidades, maior o dano da morte? 73
3.9. Dano da morte e conexão psicológica 75
3.9.1. A abordagem do dano da morte baseada nos interesses relativos ao tempo 75
3.9.2 Quanto maior a complexidade mental, maior a conexão psicológica? 76
3.9.3. Na AIRT, maior conexão prudencial nem sempre implica maior dano com a morte 77

3.9.4. A conexão psicológica é relevante? A explicação centrada na identidade 78
3.9.5 A conexão psicológica é relevante? A explicação centrada nas razões prudenciais 80
3.9.6 A conexão psicológica é relevante em algum grau? 82
3.10. Apelos às intuições e sua relação com argumentos ad hoc 85
3.11. É mais errado matar pessoas, mesmo quando são menos prejudicadas com a morte? 86
3.12. Pessoas teriam um status superior? 89
3.13 Conclusão 91

CAPÍTULO 4
AS RAZÕES PARA PREVENIR/MINIMIZAR OS DANOS NATURAIS 93
SEÇÃO 4.1 – A moralidade da intervenção na natureza em discussão 93
4.1.1. A *reductio* dos danos naturais e as duas classes de resposta 93
4.1.2. A acusação de arrogância e o argumento anti-intervenção 94
4.1.3. É possível fundamentar que é sempre errado intervir na natureza? 95
4.1.4. Uma razão favorável à intervenção 98
4.1.5. Intervir na natureza: quando devemos e quando não devemos? 99
SEÇÃO 4.2 – O desvalor dos danos naturais 99
4.2.1. A visão de que danos naturais não possuem desvalor 100
4.2.2. Rejeitando que a origem de algo seja importante para o seu valor/desvalor 100
4.2.3. A objeção de que a proposta de intervenção tem de assumir o hedonismo 101
4.2.4. O argumento de que o sofrimento não é ruim (ou que é bom) 102
4.2.5. O argumento de que o sofrimento tem valor instrumental 103
4.2.6 A visão de que danos naturais contêm valor e desvalor 104
4.2.7. Contraexemplos à relevância da origem do dano 106
4.2.8. As razões para se prevenir/minimizar os danos naturais a partir do seu desvalor 107
4.2.9. O argumento do peso do critério 108
4.2.10. A objeção de que "a natureza é assim mesmo" 109
4.2.11. Conclusão 110
SEÇÃO 4.3 – Discutindo o critério do território 110
4.3.1. A posição territorialista 111
4.3.2. O critério do território e o especismo antropocêntrico 111
4.3.3. O próprio critério do território comete discriminação 112
4.3.4. A objeção do territorialismo indexical 113
4.3.5. Valores ambientalistas fundamentariam o critério do território? 114
4.3.6. A objeção da sacralidade do próprio território 114
4.3.7. A defesa de que deve haver pelo menos um local intocado por humanos 116
4.3.8. Territorialismo e questões de soberania 119
4.3.9. O argumento do florescimento de acordo com sua natureza 120
4.3.10. O argumento contra princípios gerais e a favor das formas características de vida 122
4.3.11. O argumento da dívida histórica 123
4.3.12. O argumento da independência 124
4.3.13. Conclusão 124
SEÇÃO 4.4 – A importância da questão dos danos naturais 124
4.4.1. Rejeitando os critérios da visão predominante 125

4.4.2. A objeção do maior sofrimento individual na exploração animal. . . . 126
4.4.3. O argumento do peso do critério . . . 127
4.4.4. A objeção da importância dos benefícios . . . 129
4.4.5. A objeção de que o saldo total agregado pode ser positivo. . . . 131
4.4.6. A situação dos animais na natureza é extremamente negativa sob que aspecto? . . . 134
4.4.7. A meta de minimizar os danos naturais só faz sentido no consequencialismo? . . . 134
4.4.8. O argumento de que só existem direitos negativos . . . 135
4.4.9. O argumento de que a natureza distribui equitativamente as habilidades . . . 136
4.4.10. Conclusões. . . . 137

CAPÍTULO 5
OBJEÇÕES CENTRADAS NA PREOCUPAÇÃO COM OS SERES SENCIENTES. . . . 139
SEÇÃO 5.1 – Objeções que apelam ao bem dos animais . . . 139
5.1.1. A defesa de que não sabemos o que pode fazer bem ou mal aos animais. . . . 139
5.1.2. A acusação de antropocentrismo . . . 141
5.1.3. A acusação de paternalismo . . . 142
5.1.4. A objeção centrada na liberdade. . . . 144
5.1.5. A acusação de criar dependência . . . 146
5.1.6. Discutindo nossa capacidade de avaliar quando viver vale ou não a pena . . . 147
5.1.7. A acusação de bem-estarismo . . . 149
5.1.8. Conclusão. . . . 151
SEÇÃO 5.2 – A violação de direitos em discussão . . . 151
5.2.1 A objeção dos direitos morais e as distintas maneiras de respondê-la. . . . 151
5.2.2. Discutindo a defesa do direito à reprodução . . . 153
5.2.3. A esterilização violaria um direito à integridade física? . . . 154
5.2.4. A objeção da esterilização humana . . . 155
5.2.5. A objeção de que devemos buscar outros meios . . . 155
5.2.6. A objeção da experimentação animal. . . . 156
5.2.7. Conclusão. . . . 156
SEÇÃO 5.3 – A questão da predação . . . 156
5.3.1. A reductio da predação . . . 157
5.3.2. Absurdo por causar mais danos ou por ser impossível . . . 157
5.3.3. Intervenções na predação amplamente aceitas . . . 158
5.3.4. A acusação de responsabilizar agentes amorais e de julgar seu caráter . . . 158
5.3.5. A defesa de que a predação é neutra por ser resultado de agentes amorais . . . 159
5.3.6. Acusação de fascismo . . . 159
5.3.7. Acusação de sentimentalismo . . . 160
5.3.8. Especismo e intervenções na predação . . . 160
5.3.9. O apelo ao natural. . . . 161
5.3.10. O argumento da capacidade de evitar a ameaça . . . 161
5.3.11. Acusação de parcialidade . . . 162
5.3.12. O argumento da necessidade e a proibição trazer à tona a morte . . . 163
5.3.13. O argumento de que não devemos impedir a satisfação de uma necessidade. . . . 164
5.3.14. O exemplo das piores consequências. . . . 166

5.3.15. O apelo aos danos sobre o predador 167
5.3.16. O apelo aos direitos do predador 168
5.3.17. A objeção territorialista. 170
5.3.18. Casos já existentes e prevenção de novos casos 171
5.3.19. Conclusão 171

CAPÍTULO 6
OBJEÇÕES AMBIENTALISTAS 173
SEÇÃO 6.1 – Classificação das objeções ambientalistas 173
6.1.1. Ambientalismo e consideração pelos animais: visões opostas em conflito 173
6.1.2. Variações nas posições ambientalistas 176
6.1.3. As objeções ambientalistas a ajudar os animais vítimas de danos naturais 177
SEÇÃO 6.2 – Pesando a meta ambientalista e a meta de ajudar os animais 178
6.2.1. O valor de uma situação: em determinado aspecto ou tudo considerado? 178
6.2.2. Pesando distintos critérios 179
6.2.3. A objeção da axiologia híbrida somatória 180
6.2.4. A acusação reversa 182
6.2.5. Na prática, qual o tamanho do conflito? 183
6.2.6. Conclusão 186
SEÇÃO 6.3 – Diferenciando ecologia e ambientalismo 186
6.3.1 O argumento do erro de domínio 186
6.3.2. Ecologia não é o mesmo que ambientalismo 188
6.3.3. A proposta da criação do campo da biologia do bem-estar 188
6.3.4. Conclusão 190

CAPÍTULO 7
DANOS NATURAIS E RESPONSABILIDADE MORAL 191
SEÇÃO 7.1 – Apelos à origem do dano e à distinção entre ato e omissão 191
7.1.1. A acusação de se estar a responsabilizar entidades amorais 191
7.1.2. O argumento de que os humanos sequer aceitam não prejudicar 191
7.1.3. O requerimento da responsabilidade e o requerimento da causa 192
7.1.4. A distinção entre ato e omissão versus a tese da equivalência 193
7.1.5. Atos, omissões e causalidade 195
7.1.6. Causalidade e responsabilidade moral. 196
7.1.7. Práticas humanas e o surgimento de danos naturais. 197
7.1.8. O requerimento da intenção 198
7.1.9. A objeção da racionalidade do agradecimento. 199
7.1.10. Argumento da previsão 200
7.1.11. O argumento dos indivíduos identificáveis 202
7.1.12. Rejeitando a relevância direta da origem do dano e da distinção entre ato/omissão. 203
7.1.13. Conclusão. 205
SEÇÃO 7.2 – Há relação direta entre ato/omissão e os níveis de bem-estar? 205
7.2.1. O argumento da linha mínima de bem-estar 205
7.2.2. O argumento da não diminuição 206

7.2.3. O argumento da intensidade do dever. 208
7.2.4. Conclusão 209
SEÇÃO 7.3 – O requerimento da relação 209
7.3.1. O requerimento da relação 209
7.3.2. Rejeitando a combinação entre grau de relação, atos e omissões, e origem do dano 210
7.3.3. Rejeitando a relevância do critério relacional no estabelecimento das obrigações 210
7.3.4. Relações de proximidade e a força das obrigações 211
7.3.5. A objeção da relação de reciprocidade 213
7.3.6. Conclusão 213
SEÇÃO 7.4 – O critério do nível de dificuldade 214
7.4.1. O argumento de que prescrições muito difíceis não geram obrigações 214
7.4.2. Defesas de que acima de determinado nível de dificuldade não há dever 216
7.4.3. Defesas de que o nível de dificuldade determina a intensidade de um dever 218
7.4.3.1. Argumento geral e derivações específicas 218
7.4.3.2 Discutindo as derivações específicas 219
7.4.3.2.1 Questionando a associação entre nível de dificuldade e os outros critérios 219
7.4.3.2.2 O dever de minimizar os danos naturais seria sempre um dever positivo? 220
7.4.3.2.3 Deveres: negativos/positivos e perfeitos/imperfeitos 220
7.4.3.2.4. É moralmente opcional escolher qual dever positivo cumprir? 222
7.4.3.3. Obrigações mais fáceis de cumprir são necessariamente mais fortes? 222
7.4.4. Confundindo desculpável com não obrigatório 223
7.4.5. A intensidade do dever de criar condições para minimizar danos naturais 224
7.4.6. A objeção de que a proposta de prevenir os danos naturais é exigente demais 224
7.4.7. Conclusão 227

CAPÍTULO 8
OBJEÇÕES PRÁTICAS 229
SEÇÃO 8.1 – O nível de eficiência 229
8.1.1. Nível de eficiência, intensidade de um dever e o nível de dificuldade 229
8.1.2. O Argumento da larga escala 230
8.1.3. Argumento do curto prazo 232
8.1.4. O argumento do enxugar gelo 233
8.1.5. O argumento do gasto de recursos 235
8.1.6 Conclusão preliminar 236
SEÇÃO 8.2 – Prevenindo facilmente em larga escala os danos naturais 236
8.2.1. Uma forma de minimizar os danos naturais que escapa às objeções frequentes 237
8.2.2. Expansão/recriação da natureza por preocupação com os seres sencientes? 238
8.2.3. Objeções ambientalistas 238
8.2.4. A objeção da proporção pequena 240
8.2.5. A preocupação da não aceitação 241
8.2.6. O risco de extinção humana 241
8.2.7. Conclusão 242
SEÇÃO 8.3 – Discutindo o risco de tornar a situação pior do que já é 243
8.3.1. A objeção das consequências e sua aplicação arbitrária 243

8.3.2. O argumento do "não temos certeza" ... 243
8.3.3. O argumento do pouco conhecimento atual ... 244
8.3.4. O risco de piores consequências por não se fazer nada ... 246
8.3.5. A objeção de que é sempre possível tornar a situação ainda pior ... 247
8.3.6. Esterilização, predação e o risco de tornar a situação ainda pior ... 247
8.3.7. A objeção do paradoxo da predação ... 249
8.3.8. O apelo ao equilíbrio ecológico e a associação com o bem dos seres sencientes ... 250
8.3.9. O argumento dos mais adaptados ... 254
8.3.10. Ninguém rejeitaria a exploração dos animais se soubesse dessa implicação? ... 256
8.3.11. O risco da ação mal-intencionada ... 257
8.3.12. O risco da ação bem-intencionada mal planejada ... 258
8.3.13. O argumento de que as intervenções passadas não deram certo ... 258
8.3.14. A objeção de que aumentar o tempo de vida é o pior para os animais ... 259
8.3.15. Conclusão ... 261

CAPÍTULO 9
TÓPICOS ESPECÍFICOS ... **263**
SEÇÃO 9.1 – Discutindo a questão do parasitismo ... 263
9.1.1. A objeção do parasitismo ... 263
9.1.2. Condições para que a morte seja um dano ... 263
9.1.3. Outros fatores relevantes ... 265
9.1.4. Sofrimento ... 265
9.1.5. Anos de vida ajustados à qualidade (AVAQs) ... 266
9.1.6. Conclusão quanto aos outros aspectos relevantes ... 269
9.1.7. Tratar o parasitismo resultaria em um maior número de mortes? ... 269
9.1.8. Discutindo a suposição por trás da objeção do parasitismo ... 271
9.1.9. Questionando a derivação da conclusão da objeção do parasitismo ... 272
SEÇÃO 9.2 – A objeção da exploração ... 272
9.2.1. A *reductio* da exploração ... 272
9.2.2. A defesa da exploração animal ... 273
9.2.3. Discutindo se o veganismo tem resultados piores do que a exploração ... 274
9.2.4. Distinguindo danos de primeiro e segundo grau ... 276
9.2.5. Conclusão ... 277
SEÇÃO 9.3 – A objeção da destruição ... 277
9.3.1. A *reductio* da matança e a defesa da matança altruísta ... 277
9.3.2. Salvar, matar, deixar a natureza seguir o seu curso e as variações nas reproduções ... 278
9.3.3. A matança altruísta é mais eficiente do que ajudar? ... 279
SEÇÃO 9.4 – Maneiras pelas quais os animais já estão sendo ajudados ... 280

CONCLUSÕES FINAIS ... **285**

REFERÊNCIAS ... **287**

ÍNDICE REMISSIVO ... **315**

INTRODUÇÃO

O que devemos fazer em relação à situação dos animais selvagens que vivem na natureza e são afetados por processos naturais, como fome, sede, doenças, desastres naturais e condições meteorológicas hostis? Uma posição bastante comum afirma que a resposta é: "nada; devemos deixar a natureza seguir o seu curso". Contudo, como veremos a seguir, as razões endereçadas para tentar defender essa posição variam. Este livro discute se essas razões realmente fazem sentido, bem como oferece argumentos para pensarmos que essa posição está equivocada e que, pelo contrário, há fortes razões para se pesquisar maneiras seguras de ajudá-los, de modo que, ao longo do tempo, haja menos sofrimento e mortes prematuras.

Uma crença muito comum é a de que, se os humanos pararem de prejudicar os animais selvagens com suas práticas, as vidas dos animais serão geralmente minimamente significativas. As pessoas que mantêm essa crença normalmente reconhecem que, em decorrência dos processos naturais, ocorrerão episódios de sofrimento e de mortes prematuras. Contudo, acreditam que na grande maioria dos casos o resultado será os animais tendo vidas longas e positivas. Essa crença geralmente está na base da ideia de que nossa única obrigação em relação aos animais que vivem fora do controle humano é parar de prejudicá-los. Será verdadeira essa crença? O primeiro capítulo examinará em detalhes como os animais selvagens são tipicamente afetados pelos processos naturais.

Outra posição que por vezes é mantida é a de que, mesmo que os animais sejam altamente prejudicados pelos processos naturais, não há nenhuma razão para tentar ajudá-los, simplesmente porque o bem dos animais não humanos não importa diretamente. Essa posição defende que, em certos casos, deveríamos ajudar os animais, mas apenas porque fazê-lo poderia ajudar a alcançar outras metas, que não o próprio bem dos animais. Por exemplo, defenderia vaciná-los, mas apenas porque isso preveniria o contágio em humanos ou poderia ajudar a realizar alguma meta ambientalista (como a preservação de alguma espécie em risco de extinção ou alcançar o chamado "equilíbrio ecológico"). O segundo capítulo examinará a seguinte questão: os animais não humanos importam por si? Se sim, qual o grau de consideração que deveriam receber, em comparação à consideração devida a humanos?

Outra posição, por sua vez, reconhece que temos razões para aliviar o sofrimento dos animais, mas afirma que, diferentemente dos humanos, eles não seriam prejudicados com a morte (ou o seriam em menor grau). Essa posição defende que, por esse motivo, as mortes dos animais na natureza não levantam um problema ético tão grave. O terceiro capítulo discutirá se os animais não humanos são prejudicados com a morte e, em caso positivo, como medir o quão prejudicados são com ela.

Também há uma visão que reconhece que o bem dos animais importa, e reconhece que os animais são prejudicados com o sofrimento e com a morte, mas defende que não deveríamos ajudá-los quando são vítimas dos processos naturais. Essa visão afirma que devemos evitar prejudicá-los com nossas práticas e reparar danos causados por práticas humanas. Contudo, defende que, quando os animais são vítimas dos processos naturais, deveríamos "deixar a natureza seguir o seu curso". Essa posição é defendida de várias maneiras. Uma delas afirma que os danos naturais são neutros em termos de valor (isto é, que não são algo negativo). Outra afirma que é o fato de os animais selvagens estarem em um território distinto do nosso aquilo que torna errado ajudá-los. Essas posições serão discutidas no quarto capítulo. Em outras vezes, é alegado que tentar ajudar os animais quando são

vítimas dos processos naturais violaria alguma outra obrigação mais forte, que também teríamos para com os próprios animais. Um exemplo é afirmar que ajudá-los seria uma atitude antropocêntrica, ou que estaríamos a antropomorfizá-los, pensando equivocadamente que eles gostariam de ser ajudados, ou, ainda, que estaríamos violando algum direito que possuiriam, ao intervirmos em suas vidas. O quinto capítulo discutirá essas posições.

Uma posição diferente afirma que o que há de errado com a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais é que fazê-lo poderia contrariar metas ambientalistas. Segundo essa visão, o bem dos animais pode até importar em algum grau, mas importa menos do que metas como preservar espécies, manter os ecossistemas em certas configurações, deixar a natureza seguir o seu curso, ou garantir que haja um "equilíbrio ecológico", mesmo que o resultado do alcance dessas metas ambientalistas seja um mundo com maior quantidade de sofrimento e de mortes prematuras ao longo do tempo. O sexto capítulo discutirá essa posição, e também examinará em que medida a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais realmente conflita com as metas ambientalistas.

Outra maneira de tentar fundamentar que não há obrigação de ajudar os animais quando são vítimas dos processos naturais é afirmar que somos moralmente responsáveis apenas por danos decorrentes de práticas humanas. As razões oferecidas em defesa dessa alegação são várias. Por vezes é defendido que somos moralmente responsáveis apenas por nossos atos e não por nossas omissões, e que os danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais são sempre resultado de nossas omissões. Em outras vezes, é defendido que a proposta de ajudar os animais selvagens é exigente demais e que, por isso, não temos obrigação alguma quanto a essa questão. Outro exemplo envolve defender que temos obrigação de ajudar apenas aqueles indivíduos com quem temos certas relações, e que não temos essas relações para com os animais selvagens. Todas essas posições e outras relacionadas serão discutidas no sétimo capítulo.

Outra das razões comumente oferecidas para "deixar a natureza seguir o seu curso" defende que tentar ajudar os animais pode ter resultados piores em longo prazo, que não conseguimos prever. A preocupação é a de que, ao tentar ajudar, poderíamos sem querer tornar as coisas ainda piores do que já são. Já outra posição reconhece que é possível pesquisar maneiras seguras de ajudar esses animais, mas defende que isso não seria a forma mais eficiente de aplicarmos nossos recursos, se nossa meta é tornar o mundo um lugar menos ruim. Em outras vezes é simplesmente alegado que não há o que se fazer em larga escala em relação a esse problema e que, portanto, deveríamos deixá-lo de lado. O oitavo capítulo discutirá todas essas questões. Por fim, o nono capítulo aborda alguns dilemas práticos específicos quanto a essa questão, bem como descreve algumas maneiras pelas quais os animais selvagens já vêm sendo ajudados.

CAPÍTULO 1

A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS NA NATUREZA

O presente capítulo investiga como os processos naturais[1] tipicamente afetam o bem-estar dos animais não humanos. O que predomina: sofrimento ou experiências positivas? Levando-se em conta todos os animais que nascem, geralmente quantos deles conseguem sobreviver? Qual a proporção de animais afetados negativamente pelos processos naturais, em comparação à quantidade de animais que são explorados pelos humanos? As respostas para essas questões são importantes porque indicam se a questão dos danos naturais é ou não uma questão urgente, e orientam como comparar a urgência dessa questão com outras questões éticas importantes.

1.1. A vida típica dos animais na natureza: uma diversidade de danos naturais

Uma visão bastante comum é a de que as práticas humanas prejudicam em alto grau os animais que vivem na natureza, mas que, se "deixarmos a natureza seguir o seu curso", tais animais estarão minimamente bem. Geralmente, as pessoas reconhecem que os processos naturais ocasionam mortes e episódios de sofrimento. Contudo, normalmente acreditam que são episódios esporádicos em vidas longas que são, na maioria dos momentos, significativas. Essa visão é normalmente utilizada para apoiar a conclusão de que não há necessidade de ajudarmos os animais na natureza: apenas deveríamos parar de prejudicá-los.

Uma maneira de discordar dessa posição é manter que devemos ajudar um indivíduo não apenas quando ele está em um nível de bem-estar abaixo do suficiente, mas toda vez que for possível aumentar o seu bem-estar. Poderia ser reconhecido que, quanto pior alguém está, mais fortes as razões para ajudá-lo. Mas isso não implica necessariamente que só devemos ajudar quem se encontra abaixo de certo nível de bem-estar. Contudo, suponhamos que só devamos ajudar alguém que esteja passando mal. Se é assim, mesmo que fosse o caso de os animais selvagens estarem bem na maioria dos momentos, deveríamos então ajudá-los nos casos em que estivessem mal. Por exemplo, seria absurdo pensar que um médico está justificado a rejeitar (muito menos justificado a proibir) atender em uma emergência de um hospital alguém que quebrou uma perna, alegando: "mas, normalmente ele está bem". Poderia ser objetado que é raro os animais na natureza estarem mal e que, por isso, há outras questões prioritárias. Contudo, se tais casos forem abundantes, os proponentes dessa objeção têm de reconhecer que essa questão é muito importante. Assim, para descobrirmos o grau de importância da questão dos danos naturais é crucial: (1) investigarmos se é plausível a afirmação de que os animais selvagens geralmente estarão bem se deixarmos a natureza seguir o seu curso e; (2) compararmos a magnitude de dano envolvida nessa questão com questões em que geralmente reconhecemos que o dano existente gera fortes razões para ser minimizado. É o que faremos a partir de agora. A seguir, estão descritas algumas das principais maneiras pelas quais os animais na natureza são prejudicados pelos processos naturais.

[1] O termo "danos naturais" será utilizado ao longo do trabalho como sinônimo de "danos não antropogênicos", isto é, danos que não têm origem em práticas humanas. Da mesma maneira, o termo "processos naturais" será utilizado como significando "processos não antropogênicos". Como veremos ao longo da obra, essa denominação também é objeto de controvérsia, uma vez que situa as ações humanas fora do âmbito do que é natural. Contudo, ela será mantida ao longo do trabalho devido ao seu amplo uso nos debates sobre esse assunto. Para os vários sentidos do termo "natural", ver Mill (1904).

Danos devido às condições meteorológicas. O principal fator desse tipo que resulta em danos para os animais são as mudanças de temperatura. Os animais podem colonizar uma área quando o clima é favorável à sua sobrevivência, apenas para morrerem depois quando as condições climáticas mudarem (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 16; WHITE, 2008). Se uma extinção acontece, outros animais tendem a colonizar a área novamente, resultando em um ciclo contínuo de sofrimento, morte e recolonização (BATTIN, 2004; DIAS, 1996). Animais que não conseguem migrar de uma área para outra são bastante afetados pela mudança de temperatura. O mesmo acontece com animais de sangue frio como peixes, anfíbios, répteis e invertebrados, uma vez que precisam se expor à água ou ar mais frios/quentes para regular a temperatura do seu corpo (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 16-18). Não é incomum que boa parte de uma população de mamíferos, como cervos, morra durante o inverno, entre outros motivos, pela escassez de comida (WOOSTER, 2003). Animais que não hibernam ficam especialmente em risco de contraírem doenças ou morrerem de escassez durante o inverno. Aves que estão doentes e incapazes de migrar podem sofrer congelamento, e aves em geral podem se ferir em aterrissagens quando confundem gelo com água (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 16). Quando há uma mudança rápida na temperatura, ou quando as águas permanecem frias por muito tempo, tartarugas marinhas experimentam o chamado "atordoamento do frio" (*cold stunning*), que consiste em uma diminuição na frequência cardíaca e na circulação, resultando em choque e letargia, podendo ser fatal. Afeta principalmente os filhotes, pois vivem em águas rasas que esfriam mais depressa, e geralmente mata mais da metade das tartarugas que não conseguem migrar (GABRIEL, 2018; FOLEY *et al*., 2007). Para além da mudança de temperatura, os animais são afetados pela umidade (alguns animais precisam da umidade para sobreviver, e outros são prejudicados pela umidade excessiva), neve e ventos fortes (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 19). Por vezes, enchentes, secas e neve forte dizimam populações inteiras quando são combinados com fatores como doenças e pouca disponibilidade de comida e água, matando os animais diretamente ou afetando seu estoque de suprimentos. Tais condições por vezes desencadeiam epidemias, seja porque o clima extremo torna os animais mais susceptíveis às doenças, seja porque sofrem de doenças que se tornam ativas apenas em certas condições climáticas (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 19).

Desastres naturais. Os animais selvagens são particularmente vulneráveis aos desastres naturais. Morrem soterrados por terra, cinzas, lava, neve, tocas que desmoronam, pedras ou granizo (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 19-20). São comumente atirados para longe por ventos fortes e pelas águas das enchentes. Durante o furação Andrew em 1992, nove milhões de peixes morreram na Louisiana e 182 milhões na Flórida por serem varridos para a praia (NATIONAL WILDLIFE FEDERATION, 2011). Por vezes os animais que fogem se amontoam em áreas pequenas, aumentando o risco de surtos de doenças e infestações de parasitas, além de desnutrição e inanição devido à comida limitada (CAUDELL; ZIMMERMAN, 2009). Tempestades podem ferir os animais, quebrando membros e causando traumatismo craniano, além de problemas de respiração e infecções devido à água nos pulmões. Também frequentemente destroem o abrigos e contaminam as fontes de água e comida (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 19-20). Tempestades e ventos fortes podem criar uma pressão no fundo do mar que pode misturar a água fria mais rasa com as águas mais quentes do fundo do oceano, o que pode causar hipotermia em animais de sangue frio, além de matar animais mais lentos que não conseguem nadar para longe (NATIONAL OCEANIC AND ATMOSPHERIC OBSERVATION, 2018). Os detritos decorrentes de vulcões, tempestades e inundações também podem afetar a temperatura e a salinidade da água, gerando problemas de saúde em animais marinhos e afetando a disponibilidade de nutrientes e a temperatura da água (NAGAJARA, 2019; HAYS, 2017). Os animais

são também afetados por enchentes e deslizamentos de terra. Os detritos podem afetar os animais marinhos, sufocando-os por terem suas brânquias bloqueadas (DILONARDO, 2018). Um único incêndio, por sua vez, por matar milhões de animais (PHYS.ORG, 2019). Mesmo os animais que fogem frequentemente morrem por inalação de fumaça, queimaduras, exaustão, desorientação ou ataques de predadores (DALY, 2019; ZIELINSKI, 2014). Até mesmo os animais que sobrevivem ao fogo podem sofrer queimaduras, cegueira e problemas respiratórios fatais, sendo que estes últimos afetam especialmente os pássaros, dada a proporção do ar que aspiram relativa ao seu tamanho (COPE, 2019). Alguns animais se escondem em tocas subterrâneas, mas, se não cavam profundamente o bastante, morrem quando o fogo faz suas tocas esquentarem como fornos (ZIELINSKI, 2014). Áreas queimadas absorvem menos água; então, inundações e deslizamentos são comuns após um incêndio florestal (TREMBLAY, 2019). Em terremotos, os animais podem ser esmagados por rochas; animais aquáticos que vivem em águas rasas são atirados para fora da água, onde morrem lentamente sufocados, e aves marinhas são soterradas pela areia ou por detritos (BRESSAN, 2016). Terremotos também podem deslocar o fundo do mar, criando tsunamis, que geralmente matam os animais, ou diretamente por afogamento, ou por varrer suas fontes de alimento (GOLDMAN, 2011). Erupções vulcânicas, por sua vez, podem durar meses ou mesmo anos, expelindo lava e cinzas tóxicas e abrasivas, esquentando as águas próximas e cozendo os animais marinhos vivos. As cinzas causam problemas respiratórios e gastrointestinais para os animais (LEGGETT, 2018). Cinzas, fragmentos de lava e outros detritos também sufocam os animais que respiram por brânquias, além de destruir os suprimentos de água e de comida (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 23). Erupções são por vezes acompanhadas de terremotos, deslizamentos de terra, emissão de gases e explosões, incluindo explosões subaquáticas de hidrogênio (BONEZA, 2018). Uma erupção em 2018 ferveu o maior lago de água doce do Havaí, matando todos os animais (KERR, 2018). É possível que uma parte desses fenômenos seja efeito indireto de práticas humanas, mas é importante observar que são fenômenos que existem desde muito antes do aparecimento da espécie humana.

Doenças. A situação dos animais na natureza, em relação às doenças, é equivalente a como era a situação humana antes do advento da medicina moderna. Seus danos são agravados pela falta de tratamento e, por vezes, pela falta de oportunidade de descansar e se recuperar (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 24). O resultado é um aumento do sofrimento e da quantidade de mortes (BELDOMENICO *et al*., 2008). Algumas das doenças mais comuns entre animais selvagens são gripe, pneumonia, tuberculose, cólera, ebola, antraz, salmonela, difteria, raiva, cinomose, doença debilitante crônica, febre suína africana e várias infecções por fungos (COLE; FRIEND, 1999; WILLIAMS; BARKER, 2008 [2001]; DANTAS-TORRES; CHOMEL; OTRANTO, 2012; WOBESER, 2013). Além dessas doenças, o câncer também é comum, seja em animais terrestres ou aquáticos (MARTINEAU *et al.*, 2002; ALBUQUERQUE *et al.*, 2018). Por exemplo, o tumor facial do diabo-da-Tasmânia é responsável por um declínio de 60% da população dessa espécie. Resulta na dificuldade em se alimentar, devido aos tumores e às metástases na cavidade oral e também em várias infecções. A morte é precedida por longos períodos de dor aguda e inanição (LOH *et al.*, 2006). Invertebrados contraem infecções bacterianas, virais e fúngicas. Algumas das doenças mais comuns entre invertebrados são a peste negra em borboletas; o vírus da paralisia dos grilos e a doença da carapaça das lagostas (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 26-7). A peste negra faz com que os corpos dos animais se tornem letárgicos e apodreçam. Ataca as borboletas na fase de lagarta, fazendo com que regurgitem o alimento (HADLEY, 2019). Em seguida, seu corpo liquefeito se espalha pelas folhas, infectando as lagartas que comem as folhas (STAIRS, 1966). Já o vírus da paralisia dos grilos faz com que fiquem desnutridos, não

consigam saltar, percam coordenação e, por fim, fiquem paralisados e caiam por sobre as costas, posição em que ficarão por vários dias até morrerem. Mata em torno de 95% dos infectados (SZELEI *et al.*, 2011; LIU *et al.*, 2011). A doença da carapaça da lagosta, por sua vez, faz com que desapareça a camada protetora que previne que a casca seja corroída por bactérias, aumentando a vulnerabilidade da lagosta a outros ferimentos (GRONER *et al.*, 2018). Entre crustáceos é comum o vírus do ponto branco, que enfraquece o sistema imunológico e mata em pouco tempo (SÁNCHEZ-PAZ, 2010). Já entre os vertebrados, doenças comuns são a cólera, cinomose e doenças de pele (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 27-8). A cólera é comum em aves, que faz com que percam peso, tenham diarreia e dificuldades respiratórias, frequentemente levando à pneumonia. Pode atacar o fígado, baço, pele e causar artrite devido à inflamação, resultando em grandes taxas de mortalidade (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 27). É transmitida por contato direto ou por ingestão de água ou solo contaminado (IVERSON *et al.*, 206). A malária também é comum em aves, sendo que, em algumas populações, de 75% a 100% das aves são portadoras (DADAM *et al.*, 2019). Já a cinomose ataca os sistemas gastrointestinal, respiratório e nervoso de mamíferos, fazendo com que exibam comportamentos similares a aqueles causados pela raiva (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 28). Pode causar febre, vômito, convulsões e paralisia, sendo geralmente fatal. Os sobreviventes ficam com danos neurológicos permanentes (KAMEO *et al.*, 2012; WILLIAMS; BARKER, 2008 [2001]). Tartarugas marinhas são bastante afetadas pela fibropapilomatose, que causa inchaço nos tecidos, endurecimento dos vasos sanguíneos, tumores nos olhos, cabeça, pescoço, nadadeiras e nos órgãos internos (AGIRRE *et al.*, 1998). Anfíbios, répteis e peixes são susceptíveis a várias doenças de pele, entre elas infecções por fungos, ranavírus e quitridiomicose. Esta última é considerada uma das doenças patogênicas mais mortais, na qual o fungo come por meio da pele do animal, causando mudanças metabólicas, além de danos na pele, nos órgãos internos e nos músculos, matando o animal por meio de ataque cardíaco (SCHELLE *et al.*, 2019). Animais aquáticos, aves e morcegos também são bastante afetados por substâncias tóxicas produzidas por flores de certas algas, danificando seus sistemas nervosos e matando-os (PYBUR *et al.*, 1986). Uma das razões pelas quais não é normalmente percebida a extensão das doenças em animais na natureza é que muitos deles evitam demonstrar sinais de que estão doentes para evitar serem presas fáceis (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 29). Mesmo assim, animais doentes ficam mais vulneráveis aos predadores. Por exemplo, a taxa de predação de leões da montanha sobre cervos chega a ser quatro vezes maior quando uma infecção atinge a população de cervos (MILLER *et al.*, 2008).

Parasitismo. Aproximadamente metade das espécies de animais e plantas são parasitas em algum estágio de suas vidas e poucas, se é que alguma, não são infestadas por parasitas (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 30). Parasitas superam a quantidade de outros animais em uma escala de quatro para cada um (GORTÁZAR *et al.*, 2007). As ações de um parasita podem causar fadiga, resultando em o hospedeiro tendo dificuldade de encontrar comida e de evitar predadores (GOPKO, 2017). Alguns parasitas castram os seus hospedeiros, deixando intactos os seus outros sistemas, de modo que a energia que seria utilizada na reprodução é redirecionada para sustentar o parasita (SULLIVAN; VÖLKL, 1999; VAN ALPHEN; VISSER, 1990). Certos parasitas controlam o comportamento do hospedeiro, em especial hospedeiros intermediários, como quando forçam formigas a subir em folhas para que sejam comidas por algum animal ruminante, onde o parasita maduro se reproduzirá (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 31; GORTÁZAR *et al.*, 2007). Determinados parasitas fazem ratos se sentirem atraídos por gatos, que os comerão e adquirirão o parasita (ZIMMER, 2003, cap. 3). Outros fazem com que o hospedeiro cometa suicídio destruindo o seu próprio corpo, pois isso contribui para espalhar o parasita (LIBERSAT; DELAGO; GAL, 2009). Uma das doenças mais comuns causadas por ácaros parasitas

é a sarna sarcóptica, que causa uma reação alérgica fazendo com que o hospedeiro se coce e morda intensamente, podendo causar cegueira, surdez e uma morte lenta, sendo classificada como uma das doenças mais dolorosas (SPRING, 2019). Entre as aves, uma doença comum é a tricomonose, que geralmente afeta a boca, esôfago, papo, estômago glandular e fígado. Também são comuns os vermes que obstruem a traqueia e os brônquios, resultando em problemas respiratórios, perda de massa corporal, anemia e morte por inanição (JOVANI *et al.*, 2004). Entre os répteis e anfíbios, um protozoário parasita comum é o *Haemoproteus* – que tem efeitos debilitantes sobre os músculos e fígado, podendo causar a morte – e trematodos espiroquetídeos, que afetam as principais artérias e o coração (CHEN *et al.*, 2012; GOLDFRAY, 1994). Outras infecções por protozoários presentes em répteis normalmente causam regurgitação, diarreia, perda de peso e alargamento da mucosa gástrica (JOVANI *et al.*, 2004; TKACH; SNYDER; VAUGHAN, 2009; CHEN *et al.*, 2012). Entre os invertebrados, os parasitas mais comuns são as vespas *Ichneumonidae* e *Braconidae*, que depositam seus ovos nos corpos de lagartas e formigas. Quando os ovos chocam, as larvas consomem o corpo do hospedeiro vivo, deixando os órgãos vitais intactos até o final (WENG; MONTERO, 2007; KOMATSU; KONISHI, 2010).

Fome. A causa mais comum de morte por inanição é simplesmente nascer em um ambiente onde não há comida suficiente para todos (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 34). Como veremos em detalhes no item 1.2, essa é a situação da maioria dos animais selvagens que chega a nascer, pois pertencem a espécies que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes (colocando desde centenas até milhões de ovos, dependendo da espécie). Em populações estáveis, em média apenas dois descendentes por progenitor sobrevivem, sendo que boa parte das mortes se dá por inanição (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 34). Mesmo os poucos sobreviventes têm de enfrentar um ambiente que pode facilmente levar à subnutrição, em especial os pais logo antes e depois do acasalamento, quando os níveis de energia e de estoque de gordura decaem em torno de 50% ou mais. Isso afeta também a sobrevivência dos filhotes, mesmo em espécies que possuem poucos filhotes por gestação e investem em cuidado parental. Quando a comida é escassa, por vezes a mãe morre de inanição no esforço para alimentar os filhotes e estes dificilmente conseguem sobreviver sozinhos; em outras vezes rejeita-os, não permitindo que suguem, ou então não produz leite por estar subnutrida (WOOSTER, 2003; FOLEY *et al.*, 2007). Os animais que não hibernam ou migram morrem de inanição em larga escala a cada inverno devido à escassez. Isso acontece especialmente em certas espécies de cervos e em tartarugas marinhas, que normalmente têm uma perda de metade de sua população em algumas áreas, devido a estarem desorientadas pelo atordoamento do frio, sendo incapazes de conseguir comida (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 35). Quando estão sob estresse ocasionado pela falta de comida, mamíferos, aves e peixes perdem o estoque de gorduras acumuladas e começam a consumir massa muscular, o que tem resultados fatais à medida que os órgãos atrofiam. Os animais que morrem primeiro são os que possuem estoques baixos de gordura, como os filhotes, os que perderem energia no acasalamento e os que possuem baixo *status* social e não têm acesso à comida (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 35; MICHIGAN DEPARTMENT OF NATURAL RESOURCES, 2019). Respostas adaptativas como a migração e entrar em estado de dormência também podem resultar em danos, pois a migração requer um grande investimento de energia e seu sucesso depende de haver condições climáticas e de disponibilidade de comida favoráveis, enquanto a dormência ainda deixa os animais vulneráveis à inanição, doenças, frio ou calor (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 35). Há também uma relação entre escassez e predação: para evitar serem predados, os animais tentam buscar comida em locais de difícil acesso aos predadores, mas, quando não há comida o suficiente

nesses locais, enfrentam a fome e a subnutrição que, quando se tornam críticas, fazem com que deixem tais locais e fiquem expostos aos predadores (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 36; ANHOLT; WERNER, 1995; MCNAMARA; HOUSTON, 1987). Por exemplo, após a reintrodução de lobos no parque de Yellowstone, a população de cervos diminuiu para metade da original (HORTA, 2010c).

Sede. A sede é um dos principais fatores que contribuem para altas taxas de mortalidade em animais selvagens, causando sofrimento e mortes dolorosas, por duas razões. Primeiro, porque em época de seca não há recursos disponíveis para grandes populações, e então muitos animais morrem (NAIR, 2004). Segundo, porque com a subnutrição, muitos animais relutam em buscar água, porque sua debilidade aumenta o risco de serem predados (SANSOM *et al.*, 2009; CLINCHY *et al.*, 2013). Contudo, quando a debilidade é crítica, deixam tais locais à procura de água em espaços abertos e, então, são geralmente predados (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 36). Os animais que continuam nos locais seguros por vezes estão tão desidratados que não conseguem se locomover e morrem de sede (TNN, 2010). A sede extrema produz uma sensação de exaustão causada pela redução de volume sanguíneo, e então o corpo tenta compensar a falta de água aumentando a frequência cardíaca e respiratória, sendo que os estágios seguintes são a tontura, colapso e morte (GREGORY, 2004, p. 83). Certas doenças também podem levar à desidratação, como o fungo quitrídio, que endurece a pele dos sapos a ponto de não conseguirem absorver água e nutrientes, o que geralmente é mortal, pois hidratam-se principalmente por meio da pele. Essa condição pode ser piorada pelo estresse ocasionado pelo calor, mesmo em temperaturas que não os prejudicariam se estivessem hidratados (BEUCHAT *et al.*, 1984).

Estresse psicológico. Animais selvagens têm de enfrentar várias circunstâncias diariamente que são estressantes, como trauma físico, escassez, conflitos com membros de outras espécies ou de sua própria e deslocamentos devido às condições climáticas ou aos desastres naturais. Há evidências de sintomas similares ao transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) diante dessas condições em mamíferos, aves e artrópodes (NOGUERA *et al.*, 2017; ADRIAENSE *et al.*, 2019; BEKOFF, 2011; CHIARA *et al.*, 2019; FERDOWSIAN *et al.*, 2011). O estresse devido ao ataque de outros animais surge de duas causas principais: o próprio conflito, sendo que por vezes a presa morre por estresse (MCCAULEY *et al.*, 2011) e pela necessidade de a presa ter de decidir entre comer menos (nessas situações geralmente o estresse é aumentado pela desidratação e inanição) ou aumentar o risco de ser morta (CLINCHY *et al.*, 2004). Há estudos que demonstraram que o medo induzido por predadores possui efeitos negativos de longa duração em animais selvagens (SURACI *et al.*, 2016; ZANETTE *et al.*, 2011). Os sintomas do medo associado à presença de predadores são também similares aos do transtorno de estresse pós-traumático (CLINCHY *et al.*, 2004; 2011; 2013). Ratos selvagens que morreram de ataque cardíaco após ouvirem uma gravação de uma luta entre gato e rato (GREGORY, 2004, p. 18). Em animais sociais como primatas, roedores e certos tipos de animais aquáticos, há estressores por conta das hierarquias de dominação, em que o *status* inferior de um animal é um fator que os afeta de maneira negativa gravemente, principalmente em relação a doenças causadas pelo estresse, que têm como resultado respostas depressivas e uma diminuição nas oportunidades reprodutivas (ABBOTT *et al.*, 2003; FOX *et al.*, 1997; KOOLHAS *et al.*, 1997a; 1997b; SAPOLSKY, 2004, 2005; SHIVERLY *et al.*, 1997). Esses animais costumam enfrentar ameaças e intimidação constantes em relação a acesso à comida e competição sexual, resultando em ataques entre machos dominantes e matança de filhotes de outros pais, o que, por sua vez, causa luto às mães que são, em seguida, forçadas a copular (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 39). Fêmeas subordinadas em grupos matrilineares sofrem constantemente agressão e intimidação por parte das fêmeas domi-

nantes em relação ao acesso à comida e a oportunidades de acasalamento (CLUTTON-BROCK; HUCHARD, 2013). Também é frequente a matança, por parte das fêmeas dominantes, de filhotes das fêmeas subordinadas que, em seguida, são forçadas a ter de escolher entre ou cuidar dos filhotes das dominantes, ou serem expulsas do grupo (MACLEOD *et al.*, 2013; STEPHENS *et al.*, 2015). A separação entre mães e filhotes possui efeitos de longa duração no comportamento de ambos. Isso foi observado em primatas, aves, elefantes, cetáceos e vários outros animais (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 40). Nas mães, respostas comuns são a redução da atividade, manterem o corpo curvado e carregarem o corpo do filhote morto por dias, recusando-se a deixá-lo (HENNESSY *et al.*, 2001). Os filhotes apresentam medo, solidão, um aumento da reação ao estresse ao longo de toda a vida e também do risco de contraírem doenças, algo que foi observado em cetáceos, elefantes, roedores e primatas (PRYCE *et al.*, 2002; VETULANI, 2013). Comportamentos de luto foram observados não apenas em relação à separação entre mãe e filhote, mas em relação à perda de outros familiares ou amigos, em especial em animais que mantêm uma única companheira ou companheiro ao longo da vida (YEOMAN, 2018; PLOTNIK; DE WAAL, 2014).

Conflitos intraespecíficos. Animais membros de uma mesma espécie entram em conflito por conta de disputa de alimento, território, companheiras(os) ou *status* social. Acontecem quando a demanda é maior do que a de recursos disponíveis (BEGON *et al.*, 2006, p. 132). O canibalismo foi encontrado em 1300 espécies aproximadamente, em uma grande variedade de contextos sociais e ecológicos (POLIS, 1981; MITCHELL; WALLS, 2008). As disputas por território acontecem principalmente com o objetivo de conseguirem um acesso exclusivo à comida, locais de acasalamento ou parceiras(os), e por vezes resultam em ferimentos ou mesmo na morte do defensor ou do intruso (HARRINGTON, 1979; BEGON *et al.*, 2006, p. 154). Tais disputas são comuns em aves (RITCHISON, 2009), mamíferos (GOODALL, 2010, p. 127; MAZÁK, 1981) e insetos (HÖLLDOBLER, 1976; 1981). Várias espécies de formigas possuem trabalhadoras especializadas chamadas de "formigas-pote-de-mel" (*repletes*) que são alimentadas pelas outras trabalhadoras e utilizadas como despensas vivas. Quando uma colônia de formigas ataca a outra, em seguida mata ou expulsa a rainha, escraviza as outras trabalhadoras e captura as despensas vivas, mastigando o seu abdômen para ter acesso ao mel (HÖLLDOBLER, 1976; 1981). Competições violentas por acesso às fêmeas são comuns em sistemas poligênicos, em que um único macho copula com múltiplas fêmeas, como no caso de elefantes-marinhos, gorilas, faisões e babuínos (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 43). A coerção sexual também é comum entre insetos (HAN; JABLONSKI, 2010), peixes (GARNER *et al.*, 2010), aves (MCKINNEY; EVARTS, 1998) e várias espécies de mamíferos (SMUTS; SMUTS, 1993). Em casos de intimidação, por vezes a vítima precisa escolher entre ceder às pressões ou ficar exposta a predadores (HAN; JABLONSKI, 2010). Em casos de violação, por vezes a vítima é escalpelada e violentada em grupo, comportamento comum em patos, que muitas vezes resulta no afogamento da vítima (BAILEY; SEYMOUR; STEWART, 1978). Lontras-marinhas foram observadas estuprando bebês focas, que terminavam mortas (HARRIS *et al.*, 2010). Garanhões zebra expandem o seu harém raptando fêmeas de outros haréns. Se a fêmea já estiver grávida, o macho forçará a cópula com ela até que o feto morra. A taxa de abortos é três vezes mais alta quando um novo macho é inserido em um rebanho, sendo também comum os machos matarem filhotes já nascidos de um rival (PLUHÁČEK; BARTOŠ, 2000, 2005). Disputas por *status* social também são frequentes porque deste depende o acesso a cópula, comida e território. Entre os chimpanzés, por vezes resulta em um membro do grupo matando outro (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 44). Em muitos casos, o canibalismo é praticado sobre os filhotes, seja dos rivais, seja sobre os próprios, algo que foi observado em diferentes espécies de peixes (MATSUMOTO, 2018; KLUG;

LINDSRÖM, 2008; PAYNE *et al.*, 2002), aves (COON *et al.*, 2018), ratos (DESANTIS; SCHMALTZ, 1984), preguiças (STROMBERG, 2014), besouros (TRUMBO, 1994) e chimpanzés (GOODAL, 1977; KAWANAKA, 1981; NISHIDA; KAWANAKA, 1985; WATTS; MITANI, 2000). O conflito entre irmãos também é comum, principalmente quando há muitos filhotes em uma ninhada e competem por comida e atenção dos pais. O fratricídio é comum em aves como a atobá-de-nazca (ANDERSON, 1990) e em mamíferos como hienas (FRANK *et al.*, 1991).

Conflitos interespecíficos. A predação é um dos fenômenos mais comuns natureza. Por exemplo, somente as aves consomem entre 400 e 500 toneladas de insetos por ano, o que equivale de dezenas a centenas de bilhões de indivíduos (NYFFELER *et al.*, 2018). O tempo que dura a morte também pode variar. Alguns animais são comidos vivos, sendo que alguns destes são mortos pelas enzimas digestivas do predador, como acontece no caso de aranhas que paralisam suas vítimas com veneno antes de injetar as enzimas que liquefazem o corpo da vítima. Dependendo do tipo de veneno e do tamanho da presa, esta pode estar viva e consciente durante o processo (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 45). Pássaros, cobras, sapos, lagartos, ratos e morcegos são presas comuns de aranhas. Tal predação é geralmente lenta, pois consiste em um animal pequeno comendo um animal muito maior (MALLI *et al.*, 1999). Vários insetos também paralisam suas presas e as consomem vivas por horas (WIZEN; GASITH, 2011). Outras presas são engolidas e digeridas vivas, ou comidas vivas após serem desmembradas (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 45-6). Musaranhos paralisam a vítima e a devoram viva lentamente, normalmente por vários dias (FARIA, 2016, p. 78). Também na predação em grandes vertebrados, como no caso da predação de leões sobre zebras, por vezes as presas ainda estão vivas quando o seu corpo começa a ser consumido. Zebras são mortas por leões geralmente por asfixia ao terem a traqueia perfurada pelos dentes, levando de cinco a seis minutos para morrer (MCGOWAN, 1997). Hienas e cães selvagens preferem comer suas presas vivas, desmembrando-as ou comendo seus genitais primeiro (ANIMAL ETHICS, 2020). Poliza (2002) relata o caso de um filhote de elefante em que, após duas horas ainda vivo, as hienas haviam comido seus olhos e arrancado toda a carne de sua cabeça. O filhote continuava a se debater e a gritar[2]. Chimpanzés caçam macacos menores rasgando-os em pedaços; lobos estripam suas presas; coiotes mordem as pernas de suas presas até que elas caiam; pumas matam suas presas por sufocamento; ursos espancam e mordem a espinha de suas presas por longo período de tempo antes da morte; dragões-de-comodo combinam descargas de veneno com múltiplas lacerações sobre a vítima (FARIA, 2016, p. 78). Também são comuns as mortes de animais pequenos por plantas carnívoras (CLARKE *et al.*, 2009). Como mencionado, mesmo os animais que conseguem evitar serem predados sofrem com estresse psicológico e/ou subnutrição por evitarem buscar alimento em áreas abertas, entre várias outras mudanças de comportamento (ADAMEC; SHALLOW, 1993; ZANETTE *et al.*, 2011). O predador também por vezes tem ferimentos ou mesmo morre durante a caçada, por acidente ou na luta com a presa, em que, por vezes, depois morrem de inanição devido aos ferimentos severos (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 46). Por vezes, mães predadoras morrem de inanição para proteger seus ovos, como acontece com as mães polvos (WANG; RAGSDALE, 2018).

Ferimentos devido a acidentes. Os animais na natureza são afetados por ferimentos no dia a dia. Muitos ferimentos decorrem de quedas, tocas que desmoronam, colisões ou por ficarem presos (HOMER *et al.*, 1998). Pássaros colidem contra árvores, elefantes ficam presos na lama, cervos

[2] Browning e Veit (2021, p. 6) defendem que o sofrimento nas mortes por predação é pouco intenso, porque o estado de choque pode induzir uma analgesia que usa a adrenalina e endorfinas para temporariamente bloquear a dor. O problema central com essa afirmação é que, mesmo que isso aconteça, não garante que a dor seja totalmente bloqueada, nem mesmo que seja aliviada consideravelmente. Humanos também possuem esses mecanismos analgésicos e, ainda assim, a experiência de ser comido vivo provavelmente produz uma dor excruciante. Além disso, mesmo que não houvesse sofrimento algum em tal processo, os animais perdem a vida, o que, como veremos no Capítulo 3, é um dano de alta magnitude.

espetam seus olhos em galhos e esquilos têm fraturas ou morrem por caírem de árvores (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 47). Em alguns casos, os animais são mortos diretamente nos acidentes; em outros, os ferimentos são fatais de maneira indireta, por reduzir a habilidade de buscar alimento ou evitar predadores sendo que, muitas vezes, os animais padecem de dor crônica, especialmente quando o ferimento não cicatriza apropriadamente (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 47). Por vezes, os animais são esmagados por quedas de rochas e árvores ou por animais maiores, sendo que os ferimentos comuns são hemorragia severa, fraturas e rompimento dos órgãos internos (SEDDON; HEEZIK, 1991). Também são comuns as fraturas na espinha, cabeça, pescoço, membros, queixo, asas, conchas e chifres (BULSTRODE; ROPER, 1986; MORRIS *et al.*, 2008). Em tartarugas, a fratura no casco pode paralisá-las ou fazer colapsar seus pulmões e perderem sangue, dependendo de onde se encontra a rachadura. Como há nervos no casco, pode ser doloroso como qualquer outra fratura. Uma vez que o metabolismo das tartarugas é lento, pode levar anos para que um casco partido se recupere, o que faz com que fiquem expostas ao apodrecimento do casco devido a infecções por fungos e bactérias (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 49). Pássaros possuem pernas que são facilmente quebráveis por serem pequenas e por vezes ocas, o que frequentemente acontece devido à subnutrição, posta excessiva de ovos, quedas, lutas, colisões e serem pisoteados por outro animal (BENNETT, 1992). Bicos por vezes quebram devido a colisões ou a ficarem presos em algo. Com um bico quebrado, a ave pode não conseguir comer, beber, se proteger ou construir um ninho, pois o bico é utilizado não apenas como boca, mas também para segurar (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 49). Em outras vezes, a ave passa a conseguir comer apenas alimentos macios, o que torna difícil sua sobrevivência (HARVEY, 2010). Como é um local onde há alta concentração de nervos, por vezes a fratura faz a ave sangrar até à morte e, em outras vezes, causa problemas de respiração e sinusite (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 49; HARVEY, 2010). Outro tipo de ferimento devido a acidentes são perfurações e rasgões nas asas, que podem resultar em perda de sangue (KHAYAT *et al.*, 2019), afetam a capacidade de voo e, enquanto estão cicatrizando, tornam o animal mais vulnerável à inanição, predação e outras ameaças (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 50). Já ferimentos nos olhos acontecem devido a fumaça, presença de corpos estranhos ou perfurações por galhos, o que pode conduzir à perda de visão ou à infecção, o que é especialmente prejudicial às aves, pois afeta sua capacidade de voar (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 50). Ferimentos nos olhos por corpos estranhos como areia e vidro são tão dolorosos que por vezes os animais causam ferimentos em si próprios tentando retirá-los (RICHTER; FREEGARD, 2009). Outra prática comum é a autoamputação, que acontece quando um membro fica preso; o animal encontra-se em perigo; em lutas com outros animais; para prevenir que um veneno se alastre pelo corpo; em erros de muda ou simplesmente em resposta à dor (KACHRAMANOGLOU *et al.*, 2011; EMBERS *et al.*, 2017). A muda é outra causa comum de ferimento em artrópodes. Consiste na troca do seu exoesqueleto. Enquanto seus novos exoesqueletos são ainda macios, ficam mais vulneráveis a ferimentos externos, mas a maior parte dos ferimentos e mortes surge do próprio processo de muda, por exemplo, por asfixia devido a deixarem o seu forro traqueal para trás; ficarem presos nos exoesqueletos antigos enquanto continuam a crescer e são esmagados, ou quando não conseguem regenerar uma parte ferida e precisam esperar até à próxima muda – o que pode levar meses ou anos (MYKLES, 2001; MAGINNIS, 2006). Outros tipos de ferimentos comuns no processo de muda são o animal arrancar sem querer um membro enquanto se extrai do exoesqueleto antigo, esmagamento dos pulmões e perfuração de um olho ou outro tecido macio. Alguns desses ferimentos causam hemorragias, tornando o animal mais vulnerável ao ataque de outros animais (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 53). Os ferimentos, além da dor, resultam em comportamentos que diminuem a ingestão de

comida e água, conduzindo a perda de peso, atrofia muscular, dificuldades respiratórias, infecções e infestações de parasitas, o que, por sua vez, resulta em dor extrema, diarreia, vômitos e distúrbios visuais (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 53; FRANCESCONI; LUPI, 2012), além de tornarem-se os alvos preferidos de predadores (CURIO, 1976; PENTERIANI *et al.*, 2006).

Animais selvagens, diferentemente de humanos e não humanos domesticados, são anônimos: seus números são estimados, mas não existem dados individuais. Além disso, animais doentes e mortos desaparecem rapidamente no ambiente, pois são consumidos por outros animais. Isso sugere que a magnitude de seu sofrimento e de suas mortes é, provavelmente, muito maior do que comumente se imagina. Vimos no presente item que os animais são prejudicados cotidianamente de muitas maneiras pelos processos naturais. Contudo, os danos descritos no presente item, surpreendentemente, são apenas a "ponta do iceberg". A vasta maioria dos danos para os animais selvagens surge devido à forma como se dá a dinâmica de populações, como veremos em detalhes a partir do próximo item.

1.2. Estratégias reprodutivas e o impacto negativo sobre os animais

A *dinâmica de populações* estuda as variações de diferentes populações ao longo do tempo, isto é, estuda como as taxas de nascimentos e morte afetam as populações. Informa quantos animais nascem e quantos não sobrevivem, e em que momento da vida as mortes ocorrem. Se a morte é prematura, isso indica a probabilidade de ser precedida de sofrimento (FARIA, 2016, p. 57-59). Se um animal nasce e logo em seguida morre de inanição, sem nunca ter comido, a única experiência que teve em vida foi morrer de inanição. Dessa maneira, saber a *mortalidade específica por idade* (isto é, a proporção de animais que tipicamente morrem em cada idade em uma certa espécie) oferece um indicativo do grau em que o sofrimento está presente em populações daquela espécie, além de fornecer uma estimativa aproximada da proporção de animais com vidas negativas, em comparação a aqueles que têm vidas minimamente significativas (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 55). As populações crescem quando a quantidade de animais que sobrevivem até à maturidade sexual e se reproduzem é maior do que a mortalidade de filhotes; diminuem quando a quantidade de animais que chegam a se tornar adultos é menor do que a quantidade requerida para substituir a geração anterior; e permanecem estáveis quando a quantidade de mortes é similar à de nascimentos. O crescimento populacional tem acontecido com a população humana. Contudo, não é o que acontece normalmente nas demais espécies. Suas populações geralmente flutuam: o crescimento exponencial não é possível, dada a quantidade de recursos.

As chances de um animal experimentar bem-estar estão relacionadas com as chances de sobreviver em um determinado ambiente, o que por sua vez, tem a ver com a maneira pela qual uma população pode variar em um dado ecossistema. Como aponta Horta (2011, p. 64) em dinâmica de populações, isso pode ser medido pela equação de Verhulst: $dN/dt = rN(1-N/K)$. A variável "*t*" representa o período de tempo no qual se considerará a variação no tamanho de uma população. "*N*" significa o número da população no instante inicial desse período de tempo. A variável "*r*" significa a *taxa de crescimento intrínseco* da população (isto é, o número de nascimentos menos o número de mortes). "*K*" é a *capacidade de carga do ecossistema*, isto é, a capacidade máxima de indivíduos que um ecossistema consegue manter, dadas as condições que possui para que os membros da população sobrevivam (como veremos adiante, a taxa de nascimentos é sempre muitíssimo maior do que a capacidade de carga). Por motivos de simplificação, há décadas foi introduzida na biologia uma

distinção entre duas estratégias[3] reprodutivas (embora o que exista na verdade seja um contínuo entre as duas): as antigamente chamadas[4] *seleção-K* e *seleção-r*, sendo a primeira caracterizada por maximizar a variável *K* na equação, devido a ter uma ninhada pequena, e a segunda por maximizar a variável *r*, devido a ter uma ninhada gigantesca (LOTKA, 1920; PIANKA, 1970; VOLTERRA, 1931).

Os traços que prevalecem não são aqueles que maximizam o bem-estar dos seres sencientes, e sim os que aumentam a capacidade de transmissão genética, isto é, a habilidade de um organismo produzir descendentes (FISHER, 1930; HAMILTON, 1964; DAWKINS, 1982; MAYR, 1997). Ao contrário da visão idílica que a maioria das pessoas possui da vida na natureza, isso implica que a realidade é a maximização da quantidade de seres que morrem muito prematuramente, nascendo apenas para experimentar sofrimento em boa parte dos casos. Tal resultado é função basicamente de dois fatores: (a) não haver recursos para cada indivíduo conseguir nutrir suas necessidades e; (b) os processos evolutivos favorecerem que existam organismos cujos comportamentos tendam a maximizar a transmissão de sua informação genética (HORTA, 2011, p. 62-63). Veremos em maiores detalhes esse ponto a seguir.

A estratégia reprodutiva onde a ninhada é pequena

Em espécies cuja ninhada é pequena, há muito investimento em cuidado parental, o que aumenta as chances de os filhotes sobreviverem até à maturidade sexual e darem origem à próxima geração (ROFF, 1992; FLATT; HEYLAND, 2011; SÆTHER *et al.*, 2013). Essa estratégia está presente apenas em uma *imensa minoria* de animais: apenas em animais de grande porte como primatas, baleias, golfinhos, ursos, elefantes e albatrozes (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 57). Quando pensamos em animais na natureza, tendemos a pensar em animais de *grande porte*. Além disso, tendemos a pensar em *adultos*: pensamos exatamente naquela *minoria dentro da minoria* que conseguiu escapar da morte antes da maturidade sexual. Tendemos a escolher animais que não são representativos da vida padrão na natureza. Esse é um dos motivos pelos quais muitas pessoas têm uma visão otimista irrealista da vida na natureza: nessa exceção da exceção, é possível que alguns tenham vidas significativas (embora isso também não seja a regra, como vimos no item 1.1). Mesmo nas espécies que possuem taxas mais baixas de mortalidade, há muitos animais que morrem ainda na infância. Por exemplo, se uma população está estável por algumas gerações, e seus membros têm apenas um descendente por gestação, mas se reproduzem várias vezes em toda a sua vida, isso indica que apenas um descendente por progenitor sobreviveu até à idade adulta (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 58). O restante dos filhotes geralmente morre por inanição, predação, parasitismo ou doenças. As baleias orcas, por exemplo, têm de 37% a 50% de seus filhotes mortos no primeiro ano de vida (NMFS, 2005, p. 35). Além disso, mesmo nessas espécies, os poucos que sobrevivem até à idade adulta têm de enfrentar um ambiente onde predominam as doenças, subnutrição, sede, condições climáticas desfavoráveis, parasitismo, conflitos com outros animais, ferimentos devido a acidentes, estresse psicológico etc. A gazela adulta que é comida viva pelas hienas, ou que está a morrer de inanição ou

[3] "Estratégia" é aqui usada no sentido metafórico. Tais formas de reprodução não são planejadas pelos animais: devido a seus organismos terem determinadas características, acabam se reproduzindo de determinada maneira.

[4] A teoria das seleções r/K é agora considerada desatualizada. No entanto, o problema não está em ela apontar que há duas estratégias reprodutivas principais (isso está correto). O problema é que tal teoria foi utilizada principalmente por Pianka (1970, p. 592-97) para dar base a um conjunto de previsões e explicações a respeito de outros aspectos relacionados com a maneira pela qual os animais se reproduzem e com outros traços que afetam as maneiras em que vivem. Por exemplo, assumia-se que estrategistas *r* têm vidas curtas, são generalistas e se reproduzem cedo, e que os estrategistas *K* têm vidas longas, são especialistas e passam por um longo processo de maturação. Foi então mostrado por Stearns (1992) e Reznick, Bryant e Bashey (2002) que essas características não são necessariamente correlacionadas.

parasitismo, é um desses poucos indivíduos "sortudos" que conseguiu sobreviver até à maturidade sexual. Além disso, na natureza as epidemias e parasitismo tendem a se propagar, dada a ausência de tratamento médico e da contínua reprodução. Basta repararmos no que acontece com humanos (que são animais que se reproduzem tendo normalmente um filhote por vez) quando vivem na escassez e sem nenhuma condição de saneamento, vacinação, tratamento médico e controle de natalidade. É assim a vida típica dos animais na natureza, mesmo a daqueles que são resultado da estratégia reprodutiva em que, devido à ninhada pequena, o número de mortes pouco após o começo da existência é relativamente pequeno.

A estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes

Ainda assim, os danos mencionados anteriormente, em comparação aos danos gerados pela outra estratégia reprodutiva predominante, quase desaparecem. Aquilo que realmente *maximiza* a quantidade de indivíduos que nasce apenas para sofrer e morrer logo em seguida é o fato de que a esmagadora maioria das espécies perdura ao longo de gerações não por maximizar o cuidado parental (e com isso maximizar as chances de sobrevivência dos filhotes), mas *por maximizar a quantidade de filhotes* (HORTA, 2010a, p. 78). Se um animal possui muitos descendentes de uma única vez, dificilmente conseguirá investir em cuidado parental. Dados os recursos finitos no ambiente (comida e espaço, por exemplo), isso resulta em altas taxas de mortalidade prematura (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 56). Essa estratégia reprodutiva está presente na maioria dos invertebrados, peixes, anfíbios e répteis (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 57). Por exemplo, uma única ninhada de uma rã comum possui em torno de 25 mil filhotes (RASTOGI *et al.*, 1983); a de polvos, centenas de milhares (BOYLE; RODHOUSE, 2005) e a de espécies comuns de salmão, bacalhau e atum, milhões (BAUM; MEISTER, 1971; HINCKLEY, 1987). O peixe-lua (*Mola mola*) chega a colocar 300 milhões de ovos por posta (FROESE; LUNA, 2004). Invertebrados terrestres podem colocar centenas, milhares ou mesmo milhões de ovos de uma única vez (BRUELAND, 1995). Com um número tão alto assim de crias, é muito provável que pelo menos dois filhotes sobrevivam até à maturidade sexual e deem origem à próxima geração.

Em um período de tempo no qual a população de uma espécie permanece aproximadamente constante em um local, a partir do tamanho da ninhada é possível medir a taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual. Se a população permaneceu aproximadamente constante ao longo de algumas gerações, *em média* apenas um descendente para cada progenitor sobreviveu até à maturidade sexual e se reproduziu (HORTA, 2010a, p. 80, 2011, p. 65). Todo o restante (centenas, milhares, milhões, dependendo do caso) morre antes da maturidade sexual. Na verdade, geralmente morrem pouco depois de começar a existir. Se um indivíduo é um filhote que pertence a uma espécie que maximiza o número de crias (a grande maioria das espécies), possui chances minúsculas de sobrevivência. A imensa maioria nasce *apenas* para, ou morrer de inanição, ou ser comido vivo. Isto é, a imensa maioria nasce *apenas* para experimentar sofrimento e nada mais. Portanto, padecem de bem-estar negativo ao longo da vida. Além disso, a morte é extremamente prematura (o que, como veremos no Capítulo 3, agrava drasticamente o dano da morte). Essa estratégia reprodutiva está presente na *imensa maioria* das espécies de animais sencientes. Isso mostra que a imensa maioria dos seres sencientes vem ao mundo quase que somente para sofrer e para ter uma morte bastante prematura. Esse resultado não é um fator contingente: decorre do modo como acontece a seleção natural (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 59).

O "equilíbrio ecológico" (em termos de uma constância na relação de proporção entre as populações de diferentes espécies em um ecossistema durante certo período de tempo) é muitas vezes pensado como implicando na situação melhor (ou menos ruim possível) para os animais. Mas o que foi dito mostra que é possível haver equilíbrio nesse sentido e também a maximização do número de seres sencientes que vêm ao mundo apenas para sofrer intensamente. Isso mostra o quão ilusória é a ideia de que na natureza só nasce a quantidade de indivíduos que o ecossistema consegue suportar. Essa ilusão existe simplesmente porque se está a olhar apenas para a *imensa minoria* que conseguiu sobreviver.

1.3. Uma comparação com os números da exploração animal

Alguém poderia pensar que, mesmo que os animais selvagens estejam mal, ainda assim, a quantidade de animais explorados (para consumo, em laboratórios, uso em vestuário, entretenimento etc.) é muito maior, e que deveríamos, por isso, dar prioridade ao caso da exploração. Poderia ser apontado que a exploração sobre insetos, somando-se todas as áreas em que são explorados, mata de 8 a 25 trilhões de indivíduos por ano mundialmente (SCHUKRAFT, 2019; ROWE, 2020a; 2020b; 2021). Já a quantidade de animais aquáticos mortos está entre 1,5 e 4,2 trilhões (FISHCOUNT, 2017) e a de vertebrados terrestres é de 70 bilhões (OUR WORLD IN DATA, 2018; SANDERS, 2018). O problema central com essa objeção é que a quantidade de mortes prematuras e de animais com vidas contendo quase que somente sofrimento resultante da estratégia reprodutiva que maximiza a quantidade de filhotes é tão "astronômica" que faz com que os números da exploração, que já são gigantescos, quase desapareçam em comparação (TOMASIK, 2019). Vejamos alguns cálculos que exemplificam essa proporção:

Horta (2010a, p. 81-82) oferece como exemplo o bacalhau-do-atlântico (*Gadus morhua*) no Golfo do Maine. São animais que desenvolvem senciência: são capazes de sofrer e desfrutar. Colocam desde alguns milhares até muitos milhões de ovos por gestação (JØRSTAD *et al.*, 2007). No exemplo, 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 (MAYO *et al.*, 2009). O peso de um bacalhau varia entre 25 e 35 kg. No exemplo, o autor supõe uma média de 33.7 kg porque subentende-se que os bacalhaus em questão são adultos (ou seja, que escaparam da morte anterior à maturidade sexual). Assim, sua população no Golfo do Maine era de em torno de um milhão de indivíduos em 2007. Se a média é de dois milhões de descendentes por adulto, temos dois trilhões de ovos postos. Esse número sozinho, que diz respeito somente a uma única reprodução de cada adulto (e não, por exemplo, números mensais ou anuais), já equivale a pelo menos 47% do *total* da produção de vertebrados aquáticos e terrestres mortos na exploração *em nível mundial anualmente*. Além disso, esses números dizem respeito somente a um único local, e somente a uma espécie. Como vimos, se o tamanho da população permanece aproximadamente constante durante algumas gerações, em média apenas um único descendente por adulto sobrevive até à maturidade sexual e substitui o membro da geração anterior. No nosso exemplo, havia um milhão de adultos. Com dois milhões de ovos por adulto em média, temos o total de dois trilhões de ovos postos. Logo em seguida, a população volta a um milhão: de dois 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.

Suponhamos que muitos ovos sejam destruídos antes de formarem seres sencientes. Horta (2010a, p. 80-81, 85-86, 2011, p. 65) mostra que, mesmo que isso acontecesse com 90% dos ovos, ainda assim a quantidade de mortes prematuras seria gigantesca – 10% de dois 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 quase três vezes o número de vertebrados terrestres mortos *anualmente em nível global* na exploração. Se, de 200 bilhões, sobrevivem um milhão, nascem apenas para sofrer e morrer logo em seguida em torno de 199.999.000.000 (99,9995% dos que nasceram). Esse exemplo, como vimos, utiliza estimativas bastante conservadoras. Refaçamos o exemplo com estimativas um pouco menos conservadoras. Por exemplo, se 60% dos dois trilhões de ovos postos no total não fossem destruídos antes de formarem seres sencientes, seriam 1,2 trilhões de seres sencientes. Se, digamos, apenas 60% desses 1,2 trilhões realmente fossem sencientes, seriam 720 bilhões de seres sencientes nascendo para sofrer e para ter mortes prematuras. O resultado real, provavelmente, é muitíssimo pior. Por exemplo, o caso do bacalhau-do-atlântico – que coloca em média dois milhões de ovos por posta – é pequeno, comparado, por exemplo, ao caso do peixe-lua (*Mola mola*), que, como vimos, coloca em média *300 milhões* de ovos por posta.

Assim, não é apenas que na natureza *também* há animais que nascem apenas para sofrer e morrer logo em seguida. 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 chegam a existir.

1.4. Respondendo algumas objeções

Browning e Veit (2021) levantam algumas objeções à conclusão de que a situação dos animais na natureza é extremamente ruim. Por exemplo, defendem que as mortes pela predação seriam rápidas e pouco dolorosas, e que os animais não teriam um grande estresse com a presença de predadores. Contudo, como essas objeções já foram automaticamente respondidas a partir da descrição oferecida no item 1.1, no presente item focaremos em outras.

Browning e Veit (2021, p. 10) defendem que a maioria das fontes não letais de experiências negativas na vida de um animal será contrabalançada por experiências positivas. Citam, por exemplo, que a fome gera uma experiência negativa, mas isso motivará o animal a buscar comida, e que o ato de comer lhe trará uma experiência positiva. Um problema com essa objeção é que isso só é possível se há recursos disponíveis e se o animal consegue obter esses recursos. Como vimos, frequentemente esse não é o caso na natureza, não apenas em relação à fome, mas às experiências negativas em geral. É por essa razão que, como vimos no item 1.2, na imensa maioria dos casos, essas fontes de sofrimento também são letais. Outro problema é que a objeção foca nos animais que conseguem sobreviver, esquecendo-se da vasta maioria que morre logo cedo, sem conseguir recursos para sobreviver após o nascimento.

Outra tese defendida por Browning e Veit (2021, p. 13) e também por Groff e Ng (2019, p. 7) é a de que os animais que pertencem às espécies que maximizam os filhotes teriam experiências positivas e negativas menos intensas. Reconhecem que o aparecimento da senciência é uma função do estabelecimento das conexões entre as áreas relevantes do cérebro[5], mas defendem que isso provavelmente está correlacionado com o estágio em que os animais precisam se mover pela primeira vez para conseguirem o alimento sozinhos. Contudo, defendem que, nesse estágio, provavelmente a senciência não está tão desenvolvida quanto estará quando forem adultos. Argumentam que a

[5] Para uma revisão das evidências fisiológicas de senciência em vários filos de invertebrados, ver Gittins (2019; 2021).

intensidade da *valência* (isto é, do quão positivas ou negativas são as experiências) provavelmente é uma função da quantidade dos neurônios ou da complexidade das conexões neuronais. Concluem que, por causa disso, os filhotes são menos sencientes do que os adultos. Também defendem (2021, p. 14) que é possível que os filhotes sequer sejam sencientes, argumentando que, já que a maioria desses animais morre muito jovem, não há vantagem evolutiva em desenvolverem senciência nesse estágio, pois não haveria como utilizá-las para motivar o aprendizado e mudanças no comportamento que garantam a sobrevivência.

O primeiro problema com esse argumento é que o fato de os animais começarem suas vidas ainda não totalmente desenvolvidos não implica que não sejam sencientes, ou que sejam menos sencientes. Quanto a essa questão, é importante distinguir entre animais *altriciais* e *precociais*. Nas espécies precociais, os filhotes são relativamente maduros e móveis pouco tempo após o momento do nascimento ou de saírem dos ovos. Nas espécies altriciais, os filhotes estão ainda pouco desenvolvidos no momento do nascimento e recebem alimentação por meio de cuidado parental. Essas categorias são uma questão de grau, formando um contínuo (AUGUSTINE; LIKA; KOOIJMAN, 2019). Animais maiores tendem a ser mais altriciais, e animais menores (que, como vimos, têm uma tendência a ter uma ninhada gigantesca) tendem a ser mais precociais (MUIR, 2000), ainda que haja exceções a essa regra. Como os animais precociais conseguem navegar pelo seu ambiente desde muito jovens, é mais provável que já sejam sencientes nesse estágio, porque esse comportamento muito provavelmente requer que sejam sencientes. Isso não quer dizer, contudo, que animais altriciais também não o sejam. Por exemplo, humanos são animais altriciais, mas são sencientes a partir de certo período da gestação.

Outro detalhe importante em relação a essa questão é que há uma pressão evolutiva para que os animais que são gestados no ventre da mãe tenham uma atividade reduzida, pois uma atividade intensa dentro do ventre, por aumentar os riscos de morte da mãe, é um traço que não teria muitas probabilidades de ser passado adiante. Contudo, a atividade reduzida não significa que necessariamente não sejam sencientes. Por exemplo, em mamíferos como ovelhas, as vias sensoriais do sistema nervoso periférico e outras funções do sistema nervoso estão bem desenvolvidas antes do nascimento, e leituras com eletroencefalograma sugerem que, apesar de estarem geralmente dormindo, há alguns períodos de consciência (BROOM, 2014, p. 108-111). Agora, no caso dos animais que se desenvolvem em ovos, não há aquela pressão evolutiva para serem pouco ativos antes do nascimento, o que sugere que é mais provável que sejam sencientes já em estados iniciais do desenvolvimento (BROOM, 2014, p. 108-111). O próprio fato de esses animais terem de quebrar o ovo para poderem sair dele torna necessário que sejam ativos antes do nascimento. Além disso, ao contrário do que acreditam Browning e Veit, há vantagens evolutivas em os animais serem sencientes antes de saírem do ovo ou nascerem. Uma delas é a habilidade de aprender a partir de estímulos recebidos antes do nascimento ou antes de saírem dos ovos (EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY, 2005). Outra é que os animais que se desenvolvem em ovos, sendo já sencientes, podem quebrar o ovo prematuramente e saírem dele se estiverem em risco. Por exemplo, foi observado que lagartos escíncidos (*Scincidae*) quebram os ovos e nascem prematuramente respondendo em questão de segundos à presença de predadores, comportamento que também foi observado em vários peixes, anfíbios e invertebrados (DOODY; PAULL, 2013). Isso sugere que a probabilidade de os animais já serem sencientes antes de saírem dos ovos é ainda maior no caso de animais de pequeno porte e que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes, pois em sua maior parte são precociais. Além disso, o fato de os animais morrerem cedo não mostra que não há vantagem evolutiva em desenvolverem senciência logo cedo.

Os processos evolutivos selecionam os traços que são eficientes em passar os genes adiante, e não os que são benéficos para os indivíduos. Em espécies nas quais há uma ninhada gigantesca, se todos são capazes de sofrer desde o início, isso aumenta em muito a probabilidade de pelo menos um ou outro, motivado pela senciência, conseguir sobreviver e passar os genes adiante sendo, portanto, um traço altamente eficiente em passar os genes adiante.

Também há evidências contra a suposição de que filhotes são menos sencientes do que adultos, e também contra a suposição de que a intensidade da valência dependa da quantidade de neurônios ou da complexidade das conexões neuronais. Por exemplo, o cérebro de peixes-zebras adultos possui em torno de 10 milhões de neurônios (HINSCH; ZUPANC, 2007), e o cérebro de seus filhotes, em torno de 100 mil (FERRO, 2013). Contudo, vários estudos demonstraram que os peixes-zebras adultos respondem a estímulos danosos de maneira que indica que são sencientes, e que as larvas dos peixes-zebras respondem a esses mesmos estímulos de maneira similar (HURTADO-PARRADO, 2010; LOPEZ-LUNA *et al.*, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d). Há evidências de que as respostas aos estímulos nocivos, tanto de adultos quanto de filhotes, são não reflexivas (isto é, que não são meros reflexos). Por exemplo, os filhotes apresentaram atividade reduzida depois de serem expostos a estímulos nocivos (SNEDDON, 2018), por vezes, durante dias (LOPEZ-LUNA *et al.,* 2017d). Essas respostas são similares às dos peixes-zebras adultos e, portanto, sugerem que, nas circunstâncias nas quais os adultos sentem dor, os filhotes também sentem (SNEDDON, 2003, 2018). Além disso, não apenas os filhotes precisam da senciência como motivação para sobreviver, como precisam mais do que os adultos. Isso é assim porque maiores capacidades cognitivas fazem com que os animais possuam outras formas de motivação que resultam em comportamentos que garantem a sua sobrevivência. Animais que possuem sistemas nervosos centralizados, mas que não possuem essas capacidades complexas adicionais, teriam como única motivação evitar as experiências negativas e buscar as experiências positivas. Assim, os animais sem capacidades complexas poderiam ter uma valência ainda mais intensa, porque não têm outros recursos para se esquivarem do sofrimento. Essa é uma razão para se rejeitar que o grau de valência dependa da quantidade de neurônios, ou da alta complexidade da interação entre eles. Isto é, é possível que os filhotes sintam de maneira ainda mais intensa do que os adultos.

1.5. Conclusão

Acontece exatamente o oposto do que a visão comum mantém sobre o que resulta se deixarmos a natureza seguir o seu curso. Os processos naturais tendem a *maximizar* a quantidade de indivíduos que experimentaria predominantemente sofrimento e teriam mortes bastante prematuras. Essa quantidade de mortes é tão astronômica que faz até mesmo os números gigantescos da exploração animal quase desaparecem em comparação.

Essa constatação tem implicações importantes com relação à posição que defende que não é necessário ajudar os animais na natureza, alegando que eles já estão minimamente bem. Se o grau de necessidade de receber ajuda é importante para determinar o grau de recursos que devemos aplicar em tentar melhorar uma situação, então a situação dos animais na natureza, por apresentar uma quantidade de vítimas sem comparação conhecida, teria de receber uma atenção *primordial* em ser modificada. Contudo, isso só será assim se o bem dos animais não humanos importar diretamente. Portanto, no capítulo a seguir, será discutido se o bem dos animais não humanos importa por si, e, em caso positivo, o quanto importa.

CAPÍTULO 2

A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS SERES SENCIENTES

O presente capítulo discute se os animais não humanos deveriam receber consideração moral direta[6] e, em caso positivo, qual deveria ser o grau dessa consideração. Se o bem dos animais não humanos não importar por si, o problema dos danos naturais não é realmente um problema. E, se importar em um grau pequeno (por exemplo, em comparação ao grau de consideração que deveríamos dar a humanos), o problema dos danos naturais é menos importante do que seria se humanos estivessem a padecer de uma situação equivalente. Por outro lado, se forem dignos de consideração moral direta, temos de levar em conta o problema dos danos naturais por preocupação com o próprio bem dos animais afetados (e não, como geralmente acontece, por razões indiretas, antropocêntricas ou ambientalistas, por exemplo). E, se for injusto dar um peso menor ao modo como o seu bem-estar é afetado, a importância que devemos dar ao problema dos danos naturais é a mesma que deveríamos dar se humanos estivessem a padecer de danos de magnitude similar.

2.1. O debate sobre a consideração moral dos seres sencientes não humanos

No presente capítulo será defendido que todo ser senciente, independentemente de espécie, deve receber consideração moral direta, e que essa consideração deve ser imparcial. Existem trabalhos que defendem a consideração moral dos seres sencientes a partir de uma teoria normativa específica. Por exemplo, são bastante conhecidas as defesas feitas por Singer (2002) a partir do utilitarismo, e de Regan[7] (2004) e Francione (2000) a partir de teorias de direitos. O objetivo do presente capítulo é distinto: é defender a igual consideração dos seres sencientes sem se comprometer com uma teoria normativa específica; com uma teoria específica sobre de que se constitui o bem-estar individual; e sobre como medir o quão boa ou ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos.

Se os animais não humanos não forem dignos de consideração moral direta, os danos que padecem (seja em decorrência de sua exploração, seja em decorrência dos processos naturais) não nos dão razões diretas para minimizarmos/evitarmos tais danos. Há quem defenda essa posição por acreditar que nenhum ser senciente (humano ou não humano) importa diretamente. Esse é o caso, por exemplo, de visões ambientalistas como a de Leopold (2000, p. 155), nas quais apenas espécies ou ecossistemas importam diretamente. Contudo, se fossem humanos a padecerem de tal situação, a imensa maioria das pessoas concordaria em modificá-la por preocupação com o bem das vítimas. Assim, é muito provável que a maioria das pessoas acredite: (1) ou que apenas humanos importam diretamente; (2) ou que, apesar de todo e qualquer ser senciente importar diretamente, humanos importam mais.

---

[6] A *consideração moral direta* diz respeito àquelas razões para agir dessa ou daquela forma diante de um "objeto" (que pode ser alguém ou algo) que tem como fim último a preocupação com a própria maneira pela qual o objeto em questão será afetado. Já a *consideração moral indireta* diz respeito àquelas razões para agir dessa ou daquela forma diante de um objeto (alguém ou algo) que tem como fim último não a maneira pela qual o objeto em questão será afetado, mas o impacto que isso terá em outros objetos.

[7] 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).

Essas são duas teses *antropocêntricas* (uma quanto à *consideração moral*, e outra quanto à *estatura moral*). Os defensores da consideração pelos animais não humanos acusam essas duas teses de cometerem uma discriminação análoga ao racismo: o *especismo*. O especismo pode ser definido como a discriminação (isto é, o tratamento desfavorável injusto) contra quem não pertence a certa(s) espécie(s) (HORTA, 2010e, p. 244). Assim como o racismo, o especismo acontece não somente quando alguém é totalmente desconsiderado, mas toda vez que é desfavorecido tendenciosamente – por exemplo, quando tem seus interesses considerados em menor grau, em comparação a interesses similares de membros da(s) espécie(s) privilegiada(s). A seguir, serão discutidas algumas defesas de que haveria justificativa, ou para dar consideração moral somente aos humanos, ou para dar uma consideração maior aos humanos, e que, portanto, aquelas duas teses não seriam especistas.

2.2. Discutindo as defesas do antropocentrismo

Um primeiro tipo de defesa do antropocentrismo, a *defesa definicional*, consiste em dizer que apenas humanos contam (ou, que contam mais) devido ao próprio fato de pertencerem à espécie humana. Defensores dessa visão são Diamond (1991), Gaita (2003) e Posner (2004). Um problema com esse argumento é que ele é *circular*: visa explicar por que é importante pertencer à espécie humana, mas já assume de antemão que isso é importante.

O segundo argumento (*argumento metafísico*) defende o antropocentrismo apelando a 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". Outros não: "humanos possuem um *status* ontológico superior", "humanos possuem dignidade" etc. Alguns desses critérios dizem respeito a traços individuais (como possuir uma alma imortal); já outros dizem respeito a relações (como pertencer à espécie escolhida por deus). Contudo, um problema geral com esse tipo de argumento é que apela a características cuja verificação é impossível.

Já o *argumento das capacidades/relações*, tentando contornar esse problema, aponta que apenas humanos possuem certas capacidades e/ou certas relações que são verificáveis. Segundo os proponentes desse argumento, essas características supostamente intitulariam alguém a ser moralmente considerável (ou a importar em maior grau). Entre as capacidades mais citadas, estão: razão; linguagem; liberdade (isto é, não ser um "robô biológico" com comportamento determinado); agência moral (a capacidade de refletir sobre qual a ação correta); um senso de justiça; autonomia; cultura; e as capacidades de reivindicar direitos e de realizar contratos (por exemplo, prometer não nos agredir em troca de prometermos o mesmo). Entre as relações mais citadas, estão as de solidariedade mútua; afetivas; políticas; ou mesmo relações de poder (por exemplo, "estamos justificados a subjugar os animais porque somos mais fortes"). Autores que fundam esse argumento em capacidades são, por exemplo, Frey (1980) e Scruton (1996). Já Naverson (1989) e Scanlon (1998) o fundam em relações. Há fundamentalmente dois problemas com esse argumento. Exploraremos agora o primeiro (voltaremos adiante, no item 2.3, ao segundo, pois é um problema que aparece para qualquer posição que não dê consideração moral a todos os seres sencientes).

O *argumento da sobreposição das espécies* denuncia o seguinte problema: nem todos os humanos possuem todas as (ou mesmo alguma das) capacidades e relações listadas. Bebês, crianças pequenas, vítimas de certos acidentes ou de certas doenças que afetam a constituição mental muitas vezes as possuem em um grau inferior à que possuem animais não humanos. E, muitas vezes tais humanos não

as possuem em grau algum. Qualquer um de nós pode vir a ficar nessas condições (devido a algum acidente ou doença, por exemplo). Assim, quem adota alguma forma do argumento das capacidades/relações, se seguir coerentemente o critério que propõe, terá de dar uma consideração menor (ou mesmo nenhuma consideração) a esses humanos. Mas se a falta daquelas capacidades ou relações em certos humanos não pode justificar tratá-los pior do que os outros humanos (muito menos desconsiderar completamente o seu bem), então, a falta daquelas capacidades ou relações nos animais não humanos tampouco poderia justificar tratá-los pior do que os humanos (muito menos poderia justificar desconsiderar completamente o seu bem). Aliás, no caso daqueles humanos, normalmente o que se conclui é exatamente o oposto: que justamente a falta daquelas capacidades e/ou relações é uma razão para lhes dar uma cuidado ainda maior, visto que os torna mais vulneráveis. Assim sendo, seria tendencioso não concluir o mesmo no caso dos animais não humanos. O argumento da sobreposição das espécies é encontrado em Bentham (1996 [1789], p. 282), Ehnert (2002), Horta (2014), Miller (2002), Singer (2002, p. 85) e Wilson (2005).

Por vezes, o argumento da sobreposição das espécies é objetado com o *argumento do potencial*. O argumento defende que, apesar de muitos humanos não apresentarem nenhuma das capacidades e relações listadas, têm o *potencial* para elas. Por exemplo, idosos senis um dia já tiveram tais capacidades/relações, e bebês um dia ainda as terão. Entre os proponentes desse argumento, estão Leahy (1991) e McCloskey (1979). Há três maneiras mais comuns de se responder a tal argumento. Uma 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 congênitas ou de certos acidentes em tenra idade, nunca tiveram nem nunca terão nenhuma daquelas capacidades/relações (SINGER, 1991, p. 60). A isso poderia ser respondido, com faz McCloskey (1979, p. 42), que não deveríamos descartar, no seu caso, 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*. Contudo, como essa crítica se aplica a todas as defesas do antropocentrismo, será vista separadamente no item 2.3.

Outro argumento comum em defesa do antropocentrismo é o *argumento do grupo*. Ele mantém que não importa se muitos humanos não possuem nenhuma das capacidades/relações listadas para excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral, ou para dar-lhes uma consideração menor. O que importa, segundo o argumento, é que todos os humanos pertencem ao mesmo grupo (a espécie humana) dos que possuem aquelas capacidades/relações. Quanto aos seres humanos que não as possuem, entrariam na esfera de consideração moral como "membros honorários", e receberiam igual consideração devido a pertencerem à mesma espécie dos membros reais. Exemplos de proponentes desse argumento são Fox[8] (1978, p. 110; 1986, p. 60) 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). A acusação de circularidade aponta que, se o argumento do grupo visa explicar por que é importante saber a espécie

[8] Posteriormente, Fox mudou seu posicionamento, passando a escrever defendendo a consideração moral de todos os seres sencientes. Ver, por exemplo, Fox (1990).

à qual alguém pertence, então por que já divide de antemão os grupos com base na espécie? O argumento do grupo visa defender o critério da espécie, mas já assume 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 exatamente o oposto: que devemos dar igual consideração a todos os animais porque pertencem ao mesmo grupo (a saber, o reino animal) daqueles que possuem aquelas capacidades/relações.

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. Em primeiro lugar, o argumento afirma que a razão pela qual está justificado dar uma consideração menor aos animais não humanos, ou mesmo considerá-los completamente, é que eles carecem de certas capacidades e/ou relações. Contudo, o argumento é tendencioso, pois inclui na esfera de consideração moral os humanos que não cumprem o critério utilizado para excluir os animais não humanos. Outra implicação tendenciosa do argumento, como observa Wilson (2005), é que, se houvesse um animal não humano que apresentasse alguma ou mesmo todas aquelas capacidades/relações, de acordo com o argumento do grupo, mesmo assim ele não deveria receber consideração moral (ou, deveria receber uma consideração menor), porque "não pertence 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".

Um proponente do argumento do grupo poderia tentar contornar esse problema reformulando-o da seguinte maneira: mantendo que, para receber consideração moral, basta cumprir uma dessas duas condições: ou possuir aquelas capacidades e relações, ou pertencer à espécie humana. Reformulado essa maneira, diria o proponente do argumento, o resultado seria justo, pois incluiria na esfera de consideração moral um animal não humano que possuísse aquelas capacidades e relações. Contudo, obviamente que o argumento continua tendencioso, pois continua a exigir que os animais não humanos possuam aquelas capacidades e relações para receberem consideração moral, mas não exige a mesma coisa dos membros da espécie humana. Assim, devido à circularidade e à injustiça decorrente, existem fortes razões para rejeitarmos também o argumento do grupo. Novamente, assim como em todos os outros argumentos já discutidos, há um problema geral também presente no argumento do grupo, que é apontado pelo argumento da relevância. Discutiremos esse problema no item 2.3. Discutamos agora outro argumento.

Existem outras defesas do critério da espécie que não fazem referência a uma espécie em particular. Bernstein (2004, p. 380) e Jamieson (2008, p. 109), ao classificarem as formas de especismo, distinguem *especismo indexical* e *absoluto* (que, para evitarmos algumas confusões, chamaremos aqui de *especismo objeto-referente*). O especismo objeto-referente mantém que todos devem privilegiar membros de certa(s) espécie(s). O antropocentrismo é um caso específico que mantém que todos devem privilegiar humanos. Já o *Especismo indexical* mantém que cada um deve privilegiar os membros da sua própria espécie. Para nós, o especismo indexical tem as mesmas implicações do antropocentrismo (pois pertencemos à espécie humana). Mas, se pertencêssemos à espécie *Canis lupus*, deveríamos, de acordo com o especismo indexical, privilegiar os lobos. O proponente do especismo indexical poderia manter que não precisa explicar o que humanos têm de especial (pois não mantém que todos devem favorecer humanos). Contudo, precisa explicar o que há de especial no critério da espécie. Um racista indexical poderia afirmar que sua posição não precisa explicar o que há de especial em membros de sua raça. Mas ainda podemos perguntar: "por que deveríamos

adotar o critério da raça?". Analogamente, podemos perguntar: "por que deveríamos nos basear na espécie e não em outro critério qualquer?". Ou, "por que adotar uma posição indexical, e não uma objeto-referente?". Vejamos duas das principais tentativas de defesa do especismo indexical.

O *argumento das distinções biológicas* afirma que o critério da raça é injusto porque é uma invenção humana, uma construção social, e que o critério da espécie não é injusto porque é baseado em características biológicas. Há duas principais maneiras de se questionar esse argumento. A primeira é questionar as afirmações factuais. 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. Suponhamos que fosse comprovado que as raças não são uma invenção humana. 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)? Esses exemplos parecem suficientes para mostrar que a justiça ou injustiça no tratamento independe de se saber se a característica utilizada como critério é biológica ou socialmente construída.

Já o *argumento do apelo ao natural* mantém que o especismo indexical está justificado porque é natural: os animais na natureza favorecem os membros da sua espécie (por exemplo, poderia ser dito que predadores comem membros de outras espécies, mas não os da sua[9]). Em resposta, poderia ser apontado que há também comportamentos altruístas interespécies na natureza. Ou, poderia ser dito que também faz parte da nossa natureza humana o altruísmo interespécies. Diante de comportamentos naturais tão diversos, é no mínimo suspeito que o argumento do apelo ao natural escolha justamente aqueles comportamentos que favorecem o especismo. Essa forma de resposta aponta para um aspecto importante do apelo ao natural (a saber, que ele é tendencioso). Ela 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.

Há inúmeros comportamentos de animais na natureza que parecem completamente inaceitáveis: estupro, assassinato, matança de filhotes por diversão ou rivalidade etc. Diante disso, alguém poderia pensar que é inaceitável fazermos o mesmo porque tais comportamentos não fazem parte de nossa natureza humana. Contudo, suponhamos que tivéssemos uma tendência natural para torturar bebês. Em tal contexto, a maioria de nós provavelmente pensaria que tal atitude estaria correta (devido à nossa inclinação natural para ela). Mas isso não *tornaria* aceitável torturar bebês (são duas coisas completamente distintas: pensarmos que o que estamos fazendo é justificável, e o que estamos fazendo ser justificável[10]). Pela seguinte razão: não podemos deduzir, do fato de um comportamento ser natural, que então ele é justo, bom, desejável ou mesmo 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.

---

[9] Essa afirmação é factualmente falsa. O canibalismo foi encontrado em 1300 espécies aproximadamente, em uma grande variedade de contextos sociais e ecológicos. Sobre isso, ver Polis (1981), Mitchell e Walls (2008).

[10] Essa é uma das razões pelas quais autores como DeLazari-Radek e Singer (2014, p. 28-29; 133; 181; 197; 323) argumentam que a constatação de que um comportamento é natural, ao contrário de justificá-lo, é uma razão para colocá-lo sob suspeita (ainda que isso não necessariamente mostre que é injustificável). Isso é assim porque, se um comportamento é natural para nós (isto é, se o fazemos já instintivamente, sem deliberação racional), é possível que ele possa ter uma aparência de que está justificado quando, de fato, não está. É possível que determinado comportamento, inclinação ou intuição tenham prevalecido porque são eficientes em passar adiante os genes, mesmo que não contenham algo de verdadeiro, razoável, justificável etc. Esse pode ser o caso em relação à prevalência de vários vieses cognitivos. Contudo, o fato de estarem profundamente enraizados pode lhes dar uma falsa aparência de autoevidência. Assim, o fato de um comportamento ou intuição ser natural é uma razão a mais para colocá-los sob suspeita, em vez de automaticamente justificá-los. Singer e DeLazari-Radek (2014, p. 197) argumentam dessa maneira contra o egoísmo e contra limitar o altruísmo a aqueles que nos são mais próximos.

O ideal "aja naturalmente" muito frequentemente está em oposição aos seguintes ideais: "faça o que é justo"; "busque as melhores consequências"; "respeite direitos"; "aja racionalmente". Se pelo menos algum desses ideais é plausível, o apelo ao natural é completamente inadequado em decisões sobre o que fazer ou não fazer[11].

A irrelevância do critério "ser natural", enquanto critério para justificar uma ação, fica ainda mais evidente quando perguntamos o que se quer dizer com o termo "comportamento natural". Mill (1904, p. 9) observa 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 ou um móvel 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, o que se quer dizer com "comportamento natural" é que trata-se de um comportamento que cumpre uma função biológica[12]. Nesse sentido, comer, dormir e ter relações sexuais que resultem em gravidez seriam ações naturais; já compor uma música, assistir a um filme ou construir uma casa não seriam. Contudo, novamente, se o significado é esse, parece algo completamente irrelevante para determinar se há ou não justificativa para determinado comportamento. Por exemplo, estuprar e engravidar uma vítima seria, nessa definição, um comportamento natural. Contudo, isso não parece tornar tal atitude correta.

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 problema mais grave com o apelo ao natural: do fato de que algo acontece não se segue automaticamente que seja bom, nem que seja correto. Por exemplo, 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 acontecer sempre. Isto é, o apelo ao que acontece padece dos mesmos problemas dos quais padece o apelo ao natural.

Há ainda um problema mais grave, que está presente não apenas no apelo ao natural, mas em todas as defesas do especismo, e, mais amplamente, em toda e qualquer posição que negue consideração moral plena aos seres sencientes. Discutiremos esse problema a seguir.

2.3. O argumento da relevância e o critério da senciência

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. O argumento inicia observando que, para uma distinção estar justificada, precisa ser relevante para o assunto em questão. Consideremos o seguinte exemplo: saber quem é capaz de exercer a medicina é relevante se estamos a procurar alguém para integrar a equipe médica de um hospital. Contudo, não é relevante para saber quem deveria ser atendido em uma emergência de um hospital. Nesse caso, o que é relevante é saber quem está doente ou ferido. Suponhamos que alguém trocasse os critérios, e afirmasse que, para alguém receber atendimento em uma emergência de um hospital, tem também de ser um médico, e que, para alguém ser aceito para trabalhar em uma equipe médica, também tem de estar

[11] O mesmo vale para apelos à tradição ou à cultura.

[12] Para uma crítica ao apelo ao natural na ética em várias definições de "comportamento natural", ver Rachels e Rachels (2012, p. 44-48; 54-58).

doente. Nesse caso, estaria a adotar critérios que são relevantes em outros contextos, e a aplicá-los em contextos em que eles não são relevantes. Assim, quando é afirmado que uma característica é relevante, é preciso perguntar "relevante para o que?". Assim, investigarmos qual o critério adequado para saber quem deveria receber consideração moral, é preciso perguntar o que é relevante para questões de consideração moral.

A partir da resposta que dá a essa pergunta, o argumento da relevância conseguiria explicar onde está o problema em basear a consideração moral (ou o grau desta) nos critérios assumidos pelas defesas do especismo. Vimos que tais critérios eram: o pertencimento a certa espécie; alegações metafísicas (como possuir uma relação especial com deus, uma alma imortal, dignidade ou um *status* ontológico superior); a posse de certas capacidades (razão, liberdade, linguagem, autonomia, senso de justiça, cultura, agência moral, capacidade de realizar contratos, de reivindicar direitos); a posse de certas relações (de solidariedade, afetivas, políticas ou de poder); o fato de uma distinção ser biológica ou socialmente construída e o fato de um comportamento ser ou não natural. O argumento da relevância também aponta qual o problema em basear a consideração moral (ou o grau desta) em critérios como a raça e o gênero; no fato de o afetado ser ou não o próprio agente (como no egoísmo); no fato de o agente ter ou não vínculos para com o afetado etc.

Para entendermos o problema com tais critérios, temos de perguntar: "o que é relevante para a consideração moral?". Isto é: "por que existe a questão da consideração moral?"; "por que faz sentido perguntar sobre o critério adequado de consideração moral?"; "por que alguém precisaria de 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 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 deveres diretos 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 dentro" a perceber alguns estados como negativos e 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 que *o que é relevante para saber quem considerar é saber quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado*.

Poderia ser objetado que, para haver consideração moral no mundo, é necessária a existência de seres capazes de agência moral e que, portanto, essa característica é relevante para questões de consideração moral. Contudo, disso não se segue que só devem receber consideração moral os seres que também são capazes de agência moral. Pensar que sim seria cometer uma confusão análoga a pensar que, para que alguém deva receber atendimento médico, também tem que ser um médico. Saber quem é capaz de agência moral é relevante para saber quem deveria ser responsabilizado por suas escolhas. Contudo, para saber quem deveria ser considerado, o que é relevante é outra coisa: é saber quem poderia ser prejudicado ou beneficiado de acordo com nossas decisões.

Isso explica por que temos obrigações em relação a humanos incapazes de agência moral (bebês, crianças pequenas, e vítimas de certos acidentes ou doenças que afetaram a constituição mental). A razão central para não matar ou causar sofrimento a esses indivíduos é simplesmente porque eles seriam prejudicados caso essas coisas fossem feitas, e não porque são "possuidores em potencial da capacidade para agência moral", ou porque "pertencem à mesma espécie dos que são capazes de agência

moral". Até mesmo no caso dos humanos que são capazes de agência moral, a razão central para lhes darmos consideração moral é porque são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. O fato de serem também capazes de agência moral pode ser uma razão indireta para protegê-los (pois, estando protegidos, podem realizar as metas da moralidade). Contudo, daí não segue que a meta da moralidade seja proteger somente os agentes morais. Novamente, o que é relevante para saber quem deveria ser considerado 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 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. Ou seja, é necessário que seja capaz de experiências valenciadas[13], isto é, que sejam positivas (como a dor) e/ou negativas (como o prazer). Assim, os proponentes do argumento da relevância defendem que o critério 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, o que implica não ser indiferente ao que lhe acontece e, portanto, ser capaz de ser prejudicado e/ou beneficiado, como aponta Singer[14] (2002, p. 67). A senciência distingue os que são *alguém* e os que são *algo*.

Se o argumento da relevância estiver correto, todo ser senciente deve[15] receber consideração moral direta. Considerar moralmente a alguém de maneira direta é reconhecer que há *razões diretas* para evitar prejudicá-lo e para beneficiá-lo. 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 estados mentais positivos e/ou negativos, 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). Analogamente, seria beneficiado: (1) pelo impedimento do que é negativo (como quando um sofrimento é aliviado, por exemplo); e (2) pela presença do que é positivo (o prazer, por exemplo). Prazer e o sofrimento foram citados aqui como exemplos de ocorrências positivas e negativas para um ser senciente. Mas isso não significa que as conclusões anteriores 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 hedonista do bem-estar*). A única conclusão implicada é que os seres sencientes são passíveis de serem prejudicados pela presença do que lhes for

[13] Há um debate sobre se, caso existisse um ser que tivesse consciência, mas que todas as suas experiências fossem neutras (isto é, nem positivas e nem negativas) e que ele também fosse indiferente em relação a continuar ou deixar de ter essas experiências, se ainda haveria alguma forma de esse indivíduo ser prejudicado ou beneficiado. Se houver, haveria as mesmas razões para incluí-lo na esfera de consideração moral. Uma possibilidade nesse sentido seria dizer que, se fosse possível fazer com que esse ser passe a ter experiências positivas, então que ele seria prejudicado caso não obtenha esse benefício. Na prática, contudo, não parece existirem seres com essa característica, haja vista o valor adaptativo da valência das experiências.

[14] Vários proponentes do argumento não o apresentam com o título de «argumento da relevância». As posições de Bentham (1996 [1789], p. 282n) e de Singer (2002; 2004) são exemplos.

[15] A maneira como o argumento está exposto aqui poderia sugerir que ele depende de se assumir uma postura realista moral (isto é, uma postura que mantém que temos certos deveres independentemente do que queremos). O argumento está inicialmente exposto dessa maneira para facilitar sua compreensão. O argumento da relevância é compatível tanto com o realismo quanto com o antirrealismo moral (HORTA, 2007, p. 193). A única diferença seria a de que perspectivas realistas defenderiam a adoção de critérios relevantes como um imperativo *categórico* ("devemos nos guiar pelo que é relevante, então...") e as antirrealistas defenderiam como um imperativo *hipotético* ("*se queremos* nos guiar pelo que é relevante, então..."). Além disso, 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 pouco promissoras. Se descartamos nos guiar pelo que é relevante, o que sobra é o seguinte: ou mantemos que as posições não precisam ser justificadas, ou então que estamos justificados a nos guiar por critérios irrelevantes. Um antirrealista moral defensor do argumento da relevância, mesmo que não reconheça a existência de um dever de adotar o que é relevante, poderia apontar 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).

negativo e/ou pela ausência do que lhes for positivo, e 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 coisas lhes são negativas. Tal conclusão é compatível com teorias de bem-estar[16] *experiencialistas* (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 de 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 de desvalor e o benefício pela ausência de desvalor. O critério da senciência não implica necessariamente uma teoria de bem-estar específica.

O argumento da relevância também não se compromete com uma teoria normativa específica, e nem mesmo com uma classe específica de teorias normativas (por exemplo, consequencialismo, deontologia ou virtudes). O argumento da relevância não se compromete com uma forma específica de determinar a ação correta. O que o argumento da relevância aponta é que, se alguém é passível de ser prejudicado/beneficiado, não há justificativa para não levar em conta o seu bem-estar. Isto é, se o argumento da relevância estiver correto, para uma teoria normativa ser plausível, no mínimo precisa considerar diretamente os seres sencientes.

Portanto, 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 devido a 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.

O argumento da relevância aponta que a razão para considerarmos os humanos *não* é porque são humanos; nem porque pertencem à mesma espécie que nós; nem porque possuem certas capacidades ou certas relações conosco; e nem porque considerar humanos é (supostamente) uma tendência natural para nós. Em vez disso, é simplesmente porque são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados[17]. Contudo, essa mesma razão que explica por que humanos são moralmente consideráveis implica que são moralmente consideráveis todos os seres sencientes[18], independentemente de espécie, pois são também passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados.

---

[16] Definições de preferencialismo, experiencialismo e teorias de lista objetiva podem ser encontradas em Parfit (1984, p. 4) e também em Kagan (1998, p. 29-40).

[17] Uma possível objeção ao argumento da relevância é acusá-lo de derivar uma conclusão normativa ("devemos considerar os seres sencientes") de uma descrição factual ("os seres sencientes são capazes de serem prejudicados/beneficiados"). Segundo essa objeção, haveria um salto injustificado de uma descrição de um fato para uma descrição que é uma prescrição. O problema com essa objeção é que a conclusão normativa não segue da descrição factual, e sim de uma premissa maior que é também normativa, e derivada de um julgamento de valor. Se esquematizarmos o argumento da seguinte maneira, isso fica evidente: (1) Devemos evitar o que é intrinsecamente ruim e promover o que é intrinsecamente bom (premissa *normativa*); (2) Experiências negativas são intrinsecamente ruins; experiências positivas intrinsecamente boas (premissa de *valor*); (3) Logo, devemos evitar experiências negativas e promover experiências positivas (conclusão *normativa*); (4) Seres sencientes são os únicos capazes de experiências negativas e positivas (descrição *factual e relativa ao valor*); (5) Logo, devemos considerar o bem-estar dos seres sencientes (conclusão *normativa*). A conclusão normativa é derivada do julgamento de valor, e não da descrição factual, como exemplifica Dall'Agnol (2014, p. 234): "por saber que a dor é intrinsecamente má é que temos boas razões para dizer que crianças não agem corretamente quando, de forma cruel, maltratam gatos". Isso não quer dizer que juízos morais não farão descrições. O fazem uma vez que já têm um critério para determinar a ação correta. 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. Para um tratamento mais detalhado dessa objeção, ver Cunha (2021, p. 74-75).

[18] 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

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 determinadas visões ambientalistas segundo as quais apenas totalidades como espécies e ecossistemas, e não os indivíduos, importam diretamente).

2.4. O argumento da relevância implica em igual consideração

Benson (1978, p. 537), Diamond (1991, p. 59), Næss (2005, p. 171) e Van DeVeer (1987, p. 76) mantêm que é injusto desconsiderarmos por completo o bem dos animais não humanos, mas que não é injusto darmos uma importância menor a esse bem, em comparação à importância que daríamos ao bem de humanos. Neste item defenderei, ao invés, que a espécie à qual alguém pertence é irrelevante para determinar o *grau de consideração* devido a alguém.

Começarei apresentando o *princípio da igual consideração formal* (PICF). O PICF prescreve que, seja lá como determinemos a ação correta, não há justificativa para favorecermos ou desfavorecermos tendenciosamente este ou aquele indivíduo. Como veremos, é possível alguém ser tendencioso contra alguém mesmo que lhe dê alguma consideração. Por ser um princípio formal, deixa em aberto como determinar a ação correta: é compatível com várias formas de determiná-la. A ação correta é determinada por uma noção *substancial* do que se segue da igual consideração formal, discutida mais adiante.

Um teste para determinar se estamos sendo ou não tendenciosos é a *exigência de inversão*. Vejamos um exemplo para ilustrá-la. Suponhamos que o agente A se depare com uma situação em que os pacientes P1 e P2 estão precisando de ajuda, mas só é possível ajudar um deles. Suponhamos que A diga que devemos priorizar P1 porque ele está mais machucado do que P2. A exigência de inversão aponta que, então, tudo o mais sendo igual, ele deveria priorizar P2 se P2 estivesse mais machucado do que P1. Suponhamos que a decisão de A fosse distinta. Imaginemos que tivesse priorizado P2 porque, apesar de P1 estar mais machucado, P2 está apenas um pouco menos ferido e, com a mesma dose de medicamento, conseguimos dar-lhe um alívio muito maior, e o medicamento quase não faria efeito em P1. Novamente, tudo o que o PICF prescreve é que, se as posições fossem invertidas, isto é, se a maior ajuda fosse conseguida priorizando-se P1, então deveríamos priorizar P1.

A exigência de inversão é também igualmente aplicável a qualquer critério apresentado para apontar que um caso é relevantemente diferente do outro. Por exemplo, voltemos ao caso em que A defende priorizar P1 porque ele está mais ferido. Como vimos, o PICF dirá que A deveria priorizar P2 se ele estivesse mais ferido. Contudo, imaginemos que A diga que, mesmo se P2 estivesse mais ferido, ainda deveríamos priorizar P1. Nesse caso, A teria de apontar uma diferença que justifique a decisão diferente. Contudo, essa diferença também precisa ser neutra em relação à identidade dos afetados, e também sujeita à exigência de inversão. Por exemplo, digamos que A aponte que P1 é o único que tem chances de salvar todos os outros indivíduos em risco e, por isso, deveria ser socorrido primeiro, mesmo que não estivesse mais ferido. A exigência de inversão dirá que, se fosse P2

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 senciência 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, como um gânglio no caso dos insetos, por exemplo). Sobre a questão da senciência nos não humanos, ver os trabalhos de Braithwaite (2010); Cabanac *et al*. (2009); Chandroo, Yue e Moccia (2004); Dawkins (1980; 1993); Griffin (1981; 1984; 1992); Grinde (2013); Kavaliers *et al*. (1983); Mather (2001); Mather e Anderson (2007); Rollin (1989); Smith (1991); Sneddon (2009); Sneddon, Braithwaite e Gentle (2003).

quem tivesse possibilidade de salvar os outros, deveríamos priorizar ajudar P2 (mesmo que estivesse menos ferido). Imaginemos que A argumente que, mesmo que P2 estivesse mais ferido e fosse o único capaz de salvar os outros, a prioridade deveria ainda ser de P1, porque P2 consegue facilmente se automedicar. Novamente, a exigência de inversão diria que, se fosse P2 quem não soubesse se automedicar, a prioridade seria dele, e assim por diante para exceções secundárias, terciárias etc.

O PICF é aplicável a qualquer decisão. Portanto, também é aplicável à decisão sobre como deveríamos pesar os prejuízos e benefícios sobre os distintos indivíduos. Assim, o PICF 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 evitarmos tais prejuízos (e que, quanto maior a magnitude do prejuízo, mais fortes essas razões). O mesmo vale de modo análogo para a força de se buscar benefícios. 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 essas razões. Isso implica 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 a possibilidade de serem prejudicados/beneficiados em maior grau for maior.

Utilitaristas foram enfáticos em relação à importância da igual consideração: "cada um conta por um, e não mais do que um no cálculo do bem total" (MILL, 1969 [1861], p. 257); "um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse" (SINGER, 2002, p. 30). Como a defesa que Singer fez da igual consideração é provavelmente a mais conhecida, não é incomum a crença de que, para se aceitar a igual consideração, é necessário aceitar o utilitarismo. Devido a essa crença, não é incomum que algumas pessoas ataquem o utilitarismo com o objetivo de negar que devem dar igual consideração aos animais não humanos. Essa crença, contudo, é equivocada. Por ser uma noção formal, o PICF é compatível com distintas teorias normativas, inclusive com teorias não consequencialistas. Por exemplo, Francione (2000, p. 81-102), um deontologista, estabelece a condição "ser senciente" para um indivíduo ser portador de direitos morais. A aceitação da igual consideração dos seres sencientes não implica automaticamente a aceitação de uma visão normativa específica. O exemplo a seguir serve para ilustrar a diferença entre igual consideração *formal* e as distintas noções *substanciais* de ação correta prescritas por cada teoria que incorpora a noção formal. Peguemos como exemplo o *utilitarismo clássico*, o *maximin* e o *igualitarismo*. Como apontado em Holtug e Rasmussen (2007, p. 1-34) essas visões de ética aceitam a igual consideração formal, mas, por vezes, prescrevem ações distintas (e, como veremos, nos casos em que prescrevem a mesma ação, isso se dá por razões distintas).

Imaginemos 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 à +29 de C2). Já o 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 mais bem 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

anteriores aceitam a igual consideração formal? 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 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. A igual consideração formal 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.

A ideia de não favorecer ou desfavorecer tendenciosamente alguém é a razão comum que funda o PICF em toda teoria normativa que o incorpora. Além dessa razão geral, razões particulares existem de acordo com as *metas* de cada teoria. O utilitarista diria que devemos acatar o PICF porque, nos casos em que o violarmos, não maximizaremos a utilidade. O proponente do maximin, por sua vez, diria que, nos casos em que violarmos o PICF, não favoreceremos quem está na pior situação. Já o igualitarista diria que, nos casos em que violarmos o PICF, não minimizaremos a desigualdade. Isso mostra por que é equivocada a alegação de que as teorias consequencialistas, mesmo aceitando o PICF, teriam de violá-lo, se isso for necessário para se chegar nas melhores consequências: se uma teoria consequencialista aceita o PICF, nos casos em que este for violado, não é alcançado aquilo que julga como os melhores resultados[19].

Contudo, há uma forte razão para as teorias normativas em geral (e não apenas as consequencialistas) aceitarem a igual consideração de todos os seres sencientes: caso não aceitem, serão tendenciosas. O ônus da prova recai sobre aqueles que mantêm que o correto é dar consideração diferente a interesse similares. Horta (2006, p. 49) escreve:

> Na ausência de outros princípios, da afirmação de um princípio segue-se sua universalidade, não sua aplicação parcial. [...] isso coloca o ônus da prova do lado de quem se opõe à sua aplicação universal, pois para se oporem a esta têm de apresentar um segundo princípio, que a impeça.

Uma tentativa de manter que a igual consideração formal não exclui o favorecimento de humanos seria afirmar que "pertencer à espécie humana" é uma característica moralmente relevante que justifica a exceção. Isto é, diante de dois interesses similares de A e B, a prioridade seria de A porque este é humano. O argumento seria o de que o critério da espécie justifica a exceção porque passa na *exigência de inversão*: se fosse B o humano a prioridade seria de B. Contudo, passar na exigência de inversão não é *suficiente* para justificar uma exceção ao princípio. Se fosse, *qualquer* critério, incluindo cor da pele, gênero, formato de nariz, dia do aniversário, número de letras no nome, altura etc., poderia justificar uma exceção, pois qualquer um passaria no teste da inversão. Assim, outra condição necessária (e principal) para que uma exceção esteja justificada é que esteja baseada em um critério *relevante* para a questão que se visa responder. Desse modo, o que é crucial é saber se pertencer a certa espécie é ou não relevante para a prioridade. Uma razão para se pensar que não é relevante é a seguinte:

Critérios como espécie, gênero, altura etc. não determinam o grau com que alguém seria prejudicado/beneficiado. Se, como vimos no Capítulo 2, o que é relevante para alguém receber consideração moral é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, então o que é relevante para a prioridade é a *magnitude* do prejuízo/benefício que estaria sujeito. Isto é, quanto mais negativo é o resultado de um curso de ação sobre alguém, mais fortes as razões para evitá-lo; quanto mais posi-

[19] Discuto em detalhes essa questão em Cunha (2020).

tivo, mais fortes as razões para buscá-lo[20]. Assim, temos razões de *igual força* para nos preocuparmos com o bem-estar de animais não humanos diante de prejuízos/benefícios de magnitude similar. E as razões para priorizarmos o bem-estar dos não humanos são mais fortes toda vez que forem mais prejudicados caso não procedamos de tal maneira. O mesmo vale se estivermos comparando níveis de prejuízos/benefícios em seres com capacidades cognitivas distintas. Ao contrário do que mantém a visão comum, teremos razões para priorizar os seres com menores capacidades sempre que forem mais prejudicados se não receberem prioridade.

Assim, adotar o que é relevante para a consideração moral requer dar *igual* consideração de todos os seres sencientes (independentemente de espécie, capacidades cognitivas, tamanho, idade etc.), e não apenas *alguma* consideração. Essa é uma conclusão contraintuitiva para muitas pessoas. Contudo, ela tem essa aparência provavelmente porque tais pessoas estão, analogamente ao que fazem os racistas, sendo guiadas por características moralmente irrelevantes. A plausibilidade do princípio de que um curso de ação causar dano é uma razão para evitá-lo (e que, quanto maior o prejuízo, mais fortes essas razões), e de que não devemos desfavorecer alguém tendenciosamente, é muito mais evidente do que a ideia de que é justificado privilegiar humanos ou seres com maiores capacidades cognitivas, mesmo que não sejam os mais prejudicados.

O critério de prioridade baseado na magnitude do prejuízo/benefício é compatível com distintas teorias normativas, o que pode gerar divergências na prática quanto ao que deveria ser feito. Primeiramente, poder-se-ia divergir quanto a como computar a *magnitude* do prejuízo/benefício. Certa visão poderia computar a magnitude de cada dano isoladamente. Segundo essa visão, se A recebe um dano de -5 e B um de -10, B é mais prejudicado. Já outra visão poderia computar de acordo com o modo como o dano isolado afeta o nível de bem-estar geral de cada indivíduos atingido. Suponhamos que inicialmente os níveis de bem-estar são: A=+10; B=+30. Se A recebe um dano de -5, fica com um bem-estar de +5. Se B recebe um dano de -10, fica com +20 (fica ainda melhor do que A). Nessa segunda visão, A é mais prejudicado do que B devido ao seu bem-estar resultante, mesmo recebendo o dano menor.

Poderia haver divergência também em relação ao peso da magnitude dos danos em relação à dos benefícios. Imaginemos que A esteja com um bem-estar de -50 e B com -48 (ambos estão mal, mas A está levemente pior), e que só temos dois cursos de ação possíveis. Em C1, A=-49 e B=-48. Em C2, A=-50 e B=-20. Proponentes do maximin dirão que C1 é melhor, pois o nível mínimo é mais alto. Contudo, poderia ser defendido que C2 é melhor porque é melhor ter pelo menos um indivíduo minimamente bem do que dois indivíduos em uma situação ruim (mesmo que isso desfavoreça quem está pior e aumente a desigualdade[21]). Um proponente dessa segunda posição poderia defendê-la

[20] Poder-se-ia pensar que isso só faz sentido no consequencialismo. Mas essa crença é equivocada. Teorias consequencialistas da ética (isto é, teorias que mantêm que a ação correta sempre coincide com aquela que resulta nas melhores consequências) 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 deste ou daquele modo. John Rawls, um conhecido crítico do consequencialismo, defendeu que "todas as doutrinas éticas que merecem nossa atenção levam em conta as consequências ao julgar a ação correta. Uma que não levasse seria irracional, louca" (RAWLS, 1999 [1971], p. 26).

[21] Singer (2002, p. 34) defende essa posição quando mantém que devemos priorizar uma vítima que ainda não perdeu nenhuma perna mas corre o risco de perder, em vez de outra vítima que já perdeu uma perna e corre o risco de perder um dedo do pé da perna que restou. Singer oferece tal exemplo como um argumento contrário à introdução de um princípio que vise diminuir a desigualdade. Segundo o autor, se introduzíssemos tal princípio, teríamos de priorizar a vítima que corre o risco de perder o dedo. A conclusão de Singer aqui é equivocada. Manter que devemos nos preocupar em diminuir a desigualdade e favorecer quem está pior (como uma preocupação não instrumental ao aumento do bem total) não é necessariamente manter que essa é a única preocupação importante, ou que tem sempre peso maior do que outras preocupações (como a preocupação em produzir a maior quantidade de bem). Horta (2007, p. 949-950) observa que aqueles que defendem posições prioritaristas ou igualitaristas poderiam concordar

apontando que, se o que é relevante para saber a quem devemos considerar é a capacidade de ser prejudicado *e beneficiado*, então o que é relevante para o *grau de consideração* é a magnitude tanto do dano *quanto do benefício* aos quais alguém estaria sujeito. Se algo ser negativo é uma razão para evitá-lo, algo ser positivo é uma razão para buscá-lo. Se quanto mais prejudicado alguém for, mais fortes as razões para evitarmos tal resultado, então, quanto mais beneficiado alguém for, mais fortes as razões para buscarmos tal resultado.

Uma vez que se admite também a relevância da magnitude do benefício para a prioridade, uma questão importante é saber que peso deveria ter esse fator em relação ao peso da magnitude do dano. Deveriam ter pesos iguais ou diferentes? Esse peso é fixo ou variável? Assim como há exemplos que sugerem que a magnitude do benefício pode, em certas situações, pesar mais do que priorizar quem está na pior situação, são possíveis exemplos que sugerem que, em outras situações, deveria ocorrer o inverso. Imaginemos agora que A está com -20, e B com -1. Ou seja, A está *significantemente* mal, enquanto B está apenas *levemente* mal. Suponhamos que só temos duas opções. Em C3, A=-20 e B= +18. Em C4, A=-2 e B=-1. Em C3, B recebe um benefício de +19; em C4, A recebe um benefício de +18. Poderia ser defendido que, dado que o benefício em C4 é dirigido a quem mais precisa, e é um benefício significativo, isso mostra que há situações em que melhorar a situação de quem está pior é mais importante do que causar um benefício maior (C3 resulta em um indivíduo muito bem e outro com sofrimento bastante intenso; já em C4, temos dois indivíduos com sofrimentos bastante suportáveis[22]).Contudo, não é necessário adentrarmos nessas complicações em torno do peso de um fator em relação a outro para rejeitar o especismo no grau de consideração. Se a magnitude do benefício for importante para a prioridade, disso não se segue que humanos devem receber uma consideração maior (a prioridade seria dos não humanos toda vez que as possibilidades de beneficiá-los forem maiores).

Esses dois critérios (gravidade da situação e quantidade de benefícios) não esgotam as possibilidades de critérios de prioridade. Por exemplo, poderia ser mantido que é também relevante a quantidade de indivíduos possível de beneficiar em cada curso de ação. Todas essas preocupações (diferentemente de critérios como a cor da pele, o gênero e a espécie) podem ser plausivelmente reivindicadas 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).

Contudo, poderia ser objetado que o critério do merecimento não tem (aparentemente) a ver com a magnitude dos prejuízos e benefícios e parece relevante para a prioridade. Por exemplo, suponhamos que A odeia B, mesmo que B nunca tenha feito nada de mal a ninguém. O motivo pelo qual A odeia B é a cor da pele de B. Imagine que, por isso, A tenta matar B. Contudo, as coisas não saem como planejou: a vítima quebra uma perna, enquanto ele próprio, por descuido, quebra as duas. Se a magnitude do dano determinasse sozinha a força das razões para ajudarmos alguém, teríamos que

perfeitamente com o exemplo de Singer: os princípios igualitaristas e prioritaristas normalmente são combinados com o princípio maximizador. Ver, por exemplo, Nagel (1991), Parfit (1995) e Temkin (1993).

[22] Uma maneira de comensurar esses parâmetros é adotar um princípio igualitarista, que visasse diminuir a desigualdade, combinado com um princípio maximizador do valor total. Outra maneira seria adotar um princípio prioritarista, segundo o qual uma unidade adicional de benefício possui mais valor quanto pior for a situação de quem receberia essa unidade adicional. Esse princípio é diferente do princípio igualitarista porque não depende do quão bem ou mal se encontram os outros indivíduos. Também é diferente do princípio da utilidade marginal decrescente. Enquanto o princípio da utilidade marginal decrescente diz respeito à variação da utilidade dos recursos (uma mesma quantidade de recursos gera mais unidades de utilidade se for dada para quem possui menos recursos), no princípio prioritarista é o próprio valor das unidades de utilidade que é variável, dependendo do quão bem ou mal cada indivíduo se encontra (é maior quanto pior o indivíduo estiver), como sintetiza Parfit (1995, p. 105): "assim como os recursos possuem utilidade marginal decrescente, a utilidade possui valor marginal decrescente".

priorizar socorrer o assassino desastrado, e não a vítima. Mas isso parece injusto, pois o assassino desastrado *mereceu* o dano. Poder-se-ia perguntar, então, o seguinte: se o merecimento pode modificar a força das razões para ajudarmos alguém, e esse critério não tem a ver com a magnitude do dano, por que o critério da espécie também não poderia? A resposta é que aquilo que poderia mostrar que o critério do merecimento é relevante no estabelecimento da força das razões para se ajudar alguém implica que a espécie não é relevante para a mesma questão. É importante observar que o critério do merecimento não é uma exceção ao princípio da igual consideração. Primeiro, porque não favorece ou desfavorece ninguém tendenciosamente: "*todos* os que violarem uma obrigação x, merecem um dano y". O merecimento depende de *atos passados que o agente fez deliberadamente* (por outro lado alguém não escolhe em que espécie nascer). Segundo, porque o critério do merecimento, para fazer sentido, depende da ideia de igual consideração. Para saber se alguém merece um dano, é necessário investigar se antes tratou alguém de modo injusto (isto é, se violou antes a igual consideração). Além disso, a punição precisa ser proporcional ao grau de prejuízo causado. Assim, o critério do merecimento é, em última instância, fundado no princípio da igual consideração. O especismo é, por outro lado, claramente uma *violação* da igual consideração.

Dado o que foi argumentado, temos fortes razões para manter que os seres sencientes, independentemente de espécie, capacidades cognitivas etc., devem receber *igual consideração*, e não, meramente, alguma consideração. Uma conclusão importante que segue do princípio da igual consideração é a de que o especismo (assim como o racismo, o sexismo, o egoísmo o tamanhismo, o inteligentismo, o capacitismo ou qualquer outra forma de discriminação) acontece não somente quando suas vítimas têm o seu bem-estar completamente desconsiderado, mas toda vez que o seu bem-estar recebe um peso menor.

2.5. A objeção da relevância indireta do grau de racionalidade

Se o que foi argumentado estiver correto, não há justificativa para se atribuir estatura moral diferente a cada ser senciente: cada ser senciente deveria receber igual consideração. Poder-se-ia pensar que, dando-se igual consideração a todos os seres sencientes, não há como resolver conflitos. Contudo, vimos que é possível estabelecer critérios de prioridade não tendenciosos, intercambiáveis entre os indivíduos. Esses critérios estariam, portanto, de acordo com a igual consideração: diferentemente do que aconteceria em posições hierárquicas, qualquer um poderia vir a ocupar a posição que deveria receber prioridade.

Há, contudo, uma defesa de que está de acordo com a igual consideração priorizar sempre os humanos, porque, alegadamente, os humanos cumpririam sempre em maior grau os critérios de prioridade. Por exemplo, há quem defenda que pertencer à espécie humana é *indiretamente* relevante para a prioridade por indicar o grau de racionalidade dos afetados. Contudo, o grau de racionalidade também não parece ser diretamente relevante para a prioridade, pois não determina a magnitude dos benefícios/prejuízos (isto é, é possível que, comparando-se a situação de dois indivíduos, o mais racional seja menos prejudicado se não receber ajuda). Assim, se o grau de racionalidade for relevante para a prioridade, também tem de sê-lo indiretamente. Assim, a seguir são discutidas algumas defesas da relevância indireta do grau de racionalidade.

2.5.1. O argumento de que seres mais racionais sofreriam mais

Consideremos a posição que defende que, quanto maiores as capacidades racionais de alguém, maior a possibilidade de ser prejudicado. Por exemplo, se alguém sabe que no futuro padecerá de um sofrimento intenso, ou se lembra de um abuso que sofreu na infância, isso lhe trará sofrimento (coisa que não aconteceria se não tivesse a capacidade de imaginar o futuro e de lembrar o passado). Assim, de acordo com a objeção, seres mais racionais sofreriam mais devido à capacidade de lembrar e antecipar eventos negativos. A conclusão dessa objeção é a de que, devido a essa característica dos seres mais racionais, está justificado priorizar humanos.

Uma primeira resposta a essa objeção é apontar que, se ela estiver correta, não justificaria um critério antropocêntrico de prioridade, pois existem humanos que possuem menor grau de racionalidade do que certos animais não humanos (por exemplo, comparemos um bebê humano com um porco adulto). Contudo, também é possível criticar a objeção mesmo em relação à prioridade dos mais racionais (independentemente de espécie). Outra maneira de respondê-la é concordar que, nos casos em que a maior racionalidade implicar 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 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. Além disso, o fato de certos seres carecerem de capacidades intelectuais sofisticadas não faz o seu sofrimento ser menor. Por exemplo, a dor de se ter um membro arrancado não é menos intensa em alguém que não possui capacidades cognitivas sofisticadas, e também 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 teria um grau de racionalidade maior *e também* uma vulnerabilidade maior do que uma criança humana normal[23]. Contudo, na imensa maioria dos casos, o menor grau de racionalidade implica em maior grau de vulnerabilidade. Isso nos dá razões para, na maioria dos casos, priorizarmos os menos racionais, pois a maior vulnerabilidade implica em maior possibilidade de prejuízos. É por essa razão que o grau de cuidado com um bebê é geralmente muito maior do que com um adulto normal.

[23] Agradeço à Catia Faria pela observação.

Dado o que foi argumentado, 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.

2.5.2. O argumento de que seres racionais são capazes de prazeres mais refinados

Chamarei de *objeção inteligentista* a objeção que defende que os seres mais racionais devem ser priorizados mesmo que, não recebendo prioridade, ainda ficariam com um nível de bem-estar mais alto do que outros indivíduos. O argumento da objeção é o de que, quanto maior o grau de racionalidade, mais apto alguém está a desfrutar de prazeres intelectuais. Existem pelo menos duas visões que poderiam defender tal objeção, cada uma com argumentos distintos.

A visão *maximizadora impessoal* defende a prioridade de quem é capaz de prazeres intelectuais, mas não por afirmar que tais seres são mais prejudicados se forem privados de experimentar tais prazeres. Em vez disso, sua meta é maximizar o valor no mundo de maneira *impessoal*. Como nessa visão os prazeres intelectuais são considerados superiores, contam mais no cálculo total do que outras formas de prazer, e ao escolhermos priorizar seres mais intelectuais estaríamos a proceder da maneira mais eficiente para maximizar o valor total.

Já a *visão do maior prejuízo* mantém 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. Vejamos um exemplo. 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 nessa visão os prazeres intelectuais são tidos como superiores, é como se o máximo que o bem-estar de A conseguisse chegar é, digamos, +10, enquanto o de B poderia ir muito além, (digamos, +40). Essa visão diria que B é mais prejudicado por não chegar em +40 (mesmo que já esteja em +12) do que A por ficar em +4. Nessa visão, o grau de prejuízo não é medido pelo quão ruim é a situação de alguém, e sim pela qualidade daquilo que corre risco de perder de desfrutar. Essa visão pode ser dividida de acordo com a maneira pela qual determina o quão prejudicado alguém é em função de não atingir o bem-estar máximo.

A *variação elitista* prioriza sempre quem poderia atingir o bem-estar mais alto, não importando o quão melhor já esteja, e o quão pouco perderia por não receber prioridade. Assim, se tivéssemos que, ou elevar o bem-estar de A de +4 para +10, ou elevar o de B de +39,9 para +40, segundo a variação elitista, deveríamos elevar o bem-estar de B (mesmo que ele corra o risco de perder apenas +0,1, e A corra o risco de perder +6).

Já outras variações priorizam quem se encontra *o mais longe* de seu bem-estar máximo. Um defensor dessa posição é Raz (1986). Tais variações diferirão na maneira como determinam o quão longe alguém está do seu bem-estar máximo. A *variação da subtração* determina *subtraindo* o bem-estar atual do potencial máximo. Assim, no exemplo anterior, A está 6 pontos longe de seu bem-estar máximo, e B está 28 pontos longe. Já a *variação da porcentagem* estabelece o bem-estar máximo como 100% e vê a *porcentagem* que o bem-estar atual representa desse máximo. Segundo essa variação, A

está 60% longe de seu bem-estar máximo, enquanto B está 70% longe. Nesse caso, ambas as variações concordam que B está mais longe. Contudo, nem sempre concordam. Suponhamos que A estivesse com +2 e B com +12. A variação da subtração continuaria priorizando B, pois está +28 mais longe de seu máximo (A está +8 longe). Já a variação da porcentagem priorizaria A, pois estaria 80% longe do máximo, enquanto B está 70% longe.

Embora a visão maximizadora impessoal e a visão do maior prejuízo[24] (com todas as suas variações) enderecem argumentos distintos, a seguir está um argumento geral que representaria ambos os tipos de visão. A diferença entre elas se dá quanto a terem razões distintas (apresentadas anteriormente) para adotarem a primeira premissa do argumento:

Objeção Inteligentista:

(B1) A prioridade deve ser de quem poderia ter um benefício maior (premissa normativa);

(B2) Prazeres intelectuais são benefícios maiores do que outros prazeres (premissa de valor);

(B3) Logo, a prioridade deve ser diretamente proporcional à capacidade para prazeres intelectuais.

É importante observar que tal argumento não serve para defender que a prioridade seja sempre dos humanos. Ser membro da espécie humana não necessariamente coincide com ter maiores capacidades cognitivas. Contudo, mesmo como defesa da prioridade dos mais intelectuais, ainda é possível criticar as premissas das quais tal argumento parte. Vejamos.

2.5.2.1. Questionando a premissa de valor da objeção inteligentista

A afirmação de que prazeres intelectuais são benefícios maiores do que outros tipos de prazeres não é incontroversa. Uma forma de questioná-la é perguntar qual deveria ser o *critério* de avaliação da qualidade de um prazer. Se o defensor da superioridade dos prazeres intelectuais afirmar que são superiores simplesmente por serem prazeres intelectuais, está a assumir o que deveria ser mostrado. Um possível critério neutro poderia ser a magnitude do prazer (em termos de intensidade e duração, por exemplo). Contudo, esse critério também não favorece a superioridade dos prazeres intelectuais: embora *alguns* prazeres intelectuais sejam mais intensos e duradouros do que *alguns* prazeres não intelectuais, isso não acontece sempre. Por exemplo, reencontrar um ente querido que não se vê há muitos anos geralmente produz um prazer muito mais intenso e duradouro do que fazer *sudoku*, palavras cruzadas, ou mesmo ler um livro.

Poderia ser objetado que o critério adequado para medir a qualidade de um prazer não deveria ser sua magnitude, mas sua *significância* na vida de alguém. Por exemplo, Mill (1969 [1861], p. 209-217) e Singer (2002, p. 83-86) defendem que quem conhece bem tanto os prazeres intelectuais quanto os não intelectuais classifica os primeiros como superiores. Contudo, quando a maior parte das pessoas (incluindo aquelas cuja atividade principal é intelectual) é solicitada a mencionar os momentos mais significativos de suas vidas, geralmente o que se cita é o nascimento de um filho, o dia em que se conhece uma pessoa amada, o início de uma amizade, momentos de companheirismo, algum passeio

[24] Existe ainda uma variante *perfeccionista*, que defende a prioridade de quem se encontra pior, exceto se isso implicar na perda de alguma das melhores coisas da vida (de modo impessoal ou para os indivíduos desfrutarem). Como as conclusões sobre essa variante são muito similares às que serão apresentadas em relação às outras, ela não será abordada aqui. Para uma discussão detalhada sobre essa variante, ver Faria (2016, p. 170-3).

que o marcou etc. É claro, por vezes são citados momentos como a conclusão de um curso profissional ou a leitura de um livro que mudou sua visão de mundo. Quem conhece os dois tipos de prazeres geralmente não classifica *todos* os prazeres intelectuais como superiores a *todos* os prazeres não intelectuais. Novamente, encontrar depois de vários anos um ente querido parece ser mais significativo do que determinados prazeres intelectuais. E isso é suficiente para pelo menos lançar um ponto de interrogação sobre a segunda premissa do argumento (voltaremos nessa discussão no item 3.8).

2.5.2.2 Formas de questionar a premissa normativa da objeção inteligentista

Suponhamos que prazeres intelectuais sejam prazeres superiores. Outra crítica possível à objeção inteligentista é dirigida à ideia de priorizar quem teria um benefício maior a desfrutar. Tal crítica se aplica a toda defesa de priorizar quem é capaz de níveis mais altos de bem-estar (não necessariamente com prazeres intelectuais). Há duas formas principais de crítica a tal premissa.

2.5.2.2.1. As visões que poderiam sustentá-la não a implicam

A primeira forma de crítica é defender que as visões que poderiam sustentá-la não a implicam necessariamente. Comecemos pela *visão maximizadora impessoal*. Suponhamos que prazeres intelectuais importem o dobro dos não intelectuais. Se temos de escolher uma certa quantia de prazeres intelectuais ou o dobro prazeres não intelectuais, tal visão terá de dizer que tanto faz: seja lá o que escolhamos, estaremos a conseguir o mesmo total de valor. E, se a escolha envolvesse uma quantia de prazeres não intelectuais maior do que o dobro, tal visão prescreveria escolher os prazeres não intelectuais, pois fazê-lo resultaria em um total maior. Poderia ser objetado que os prazeres intelectuais pesam mais do que o dobro. Contudo, seja lá o quão maior fosse o peso dos prazeres intelectuais, em alguma medida tal visão teria de admitir a "negociação", dependendo de quão muito poderia ser conseguido em termos de prazeres não intelectuais. Assim, pelo menos em certas situações, a meta de maximizar o total de valor não coincide com priorizar quem é capaz de prazeres mais intelectuais.

Uma objeção é a de que, se os prazeres intelectuais forem um *trunfo* (isto é, que nenhuma quantia de prazeres não intelectuais, por maior que fosse, poderia ter maior peso do que alguma quantia de prazeres intelectuais, por menor que fosse), tal visão prescreveria sempre priorizar o seu aumento. Há no mínimo dois problemas que essa objeção tem de enfrentar. Primeiro, parece implausível a ideia de que prazeres intelectuais são um trunfo. Teríamos de manter, por exemplo, que uma hora de prazer intelectual é melhor do que muitos trilhões de anos de quaisquer outros tipos de prazeres. Em segundo lugar, enxergar os prazeres intelectuais como um trunfo, apesar de ser a interpretação tradicional do que Mill estava a defender, como entendem Crisp (1997, p. 31-35), Riley (2002, p. 410-418) e Brink (1992, p. 72), não parece compatível com o princípio agregador do utilitarismo. Horta (2007, p. 932) observa que uma teoria deontológica "pode apelar a trunfos que evitem a entrada da ponderação agregativa dos valores que representam. Mas, isso não se harmoniza facilmente com uma posição consequencialista". Horta (2007, p. 937-940) menciona ainda que a posição defendida por Mill em *On Liberty* sugere que não enxergava os prazeres intelectuais como trunfos: Mill (1977, p. 270) defende que o único motivo pelo qual é lícito exercer força sobre um membro da comunidade civilizada contra sua vontade é para impedir que este cause danos a outros. Se a satisfação dos interesses superiores fosse um trunfo, teria de ser tolerado o sacrifício forçado dos seres incapazes de prazeres superiores, se fosse necessário para outros indivíduos desfrutarem de tais prazeres superiores, algo que Mill é contra.

Passemos agora à *visão do maior prejuízo*. Suponhamos que o bem-estar máximo de A é +10 e o de B é +40. No momento atual, temos A= +1 e B = +32. A variante da subtração priorizará A, porque está +9 longe de seu máximo (B está +8 longe). A variante da porcentagem também, porque A está 90% longe de seu máximo (B está 20% longe). Assim, apenas a variante elitista priorizaria sempre quem poderia atingir um bem-estar mais alto. Poderia ser objetado que, ainda assim, as outras visões priorizariam quem é capaz de prazeres intelectuais em muitos casos (e a variante elitista, em todos os casos). Isso é verdade. Mas há outra forma de criticar a premissa de que a prioridade deve ser de quem teria um benefício maior a desfrutar. Vejamos.

2.5.2.2.2. Aumentos de desigualdade

A segunda forma de crítica pode ser subdividida, dependendo de se é dirigida à *visão do maior prejuízo* e/ou à *maximizadora impessoal*. A crítica geral é que tais visões têm como resultado aumentar a desigualdade: em alguns casos (talvez, a maior parte), priorizariam quem já está melhor (mesmo muito melhor). Isso se agrava se considerarmos a desigualdade ao longo do tempo: se alguém é capaz de experimentar prazeres de maior qualidade, então, a menos que não tenha experimentado ainda tais prazeres, muito provavelmente até o momento já desfrutou de mais benefícios do que aqueles incapazes desses prazeres. Se a desigualdade é injusta, então há razões para priorizar quem está pior, independentemente da qualidade do prazer que poderia experimentar e do quão alto conseguiria chegar em termos de bem-estar[25].

Especificamente em relação à visão maximizadora impessoal, poderíamos criticá-la mesmo aceitando que "quanto maior o total de bem, melhor", mas apontando que é altamente controverso que isso é única coisa que importa, ou que é sempre a coisa mais importante mesmo quando o seu resultado beneficia quem não necessita tanto de tal benefício e prejudica quem necessita do mesmo em maior grau. Suponhamos que A e B estão atualmente ambos no nível zero de bem-estar e que temos de escolher entre os cursos de ação C1 e C2. Em C1, A=+10, B=+20 (total +30). Em C2, A=+15, B=+15 (total +30). Se C2 é melhor, então há outras coisas importantes além do total de valor (pois C1 e C2 têm o mesmo total). C2 parece melhor porque nele o total está mais bem distribuído e porque o nível de bem-estar mais baixo é de +15 (enquanto em C1 é de +10).

Suponhamos que fosse objetado que, embora existam outras coisas importantes, maximizar o total é *sempre* mais importante. Contudo, suponhamos agora que só podemos escolher entre C1 e C3. Em C1, A=+10, B=+20 (total +30). Em C3, A=+14, B=+15 (total +29). Apesar de C3 apresentar um total menor, parece ser preferível, pelas mesmas duas razões que C2 era preferível a C1: o nível de desigualdade é menor e o nível de bem-estar mínimo é maior. É claro, poderia haver outras circunstâncias em que maximizar o total fosse mais importante. Mas o exemplo anterior é suficiente para sugerir que existem pelo menos algumas circunstâncias nas quais fatores relacionados à *distribuição* do valor total podem ter peso maior. E não apenas isso. Se a *justiça na distribuição* dos bens importa, e se a capacidade para prazeres intelectuais for um bem, então aqueles cuja configuração biológica impede uma maior capacidade intelectual deveriam receber uma *compensação* por estarem impedidos de desfrutar tal bem.

Passemos às críticas à visão do maior prejuízo. Os três experimentos mentais a seguir sugerem problemas com a tese de que quem tem possibilidade de alcançar o bem-estar mais alto é mais prejudicado por não o fazer (mesmo que já esteja melhor) do que quem não consegue e está em uma situação pior.

[25] Poderia ser objetado que uma desigualdade merecida não é injusta. Contudo, mesmo que esse seja o caso, não poderia sustentar a objeção inteligentista, pois alguém nascer ou não com uma configuração biológica capaz de experimentar prazeres intelectuais é uma questão de sorte, e não de mérito.

Contraexemplos à tese de que a prioridade é de quem poderia atingir o maior bem-estar

O caso da troca de lugar. Imaginemos que temos de escolher: (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 ocupamos a posição que ocupam agora os animais não humanos em uma granja industrial ou na natureza, sofrendo intensamente a cada instante de suas vidas. Se escolhemos 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 a visão inteligentista.

O caso dos Super sapiens. Suponhamos que existisse na Terra seres com uma capacidade intelectual muitíssimo mais alta do que a dos humanos. Por conta disso, esses seres desfrutam de tipos de prazeres que sequer são imagináveis para nós. Os *Super sapiens*, devido à sua grande inteligência, desenvolveram uma tecnologia que resolveu a maioria de seus problemas e, como resultado, se encontram geralmente em uma situação muito melhor do que a dos humanos. Contudo, o potencial dos *Super sapiens* para experimentar prazeres mais altos e mais refinados é tão alto que, mesmo estando em uma situação muito melhor do que a nossa, estão muito mais longe de seu nível máximo do que estamos nós, do nosso (seja lá se medirmos essa distância em termos de subtração ou de porcentagem). E, devido à sua altíssima capacidade intelectual, solucionariam sem esforço algum todos os nossos problemas. Sabendo disso, pedimos a eles que resolvam nossos piores problemas, como as doenças, a fome, as guerras etc. A resposta dos *Super sapiens* é, contudo, desoladora (porém, familiar): "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 já estando em uma situação muito boa, somos mais prejudicados por estarmos mais longe do nosso potencial máximo do que os humanos são por terem câncer, malária, neurofibromatose, síndrome de arlequim, espinha bífida, morrerem de fome ou qualquer outro mal.". Se os *Super sapiens* estão equivocados 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 seriam por viverem uma vida de sofrimento intenso. Temos, então, outra forte razão para rejeitarmos a visão inteligentista.

O caso da distribuição de brinquedos. Imaginemos que os diferentes tipos de prazeres sejam diferentes brinquedos. Assumamos o que a objeção inteligentista mantém: que os brinquedos melhores são os prazeres intelectuais. Agora imaginemos duas crianças. Os poderes aquisitivos das suas famílias representam as capacidades e limites de suas configurações biológicas. Assim como as crianças não escolheram em quais famílias nasceriam, ninguém escolhe a configuração biológica na qual nasce (se nasce humano ou não humano, e se nasce com o potencial para desenvolver capacidades cognitivas sofisticadas ou não etc.). Imaginemos que a criança A teve a sorte de nascer em uma família rica, e por isso teve acesso aos melhores brinquedos. Já a criança B nasceu em uma família pobre, mas que ainda assim conseguiu comprar para ela um (único) brinquedo (contudo, o mais simples possível). Suponhamos que a probabilidade de tais famílias virem a mudar seu poder aquisitivo é remota. A criança A, devido ao poder aquisitivo de sua família, tem potencial para desfrutar de todos os brinquedos mais refinados do mundo, enquanto o máximo que a criança B conseguiria chegar a ter são três brinquedos muito simples. Por esse motivo, a criança rica está muito mais longe do seu potencial máximo de adquirir brinquedos do que a criança pobre. Suponhamos que só temos essas duas opções: (1) ou damos um brinquedo caro para a criança que já tem muitos brinquedos caros; (2) ou damos

um brinquedo simples para a criança que só tem um brinquedo simples. A primeira opção parece claramente injusta. A própria tentativa de defendê-la já soaria injusta: "devemos priorizar melhorar a situação da criança rica porque pobres não são capazes de experimentar os brinquedos mais refinados". Mas é isso o que se faz quando se defende priorizar melhorar a situação de quem tem uma capacidade intelectual maior (mesmo quando não esteja em uma situação pior do que a dos outros) alegando-se que "os que têm uma capacidade intelectual menor não são capazes de experimentar os prazeres mais refinados da vida". A coisa mais justa a se fazer não parece se limitar a priorizar a criança mais pobre no dilema apresentado. Parece ser *compensá-la* pelo que perdeu de desfrutar até agora. Então, parece que aqueles cuja configuração biológica impede uma maior capacidade intelectual deveriam ser compensados (em termos de benefícios) por estarem impedidos de tais prazeres.

Problemas em relação a aumento do potencial para o bem-estar máximo

Outra possível crítica às visões que determinam a prioridade de acordo com o quão longe alguém se encontra de seu bem-estar máximo tem a ver com possibilidades de aumento do potencial para o bem-estar máximo. Uma crítica desse tipo é endereçada por Faria (2016, p. 163-166) à posição de McMahan (1996, p. 16-24). McMahan (1996, p. 30) determina o potencial para o bem-estar máximo de acordo com o grau de capacidades cognitivas *congênitas* (e determina o quão longe alguém está desse máximo em termos de *porcentagem*). Embora a crítica de Faria seja endereçada à visão de McMahan, é aplicável igualmente a qualquer visão que determine a prioridade de acordo com o quão longe alguém se encontra do seu potencial máximo (mesmo que não vincule tal potencial a capacidades cognitivas, congênitas ou não; e mesmo que não adote a variante da porcentagem).

A crítica é que, segundo a teoria de McMahan, um indivíduo não foi beneficiado se o seu bem-estar aumentou e também aumentou sua capacidade máxima de bem-estar: "por modificar o potencial máximo, tal aumento mudaria a escala relevante para a comparação do quão afortunado alguém é" (FARIA, 2016, p. 163). Faria (2016, p. 164, 165) cita alguns exemplos. Em um deles, Bet sofre de um impedimento cognitivo congênito severo. O seu potencial máximo é +10 e o seu bem-estar atual é +8. Na visão de McMahan, atualmente ela está 80% afortunada. Suponhamos que haja um tratamento que possa elevar o seu potencial máximo para +20 e o seu bem-estar atual para +14. Nesse caso, McMahan teria de dizer que não devemos tratá-la porque isso seria *prejudicá-la*, pois ela ficaria apenas 70% afortunada. Essa conclusão parece absurda. Bet é claramente beneficiada de duas maneiras: por ter o seu potencial máximo aumentado e por ter o seu bem-estar atual aumentado. O mesmo problema teria lugar para uma visão que medisse o quão distante alguém está do seu potencial máximo em termos de *subtração*. No exemplo, os proponentes de uma visão centrada na subtração teriam também de manter que Bet, estando antes em +8, com um potencial máximo de +10, foi *prejudicada* por ter o seu bem-estar atual aumentado para +14 e ter o seu potencial máximo aumentado para +20 (uma vez que antes ela estava apenas a +2 de distância de seu máximo, e agora se encontra à distância de +6).

Problemas em relação à distribuição

Vallentyne (2007, p. 211-237) admite que preocupações com prioridade e igualdade podem requerer aumentar as capacidades dos menos favorecidos cognitivamente. Contudo, Faria (2016, p. 163) observa que outra tese é comum às propostas de McMahan e Vallentyne: "dados dois indi-

víduos com o mesmo nível de bem-estar, aquele com menores capacidades ou menor potencial de bem-estar máximo está em uma situação melhor". Para Vallentyne, o quão bem ou mal alguém está é proporcional à sua *significância moral*. Seres com capacidades cognitivas maiores teriam estatura moral superior e seriam mais desafortunados caso não recebam prioridade, mesmo que já estejam com um bem-estar maior (VALLENTYNE, 2007, p. 228). Ele propõe tal visão para tentar evitar o que chama de "conclusão problemática": priorizar melhorar a situação dos animais não humanos, dado que normalmente se encontram pior do que os humanos[26].

Faria (2016, p. 169) observa que, mesmo quem aceita a visão de Vallentyne em casos de indivíduos com nível positivo de bem-estar, tem de admitir que ela tem implicações implausíveis quando comparamos quem está com bem-estar positivo e quem está com bem-estar negativo. Por exemplo, em uma situação na qual, sem assistência, todos ficariam com bem-estar negativo, Vallentyne priorizaria os mais capazes cognitivamente mesmo que os menos capazes fiquem com um bem-estar muitíssimo mais negativo. Tal visão poderia até requerer matar os menos capazes cognitivamente para beneficiar os mais capazes, mesmo que os mais capazes já estejam com um bem-estar mais elevado (FARIA, 2016, p. 169).

Faria (2016, p. 169, n. 272) distingue a versão de Vallentyne de versões moderadas de prioritarismo. Estas, por vezes, deixariam de priorizar os que estão na situação pior, desde que os benefícios para os outros sejam muito significativos. Por exemplo, suponhamos que inicialmente A tem -50 e B tem -45 de bem-estar, e que só seja possível ou aumentar o nível de A para -49, ou o de B para -20. Uma versão moderada de prioritarismo poderia priorizar B, dado que o benefício possível de lhe causar é significativo (o benefício possível para A é muito baixo: apenas +1). Vallentyne, por outro lado, prescreveria priorizar quem já está melhor (desde que fossem mais capazes cognitivamente) mesmo quando a quantidade de benefícios possíveis de se distribuir a eles ou aos que estão na situação pior de todas fosse igual.

Com vistas a mostrar a inadequação da posição de Vallentyne, Faria (2016, p. 169-170) oferece o seguinte exemplo: imaginemos que existissem seres com uma capacidade muito mais alta para o bem-estar (seja em termos de capacidades cognitivas ou de outro tipo), de tal modo que os humanos estariam para tais seres como os não humanos estão para os humanos. Imaginemos que os humanos estivessem na situação na qual se encontram hoje os animais não humanos e os seres superiores já estivessem muito bem. A visão de Vallentyne não autorizaria uma transferência massiva de recursos dos seres superiores para melhorar a condição dos humanos. Mas, se isso é inaceitável, então devemos fazer uma transferência massiva de recursos para melhorar a situação dos animais não humanos (dados os seus níveis de bem-estar serem normalmente extremamente negativos). A autora conclui que, uma vez que descartamos nossos preconceitos especistas, percebemos que a "conclusão problemática" é, na verdade, a "conclusão equitativa" (FARIA, 2016, p. 170).

2.5.3. Só quem tem senso de justiça poderia sofrer uma injustiça?

Diferentemente das posições abordadas no item 2.5.2, a presente objeção aceita que, quanto pior a situação de alguém, maior sua prioridade. Contudo, afirma que isso só se aplica para seres com senso de justiça. O motivo seria o de que essa é uma questão de justiça na distribuição dos benefícios, e apenas seres com senso de justiça poderiam sofrer uma injustiça. A objeção mantém que seres que não possuem senso de justiça deveriam receber *alguma* consideração, mas que não

[26] Para outras críticas à visão de Vallentyne em relação a esse ponto, ver Holtug (2007).

seria injusto deixar de priorizá-los, mesmo quando terminariam mais prejudicados. A objeção conclui que isso mostra por que não é injusto dar uma consideração maior a humanos. Essa posição é bastante similar à de Arneson (1999).

Embora seja controverso se existem não humanos com senso de justiça, há certamente humanos que não possuem senso de justiça: bebês, humanos com determinadas doenças mentais, vítimas de determinados acidentes que afetam a constituição mental etc. Assim, tal argumento não defende priorizar humanos, e sim quem tem senso de justiça. Priorizaria melhorar a situação de um humano adulto normal que já está bem, em vez de melhorar a de uma criança pequena ou a de um portador de determinada doença mental que está mal. Contudo, mesmo enquanto defesa da prioridade dos que tem senso de justiça, tal argumento é problemático devido a assumir que, para se sofrer uma injustiça, é necessário possuir um senso de justiça. Vejamos um exemplo.

Imaginemos um berçário. Nesse caso, os afetados pela situação não possuem senso de justiça, pois são bebês. Suponhamos que determinada menina recebe menos alimento do que os outros bebês, e por isso sente muita fome. Imaginemos que, quando perguntamos à pessoa que cuida dos bebês o motivo, ela responda: "por causa da cor da sua pele; gente com essa cor de pele importa menos". Ora, isso é claramente injusto. A justificativa oferecida é baseada em um critério irrelevante (a cor da pele). Mas, então, não é necessário alguém ter um senso de justiça para sofrer uma injustiça. É necessário ter um senso de justiça para se *perceber* a injustiça, mas não para *sofrer* a injustiça. A injustiça na distribuição acontece quando alguém tem menos ou mais do que deveria ter. O que caracteriza uma injustiça é o tipo de *situação*, que é independente de as vítimas terem ou não a capacidade para perceberem que sofrem uma injustiça. Mas, se é possível que humanos que carecem de um senso de justiça sejam vítimas de injustiça, não faz sentido afirmar que não humanos não sofrem injustiças por carecerem de um senso de justiça.

2.5.4. Merecimento

Poderia ser objetado que, se questões relacionadas a merecimento forem importantes para a prioridade, então poderia haver uma razão para não priorizar os animais não humanos, mesmo quando seriam mais prejudicados se não fossem priorizados. Poder-se-ia pensar que esse seria o caso se os animais em questão merecessem o prejuízo do qual padecem. Contudo, para alguém merecer certo prejuízo, é necessário que seja moralmente responsabilizável, e que tenha falhado em cumprir uma obrigação. Mas, até onde se sabe, os animais não humanos (pelo menos, sua imensa maioria) não possuem tais capacidades. Assim, se o merecimento pode fazer com que alguém mereça a situação ruim na qual se encontra, isso só é aplicável geralmente a humanos normais a partir de uma certa idade. Ou seja, ao contrário do que parece, levar em conta o merecimento de um dano pende desfavoravelmente a priorizar os agentes morais. E, mesmo que os animais não humanos fossem agentes morais (ou mesmo que existam não humanos agentes morais), não merecem os prejuízos decorrentes de sua exploração ou dos processos naturais.

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 se estes se encontrassem em uma situação melhor, mesmo melhor do que seres incapazes de merecimento, conclui a objeção. O primeiro pro-

blema é que tal argumento não poderia 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 que tivessem feito algo para merecer isso. O segundo é que mesmo que seja possível alguém merecer um benefício, isso não implica necessariamente que seja justo que essa pessoa se encontre 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). 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 a que os agentes morais se encontrem em uma situação melhor do que os indivíduos que carecem da capacidade para a agência moral.

2.5.5. A objeção de que a moralidade depende dos seres mais racionais

Um argumento a favor de privilegiar quem possui a capacidade para agência moral é o de que estes são importantes para que exista moralidade no mundo (MACHAN, 2002, p. 13). Horta critica esse argumento devido a ele manter que podemos sacrificar o que concluiríamos de um ponto de vista moral (a igual consideração) com o fim de que o raciocínio moral como tal fosse melhor cuidado: "parece ilógico apelar à moral para tentar justificar uma via de ação cujo fim é acabar com o que esta prescreve" (HORTA, 2007, p. 369). Do fato de que, para existir moralidade no mundo, é necessária a existência de agentes morais, não se segue que a finalidade da moralidade é privilegiar os agentes morais. Para existir viagens de carro no mundo, é necessário que existam carros, mas disso não se segue que a finalidade das viagens de carro seja beneficiar os próprios carros. Os agentes morais são instrumentos para realizar a ação correta. Não é porque tais instrumentos são (supostamente[27]) necessários para a realização da meta da moralidade que a meta da moralidade é privilegiar os agentes. Novamente, a capacidade para a agência moral certamente é relevante para saber se alguém é responsabilizável. Não parece, contudo, relevante para se saber o grau de consideração que deveríamos dar a esse alguém. Além disso, Horta (2017, p. 906) observa que cuidar de seres vulneráveis (como os animais não humanos) pode ajudar a exercitar aquelas capacidades que permitem que alguém seja um agente moral. Se é assim, a melhor maneira de promover as capacidades para a agência moral não seria privilegiar os agentes, mas fazê-los exercitar aquelas capacidades mesmo quando isso beneficiasse apenas os que seriam ajudados por eles, concluindo então que "a melhor maneira de promover aquele valor seria dar *status* moral completo a todos os seres que precisam de ajuda, e não apenas a aqueles que têm capacidades cognitivas complexas" (HORTA, 2017, p. 906).

[27] A possibilidade da existência de máquinas que realizassem de maneira mais eficiente a meta de beneficiar todos os seres sencientes do universo coloca em dúvida a importância dos agentes morais, mesmo enquanto instrumentos para a realização das metas da moralidade.

2.6. Conclusão

Neste capítulo, discutimos as principais defesas do especismo e apontamos o motivo pelo qual elas falham. A conclusão defendida foi a de que o que é relevante para alguém receber consideração moral direta é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado e que, portanto, o que é relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é senciente (e não a espécie ou o grau de capacidades cognitivas, por exemplo), pois é isso o que determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado.

Discutimos também neste capítulo a visão de que temos obrigação apenas de dar *alguma* consideração moral aos seres sencientes não humanos, não necessariamente o mesmo grau de consideração moral que devemos dar a humanos ou a seres mais racionais. Contudo, se a razão para se considerar alguém é que o seu bem-estar pode ser afetado para pior ou melhor, então o *grau* dessa consideração tem de depender da *magnitude* com que o seu bem-estar poderia ser afetado para pior ou melhor. Por exemplo, se o fato de A se encontrar em uma situação muito ruim gerar razões com determinado grau de força para tentarmos melhorar o seu bem-estar, então, tudo o mais sendo igual, o fato de o indivíduo B se encontrar em uma situação *tão ruim quanto* gera razões de *igual força* para tentarmos melhorar o seu bem-estar. Se em tal situação afirmássemos que o indivíduo B merece uma consideração menor por ter determinada cor de pele, estaríamos a proceder de maneira injusta. Mas, se é assim, não há por que concluirmos de maneira distinta quando a discriminação é baseada na espécie ou no grau de capacidades cognitivas. Há ainda outra implicação: existirão situações nas quais as razões para melhorarmos ou evitarmos de diminuir o bem-estar de não humanos ou de quem possui capacidades cognitivas mais limitadas são mais fortes: toda vez que não agir dessa maneira implicar que tenham um prejuízo maior, em comparação ao prejuízo que os outros seres afetados teriam.

Existem vários critérios para se determinar a *força* das razões para levar em conta o bem-estar de alguém: o quão ruim é a situação em que se encontra; a magnitude do benefício possível de ser causado; a quantidade de indivíduos beneficiados; o quanto cada indivíduo beneficiado poderia beneficiar outros indivíduos; questões relativas a merecimento etc. Contudo, seja lá qual desses critérios adotemos, estaremos a ser tendenciosos se atribuirmos um peso menor ao bem de quem não pertence a determinada espécie, gênero, raça, ou que não possui determinadas capacidades, para além da capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado.

CAPÍTULO 3

DISCUTINDO O DANO DA MORTE

Os animais não humanos são prejudicados com a morte? Nenhum deles? Todos? Apenas alguns? Quais? Sob que condições? Suponhamos que os animais não humanos não sejam prejudicados com a morte. Nesse caso, as razões para prevenirmos/minimizarmos os danos naturais por preocupação com o seu próprio bem derivam unicamente da prevenção do sofrimento. Contudo, se forem prejudicados com a morte, há outra razão importante, para além do sofrimento, para tentar mudar a situação dos animais na natureza. Neste capítulo também discutiremos como medir a gravidade do dano da morte. Essa questão é importante para determinarmos, caso os animais não humanos sejam prejudicados com a morte, o *quão prejudicados* são pelas mortes que tipicamente ocorrem em decorrência dos processos naturais (o que, por sua vez, é importante para determinarmos a importância da situação dos animais na natureza em geral). Por exemplo, por vezes é alegado que apenas os humanos são prejudicados com a morte (ou que são prejudicados com a morte em maior grau do que são os animais não humanos) e que, por isso, a situação dos animais na natureza não é tão ruim quanto seria se as vítimas fossem humanas. Neste capítulo, discutiremos todas essas questões.

3.1. O quão desafortunado alguém foi com a vida que teve?

Todo ser capaz de sofrer é prejudicado se sofre, pois o sofrimento é uma experiência negativa *em si* (isto é, ela mesma já é algo ruim, não precisa conduzir a outra coisa ruim para ser ruim). Consideremos agora a afirmação de que os animais não humanos são prejudicados com o sofrimento, mas não com a morte. Com base nisso, poderia ser defendido que, como na natureza a imensa maioria dos animais tem uma morte extremamente prematura, cada um deles sofre durante pouquíssimo tempo, mesmo que nasça apenas para experimentar sofrimento e nada mais. Dessa maneira, conclui essa posição, a questão dos danos naturais, apesar da quantidade gigantesca de mortes e de seres sofrendo, não é tão importante quanto parece.

Uma maneira de responder a essa objeção é apontar que mesmo quem rejeita que os animais não humanos sejam prejudicados com a morte tem ainda outras razões para considerar a situação dos animais na natureza extremamente negativa. Por exemplo, poderia ser dito que haver um número gigantesco de indivíduos sofrendo contribui *em si* para tornar tal situação muito ruim (isto é, com total independência de sua influência negativa no saldo agregado total da situação). Com base nisso, poderia ser dito que o número gigantesco de indivíduos sofrendo, vítimas dos processos naturais, poderia fazer com que tal situação seja pior do que seria se fosse um número muito menor de indivíduos sofrendo por um período de tempo levemente maior, mesmo que o saldo agregado total fosse o mesmo.

Outra resposta envolve observar que o sofrimento desses animais ser de curta duração (devido às suas mortes serem bastante prematuras) não implica que sejam pouco prejudicados por viverem tal vida. Quem acredita que são pouco prejudicados está a acessar o quão afortunado ou desafortunado alguém foi por ter vivido a vida que viveu contabilizando apenas a quantidade

de experiências negativas que teve. Contudo, essa não é uma maneira adequada de se fazer essa medição, pois não leva em conta o quanto as experiências negativas representam do total das experiências que alguém teve durante toda a sua vida. Por exemplo, suponhamos que A nasceu, sofreu por 1 mês e morreu logo em seguida, enquanto B nasceu, experimentou 2 meses de sofrimento equivalente, mas depois viveu 70 anos de vida satisfatória. Se olharmos apenas para os aspectos negativos, diremos que B foi mais desafortunado por ter vivido a vida que viveu. Mas isso não faz sentido, pois, se o objetivo é avaliar o *quão boa ou ruim* foi uma vida para quem a viveu, tem-se que levar em conta a proporção entre os eventos negativos e os positivos, e não só os negativos. Uma vez que, como vimos no Capítulo 1, a maioria dos animais vem ao mundo apenas para experimentar sofrimento e morrer logo em seguida, mesmo que esse sofrimento seja de curta duração, ele representa quase 100% (ou mesmo 100%) do total das experiências desses indivíduos. São, portanto, muito prejudicados por viverem tais vidas.

Isso não quer dizer que a proporção entre eventos positivos e negativos em uma vida seja a única coisa importante na medição do quão afortunado ou desafortunado alguém foi por ter tido a vida que viveu. Por exemplo, imaginemos que 70% das experiências de A tenham sido positivas e 60% das experiências de B tenham sido positivas. Se nos basearmos apenas na proporção, diremos que A foi mais afortunado com a vida que teve. Contudo, imaginemos que A viveu 20 anos e B viveu 80. Assim, 70% das experiências de A são uma quantidade muito menor do que 60% das experiências de B. Desse modo, outro fator diretamente relevante é a quantidade de experiências positivas e negativas, e não somente a proporção. Veremos em mais detalhes como pesar esses fatores no item 3.7.

Assim, a importância da questão dos danos naturais seria ainda muito grande mesmo se os animais não humanos não forem prejudicados com a morte. Por outro lado, se forem prejudicados com a morte, a importância da questão dos danos naturais é ainda maior, dada a quantidade gigantesca de mortes prematuras. Por esse motivo, discutiremos a seguir a afirmação de que os animais não humanos não são prejudicados pela morte. Começaremos perguntando pelas razões a partir das quais alguém poderia pensar que a morte não os prejudica.

3.2. A concepção epicurista do dano da morte

Segundo Epicuro (1991)[28], a morte não é um dano porque "quando o indivíduo existe, a morte não existe; e quando a morte vem, o indivíduo não existe mais". Como observa Sapontzis (1987, p. 173), segundo o epicurismo, a morte não é um dano porque não pode ser *experimentada*. Suits (2001, p. 82), proponente de tal visão, mantém que matar não é um erro para com o morto, e que morrer antes não é pior do que morrer depois. Segundo 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 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 prejudica ninguém. Na base da concepção epicurista da morte está a ideia de que a única forma possível de dano são as experiências negativas. Devido ao fato de os animais não humanos (alegadamente) não entenderem o que

[28] 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.

é a morte, não teriam o sofrimento que surge do medo da morte. Segundo 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 mantém 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. Um argumento a favor dessa visão é o de que, se alguém é prejudicado pela *presença* das experiências negativas porque estas são *ruins em si*, então, analogamente, alguém é prejudicado pela *ausência* das experiências positivas porque estas *são boas em si*. Poder-se-ia objetar que as experiências negativas são ruins em si, mas que as experiências positivas não são boas em si. Contudo, essa crítica dificilmente procede, pois, assim como ser negativo é uma característica intrínseca do sofrimento, ser positivo é uma característica intrínseca do prazer (se não é uma experiência positiva, não é prazer).

Outra razão para se rejeitar a visão epicurista é que, se a morte não fosse um dano, então não faria diferença morrer antes ou depois. Imaginemos que temos apenas duas possibilidades: (1) viver 15 anos muito felizes e depois morrer sem dor; (2) ou viver 70 anos igualmente felizes e depois morrer sem dor. Imaginemos também que a quantidade de sofrimento experimentado em 1 ou 2 é a mesma (não seria adicionado sofrimento extra em 2; seriam adicionadas apenas experiências positivas). Imaginemos que não existimos ainda e, portanto, não temos ainda nenhum plano para o futuro e mesmo nenhuma preferência, muito menos, medo de morrer. Suponhamos que fosse determinado por sorteio se viveremos em 1 ou 2. Se a concepção epicurista da morte estivesse correta, tanto faz ser sorteado para viver 1 ou 2, pois em ambos os casos a morte é indolor e a quantidade experimentada de sofrimento é igual. Mas, obviamente, se formos sorteados para viver 1 tivemos azar, e se formos sorteados para viver 2 tivemos sorte, 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 conseguimos fazer essa avaliação sobre em qual das situações anteriores tivemos sorte ou azar se rejeitamos a visão epicurista da morte. O infortúnio de ser sorteado para viver a vida com menos tempo e com menos experiências positivas se dá unicamente devido à possibilidade não concretizada de se estar em uma situação melhor do que aquela na qual se está. Isso não depende de se alguém está ou não vivo agora para lamentar o infortúnio, ou de entender o infortúnio que teve.

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

3.3. O dano da morte como impedimento do que é positivo

É possível haver discordância quanto ao *que* de positivo a morte impede. A concepção do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo não está comprometida com uma teoria de bem-estar em particular. A seguir, discutiremos, respectivamente, as interpretações *preferencialistas*, *experiencialistas* e de *lista objetiva* dessa concepção.

A concepção preferencialista do dano da morte

O *preferencialismo* é uma concepção do bem-estar que afirma que o que é bom em si para os indivíduos é que tenham suas preferências satisfeitas, e o que é ruim em si é que tenham suas preferências frustradas[29]. O preferencialismo entende *preferência* como um estado mental na forma de um *desejo*. Por esse motivo, o preferencialismo também é chamado de "teoria baseada nos desejos" (*desire-based theory*), como observam Kagan (1998, p. 36) e Parfit (1984, p. 4). De acordo com o preferencialismo, a morte é um dano se impede a satisfação de algum desejo. Mas que tipo de desejo teria de ser? De acordo com determinada interpretação, um desejo *em relação ao futuro* (por exemplo, o desejo de fazer uma viagem no próximo mês). Isso seria assim porque, quanto aos desejos que dizem respeito apenas ao presente, sendo realizados ou não, não ficam por realizar, pois o estado mental na forma do desejo desaparece quando passa o momento presente. É importante observar que a explicação do dano da morte nessa interpretação não se dá a partir do sofrimento que surgiria da preocupação de a preferência orientada para o futuro não ser realizada pelo acontecimento da morte. Em vez disso, se dá a partir da própria não realização da preferência em questão (não necessitando o indivíduo perceber e lamentar a não satisfação da preferência). Assim, segundo essa interpretação do preferencialismo, para alguém ser prejudicado com a morte, é necessário que: (1) seja capaz de fazer planos para o futuro; e (2) tenha algum desejo com relação ao futuro ainda não realizado. Antes de discutirmos a plausibilidade dessa interpretação, é importante observar que ela não serve para sustentar a tese de que todos os humanos são prejudicados com a morte e que nenhum não humano o é. Alguns não humanos são capazes de fazer planos para o futuro (por exemplo, o porco que esconde a comida para comer mais tarde). Alguns humanos são incapazes de fazer planos para o futuro (por exemplo, o recém-nascido ou o portador de uma degeneração mental grave).

Uma razão para se rejeitar essa interpretação do preferencialismo é a de que, se alguém faz um plano orientado para o futuro e esse plano não é realizado, o indivíduo é prejudicado devido a não desfrutar do objeto do seu plano, e não devido a ter feito o plano. Assim, parece que o prejuízo aconteceria mesmo na ausência do plano, pois a possibilidade do desfrute não depende da existência do plano anterior. Por exemplo, suponhamos que duas crianças farão um passeio amanhã e se divertirão muito. Contudo, apenas uma delas já é grande o suficiente para fazer o plano de passear amanhã, e de, portanto, formular o desejo de passear amanhã. Se ambas morrerem hoje, parece que ambas são prejudicadas, já que não desfrutarão do prazer de passear. A criança que não tinha capacidade de fazer planos para o futuro não parece que deixa de ser prejudicada com a morte só porque não é capaz de planejar o futuro.

Essa objeção não afeta outra interpretação do preferencialismo, que defende que, para alguém ser prejudicado com a morte, é necessária a existência de preferências, mas não necessariamente *orientadas para o futuro*. De acordo com essa segunda interpretação, a morte é um dano quando frustra a realização de qualquer outra preferência que alguém possui: não é necessário que haja uma preferência direcionada ao futuro. "Qualquer outra preferência que tenhamos cuja satisfação se torne impossível com nossa morte será, obviamente, frustrada por esta" (HORTA, 2007, p. 563). Os indivíduos incapazes de fazer planos para o futuro (por exemplo, recém-nascidos, *humanos ou não humanos*), embora não possuam desejos em relação ao futuro, possuem outras preferências (por exemplo, mamar, comer, dormir etc.). Um proponente da primeira interpretação poderia objetar

[29] Definições de preferencialismo, experiencialismo e teorias de lista objetiva podem ser encontradas em Partif (1984, p. 4) e Kagan (1998, p. 29-40).

que, como essas preferências não são orientadas para o futuro, elas não ficam por ser realizadas, e desaparecem quanto alguém não está a pensar nelas. Contudo, esse não parece ser o caso. Por exemplo, tenho uma preferência por suco de tangerina. Não parece fazer sentido afirmar que "é falso que o suco que Luciano prefere é tangerina" nos momentos em que não estou a pensar nisso. Continua sendo verdade que é meu suco preferido.

Assim, de acordo com essa segunda interpretação do preferencialismo, os indivíduos incapazes de planos para o futuro seriam prejudicados pela morte. 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. Nesse caso, o que o preferencialismo diria em relação ao dano da morte não seria diferente do que diriam as outras teorias. Vejamos agora o que diriam essas outras teorias.

O dano da morte como impedimento de experiências positivas

Uma maneira alternativa de explicar o dano da morte como dano por impedimento do que é positivo envolve rejeitar completamente a explicação centrada em desejos (sejam direcionados ao futuro ou não). Essa outra maneira é incorporada pelo *experiencialismo* (embora não se restrinja a este, como veremos no item 3.3). O experiencialismo é uma concepção do bem-estar que afirma que experiências positivas beneficiam um indivíduo e experiências negativas o prejudicam. Assim, haveria duas formas de alguém ser *beneficiado*: pela *presença de uma experiência positiva* e pela *ausência de uma experiência negativa*. Analogamente, haveria duas formas de alguém ser *prejudicado*: pela *presença de uma experiência negativa* e pela *ausência de uma experiência positiva*.

O experiencialismo explica o dano da morte como sendo um dano devido às experiências positivas que impede. Há vários outros danos que poderiam ser explicados da mesma maneira. Suponhamos que uma pessoa ganhou um sorteio e o seu bem-estar seria aumentado se recebesse o prêmio. Contudo, a pessoa não sabe que ganhou o prêmio e nem tem o desejo de recebê-lo porque um amigo a inscreveu no sorteio sem que ela soubesse. Segundo o experiencialismo, tal pessoa foi prejudicada por não receber o prêmio, mesmo não tendo um desejo correspondente (e mesmo que não tenha sofrimento algum por não receber o prêmio e nem nunca venha a saber que foi a ganhadora). Ela foi prejudicada simplesmente porque poderia estar em uma condição melhor do que aquela em que está agora. 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 (discutiremos em detalhes esse ponto no item 3.7). 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 forem em quantidade superior tal, em comparação às experiências positivas, a ponto de fazer sentido dizer que é menos pior morrer do que continuar vivo (HORTA, 2007, p. 582-584; KAUFMAN, 1999, p. 1).

Dano da morte e teorias de lista objetiva

A concepção do dano da morte enquanto impedimento de experiências positivas parece ser a que melhor explica o infortúnio maior de vivermos felizes por apenas 15 anos em vez de uma vida igualmente feliz por 70 anos (exemplo oferecido no item 3.2). Tal concepção é incorporada pelo experiencialismo. Contudo, não há por que restringi-la ao experiencialismo. Com pequenas variações, é incorporada também pelas *teorias de lista objetiva*. Vejamos como.

As teorias de lista objetiva mantêm que alguém é beneficiado se experimenta certos itens de uma lista e é prejudicado se algo o impede de experimentar tais itens. O que diferencia uma teoria de lista objetiva da outra são os diferentes itens que constituem as listas. O que há de comum entre todas as teorias de lista objetiva é que elas não limitam o que constitui o bem-estar às experiências positivas e/ou à satisfação de preferências. Afirmarão que existem certos bens intrínsecos dos quais alguém poderia ser privado que não necessariamente trariam experiências positivas ou estariam de acordo com o que prefere. Tomemos como exemplo conhecer a verdade. Por vezes, alguém prefere não saber a verdade e, por vezes, descobri-la traz experiências negativas (por exemplo, quando sofremos por descobrir que alguém que estimamos morreu). Suponhamos que alguém prefere não descobrir a verdade, e, ao descobri-la acidentalmente, sofre. Os proponentes de uma teoria de lista objetiva que inclui o conhecimento da verdade entre os itens da lista afirmariam que, embora o indivíduo tenha sido prejudicado sob dois aspectos (teve uma preferência frustrada e experiências negativas), foi beneficiado em pelo menos um aspecto: descobriu a verdade. Ou seja, se uma teoria de lista objetiva inclui um elemento como item da lista, ele é visto como *bom em si* (a maneira como estabeleceriam o quão prejudicado ou beneficiado alguém foi no total depende do peso que atribuiriam a cada item da lista).

As teorias de lista objetiva precisam manter uma abordagem do dano da morte similar àquela adotada pelo experiencialismo. As teorias de lista objetiva também reconhecem que alguém pode ser prejudicado simplesmente por não ter certas experiências (mesmo que não saiba do que está a perder, e mesmo que sequer tenha um desejo por tê-las). A diferença é que as teorias de lista objetiva incluiriam certas experiências que não necessariamente são positivas (como descobrir a verdade, por exemplo). Contudo, para uma teoria de lista objetiva ser plausível, precisa incluir, entre os itens da lista, as experiências prazerosas. Não é implausível manter que as experiências prazerosas não são a única coisa boa em si. Contudo, é muito mais difícil defender que as experiências prazerosas *não são* boas em si. Isso é assim porque ser positivo *em si* é uma das características do prazer. A única maneira de o prazer ser negativo para quem o experimenta é se for *instrumentalmente* negativo (isto é, se conduzir à outra coisa negativa, que não ele próprio). O mesmo vale para as experiências negativas serem ruins *em si*: só podem ser boas instrumentalmente. Parfit, proponente de uma teoria de lista objetiva, mantém que:

> Em todas essas teorias, a felicidade e o prazer são pelo menos uma parte do que torna nossas vidas melhores para nós, e nosso tormento e dor são pelo menos uma parte do que faz nossas vidas piorarem. Essas afirmações seriam feitas por qualquer teoria de lista objetiva plausível. E, elas são implicadas por todas as versões da teoria da satisfação de desejos. Em todas as teorias, a teoria hedonista é pelo menos uma parte da verdade (PARFIT, 1984, p. 4).

Assim, as teorias de lista objetiva precisam reconhecer que, se alguém tinha pela frente uma quantidade x de experiências positivas, em quantidade superior tal (em comparação às negativas) a ponto de ser melhor estar vivo do que estar morto, então o indivíduo em questão é prejudicado se

morrer (independentemente de ter ou não desejos projetados para o futuro, capacidade de entender o que é a morte, saber que está vivo etc.). A diferença seria que nas teorias de lista objetiva, além de a morte prejudicar o indivíduo por impedi-lo de ter experiências positivas, o prejudicaria também por impedi-lo de outras coisas (os outros itens da lista). Por exemplo, Jamieson (1983, p. 145) mantém que o mero fato de se estar consciente é positivo em si[30] (e este seria um dos bens objetivos que a morte impediria).

3.4. Objeções à concepção do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo

Um possível problema para a abordagem do dano da morte enquanto privação do que é positivo é o que McMahan (2002, p. 107) chama de "o problema epistemológico": não podemos ter certeza se a vida que alguém teria pela frente seria predominantemente negativa ou positiva. Contudo, apesar dessa limitação, é possível fazermos estimativas em termos da *probabilidade* do que aconteceria, com base em como normalmente é a vida de alguém até agora. Podemos olhar para trás e concluir que, se tivéssemos morrido no passado, isso nos teria prejudicado (HORTA, 2007, p. 591). Podemos conhecer aproximadamente a expectativa de vida de alguém se sabemos sua idade, algo sobre o seu estado de saúde e variáveis como a espécie à qual pertence e o contexto em que vive (HORTA, 2007, p. 736).

Outra objeção à abordagem do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é o *argumento da assimetria temporal*: pensamos que somos prejudicados com a morte, mas não que somos prejudicados por não termos nascido antes (LUCRÉCIO, 1976, p. 972-976). Kamm (1993, p. 29-31), ao analisar essa questão, observa que é preciso levar em conta dois pontos de vista: do nosso ponto de vista *de dentro*, preferimos que as coisas boas ainda estejam por vir; já do ponto de vista *de fora*, é indiferente se nossa vida começa antes ou depois, desde que o total de coisas negativas e positivas seja o mesmo. Kamm (1993, p. 16) responde ao argumento de Lucrécio apontando que, do ponto de vista de fora, uma diferença importante é que nossa não existência pré-natal termina com nossa existência, enquanto a morte é permanente (é por isso que não nos preocupamos com não termos nascido antes). Uma objeção a essa resposta é dizer que, assim como a morte não terá final, nossa não existência não teve um começo. Uma resposta a essa objeção é manter que, embora no sentido lógico seja possível nascer antes, não o é no sentido factual; por outro lado, nossa existência futura pode ser prolongada, o que nos dá razões para prolongá-la se o que importa é a totalidade de coisas positivas que poderiam ocorrer para nós (HORTA, 2007, p. 602-603). Horta (2007, p. 605) oferece um exemplo para mostrar que, se pudéssemos fazer com que alguém nascesse antes e isso aumentasse o seu total de experiências positivas, isso seria tão desejável quanto retardar a chegada da morte. O exemplo é o de que vivemos em um planeta que explodirá em seis décadas, mas ainda é possível seus habitantes terem vidas significativas até então: em tal situação, seria melhor nascer o quanto antes, pois nesse caso é o momento do nascimento, e não o da morte, que pode ser mudado.

Ainda assim, em outras circunstâncias os pontos de vista de dentro e de fora podem conflitar. Parfit (1984, p. 165-67; 177-78) oferece um exemplo para ilustrar tal assimetria em relação ao sofrimento passado e futuro. Horta (2007, p. 610) adapta tal exemplo para ilustrar a assimetria em

[30] Poderia ser objetado que estar consciente de uma experiência negativa não é algo bom, e que, portanto, estar consciente não pode ser bom em si. Contudo, um defensor de que estar consciente é bom em si poderia concordar que tal situação, *tudo considerado*, é negativa, e ainda assim defender que ela é boa *sob determinado aspecto* (a saber, nela há um indivíduo consciente de algo). Isso não o impede de reconhecer que, em tal situação, o aspecto negativo (no caso, as experiências negativas) é preponderante, tornando a situação, *tudo considerado*, negativa. Obviamente, quem rejeita que estar consciente seja bom em si (por exemplo, como rejeitaria um experiencialista) dirá que tal situação não é boa *sob aspecto algum*. Contudo, um proponente de uma teoria de lista objetiva na qual estar consciente fosse bom em si e um experiencialista poderiam concordar que tal situação é, *tudo considerado*, negativa.

relação à morte. O exemplo consiste em imaginar duas situações em que estamos com amnésia. No caso C1, morreremos em questão de horas, mas descobrimos que já vivemos uma vida longa e feliz. No caso C2, nos recuperaremos, e descobrimos que somos jovens e temos toda a vida pela frente, mas que nunca chegaríamos à idade que teríamos em C1. Do ponto de vista de fora, é melhor estarmos em C1, porque o total desfrutado é maior. Do nosso ponto de vista de dentro, preferimos estar em C2, porque o desfrute ainda está por vir. O proponente do argumento da assimetria poderia defender que nossa atitude do ponto de vista de dentro é irracional, uma vez que escolheríamos a vida com menor desfrute. Uma possível resposta seria tentar mostrar que não é irracional ter atitudes em relação ao futuro e não em relação ao passado, uma vez que não conseguimos mudá-lo. Além disso, mesmo que tivéssemos atitudes temporalmente neutras (e o passado nos preocupasse tanto quanto o futuro), a melhor forma de termos boas recordações do passado é se preocupando em ter boas experiências futuras, pois logo estas se tornarão o passado (HORTA, 2007, p. 621, 628, 629).

Outra objeção à concepção do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é alegar que ela implica que seres em potencial (isto é, seres que poderiam ter existido) são também prejudicados por não chegarem a existir (desde que a vida que lhe aguardaria valesse a pena ser vivida). Como isso parece absurdo, conclui a objeção, a explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é inadequada. Uma possível resposta a essa objeção é manter que a afirmação "o indivíduo x foi prejudicado por ter sido impedido de desfrutar do que é positivo" só faz sentido em relação a seres sencientes já existentes, pois somente nesse caso temo indivíduos (e não, várias *possibilidades futuras* de indivíduos). Por exemplo, se Luciano morre, então, *Luciano* foi prejudicado por não desfrutar daquilo de positivo que experimentaria se continuasse vivo. Por outro lado, se não temos ainda um indivíduo, mas inúmeras *possibilidades* de indivíduos futuros, não faz sentido dizer que este ou aquele indivíduo específico foi prejudicado por não chegar a existir[31]. Por exemplo, suponhamos que, se um casal concebe um filho agora, o indivíduo A nascerá, mas que, se espera o próximo mês, outro indivíduo, B, nascerá. Não faz sentido afirmar que, se decidem esperar o próximo mês, prejudicaram A, uma vez que o indivíduo A não existe (nem nunca existiu, nem nunca existirá; é apenas uma possibilidade).

3.5. Conclusão quanto ao dano da morte para seres sencientes não humanos

Se a morte é um dano devido ao que ela impede de positivo, 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 preferências direcionadas ao futuro etc.), e todo ser que é trazido para uma vida na qual predomina largamente o sofrimento e é impossível mudar esse panorama é prejudicado por nascer[32]. Assim, os animais não humanos são também passíveis de serem prejudicados com a morte,

[31] Observe que isso é compatível com a meta de fazer com que exista o maior número de seres felizes possível, pois poderia ser vista como uma *meta impessoal* de buscar o melhor resultado, e não um dever a este ou aquele indivíduo específico. Importante: essa meta não implica necessariamente que deixar de produzir novos seres é tão ruim quanto matar seres já existentes. Por exemplo, poderia ser defendido que interesses básicos de indivíduos já existentes são um trunfo sobre deveres impessoais, ou que evitar o que é negativo tem peso maior do que promover o que é positivo. É claro, alguém que possui essa meta poderia admitir algumas negociações em relação ao bem-estar dos seres já existentes. Por exemplo, poderia dizer que, se fosse possível aumentar significativamente a quantidade de seres felizes (com novos nascimentos) diminuindo muito pouco o bem-estar dos seres já existentes, então que essa é a coisa certa a se fazer. Essa questão é discutida detalhadamente por Parfit (1984, cap. 19).

[32] 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 dizer é que, quando pensamos que alguém morre,

e não apenas com o sofrimento. Temos, portanto, razões adicionais, além do sofrimento, para nos preocuparmos em tentar mudar a situação típica dos animais na natureza. Poderia ser objetado que, como a vida que aguardaria os animais na natureza seria provavelmente cheia de sofrimento, então, mesmo que os animais não humanos possam ser prejudicados com a morte, não é o caso dos animais na natureza (o melhor para eles é que morram o quanto antes). Essa objeção será discutida em detalhes no item 8.3.14. Por enquanto, a responderemos brevemente apontando que esse seria o caso apenas se fosse impossível fazer com que suas vidas se tornassem minimamente significativas. Se for possível, então são prejudicados com a morte, pois esta os impediria de desfrutar de tal vida significativa. Além disso, mesmo quem discorda desse ponto teria de concordar com a meta de evitar que cheguem a existir seres que teriam vidas com alta predominância de sofrimento.

3.6. Gravidade da morte, número de indivíduos e a questão dos danos naturais

Algumas pessoas acreditam que, embora os animais não humanos sejam prejudicados com a morte, não o são tanto quanto são os humanos. Por isso, concluem que a situação dos animais não humanos (seja na exploração, seja na natureza) não é tão grave quanto outros problemas em que há morte de humanos. Contudo, um problema com essa conclusão é que ela não se seguiria nem mesmo se os humanos fossem mais prejudicados com a morte do que os não humanos, pois existem outros critérios importantes para se determinar a importância de uma questão, para além de critérios que dizem respeito à morte (seja a quantidade de mortes, seja a gravidade do dano da morte individualmente). Por exemplo, poderia ser defendido que devemos priorizar mudar a situação dos não humanos porque não há nenhuma outra questão que tenha uma magnitude de sofrimento que sequer se aproxime (seja em relação ao seu total; à quantidade de indivíduos sofrendo; ou em referência ao nível de sofrimento típico de cada indivíduo).

Para defendermos essa posição, não é necessário defender que minimizar sofrimento deve ter peso maior do que prevenir mortes. Mesmo que ambos os parâmetros possuam o mesmo peso, poderíamos ainda defender a prioridade dos não humanos. Basta que tais fatores sejam comensuráveis. Por exemplo, poderia ser dito que a partir de certo ponto, em termos de intensidade e duração, sofrer é pelo menos tão ruim quanto (ou mesmo pior) do que morrer. E, a partir daí poderia ser defendido que, mesmo que computemos o sofrimento e as mortes de humanos como danos independentes que são somados, ainda assim isso seria insuficiente para justificar a prioridade de questões que afetam humanos, dada a enorme quantidade de não humanos cujo sofrimento se encontra acima desse ponto limite. Essa quantidade é tão gigantesca que, mesmo se as mortes de humanos tivessem maior peso do que o sofrimento de não humanos (mesmo um peso muito maior), a conclusão ainda se manteria.

Imaginemos, contudo, que a prioridade devesse ser determinada unicamente em referência à morte (quantidade de mortes e gravidade do dano da morte individualmente). Suponhamos que a morte de um humano tivesse o *dobro* de gravidade do que a de um não humano: para que tivéssemos o mal equivalente da morte de um humano, teríamos de ter duas mortes de não humanos.

na verdade não morre (isto é, continua 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" é comumente 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. Uma visão mantém que as duas coisas coincidem. Já outra visão nega esse ponto. Pessoas que mantém que existem experiências após a morte do corpo biológico podem explicar da mesma maneira o dano para o indivíduo com a morte do seu corpo biológico: pela privação das experiências positivas que teria aqui nesta vida se continuasse vivo (embora, nessa visão, o indivíduo seja prejudicado ou beneficiado dependendo do teor negativo ou positivo das experiências que alegadamente teria na vida seguinte). Contudo, em ambos os casos, a explicação se dá com base no valor das experiências positivas e no desvalor das experiências negativas.

Suponhamos que a quantidade de mortes anuais de animais não humanos no mundo fosse de "apenas" 20 bilhões. Para existir outra situação em que os humanos são as vítimas que fosse mais importante, teria que vitimar no mínimo mais de 10 bilhões de humanos por ano (teria de ser um problema que dizimasse anualmente no mínimo mais do que a população humana mundial). A mesma conclusão se seguiria mesmo se cada vida humana valesse muitíssimo mais do que o dobro de cada vida não humana. O número total de não humanos na natureza em um dado momento gira entre 10^{18} e 10^{19} (TOMASIK, 2019). Quase a totalidade é vítima de danos naturais e tem uma morte extremamente prematura (como vimos no Capítulo 1). Suponhamos que essa quantidade seja de 10^{18}. Mesmo que apenas 1% desses animais fosse senciente, seriam ainda *10 quadrilhões* de vítimas não humanas. Para termos outra questão igualmente importante teria de ser uma que matasse cada um dos 8 bilhões de humanos, e estes teriam de ser prejudicados com a morte 1,25 milhões de vezes mais do que cada não humano. Assim, mesmo que concedêssemos muitíssimo à objeção, nem assim ela se sustentaria.

Uma possível objeção à prioridade da situação dos animais não humanos devido à quantidade de mortes é manter que a quantidade de mortes não importa. Por exemplo, Taurek (1977, p. 300-303) defende que, diante de uma decisão entre salvar um único indivíduo ou salvar muitos, sendo tudo o mais igual (por exemplo, cada um sendo prejudicado na mesma medida com a morte, igualmente inocentes etc.), devemos atirar uma moeda ao ar, porque assim damos peso igual ao bem de cada um. Uma resposta a Taurek é apontar, como faz Parfit (1978, p. 285-301), que a decisão de salvar o maior número surge exatamente de se dar igual peso a cada um: cada um conta por um; é por isso que mais contam por mais. Regan (1983, p. 301) concorda com Parfit nesse sentido: atirar a moeda seria tratar os muitos como se fossem um indivíduo só.

Assim, a quantidade de animais não humanos em uma situação de sofrimento e a quantidade de suas mortes são fortes razões para priorizarmos melhorar sua situação. Entretanto, permanece a ser discutida a ideia de que animais não humanos são prejudicados pela morte em menor grau do que são os humanos. Se essa ideia for falsa, a situação dos animais não humanos merece uma prioridade *ainda* maior. Discutiremos isso nos próximos itens.

3.7. Pesando a gravidade do dano da morte: tempo e qualidade de vida

Existem visões que defendem que não faz sentido comparar quem é mais prejudicado com a morte. Cavalieri (2001, p. 113) argumenta que "para cada ser, sua vida é tudo o que tem". Em tal visão, também deveríamos atirar uma moeda em decisões de vida e morte. Uma razão para rejeitarmos tal perspectiva é que, se alguém "não tem perspectivas minimamente significativas de poder desfrutar da vida, parece que deixar que outros morram em seu lugar não seria o mais adequado" (HORTA, 2007, p. 725). 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: morrendo aos 10 anos, a quantidade de eventos positivos que *teríamos ainda para experimentar* e não vai acontecer é maior do que se morremos aos 80. 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 outra apela ao passado: se morremos aos 10, somos mais prejudicados porque desfrutamos menos *até agora*. Nesse segundo sentido, a força das razões para salvarmos uma vida seria guiada pelo princípio "dar mais a quem tem menos". Ambas as preocupações coincidirão em casos nos quais quem desfrutou menos também teria mais pela frente para desfrutar. Comparando a criança de 10 anos e o idoso de 80, a criança parece ser mais prejudicada se morrer tanto porque

teria mais para viver quanto porque viveu menos. Contudo, se a criança viveu até agora 10 anos, mas só teria mais 10 pela frente, e o idoso tem agora 70 mas ainda poderia viver mais 15, então o apelo ao futuro priorizaria a vida do idoso; já o apelo ao passado priorizaria a criança.

O *tempo* de vida (passado, futuro ou ambos) não parece ser tudo o que importa para a gravidade do dano da morte. Suponhamos que A e B viveram até agora a mesma quantidade de tempo, e que A teria 20 anos pela frente e B teria 5. Levando em conta o tempo futuro, A perde mais se morrer agora (20 anos). Contudo, imagine que, dos 20 anos, 16 seriam passados em tormento extremo. Assim, em se tratando do tempo de vida com uma qualidade mínima, o indivíduo A tem apenas 4 anos pela frente. Suponhamos que os 5 anos restantes de B sejam todos com qualidade satisfatória. Assim, se adicionarmos o fator *qualidade da vida futura*, é B quem teria mais desfrute pela frente, e não A. O mesmo vale para o passado. Imaginemos que C e D teriam pela frente 30 anos, igualmente satisfatórios. C viveu até agora 50 anos, e D viveu 30. Parece que D é mais prejudicado se morrer, pois viveu menos. Mas, suponhamos que os 30 anos que D viveu tivessem sido satisfatórios, e que C passou 25 de seus 50 anos sob tortura constante e outras condições deploráveis. Assim, levando em conta a *qualidade da vida passada*, é C quem *desfrutou* menos (25 anos, em comparação aos 30 anos de D).

Uma forma de avaliarmos a gravidade do dano da morte é medi-la em *AVAQs* (anos de vida ajustados pela qualidade), que envolve *multiplicar* o tempo pela qualidade de vida (HORTA, 2010d, p. 148). Como observa Horta (2010d, p. 149), a maior parte da literatura filosófica sobre o dano da morte tem sido, até o momento, centrada no parâmetro das perdas futuras. Com a literatura em torno dos AVAQs não é diferente. Contudo, é possível estimarmos em AVAQs também os fatores referentes ao passado. O quadro a seguir resume a maneira como esses quatro fatores influenciam na avaliação da magnitude do dano da morte:

Quadro 1 – Parâmetros nos AVAQs

Parâmetro	**Pior é a morte...**
Tempo já vivido	Quanto menor
Qualidade da vida já vivida	Quanto menor
Expectativa do tempo futuro	Quanto maior
Expectativa da qualidade de vida futura	Quanto maior

Fonte: o autor

Multiplicando-se o tempo pela qualidade de vida, diz-se então que alguém já desfrutou de uma quantia "x" de AVAQs e tem uma quantia "x" de AVAQs pela frente para desfrutar. Quanto menos AVAQs passados alguém já desfrutou, mais prejudicado é se morrer; quanto mais AVAQs futuros teria para desfrutar, mais prejudicado é se morrer. Uma maneira de explicar por que é implausível rejeitar a importância dos AVAQs passados é imaginar os momentos de desfrute na vida como um bem a ser distribuído. Se a justa distribuição importa, é importante dar mais AVAQs a quem tiver menos. Por exemplo, imaginemos que A ganhou 20 fatias de bolo, e B ganhou 100. Suponhamos que A comeu até agora 10 fatias (porque começou a comer depois), e B já comeu 80 (porque começou a comer antes). Imaginemos agora que temos de escolher retirar o bolo de um ou de outro. Parece justo escolher retirar de B, porque ele já comeu mais, mesmo que ainda faltem 20 fatias para ele consumir tudo o que ganhou. O indivíduo A, por outro lado, só consumiu 10 fatias e, portanto, é mais prejudicado se tiver o restante

de suas fatias retiradas (pois desfrutou menos do bolo), mesmo que tudo o que lhe reste sejam apenas 10 fatias. Com base nisso, é possível criticar as teorias que só levam em conta os AVAQs futuros, pois poderiam prescrever dar mais a quem já tem mais, mesmo muito mais.

Por vezes, quem teria mais AVAQs pela frente também desfrutou menos AVAQs até agora. Contudo, em outros casos, quem desfrutou menos até agora teria menos pela frente para desfrutar, e quem já desfrutou mais teria mais pela frente para desfrutar. Nesses casos, como estabelecer quem é mais prejudicado com a morte? Obviamente, isso depende de quantos AVAQs cada um já desfrutou e de quantos cada um teria ainda para desfrutar (e, em algumas formas de medição, também dos AVAQs totais esperáveis em uma vida, passados e futuros). Algumas possibilidades de se calcular essa relação entre AVAQs são as seguintes: (1) Totais/passados; (2) Futuros/totais; (3) Futuros/passados; (4) Futuros – passados; (5) Futuros + (totais/passados). Vejamos um exemplo que ilustra essas formas de cálculo:

Quadro 2 – Formas de calcular AVAQs

AVAQs dos indivíduos A, B e C	**Situação 1**			**Situação 2**		
AVAQs:	A	B	C	A	B	C
Até agora	30	20	10	15	10	5
A desfrutar	60	40	20	75	50	25
Totais	90	60	30	90	60	30
Dano da morte para A, B e C	**Situação 1**			**Situação 2**		
Várias formas de cálculo:	A	B	C	A	B	C
1) Totais / passados	3	3	3	6	6	6
2) Futuros / totais	0,67	0,67	0,67	0,83	0,83	0,83
3) Futuros / passados	2	2	2	5	5	5
4) Futuros – passados	30	20	10	60	40	20
5) Futuros + (totais/passados)	63	43	23	81	56	31

Fonte: o autor

Nas três primeiras formas de cálculo, a magnitude do dano da morte depende de onde alguém se encontra agora em termos de porcentagem do valor total, não importando o tamanho do valor total. Já nas duas últimas, depende também do tamanho do valor total.

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, pois deriva diretamente da explicação do dano da morte enquanto privação daquilo que é positivo[33]: se a morte é um dano devido ao que ela impede de se experimentar de positivo, então, quanto maior o valor do qual alguém seria privado com a morte, maior a magnitude do dano da morte. Poder-se-ia pensar que isso implicaria levar em conta somente AVAQs futuros. Contudo, uma maneira de aplicar esse raciocínio aos AVAQs passados é afirmar que, quanto menos AVAQs alguém desfrutou até agora, mais valiosos são para esse alguém os AVAQs que ainda lhe restam.

[33] Para uma aplicação desse critério à magnitude do dano da morte em animais não humanos, ver Horta (2010d).

A teoria dos AVAQs de maneira alguma poderia servir para se defender uma concepção especista antropocêntrica dos esforços para salvar vidas (ou para evitar de matar). Se levássemos em conta apenas os fatores futuros, talvez esse fosse o caso, dado que humanos (em comparação a animais de várias outras espécies) costumam viver bastante tempo. Mas, mesmo se levássemos em conta apenas os fatores futuros, tubarões, baleias e tartarugas de certas espécies, por exemplo, normalmente teriam prioridade (já que vivem muito mais tempo do que humanos). Além disso, mesmo que a estimativa de vida *média* de membros da espécie humana seja maior do que a de membros de várias outras espécies, ainda haveria situações nas quais, comparando-se dois indivíduos, é o humano quem teria menos AVAQs pela frente. Isso aconteceria se estivéssemos a comparar, por exemplo, um humano de 80 anos e um porco de 5 anos. Vimos, além disso, que há fortes razões para levarmos em conta também os AVAQs passados. É crucialmente por conta desse fator que podemos concluir que os animais não humanos são geralmente prejudicados pela morte em alto grau, pois tipicamente vivem vidas curtíssimas que contêm apenas sofrimento do início até o fim (tanto na exploração como na natureza, como vimos no Capítulo 1).

3.8. Quanto mais sofisticadas as capacidades, maior o dano da morte?

Poderia ser objetado que seres mais racionais são prejudicados com a morte em maior grau porque aquilo que perderiam de desfrutar caso morram é mais valioso. Por exemplo, é comumente dito que prazeres intelectuais ou estéticos são mais valiosos do que prazeres sensoriais como comer uma comida saborosa, correr, nadar, brincar, descansar etc.

Antes de discutirmos essa objeção, é importante observar dois pontos. O primeiro, é que ela não poderia ser utilizada para defender uma visão antropocêntrica do dano da morte, pois há humanos que não possuem capacidades cognitivas sofisticadas (bebês, crianças muito pequenas e adultos vítimas de certas doenças ou acidentes que afetam as capacidades cognitivas, por exemplo). Essa objeção teria de afirmar que esses humanos são também menos prejudicados com a morte. O segundo é que, mesmo se o que a objeção afirma fosse verdadeiro, isso mostraria apenas que seres mais racionais são mais prejudicados com a morte; não mostraria que os seres menos racionais não são prejudicados com a morte, e nem que são pouco prejudicados com ela. Tendo feito essas ressalvas, vejamos as maneiras de se questionar a objeção em questão.

A primeira é observar que, mesmo se for atribuído um peso maior aos prazeres intelectuais ou estéticos, isso não implica que quem é capaz desses prazeres é necessariamente privado de um valor maior com a morte do que quem não é capaz de tais prazeres[34]. Por exemplo, comparando-se dois seres, um capaz e outro incapaz desses prazeres, é possível que a quantidade ou intensidade das experiências futuras do ser incapaz desses prazeres seja tão maior, que ele teria maior quantidade de valor a perder se morresse, mesmo se atribuíssemos um peso maior aos prazeres intelectuais ou estéticos. É claro, isso dependeria do quão maior seria o peso de um tipo de prazer em relação ao outro, e do quão maior seria o desfrute futuro do ser incapaz de prazeres intelectuais e estéticos. Contudo, isso já mostra que, mesmo se fosse atribuído um peso maior aos prazeres intelectuais e estéticos, isso não implicaria que o ser capaz desses prazeres necessariamente perde maior quantidade de valor ao morrer. A única maneira de negar essa conclusão é manter que prazeres intelectuais ou estéticos são um *trunfo* sobre

[34] Por exemplo, Horta (2007, p. 731) argumenta que, mesmo que a posse de capacidades complexas fosse relevante para determinar o valor experimentado na vida de alguém, existem outros fatores muito mais determinantes para o quão boa ou ruim é a vida de alguém (ter boa saúde, integridade física etc.).

outros tipos de prazeres. Se fossem um trunfo, nenhuma quantidade de outros prazeres, por mais intensos e duradouros que fossem, poderia ser preferível a certa quantidade de prazeres intelectuais ou estéticos, por mais fracos e passageiros que fossem. Mas isso parece implausível. Teria de ser dito que é melhor uma hora de um prazer moderado da leitura um livro não muito bom, do que ter 80 anos (ou cem, mil, ou quantos forem) de felicidade extrema apenas com prazeres simples como estar com quem se ama, comer a comida favorita, passear pelos locais favoritos etc.

Além disso, para se estimar o *saldo* de valor que alguém perde de desfrutar se morrer, tem-se que computar não somente o *valor* do qual alguém seria privado, mas também o *desvalor* que experimentaria se continuasse vivo. Isto é, para se determinar o quão boa ou ruim seria a vida que alguém teria se continuasse vivo, é necessário computar o balanço entre as experiências positivas e negativas. E, levando isso em conta, o fato de que alguém seria privado de um maior valor se morresse não implica que necessariamente o saldo de valor do qual seria privado é maior. Por exemplo, suponhamos que A, se morrer agora, seria impedido de desfrutar um valor de +50, e B, um valor de +40. Se olharmos apenas para o valor do qual alguém seria privado, diremos que A perderia de desfrutar um valor maior. Contudo, imaginemos que a vida que A teria pela frente teria também um desvalor de -20, e a de B um desvalor de -5. Nesse caso, levando em conta também o que cada um experimentaria de negativo, o *saldo* de valor do qual A seria privado seria +30, enquanto o de B seria +35. Assim, o fato de que alguém teria maior valor para desfrutar se continuar vivo não implica que necessariamente o *saldo* de valor do qual seria privado é também maior (pois isso dependerá do teor de desvalor que experimentaria). Ilustrando essa crítica, Cavalieri (2001, p. 114) compara um indivíduo cognitivamente simples, porém feliz, e um indivíduo cognitivamente complexo, porém em sofrimento irremediável.

Além disso, como vimos no item 3.7, há razões para, ao se estimar a magnitude do dano da morte, também levar em conta o saldo de valor/desvalor desfrutado até o momento, e não apenas o que haveria ainda para ser desfrutado. Por exemplo, poderia ser dito que quanto menor o saldo que alguém desfrutou até o momento, mais valor tem para ele cada unidade adicional de valor a desfrutar. Dessa maneira, se for atribuído um peso maior aos prazeres intelectuais ou estéticos, o fato de alguém ser capaz de experimentar esses prazeres no futuro aumentaria o valor do qual seria privado com a morte, mas, se já desfrutou desses prazeres até agora, então, isso diminuiria o dano da morte para si, pois então desfrutou de mais valor até agora, do que se tivesse experimentado a mesma quantidade de tempo e intensidade com outros tipos de prazeres.

Por fim, também é possível questionar a tese de que prazeres intelectuais ou estéticos são mais valiosos. Quem rejeita essa tese dirá que uma maneira não arbitrária de estimar o valor de uma experiência é a partir de sua intensidade e duração. Nesse sentido, ler um texto e tomar um suco de sua fruta favorita podem ser experiências igualmente valiosas, desde que produzam a mesma intensidade de prazer e tenham a mesma duração. Segundo essa posição, um prazer mais simples será mais valioso do que um mais complexo toda vez que for mais intenso e/ou tiver maior duração. O defensor dessa posição poderia sugerir que aquilo que conduz algumas pessoas a pensarem que prazeres estéticos ou intelectuais são mais valiosos é que tendem a comparar casos nos quais esses prazeres geram experiências mais intensas e/ou duradouras do que outros tipos de prazeres. Mas, para se fundamentar a tese em questão, o que teria de ser dito é que, dados dois prazeres de igual intensidade e duração, o prazer intelectual ou estético é sempre preferível. E, isso parece ser no mínimo duvidoso. Além disso, o ônus da prova é de quem defende que prazeres de intensidade

e duração iguais possuem valores distintos, uma vez que tratam casos relevantemente similares de maneira diferente. E a objeção em questão não dá essa prova (em vez disso, simplesmente assume que prazeres intelectuais ou estéticos são mais valiosos).

Em defesa do critério das capacidades intelectuais, Mill e Singer sugerem um teste para saber que tipos de vidas são mais valiosas: nos imaginarmos levando cada uma das vidas em questão e ver quais delas preferiríamos. Segundo Mill (1969 [1861], p. 212), "é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito; e, se o tolo ou o porco tem uma opinião distinta, é porque só conhecem o seu próprio lado da questão". Já Singer (2002, p. 116) sugere nos imaginarmos vivendo a vida de um cavalo e a de um humano adulto normal, e depois imaginar um terceiro estado no qual não seríamos nem um nem outro, mas lembraríamos como era cada uma das vidas. A posição de Singer (2002, p. 118) é mais moderada do que a de Mill: admite que é duvidoso que Sócrates saiba o que é ser um tolo ou um porco. Contudo, ambos mantêm que, se pudéssemos experimentar ambas as formas de vida, escolheríamos a mais intelectual. Cavalieri (2001, p. 110-111) critica tal método em dois pontos. O primeiro, é que não temos acesso a um estado neutro no qual poderíamos comparar não arbitrariamente qual das vidas é melhor. Tudo o que mantemos o fazemos da perspectiva humana, o que é uma razão para se duvidar de que a preferência por uma vida humana típica não seja tendenciosa. De acordo com a autora, não temos como imaginar qual resposta daríamos se estivéssemos no estado neutro. Reforçando a crítica de Cavalieri, poderia ser apontado que o que preferimos em nossa vida humana típica depende das circunstâncias. Por exemplo, se estamos com sede ou fome, não preferimos nesse momento prazeres intelectuais (mesmo conhecendo os dois tipos de prazeres). Isso sugere que é falso que, conhecendo ambos os tipos de prazeres, preferiríamos os prazeres intelectuais em qualquer circunstância. O segundo tipo de crítica de Cavalieri (2001, p. 105) é o de que, como o método de Singer e Mill apela ao que *escolheríamos* (e não ao que *deveríamos escolher*), não dá base para afirmar que alguém estaria errado se, depois de imaginar ambos os tipos de vida, escolhesse a vida menos intelectual.

Dado tudo o que discutimos, não parece haver base para se concluir que, se alguém é capaz de experiências mais complexas, necessariamente é mais prejudicado com a morte.

3.9. Dano da morte e conexão psicológica

3.9.1. A abordagem do dano da morte baseada nos interesses relativos ao tempo

Discutiremos agora uma teoria que concorda que o valor do qual alguém seria privado com a morte é importante para se determinar a magnitude do dano da morte, mas defende que não é a única coisa que importa nessa avaliação. McMahan (2002, p. 165-174) determina a gravidade do dano da morte multiplicando: (1) o bem de que o indivíduo I é privado se morrer no instante T1, levando em conta o valor que determinado evento teria para ele em T2 por; (2) a *conexão prudencial* entre o indivíduo I entre T1 e T2. O primeiro item é compatível com a teoria dos AVAQs abordada no item 3.7. Poderia até mesmo levar em conta AVAQs futuros e passados (por exemplo, poderia manter que, quanto menos AVAQs desfrutados até agora, mais valiosos são os AVAQs futuros). Já o segundo item é distinto. Para McMahan, a *conexão prudencial* de um indivíduo para com o seu eu futuro depende do grau com que está *psicologicamente relacionado* com esse futuro (memórias de experiências; a relação entre a formação de desejos e sua satisfação ou frustração; e a manifestação anterior e posterior de uma crença, valor, intenção ou traço de caráter). Quanto maior o número dessas

conexões, maior a conexão prudencial. Faria (2016, p. 20) ilustra a maneira de McMahan calcular o dano da morte com um exemplo. Suponhamos que, levando em conta o bem de que seria privada no futuro, Jane seria prejudicada em -200 se morrer agora. McMahan multiplicaria essa primeira condição (o desvalor da morte) pela segunda (a conexão prudencial). Se o indivíduo está conectado prudencialmente ao máximo, o desvalor é multiplicado por 1. Se as conexões psicológicas são mais fracas, para McMahan (2002, p. 80), tais eventos futuros importam menos para o indivíduo; então, o desvalor seria multiplicado por menos do que 1, dependendo da força das relações prudenciais. Por exemplo, se Jane tivesse algum problema que a fizesse perder memórias, sua conexão psicológica seria menor. Suponhamos que fosse metade. Nesse caso, Jane' teria um dano da morte de -100 (FARIA, 2016, p. 21). A teoria de McMahan é conhecida como *Abordagem dos Interesses Relativos ao Tempo* (abreviada daqui para frente como AIRT).

A AIRT tem sido utilizada para defender que a morte de humanos adultos normais é normalmente pior do que a morte de animais não humanos e do que a morte de crianças, humanos com deficiências mentais e fetos já sencientes, mesmo em casos em que estes teriam mais valor a perder se morressem. O motivo seria o de que a conexão psicológica de adultos é, alegadamente, muito maior. É possível aceitar a AIRT e negar que isso enfraqueça consideravelmente as razões contra matar e para salvar as vidas de animais não humanos. Como observado por Faria (2016, p. 21-27), mesmo se a AIRT estiver correta, a morte pode ser ainda um dano grave para os animais não humanos. Assim, não os matar e salvá-los poderiam ser obrigações que só seriam suspensas quando impossibilitassem de salvar um humano adulto normal. Contudo, no que se segue, exploraremos outras formas de criticar as conclusões de McMahan sobre o dano da morte para os animais não humanos.

3.9.2 Quanto maior a complexidade mental, maior a conexão psicológica?

Uma maneira de discordar das conclusões de McMahan quanto à magnitude do dano da morte para animais não humanos e para seres com menor complexidade psicológica em geral é aceitar a AIRT, mas não a versão de McMahan. Este vê o grau de *continuidade* psicológica como diretamente proporcional ao grau de *complexidade* psicológica. Horta (2007, p. 752) e Faria (2016, p. 22), por sua vez, 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 Paula em T1 tenha 8 conteúdos mentais e em T2 também tenha 8, só que desses 8, apenas 4 estavam em T1. Já Quentin tem 4 conteúdos mentais em T1 e também 4 em T2, sendo que 3 dos conteúdos em T2 já estavam em T1. De acordo o cálculo de McMahan, Paula, por ter uma maior quantidade de conteúdos mentais em comum em T1 e T2 (4 conteúdos), tem maior conexão psicológica do que Quentin (que possui 3 conteúdos em comum). Contudo, levando em conta a *proporção* de conteúdos mentais, Paula mudou 50% deles, enquanto Quentin mudou apenas 25%. Segundo essa outra forma de medir, Quentin teria maior conexão psicológica do que Paula, 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 o quão relacionado ao seu passado um indivíduo está (FARIA, 2016, p. 23). Chamarei essa variação de *versão proporcional* da AIRT. Faria (2016, p. 23) dá outro exemplo, comparando dois futuros possíveis, T2 e T2' para um mesmo indivíduo. No instante T1, Zoe tem 10 conteúdos mentais. Em T2, Zoe tem 10 conteúdos mentais, 9 dos quais estavam em T1. Em T2', Zoe tem 100 conteúdos mentais, 10 dos quais estavam em T1. Para McMahan, a conexão psicológica entre Zoe em T1

e T2' é maior, pois a quantidade de conteúdos mentais em comum é maior. Isso não pode estar correto: Zoe em T2' está conectada ao seu passado T1 de maneira muito mais fraca do que está Zoe em T2. Zoe em T2 está 90% conectada com Zoe em T1 (há mudança em um único conteúdo). Zoe em T2' está apenas 10% conectada com Zoe em T1.

Faria (2016, p. 24) conclui que, se esse raciocínio estiver correto, seres com menor complexidade mental não necessariamente têm conexão psicológica mais fraca. Assim, os animais não humanos não necessariamente estão relacionados aos seus futuros em menor grau do que os humanos adultos normais. Aliás, poderiam estar em *maior grau*, dada a proporção dos conteúdos mentais variar menos. Assim, segundo a versão proporcional da AIRT, é falso que a morte prejudica mais aos humanos adultos normais do que aos animais não humanos, às crianças humanas, aos humanos com alguma limitação mental etc. Pelo contrário: segundo a versão proporcional estes últimos podem ser prejudicados com a morte *em maior grau*.

3.9.3. Na AIRT, maior conexão prudencial nem sempre implica maior dano com a morte

Outra maneira de criticar a conclusão de que a AIRT implica em os seres menos sofisticados cognitivamente serem menos prejudicados com a morte é apontar que a maior perda do valor, dependendo do quão grande for, pode compensar a menor conexão prudencial. Imaginemos que o indivíduo A tenha que escolher entre: (1) manter uma conexão prudencial completa e viver mais 30 anos com um bem-estar de +10 em cada ano (+300 AVAQs); ou (2) perder metade da conexão prudencial e viver mais 41 anos com um bem-estar de +15 em cada ano (+615 AVAQs). Nesse exemplo foram desconsiderados os AVAQs passados porque, em se tratando do mesmo indivíduo, estes são os mesmos em cada uma das opções. Mesmo de acordo com a AIRT, o indivíduo A é mais prejudicado se é impedido de desfrutar 2 (o dano da morte seria de 615 x 0,5 = 307,5, em comparação a 300 se escolhesse 1). Assim, mesmo que a conexão prudencial fosse relevante medir o dano da morte, não podemos concluir, do fato de que alguém tem maior conexão prudencial, que necessariamente é mais prejudicado se morrer.

Imaginemos que tenhamos que escolher entre daqui para frente: (1) ou sermos muito felizes, mas perdermos completamente a memória; (2) ou mantermos a memória e não sermos tão felizes. Se escolhemos a opção 2, então valorizamos a conexão prudencial, e achamos que por vezes (ainda que nem sempre) é melhor sacrificar alguma felicidade para manter tal conexão. Esse exemplo é centrado em um único indivíduo: alguém escolhe ter menos AVAQs futuros em prol de uma conexão prudencial maior. Contudo, a partir disso, não podemos concluir que alguém com uma conexão prudencial maior é provavelmente mais prejudicado se morrer (em comparação a outros indivíduos com conexões prudenciais menores, e, possivelmente, com AVAQs maiores pela frente). Pesar dois fatores no mesmo indivíduo é diferente de pesá-los em indivíduos diferentes. No caso do dano da morte de um único indivíduo pode fazer sentido nos guiarmos apenas por fatores futuros. Contudo, em indivíduos distintos, há AVAQs passados e conexões prudenciais distintas até o momento. Como defendido no item 3.7, se a meta é descobrir, entre vários indivíduos, quem é mais prejudicado se morre, temos de levar em conta os fatores passados. Contudo, os fatores passados pesam de maneira inversamente proporcional aos futuros. Por exemplo, imaginemos que se A continuar vivo, manterá uma conexão prudencial de 1, e desfrutará +300 AVAQs. Já B, se continuar vivo, manterá uma conexão prudencial de 0,5 e desfrutará de +585 AVAQs. O dano da morte *em relação aos fatores futuros* para A é de -300; para B é de -292,5. Suponhamos então que multiplicássemos também os AVAQs passados pela conexão prudencial desfrutada no passado.

Imaginemos que A e B desfrutaram até agora de +100 AVAQs, e que a conexão prudencial média de A até agora é de 0,9; enquanto a de B é de 0,5. Multiplicando-se a conexão prudencial média até agora pelos AVAQs passados, o bem desfrutado até agora por A é +90, e por B é +50. Assim, para termos uma visão ampla da magnitude do dano da morte (mesmo levando em conta a conexão prudencial), uma possibilidade seria medi-la assim: (AVAQs passados x conexão prudencial passada) – (AVAQs futuros x conexão prudencial futura). Nesse caso, o dano da morte para A é 90 – 300 = -210, enquanto para B é 50 – 292,5 = -242,5. Isto é, mesmo levando em conta apenas os fatores futuros, seres com menor conexão prudencial podem ser mais prejudicados com a morte em certos casos, dependendo do quão grande sejam seus AVAQs futuros. Contudo, se adicionamos os AVAQs passados e a conexão prudencial até o momento, as chances de seres com menor conexão psicológica serem mais prejudicados com a morte é ainda maior.

3.9.4. A conexão psicológica é relevante? A explicação centrada na identidade

Outra maneira de desafiar a AIRT é perguntar: "qual é a relevância da conexão psicológica para a magnitude do dano da morte?". Nesse item, discutiremos uma resposta que certamente McMahan não daria, mas que outras pessoas poderiam dar para tentar explicar a relevância desse fator: a *explicação centrada na identidade*. No próximo item, será explicado por que a AIRT não é vulnerável às objeções que poderiam ser dadas contra essa explicação (contudo, serão apresentadas outras objeções à AIRT). Vejamos então a explicação centrada na identidade.

Poderia ser defendido que o grau de conexão psicológica é importante para a magnitude do dano da morte porque é a partir da conexão psicológica que sabemos o grau com que alguém será *o mesmo* indivíduo no futuro. Em outras palavras, essa visão defende que a identidade individual importa para o dano da morte, e que a identidade individual é determinada pela conexão psicológica. Autores como Ferré (1986, p. 399), Hare (1999, p. 238-239), Scruton (1996, p. 100) e Singer (2002, p. 128-143) defenderam que os seres sencientes que não possuem um sentido temporal de si (isto é, não possuem memórias e nem uma perspectiva do futuro, vivem em um eterno presente) são *substituíveis*, isto é, que nada de mal é feito se os matarmos, desde que façamos nascer outro ser que teria uma vida igualmente positiva. Uma das defesas da substituição é a de que, se naquele corpo não haverá nenhuma conexão psicológica entre um momento e outro, então, naquele corpo não há um único indivíduo ao longo do tempo, mas vários. Então, poderia ser defendido que tanto faz manter esse corpo vivo ou matar este e fazer nascer outro: de qualquer maneira, o indivíduo que existe no momento atual morre e nascerá outro no momento seguinte (a única diferença seria que, se não o matamos, o novo indivíduo ocupará o mesmo corpo deste e, se o matamos e fazemos nascer outro, o novo indivíduo ocupa um novo corpo). Esse raciocínio é bastante utilizado em defesa do consumo de animais. É defendido que pelo menos uma boa parte dos animais não humanos que são mortos para consumo não possui sentido temporal de si e que, já que consumi-los é uma maneira de incentivar que nasçam outros em seu lugar (que, por sua vez, serão mortos e substituídos), então que nada de mal é feito a esses animais, desde que tenham uma vida significativa, sejam mortos de maneira indolor, e os animais que os substituiriam tenham uma vida tão boa quanto. Na prática, é duvidoso que seja possível cumprir essas condições. Em primeiro lugar, a vida padrão dos animais que são criados para consumo é repleta de sofrimento. Em segundo lugar, é provavelmente falsa a alegação de que os animais que geralmente são consumidos não possuem um sentido temporal de si. Contudo, isso poderia ser verdadeiro em relação a alguns animais (talvez mariscos?). Certamente é verdadeiro em relação a alguns humanos. Existem humanos que, devido

a alguma doença ou acidente, perderam irreversivelmente o sentido temporal de si, e vivem em um eterno presente (SACKS, 1987, p. 27), como é o caso do músico Clive Wearing (WILSON; WEARING, 1995, p. 15; 26). Assim, essa explicação para a relevância da conexão psicológica para haver dano da morte justificaria matar e substituir esses humanos também.

Um problema com a teoria de identidade individual na qual essa posição é baseada é que ela confunde os sentidos *qualitativo* e *numérico* da expressão "o mesmo". Faz sentido dizer que João, depois que perdeu as memórias, "não é mais o mesmo" (no sentido *qualitativo*): os conteúdos mentais que ele tinha eram uns, e agora são outros. Mas não quer dizer que, *numericamente*, é *outro* João. Não é outro indivíduo, outra consciência, que está a ocupar aquele corpo e o indivíduo anterior morreu. É o mesmo indivíduo, mas com conteúdos mentais diferentes. É João, embora ele não lembre. O exemplo a seguir[35] ilustra esse ponto. Imaginemos que o indivíduo A precise escolher: (1) ou mudar toda a sua conexão psicológica (todos os seus traços de caráter, desejos, valores, memórias), mas continuar vivo e com a capacidade de ter experiências; ou (2) levar um tiro mortal e perder a capacidade de ter experiências, mas não sem antes toda a sua conexão psicológica ser copiada para outro cérebro, que até agora não entrou em funcionamento. Imaginemos que A tenha como objetivo sobreviver, isto é, que *sua consciência e não outra* continue a ter experiências. Ele precisa, então, se perguntar: "em qual dos dois cenários estarei?". Parece que é no primeiro, mesmo que a conexão psicológica com ele agora seja nula. Não será *qualitativamente* o mesmo porque mudará muito; mas será *numericamente* o mesmo: a mesma consciência, ainda que com conteúdos diferentes. No segundo, o indivíduo mantém uma conexão psicológica total com A, mas não é A. Pode até ser idêntico no sentido qualitativo, mas não é o mesmo indivíduo (no sentido numérico): é outra consciência a experimentar o mundo.

Segundo a teoria que estamos a discutir, o indivíduo no cenário 2 é A porque, como retém a conexão psicológica de A, *acredita* que é A. Mas isso é uma razão para se rejeitar essa teoria, pois mostra que ela confunde "acreditar que é o indivíduo x" com "ser o indivíduo x". Se tivessem sido implantadas em mim as memórias e todo o conteúdo mental de Bill Gates, eu certamente pensaria que sou Bill Gates; mas isso não faz com que eu seja Bill Gates. O exemplo a seguir torna mais explícito esse ponto. Suponhamos que no cenário 2 do exemplo anterior, A não leva o tiro mortal, mas sua conexão psicológica é transferida para um novo corpo. Agora estão vivos A e A'. Se a teoria da identidade pessoal baseada na conexão psicológica estivesse correta, então ambos seriam o mesmo indivíduo. Mas não são. Apesar de terem a mesma conexão psicológica até o momento, são duas consciências distintas experimentando o mundo. São dois indivíduos: o que um experimenta, o outro não experimenta; o que um decide não afeta o movimento do outro etc. Agora, podemos imaginar outra situação hipotética na qual haveria um único indivíduo (no sentido numérico) em dois corpos distintos. Isso seria assim se tudo o que acontecesse com ambos os corpos fosse experimentado pela mesma consciência, e tudo o que essa consciência escolhesse tivesse efeito tanto no movimento de um quanto no de outro (como acontece quando alguém controla dois personagens em um jogo de videogame). Somente nesse caso faria sentido dizer que ambos os corpos são do mesmo *indivíduo* (numericamente). Contudo, isso não dependeria em grau algum de terem a mesma conexão psicológica. Dependeria, em vez disso, de pertencerem ao mesmo centro de experiências e de escolhas. Já no caso de dois corpos com o mesmo conteúdo mental, mas formando dois centros de experiência e de escolhas distintos, o que temos são dois indivíduos numericamente distintos com a mesma conexão psicológica.

[35] 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.

3.9.5 A conexão psicológica é relevante? A explicação centrada nas razões prudenciais

A crítica anterior, que afeta a explicação centrada na identidade, não afeta a AIRT. Vejamos por quê. Em primeiro lugar, McMahan rejeita aquela teoria da identidade individual. Ele defende (2002, p. 66-9) que indivíduos são *mentes corporificadas* (*embodied minds*) e que, para um indivíduo ser ele mesmo ao longo do tempo, precisa apenas que as partes do seu cérebro que são capazes de fornecer as condições para o aparecimento da consciência estejam funcionando. Ele escreve: "de acordo com a *Abordagem da Mente Corporificada*, o critério de identidade pessoal é a continuidade física e funcional mínima do cérebro" (2002, p. 69). Assim, McMahan rejeitaria a tese de que quem não possui sentido temporal de si não é o mesmo indivíduo ao longo do tempo. Em segundo lugar, McMahan defende que as razões que alguém possui para se preocupar com o que vai acontecer consigo próprio (que chama de *razões de preocupação egoísta*), por incrível que pareça, não dependem (ou, pelo menos, não dependem somente) da identidade[36]. Segundo McMahan, a preocupação egoísta depende da identidade e também da conexão psicológica (mesmo que a conexão psicológica não determine, nem influencie, na identidade). A implicação disso (em geral e especificamente em relação ao dano da morte) é que, enquanto a identidade não admite graus, a conexão psicológica admite (McMAHAN, 2002, p. 79). Assim, a força das razões egoístas seria determinada, no entender de McMahan, pela *multiplicação* da identidade pela conexão psicológica. McMahan defende (2002, p. 79) que, se há identidade ao longo do tempo, há o mínimo para existirem razões para a preocupação egoísta. Assim, alguém teria razões ainda para se preocupar com o que aconteceria consigo próprio depois que perdesse toda a conexão psicológica, pois seria ele próprio a desfrutar daqueles estados, mesmo que não lembre. Contudo, segundo McMahan, a *força* dessas razões varia de acordo com a conexão psicológica (quanto menor a conexão, mais fracas as razões). Assim, McMahan (2002, p. 79) defende que o que importa, em termos de preocupação egoísta, é: (1) a continuidade física e funcional daquelas partes do cérebro onde a consciência é realizada; e (2) unidade psicológica, que é uma função da proporção da vida mental que é mantida, a riqueza dessa vida mental e o grau de referência interna entre os estados mentais (isto é, é uma função da continuidade e da conexão psicológica). McMahan (2002, p. 43) observa que, "enquanto parece que a identidade é uma questão de tudo ou nada e não admite graus, a conexão psicológica é uma questão de graus", e em seguida afirma que "se uma parte do que fundamenta a racionalidade da preocupação egoísta é uma questão de grau, então a preocupação egoísta racional pode ser ela mesma uma questão de grau[37]".

---

[36] Baseando-se em dois exemplos oferecidos por Parfit, McMahan (2002, p. 41) levanta a possibilidade de a identidade não ser sequer uma condição *necessária* para haver razões para a preocupação egoísta. Ele argumenta que, apesar de nos casos comuns as duas coisas estarem normalmente conectadas, é possível imaginar casos hipotéticos nos quais não haveria identidade, mas poderia haver razões para a preocupação egoísta. O primeiro exemplo é o da *fissão*, no qual os dois hemisférios do cérebro da pessoa P1 são divididos e colocados em corpos distintos, formando as pessoas P2 e P3. O segundo exemplo é o da *fusão*, no qual P4 perdeu um hemisfério do cérebro e P5 perdeu o outro. Em seguida, os dois hemisférios são fundidos, em outro corpo. Há várias possibilidades quanto ao que aconteceria nos casos da fissão e fusão. Imaginemos que, na fissão, P1 não sobrevive (P2 e P3 são indivíduos distintos de P1, outras consciências) e que, no caso da fusão, P4 e P5 não sobrevivem (P6 é outro indivíduo, outra consciência). Se, mesmo nesse caso, ainda houver razões egoístas para P1 se preocupar com P2 e P3, e para P4 e P5 se preocuparem com P6, então, a identidade individual não é uma condição necessária para a preocupação egoísta. Se, por outro lado, nesse caso não houver razões para a preocupação egoísta (podendo haver, contudo, razões para a preocupação altruísta), então a identidade é uma condição necessária para haver razões para a preocupação egoísta. Pensaremos assim se dissermos, no caso da fissão, que P1 só tem razões para a preocupação egoísta com P2 ou P3 se for possível que ele seja P2 ou P3 (isto é, que é possível que sua consciência esteja em um deles) e que, no caso da fusão, P4 (e P5) só tem razões para a preocupação egoísta com P6 se for possível que sobreviva e seja P6.

[37] É importante observar que é possível aceitar que a força das razões egoístas varie, mas rejeitar que seja por conta da variação na conexão psicológica. Por exemplo, poderia ser dito que varia por conta dos AVAQs passados e futuros.

Apesar de a explicação de McMahan ser diferente da explicação centrada na identidade, ele parece acreditar que as implicações práticas são parecidas. Por exemplo, ele defende (2002, p. 75, 76) que, se existir um ser senciente sem nenhuma conexão psicológica, que viva apenas no presente, mesmo que tivesse possibilidade de uma vida extremamente prazerosa, o valor do qual seria privado seria multiplicado por zero e, então, não haveria razões para a preocupação egoísta. Assim, ele afirma que, se matarmos esse indivíduo e fizermos nascer outro em seu lugar, com o mesmo nível de experiências positivas, "pouco ou nada de significante seria perdido, porque essas experiências continuariam a ocorrer em uma série diferente – isto é, dentro de uma vida diferente" (McMAHAN, 2002, p. 76). Nesse caso, ele defende que as próprias experiências isoladas, e não as vidas como um todo ou como unidades, seriam o foco de nossa preocupação e que, portanto, o ser em questão seria substituível, seja não humano ou humano.

Contudo, McMahan, ao admitir que a identidade é uma condição *suficiente* para haver razões de preocupação egoísta, não poderia tirar essa conclusão. Primeiro, porque uma diferença crucial entre esses dois casos é que, como McMahan mesmo admite ao rejeitar a teoria da identidade baseada na conexão psicológica, se um ser senciente sem sentido temporal de si continua a viver, é ele quem estará ali naquele corpo, tendo as experiências, ainda que não lembre. Por outro lado, se ele é morto e substituído, o indivíduo que terá as experiências será outro. Então, obviamente, o ser em questão é prejudicado com a morte, justamente porque aquelas experiências positivas não serão experimentadas por ele. Por outro lado, como vimos no item 3.4, não faz sentido dizer que, se o mantermos vivo, o ser que não nasceu foi prejudicado por não ter tais experiências, uma vez que ainda não existe e nem existirá (é apenas uma entre muitas possibilidades futuras). Desse modo, se o ser senciente sem sentido temporal de si pudesse escolher, teria razões de preocupação egoísta para continuar vivo. Como McMahan mesmo admite (2002, p. 79), a relação que é constitutiva da identidade – isto é, continuidade física e funcional suficiente das áreas do cérebro onde a consciência é realizada para que tais áreas retenham a capacidade para suportar consciência – é uma condição tanto necessária *quanto suficiente* para o grau mínimo de preocupação racional egoísta. Mas, então, isso mostra que é inadequado, ao se determinar a força das razões prudenciais, *multiplicar* a identidade pela conexão psicológica, pois, mesmo se a conexão psicológica for zero, a mera existência de identidade já ofereceria razões para a preocupação egoísta. Isto é, se a conexão psicológica for uma condição para haver razões de preocupação egoísta, ela não pode ser uma condição necessária.

McMahan parece ter aceitado esse ponto posteriormente (2008, p. 67), quando defendeu que um animal tem interesse em continuar vivo por conta dos bens futuros que poderia experimentar[38]. Assim, McMahan parece reconhecer que a identidade é uma condição *suficiente* para haver razões prudenciais. Contudo, poderia insistir que, quanto maior a conexão psicológica, mais fortes são essas razões. Porém, a crítica anterior parece mostrar que, mesmo se a conexão psicológica importar, a relação adequada entre conexão psicológica e identidade na medição da força das razões prudenciais não é a multiplicação, mas outra relação (por exemplo, *somar* a perda da conexão psicológica à perda do valor). Se essa relação for entendida em termos de soma, há implicações práticas muito distintas. A principal delas é que alguém que teria uma perda grande de AVAQs com a morte já seria enormemente prejudicado com a morte, independentemente da conexão psicológica, mesmo que quem tivesse uma conexão psicológica forte com o seu eu futuro

[38] Isso acontece em um artigo em que McMahan aborda a questão da substituição e condena o consumo de animais, defendendo que o interesse dos animais em continuar a viver é mais importante do que o interesse humano em consumi-los, e que o fato de que tais animais não teriam existido se não houvesse a prática de consumi-los não justifica matá-los, pois, se esse fosse assim, estaria justificado os pais matarem os filhos (MCMAHAN, 2008, p. 71).

teria um dano somado ao dano decorrente da perda do valor. Esse seria o caso de um feto já senciente, de uma criança, e de um animal não humano que não tivesse sentido temporal de si, desde que tivessem possibilidade de uma vida futura significativa[39]. Não estou necessariamente a afirmar que, se a AIRT adotar a soma e não a multiplicação, então a conexão psicológica é relevante para a medição da magnitude do dano da morte. O que estou a afirmar é que, dado McMahan admitir que a identidade é suficiente para a existência de razões prudenciais, a multiplicação parece não ser a relação adequada entre conexão psicológica e perda do valor. Além disso, se a AIRT tem como objetivo fundamentar certas intuições, estabelecer essa relação em termos de soma poderia fundamentar a intuição (rejeitada por McMahan, mas amplamente presente) de que as crianças pequenas são prejudicadas com a morte em alto grau.

3.9.6 A conexão psicológica é relevante em algum grau?

Agora, perguntemos o seguinte: por que razão McMahan acredita que a conexão psicológica é relevante para a força das razões prudenciais? Uma das vantagens da AIRT citadas por McMahan (2002, p. 232-3) é que ela fundamentaria certas intuições, sendo uma delas a de que a morte é menos ruim para um feto já senciente do que para um humano de 30 anos. Como observado por McMahan (2002, p. 165), de acordo com a abordagem centrada unicamente na perda do valor, o feto já senciente seria prejudicado com a morte em maior grau, pois teria mais pela frente para desfrutar e desfrutou menos até agora. Se medirmos a magnitude do dano da morte somente em termos da privação do valor, o momento em que alguém é mais prejudicado com a morte é no primeiro instante em que começa a ter experiências (pois, nesse caso, falta desfrutar de todos os AVAQs futuros que teria, e ainda não desfrutou de nenhum). Essa é a razão principal pela qual McMahan rejeita essa abordagem (2002, p. 165). Já de acordo com a AIRT, por ter uma conexão prudencial muito baixa, o feto já senciente é menos prejudicado com a morte. Assim, a intuição de que a morte de uma criança pequena é pior do que a morte de um feto já senciente e a intuição de que a morte de um adulto (de, digamos, 30 anos) é pior do que a morte de uma criança poderiam ser fundamentadas com base na conexão psicológica.

Uma maneira de rejeitar a AIRT é simplesmente aceitar as implicações da abordagem centrada nos AVAQs, por exemplo, aceitar que o pior momento para se morrer é no primeiro instante em que se começa a ser senciente e que, portanto, o feto já senciente é mais prejudicado com a morte do que a criança de um dia de vida, que por sua vez é mais prejudicada do que a criança de 10 anos, que é mais prejudicada do que o adulto, e assim por diante.

Apesar de a maioria das pessoas ter a intuição de que a morte de um recém-nascido de um dia é pior do que a morte de um feto já senciente, e que a morte de uma criança é pior do que a morte de um recém-nascido, é incerto se a maioria das pessoas tem a intuição de que crianças são menos prejudicados com a morte do que um adulto de 30 anos. Contudo, com certeza, a maioria das pessoas tem a intuição de que as crianças são bastante prejudicadas com a morte. Porém, uma implicação da AIRT (se adotada a versão centrada na multiplicação) é que quase não seriam prejudicadas com a morte. McMahan dá a entender que a conexão prudencial de uma criança é tão baixa que faria sua morte quase não ser um dano. Por exemplo, McMahan afirma o seguinte sobre a continuidade psicológica das crianças de pouca idade:

[39] Obviamente, mesmo aceitando o critério da soma, poderia haver divergência quanto a qual deveria ser o peso desses dois fatores (valor perdido e conexão psicológica). Por exemplo, se for estabelecido peso igual, então a magnitude do dano da morte seria determinada, metade pelos AVAQs, e metade pela conexão psicológica. Contudo, poderiam ser estabelecidos pesos distintos, seja dando maior peso aos AVAQs, ou à conexão psicológica. Porém, seja lá de que forma for estabelecido esse peso, é diferente da relação em termos de multiplicação.

> Uma criança[40] não tem consciência daquilo que é. É inconsciente de que aquilo que é tem um futuro. Então, não tem estados mentais direcionados para o futuro: não tem quaisquer desejos ou intenções relacionados ao futuro dela. Devido ao fato de que a vida mental dela é tão limitada, haverá muito poucas continuidades de caráter ou crenças entre aquilo que é agora e o que será quando for pessoa. E, se ela viver o bastante até se tornar uma pessoa, não se lembrará nada de sua vida quando era criança. Ela é, em resumo, quase completamente separada psicologicamente do que é agora e do que seria no futuro. Essa é a principal razão do porquê o seu interesse relativo ao tempo em continuar a viver é tão fraco. É quase como se o futuro que perde ao morrer fosse o futuro de outro alguém (2002, p. 170).

Se McMahan cita como vantagem de sua abordagem justificar certas intuições, então, essa implicação no caso das crianças é uma desvantagem de sua abordagem, pois a maioria das pessoas tem uma intuição forte de que as crianças são altamente prejudicadas com a morte. Essa intuição parece muito mais forte e mais amplamente presente do que a intuição de que crianças são menos prejudicadas com a morte do que adultos. Uma maneira de alguém escapar dessa crítica e ainda manter a AIRT é adotar a variação centrada na soma, e não na multiplicação, ou adotar uma versão proporcional da AIRT. Contudo, ainda resta saber se existe alguma outra defesa da importância da conexão psicológica para o dano da morte, que não somente o fato de que poderia fundamentar a intuição de que adultos normais são mais prejudicados com a morte do que crianças, animais não humanos, recém-nascidos, humanos com deficiências mentais etc.

Poderia ser defendido que é o fator conexão psicológica que mostra que portadores de Alzheimer são menos prejudicados se morrerem. Contudo, o Alzheimer, além de diminuir a conexão psicológica, também diminui (drasticamente) a qualidade de vida. O que teria de ser mostrado, para defender a importância da conexão psicológica, é um exemplo que sugerisse que seria melhor manter a conexão psicológica mesmo quando fazê-lo diminuir o valor que seria desfrutado. É exatamente isso o que McMahan faz com o exemplo chamado "*A cura*" (2002, p. 77). Nesse exemplo, você tem 20 anos e tem uma doença que não causa dor nem lhe impede de desempenhar nenhuma atividade, mas que, se não for tratada, causará sua morte em cinco anos de maneira indolor. Há uma cura. Contudo, ela o faz perder toda a sua conexão psicológica (memórias, traços de caráter, valores etc.). Se você tomar a cura, viverá mais 60 anos de uma vida muito feliz. Contudo, você não teria memórias do que aconteceu até tomar a cura, e, dali para frente, teria outros desejos e valores, talvez diferentes dos que você possui agora. McMahan observa que esse é um bom exemplo para testar aquilo que valorizamos mais. Quem acredita que o melhor para si próprio é recusar a cura valoriza a conexão psicológica em si, e acredita que ela pode ter um peso maior do que o valor do qual alguém seria privado no estabelecimento da força das razões prudenciais. Por outro lado, quem acredita que o melhor para si próprio é aceitar a cura, ou não valoriza a conexão psicológica em si, ou mantém que o valor do qual alguém seria privado, nesse caso, pesa mais do que a perda da conexão psicológica[41].

Em minha visão, é melhor aceitar a cura, não apenas de um ponto de vista objetivo, mas também em termos de razões prudenciais. Vejamos dois exemplos para ajudar a entender esse ponto. Chamemos o primeiro de "*o caso do mal maior*". Imaginemos que eu tivesse certeza de que terei Alzheimer a partir dos 80 anos e que, com 81 anos, estarei desconectado psicologicamente de maneira completa do indivíduo que sou agora. Contudo, McMahan admitiria, ainda serei eu (serei a mesma consciência experimentando o que acontece nesse corpo) porque ainda terei as partes do cérebro que fazem com

[40] O autor utiliza o termo "*infant*", que normalmente é utilizado em referência às crianças de até 2 anos.

[41] Esse peso poderia variar. Por exemplo, alguém que aceita a cura nesse caso poderia dizer que, se a cura não desse 60 anos a mais, mas apenas um dia a mais de vida, então que ela não valeria a pena.

que haja consciência. Suponhamos que eu descobrisse que, se eu não fizer nada agora, aconteceriam duas coisas terríveis para mim, mas que eu posso agora escolher me livrar de uma das duas (mas não de ambas). A primeira é que eu teria uma dor terrível durante um mês antes de começar a ter Alzheimer, quando ainda retenho uma conexão psicológica forte com o indivíduo que sou agora. A segunda é que eu teria uma dor duas vezes mais intensa do que a primeira, também por um mês, depois de o Alzheimer destruir completamente minha conexão psicológica. Parece que eu tenho razões prudenciais para escolher me livrar da dor maior, não importando o fato de que não terei mais conexão psicológica com o que sou agora quando isso acontecer. Isso sugere que a falta de conexão psicológica não enfraquece as razões prudenciais que dizem respeito a evitar estados negativos.

O mesmo vale para as razões prudenciais para se buscar estados positivos. Considere agora "*o caso do bem maior*". Imaginemos que sou ainda uma criança, e tenho de escolher entre dois futuros possíveis. Em ambos, viverei a mesma quantidade de tempo, e o saldo positivo das experiências que terei será quase igual, com exceção da diferença a seguir. No primeiro, eu terei uma experiência durante uma semana que será muito gratificante, e essa experiência acontecerá no próximo mês, quando eu estiver relacionado psicologicamente de maneira forte comigo agora. No segundo, eu terei uma experiência que também durará uma semana, mas que será duas vezes melhor do que a experiência do primeiro cenário; contudo, ela acontecerá quando eu for adulto, isto é, quando eu estiver psicologicamente conectado ao meu eu presente de maneira muito fraca. Parece que, nesse caso, em termos de preocupação egoísta, eu tenho razões para escolher o segundo cenário, porque a experiência é mais gratificante, mesmo que ela venha a ocorrer quando eu estiver psicologicamente conectado ao meu eu presente de maneira bem mais fraca.

Esses casos sugerem que escolher evitar o mal maior e escolher buscar o bem maior é melhor não apenas de um ponto de vista objetivo, mas também de um ponto de vista prudencial[42]. Sugerem também que a conexão psicológica não parece ser relevante para determinar a força das razões prudenciais. Como mostram os exemplos anteriores, o critério da conexão psicológica para a medição da força das razões prudenciais, por vezes, prescreverá viver uma vida que contenha menos valor (seja em termos de menor quantidade de experiências positivas por se viver menos tempo, seja em termos de ter experiências positivas menos intensas ou experiências negativas mais intensas). Isso significa que quem aceita que a vida que temos razões prudenciais mais fortes para levar é aquela que contém mais valor tem razões para rejeitar completamente o critério da conexão psicológica para a força das razões prudenciais[43]. Nesse caso, a magnitude do dano da morte teria de ser medida apenas em termos de AVAQs.

[42] Nesses casos, McMahan não poderia dizer que as razões que existem para se preferir evitar o mal maior e buscar o bem maior são de preocupação altruísta (por outro indivíduo que habitaria o meu corpo), uma vez que ele aceita que haver funcionamento das partes do cérebro responsáveis pela consciência é necessário e suficiente para a identidade.

[43] Essas razões se reforçam ainda mais quando percebemos que, por vezes, uma maior conexão psicológica impede que as experiências sejam o máximo de positivas que poderiam ser. Imaginemos, por exemplo, nosso filme favorito, ao qual já assistimos várias vezes. Contudo, nada parece se comparar à experiência de assisti-lo pelas primeiras vezes, principalmente porque agora já temos a memória dos detalhes do filme, e não há mais surpresas. Isso significa que, se tudo o mais permanecesse igual, mas perdêssemos somente a memória das vezes anteriores que assistimos a tal filme, a experiência de assisti-lo novamente seria mais positiva. Isso mostra que, por vezes, a conexão psicológica diminui a intensidade das experiências positivas. Se, nesse caso, for preferível de um ponto de vista prudencial perder a memória de ter assistido o filme para poder assisti-lo novamente como se fosse a primeira vez, então, por vezes, a conexão psicológica instrumentalmente enfraquece as razões prudenciais. Obviamente, há outros casos nos quais ela instrumentalmente poderia fortalecer essas razões. Por exemplo, obviamente, só podemos matar a saudade que sentimos de alguém se sentirmos saudade, e só a sentimos se lembramos que conhecemos esse alguém. Contudo, o mero fato de, em alguns casos, a conexão psicológica enfraquecer as razões prudenciais já coloca uma dúvida na relevância de tal critério para o estabelecimento da força das razões prudenciais.

3.10. Apelos às intuições e sua relação com argumentos ad hoc

A relevância dos AVAQs para a magnitude do dano da morte é simples de explicar: se a morte é um dano porque impede alguém de desfrutar os estados positivos que experimentaria se continuasse vivo, quanto mais esse alguém é impedido de desfrutar, mais prejudicado é com a morte, e quanto menos desfrutou até agora, mais valor tem para ele os estados que ainda restam. E quanto à conexão psicológica? Por que ela seria relevante para a magnitude do dano da morte? Ao que parece, a resposta oferecida por McMahan, (2002, p. 165, 171) é que ela fundamentaria as seguintes intuições: (1) que a morte de um humano adulto normal é pior do que a de uma criança ou a de um animal não humano; e (2) que a morte de uma criança é pior do que a de um recém-nascido, que, por sua vez, é pior do que a de um feto já senciente. McMahan observa (2002, p. 78) que a maioria de nós não considera a morte de um feto já senciente uma grande tragédia, mesmo que o dano da morte para ele em termos de AVAQs seja gigantesca.

Se não houver outra base independente para a relevância da conexão psicológica, então, parece que ela é inserida apenas porque confirmaria aquelas intuições. Mas, então, poderíamos perguntar: "se a conexão psicológica é importante porque fundamentaria certas intuições, por que pensar que essas intuições são confiáveis em algum grau?". McMahan responde (2002, p. 78) que é possível defender essas intuições se mantivermos que a unidade psicológica está entre as relações de unidade prudencial e, novamente, cita que a razão mais forte para aceitar essa alegação é ela explicar e justificar aquelas intuições sobre a morte de fetos e de crianças. Mas, se é assim, o raciocínio é claramente circular. McMahan (2002, p. 78) reconhece essa circularidade:

> Eu apelo às nossas intuições sobre a morte de fetos e de crianças para defender a alegação de que a unidade psicológica está entre as bases da preocupação egoísta, e no próximo capítulo eu invoco essa alegação para defender essas mesmas intuições.

Para McMahan, essa circularidade não é problemática. Ele afirma que a coerência entre as várias crenças aumenta as razões para se pensar que cada uma das crenças está justificada. Assim, ele defende que a credibilidade, tanto das intuições sobre a morte de fetos já sencientes, de crianças e de animais não humanos, quanto a alegação geral de que a conexão psicológica importa para a força das razões de preocupação egoísta, é reforçada pelo seu apoio mútuo. Um problema com isso é que qualquer conjunto de intuições que não sejam contraditórias umas em relação às outras pode ser suportada se houver um princípio geral que as fundamente com algo em comum, e, ainda assim, tanto as intuições quanto o princípio partirem de fatores moralmente irrelevantes. Além disso, como essa metodologia permite "ajeitar" os princípios para dar suporte às intuições, toda vez que um princípio tem uma implicação que alguém não quer aceitar, basta inserir um segundo princípio que limite a aplicação do primeiro, e fundamente a intuição que entra em conflito com o primeiro princípio. Como veremos no item a seguir, isso acontece na posição de McMahan quando ele insere o princípio do respeito para evitar implicações indesejadas da AIRT.

McMahan (2013, p. 104) reconhece que a existência de discordâncias em relação às intuições e a possibilidade de certas intuições terem origem em preconceito ou autointeresse torna implausível pensar que estas são apreensões infalíveis da realidade moral. Ele aceita que certas intuições devem ser revisadas (2002, p. 233, 2013, p. 116). Defende (2002, p. 238, 2013, p. 110, 117-8) que as intuições justificadas são as que sobrevivem a um processo de filtragem que eliminaria as intuições que são produto óbvio de autointeresse coletivo, bases metafísicas implausíveis ou erros factuais. Ele também reconhece (2013, p. 112) que, para um princípio dar suporte à intuição, precisa ter credibilidade

independente[44] (isto é, ele próprio precisa ter um apelo intuitivo). Ele enfatiza (2013, p. 117) que um dos objetivos do método de justificação moral que propõe é transcender nossos pontos de vista subjetivos e alcançar o maior grau possível de objetividade e imparcialidade. Assim, o que é crucial, para avaliar as intuições às quais McMahan apela, é se elas passariam nesse teste de filtragem, e se os princípios que insere são plausíveis de maneira independente. No item a seguir, defenderei que o maior grau possível de objetividade e imparcialidade é alcançado abandonando essas intuições.

3.11. É mais errado matar pessoas, mesmo quando são menos prejudicadas com a morte?

A AIRT tem a implicação de que, entre humanos adultos normais, o grau de magnitude do dano da morte também varia (uma vez que varia a conexão psicológica e o valor de que poderiam desfrutar). Isso implica, como reconhecido por McMahan (2002, p. 234), que, segundo a AIRT, a força das razões contra matar humanos adultos normais também é variável. Outra implicação da AIRT é que, como mostrado no item 3.9.3, haveria razões mais fortes contra matar (e para salvar a vida de) certos animais não humanos em comparação a certos humanos adultos com as faculdades mentais normais. Isso aconteceria quando, multiplicando-se a conexão psicológica pelos AVAQs, o resultado fosse maior para o animal não humano.

McMahan poderia simplesmente aceitar essas implicações. Contudo, ele observa que a maioria das pessoas tem a intuição de que matar um humano adulto normal é sempre mais errado do que matar um animal não humano, e que a força das razões contra matar humanos adultos normais são exatamente iguais, não importando o grau de conexão psicológica nem os AVAQs (o que ele chama de *tese do erro igual*). Ele defende (2013, p. 103) que o erro em matar um animal parece variar de acordo com o grau de dano que o animal padece com a morte, mas que o erro em matar uma pessoa (isto é, um humano adulto normal) não parece variar de acordo com o grau com que a morte prejudica a vítima. Ele reconhece (2002, p. 240) que a AIRT é incompatível com a tese do erro igual. Assim, para não descartar essas intuições, McMahan defende o seguinte: as razões contra matar *pessoas* (isto é, seres com capacidades cognitivas típicas de humanos adultos normais) são independentes do quão prejudicadas são com a morte, e devem ser baseadas no *princípio do respeito*, que não admite graus; já em relação a seres que não são pessoas (animais não humanos ou humanos que possuem capacidades cognitivas abaixo daquelas requeridas para ser uma pessoa), as razões contra matá-los seriam determinadas pela AIRT. Assim, McMahan (2002, p. 242-4) distingue a *gravidade da morte* e o *erro em matar*: apenas no caso de não pessoas (animais não humanos, crianças, fetos já sencientes, humanos com deficiências mentais etc.) o erro em matar dependeria da gravidade do dano da morte.

A visão de McMahan quanto à moralidade de matar pessoas (2002, p. 245) é um caso particular da tese mais geral de que humanos adultos normais possuem um *status* que demanda respeitá-los com total independência do que poderia ocorrer de bom ou ruim em suas vidas. Por que McMahan

[44] Ele defende o método do equilíbrio reflexivo, no qual intuições sobre casos particulares e princípios gerais podem se ajustar mutuamente (2013, p. 113). Apesar de a abordagem do equilíbrio reflexivo ser normalmente associada ao *coerentismo* (no qual uma crença moral é justificada somente em termos de sua relação com as outras), ele defende (2013, p. 110-1) uma concepção *fundacionalista*, na qual algumas crenças são justificadas de maneira independente de sua relação com as outras. Uma das razões para McMahan preferir uma abordagem fundacionalista é que, em uma abordagem coerentista, as intuições sobre casos particulares e os princípios mais gerais e mais básicos dos quais as intuições são uma expressão possuem o mesmo status epistêmico (2013, p. 113-14). McMahan considera maior a autoridade dos princípios. Contudo, diferentemente do que acontece em outras abordagens fundacionalistas, McMahan não considera os princípios autoevidentes e, portanto, não aceita que a investigação moral deva ser feita aplicando princípios gerais a casos particulares. Ele defende (2013, p. 114) que a ordem de descoberta é o reverso da ordem de justificação: apesar de os princípios terem maior poder explicativo, chegamos a eles por meio das intuições (assim como os cientistas chegam em princípios gerais partindo de dados da percepção).

acredita que as pessoas têm esse *status*? Ele defende (2002, p. 242) que as propriedades que são a base do valor (*worth*) das pessoas são aquelas que as distinguem dos animais, a saber, as capacidades psicológicas, e que uma característica central de uma pessoa é a sua *autonomia*, isto é, sua capacidade de se autodeterminar. Assim, o respeito pelas pessoas seria fundado em seu valor (*worth*) e no respeito pela sua vontade (*will*). Ele argumenta (2002, p. 245, 260) que, no caso de seres que não são pessoas (animais não humanos, crianças etc.), as razões contra matá-los dependeriam do quanto a morte lhes prejudica e, no caso das pessoas, do respeito à sua vontade autônoma. Por outro lado, defende ele, quando os animais não humanos (e crianças, adultos com retardo mental etc.) fogem da morte, não estão a expressar uma vontade autônoma, mas um mero instinto e, portanto, não há vontade para ser respeitada: o erro em matá-los dependeria apenas do quanto são prejudicados com a morte (MCMAHAN, 2002, p. 245).

Assim, ele defende (2002, p. 246) que moralidade de nossas relações com não pessoas seria guiada apenas pela consideração pelos seus interesses; já com pessoas seria guiada pela consideração pelos seus interesses e por uma série de proteções adicionais[45]. Defende que uma vantagem dessa abordagem, em comparação à abordagem centrada nos AVAQs e à AIRT, é que explica por que matar pessoas é mais grave do que matar animais (mesmo quando os animais são mais prejudicados com a morte) e por que matar animais cognitivamente mais capazes é mais errado do que matar animais cognitivamente menos capazes, mesmo quando estes últimos seriam mais prejudicados com a morte (MCMAHAN, 2002, p. 243). Assim, McMahan defende *hierarquias de status moral:* humanos adultos normais teriam um *status* moral superior ao de animais não humanos, recém-nascidos, fetos já sencientes, crianças e adultos com deficiências mentais. Defende também (2002, p. 265) que, entre os animais não humanos, deveria haver *status* intermediários (por exemplo, primatas superiores estariam acima dos outros animais e abaixo dos humanos adultos normais). Vejamos agora alguns problemas com essa concepção.

Em primeiro lugar, essa saída procede de maneira exatamente igual ao que acontece no *argumento do grupo*, discutido no item 2.2, só que é aplicada às razões contra matar. Primeiramente, é proposta a AIRT para dar conta da intuição de que humanos adultos normais são mais prejudicados com a morte do que crianças, recém-nascidos, fetos já sencientes e animais não humanos. Contudo, quando percebe-se que, mesmo de acordo com a AIRT, alguns animais não humanos poderiam ter um dano da morte maior do que alguns humanos adultos e que, portanto, teríamos razões mais fortes contra matar e para salvar a vida desses animais não humanos, é inserido um segundo princípio, que diz que as razões contra matar pessoas devem ser pautadas no princípio do respeito, e que a AIRT deveria ser aplicada apenas a seres que não são pessoas. Isso tudo é feito por conta da intuição de que é sempre mais errado matar um humano adulto normal do que um animal não humano que não é pessoa, mesmo que o animal não humano seja mais prejudicado com a morte. Certamente que isso é tendencioso. Primeiro é dito que o motivo pelo qual matar seres que não são pessoas é menos errado é porque são menos prejudicados com a morte e, em seguida, é dito que matá-los é menos errado mesmo que sejam mais prejudicados com a morte. Nesse ponto, poderia ser objetado que o critério do respeito por pessoas não é arbitrário, pois, se algum animal não humano cumpri-lo, seria beneficiário do princípio do respeito. Contudo, a arbitrariedade do critério está não em ser *especista*, mas em ser *inteligentista*: primeiramente é mantido que é mais errado matar pessoas

[45] Outro ponto que evidencia esse duplo sistema de moralidade é que McMahan (2002, p. 246-7) defende que é correto matar alguém que não é pessoa para salvar uma maior quantidade de outros indivíduos (sejam estes pessoas ou não), mas ao mesmo tempo defende que é errado matar uma pessoa para salvar uma maior quantidade de indivíduos (sejam estes pessoas ou não), apesar de reconhecer que, se a quantidade de pessoas salvas for muito grande, a consideração pelos interesses pode pesar mais do que a demanda por respeito.

porque são mais prejudicadas com a morte (adotando como critério de medição a AIRT), e quando se percebe que, mesmo de acordo com a AIRT, haverá seres que não são pessoas prejudicados com a morte em maior grau do que algumas pessoas, passa-se a manter que a força das razões contra matar pessoas é sempre maior, não dependendo da magnitude do dano da morte. Esse é um jogo no qual os seres que não são pessoas nunca podem vencer, pois toda vez que vencem, muda-se a regra para que eles percam.

Em segundo lugar, a defesa de um *status* moral superior para pessoas parece que dificilmente seria aceita de uma perspectiva imparcial[46]. A defesa feita por McMahan de uma maior estatura moral para pessoas toma a forma de uma restrição deontológica: o erro em matar uma pessoa é *sempre* maior do que o de matar uma não pessoa, não importando o quão mais a não pessoa seja prejudicada com a morte. Isso implica que, comparando-se o erro em matar uma pessoa que só teria um único dia de vida pela frente (ou mesmo um único segundo) não muito bom (ou mesmo muito ruim), com o erro em matar uma não pessoa que teria mais 20 bons anos pela frente, seria mais errado matar a pessoa, caso deseje continuar a viver (pois isso seria respeitar sua autonomia). Se, por algum motivo (acidente ou doença, por exemplo), perdêssemos as capacidades cognitivas complexas e deixássemos de ser pessoas, mas continuássemos com a possibilidade de ter mais 20 bons anos de vida pela frente, segundo essa concepção seria menos errado matar-nos do que matar uma pessoa que tem mais um único dia pela frente, não muito bom, se ela desejar continuar a viver. Parece que isso seria amplamente rejeitado se estivéssemos sob uma perspectiva imparcial, o que sugere que é possível que a intuição de que é sempre mais errado matar pessoas do que não pessoas pode estar fundada em autointeresse e também por uma crença factual falsa: pensar que apenas animais não humanos, crianças, fetos já sencientes etc. poderiam ser desfavorecidos por essa intuição. Diante da percepção da possibilidade de qualquer um de nós vir a deixar de ser pessoa, não fica mais tão claro que a maioria continuaria a manter essa intuição (pelo contrário, parece que a rejeitariam fortemente).

McMahan poderia modificar sua posição defendendo o maior *status* de pessoas não como um trunfo. Poderia manter que, se a perda com a morte para a não pessoa for muito maior, então as razões contra matá-la e para salvar sua vida seriam mais fortes. Contudo, mesmo modificada

[46] Imaginemos, por exemplo, as figuras da posição original e do véu da ignorância, nas quais agentes autointeressados tem de decidir quais princípios de justiça vigorarão na futura sociedade em que nascerão, mas sem saber quais características possuirão enquanto indivíduos (raça, gênero, se nascerão ricos ou pobres, saudáveis ou com alguma doença, quais dificuldades e quais talentos terão etc.). Esse modelo, tal como proposto por Rawls (1999 [1971]), visa garantir a imparcialidade. Contudo, Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448) acreditava que tal modelo aplicava-se somente aos seres que possuem um senso de justiça, pois isso é necessário para participar como contratante na posição original. Ele acreditava (p. 448) que temos apenas deveres de compaixão, mas não de justiça, para com aqueles que não possuem senso de justiça. Portanto, na posição original os agentes sabem que na futura sociedade serão pessoas (isto é, seres com certas capacidades cognitivas). Contudo, outros autores como Rowlands (1998) defenderam que, para sermos justos ou injustos para com um indivíduo, não é necessário que ele possua um senso de justiça; é necessário apenas que seja capaz de ser prejudicado e/ou beneficiado. O senso de justiça é necessário apenas para ser responsabilizado por suas ações. Por exemplo, imaginemos um humano que nasceu com uma doença mental que o impedirá durante toda a vida de desenvolver um senso de justiça. Certamente que é possível que ele seja injustiçado (por exemplo, se receber menos comida do que os outros por conta de carecer de certas capacidades), mesmo que ele não possua um senso de justiça. Contudo, o mesmo se pode dizer dos animais não humanos. Por essa razão, parece que a verdadeira imparcialidade só seria garantida se por trás do véu da ignorância os agentes não soubessem se na futura sociedade nasceriam como indivíduos capazes de um dia se tornarem pessoas ou não. Por essa razão, para haver realmente imparcialidade, os agentes por trás do véu da ignorância também não podem saber a que espécie pertencerão depois que o véu for levantado. O ponto é: se os agentes em questão são autointeressados, e o que visam é maximizar o seu próprio bem-estar, então rejeitariam um *status* moral superior para pessoas (ou para humanos em geral, sejam ou não pessoas), haja vista a gigantesca probabilidade de, ao se levantar o véu da ignorância, descobrirem que não são pessoas. Mais especificamente, a probabilidade é altíssima de descobrirem que seriam animais não humanos, pois a quantidade deles é astronomicamente maior do que a quantidade de humanos. Voltaremos a abordar essa questão nos itens 4.1.3 e 4.1.7.

dessa maneira, tal posição ainda é tendenciosa, pois ainda manteria que seria mais errado matar pessoas em certos casos em que estas seriam menos prejudicadas com a morte. Assim, o que está de acordo com a imparcialidade é manter que, tudo o mais sendo igual (por exemplo, todos igualmente inocentes, desdobramentos de resultados em longo prazo similares etc.), as razões contra matar e para se salvar a vida de alguém são maiores quanto mais prejudicado for com a morte, independentemente de ser ou não uma pessoa.

3.12. Pessoas teriam um *status* superior?

No item anterior, vimos alguns problemas para a atribuição de maior *status* às pessoas, especificamente em relação ao dano da morte. Agora, veremos alguns problemas adicionais mais gerais com a ideia de *status* moral. Como observado por Horta (2017, p. 904), existem dois tipos principais de visões que atribuem *status* moral diferenciado. Em um primeiro tipo, os interesses daqueles que possuem um *status* maior contam mais (ou, em algumas variantes, são os únicos interesses que contam). Em um segundo tipo, é defendido que os seres que possuem um *status* especial deveriam gozar de certas prerrogativas e proteções, como "ser protegido por certas restrições deontológicas que garantem a sua inviolabilidade ou que dão um peso especial à sua vontade" (HORTA, 2017, p. 904). Outra distinção presente nesses dois tipos de visão é se o *status* moral especial será atribuído de maneira *escalar* ou com base em *limites* (*thresholds*). As visões que usam uma escala dão *status* moral diferenciado de maneira proporcional, de acordo com o quanto alguém cumpre determinado critério. Por exemplo, se o critério for a posse de capacidades cognitivas complexas, quanto maiores as capacidades de alguém, maior o seu *status* moral. Já as visões baseadas em limites estabelecem um ponto a partir do qual alguém recebe *status* moral especial, e todos os que cumprirem esse critério passam a ter o mesmo *status* especial, não importando quem cumpre o critério em maior ou menor proporção. Algumas variantes podem ter mais de um limite (e, então, haveria "andares" de estatura moral). A posição de McMahan é do tipo que defende restrições deontológicas, em que matar pessoas é sempre mais errado do que matar não pessoas. Também é baseada em limites (*thresholds*): todos os que possuem capacidades cognitivas acima de determinado nível recebem a mesma estatura moral, não importando o quão muito ou pouco acima estão desse limite.

Uma primeira razão para se rejeitar *status* morais diferenciados é que são claramente uma violação do princípio da igual consideração. Por exemplo, imaginemos que a pessoa P1 seja prejudicada com a morte em -10, e que P2 o seja em -80. De acordo com McMahan, porque ambos são pessoas, a força das razões contra matá-los é igual: não depende do quão prejudicados são com a morte. Agora, imaginemos que temos dois seres que não são pessoas: NP1 e NP2, e que NP1 seja prejudicado com a morte em -11 e NP2 em -10. Nesse caso, McMahan defende que as razões contra matar NP1 são mais fortes. Comparemos agora as razões contra matar pessoas e não pessoas. Ele defenderia que, mesmo que o dano da morte seja exatamente igual para NP2 e para P1, há razões mais fortes contra matar P1, porque ele é uma pessoa. Inclusive, mesmo que o dano da morte para NP1 seja maior do que o dano da morte para P1, ele defende, ainda assim, que as razões contra matar P1 são mais fortes, mesmo que ele seja menos prejudicado por morrer. Isto é, a abordagem em questão prescreve que, mesmo quando certos animais não humanos (e crianças, e adultos com deficiências mentais etc.) são mais prejudicados com a morte do que certos humanos adultos normais, ainda assim, devemos privilegiar os humanos adultos. Isso é uma violação extrema do princípio da igual consideração, pois não apenas dá peso diferenciado a níveis de prejuízos similares: dá peso maior ao nível de prejuízo menor.

Há outra razões adicionais para se rejeitar a atribuição de *status* moral diferente. Horta (2017) apresenta vários desafios para as concepções que defendem um *status* moral diferenciado. Primeiramente, ele observa que há autores que fundamentaram sua posição apontando que a maioria das pessoas tem a intuição de que os humanos adultos importam mais do que os outros seres. Ele observa (2017, p. 904) que um problema para essa fundamentação é que há pessoas que não possuem essa intuição. McMahan (2013, p. 103) defende que "todo mundo concorda que, em circunstâncias comuns, matar uma pessoa é mais objetável do que matar um rato". Isso é simplesmente falso. Há pessoas que defendem que as razões contra matar devem ser determinadas somente com base no quão prejudicado alguém é com a morte, e há pessoas que determinam o quão prejudicado alguém é com a morte a partir do quanto perderia de desfrutar e do quanto já desfrutou. Portanto, há quem não concorde que em circunstâncias comuns é sempre mais objetável matar uma pessoa do que um rato. Além disso, muitas pessoas não possuem a intuição de que as razões contra matar pessoas são sempre mais fortes do que as razões contra matar não pessoas. Há muitas pessoas que defendem que há razões mais fortes contra matar crianças do que contra matar adultos (também com base no fato de que a criança desfrutou menos até agora e teria mais para desfrutar). Assim, apontar que há uma intuição forte a favor de certa pressuposição não é suficiente para justificá-la[47].

Outra tentativa de defender um *status* superior para pessoas é manter que a posse de *status* moral superior depende da capacidade para ser recipiente do valor, e defender que capacidades cognitivas complexas possuem valor em si. Horta observa (2017, p. 905) que um problema com essa defesa é que ela teria a implicação de que viver uma vida infernal, mas exercendo essas capacidades, teria valor positivo, e implica também que uma vida muito feliz teria menos valor do que uma vida extremamente infeliz em que tais capacidades fossem mais desempenhadas, mesmo que isso não tivesse nenhum impacto em nossas vidas ou na dos outros, para além do mero fato de desempenhá-las. Poderia ser objetado que tais situações seriam melhores *sob certo aspecto*, ainda

[47] Um problema com apelos às intuições é que estas podem ser tanto o "captar" de algo moralmente relevante de maneira não sistematizada quanto um preconceito, resultado de autointeresse etc. Tentamos descobrir qual dos dois é o caso investigando se há princípios que dariam suporte à intuição. Contudo, um princípio pode aparentar ser plausível apenas porque sustenta a intuição. Então, temos um critério para testar se um princípio que explica uma intuição é ou não plausível: se ele parece plausível apenas porque explica a intuição (ou mesmo um conjunto grande de intuições) então é *ad hoc* (isto é, ele é mantido apenas porque, caso seja plausível, oferece um suporte à intuição, e não porque realmente acredita-se que ele é plausível). O princípio tem de fazer sentido por si mesmo. Esse ponto é reconhecido por McMahan (2013, p. 112): para um princípio dar suporte à intuição, ele precisa ter credibilidade independente. Se perguntássemos: "como medir o quanto alguém é prejudicado com a morte?", provavelmente as respostas seriam: "veja o quanto alguém já viveu"; "o quanto tem ainda para viver"; "como foi a qualidade da vida até agora"; "como será a qualidade da vida futura" etc. Se perguntássemos se as pessoas consideram o grau de conexão psicológica importante para a magnitude do dano da morte, sem elas perceberem que isso poderia lhes dar uma vantagem sobre os animais não humanos, é bastante duvidoso que responderiam que sim. Contudo, se disséssemos, antes de fazermos a pergunta, "se você responder que importa o grau de conexão psicológica, então a vida de animais não humanos geralmente importa menos do que a de humanos adultos", muito provavelmente a imensa maioria das pessoas explicaria o dano da morte apelando ao grau de conexão psicológica. Da mesma maneira, boa parte das pessoas, quando pensa na ideia de status moral diferenciado, rejeita-a como algo injusto. Contudo, quando percebem que tal ideia poderia lhes dar um privilégio sobre os animais não humanos, passam a defendê-la. Vejamos outro exemplo. Se perguntássemos "tudo o mais sendo igual, quanto mais prejudicado alguém é com a morte, mais fortes as razões contra matá-lo e para salvar sua vida?", parece que a maioria responderia que sim. Contudo, se fosse adicionada a informação de que concordar com essa afirmação implica que, por vezes, haverá razões mais fortes contra matar e para salvar a vida de certos animais não humanos, em comparação mesmo a certos humanos adultos normais, então provavelmente as pessoas dariam outra explicação, não porque realmente acreditam nela, mas porque resulta naquilo que elas gostariam. Se esse for o caso, esses princípios são todos *ad hoc*. Assim como certa explicação de uma intuição pode contar favoravelmente a ela (caso se baseie em um princípio que soa plausível independentemente de sabermos que sustenta a intuição), certa explicação de uma intuição pode ser uma razão para rejeitá-la (por exemplo, se mostrar que ela é baseada em um viés). Por exemplo, é muito provável que as pessoas lamentem menos a morte de um animal não humano simplesmente porque são especistas. A maioria das pessoas lamenta mais a morte da criança do que a do bebê, e mais a do bebê do que a do feto já senciente talvez porque a quantidade de tempo que passa-se junto de alguém influencia no quanto alguém lamenta sua morte (por esse motivo geralmente lamentamos mais a morte de entes queridos). Lamentam mais a morte de um adolescente do que a de um idoso, apesar de terem tido mais contato com o idoso, talvez porque o grau com que lamentam seja uma função do quanto o indivíduo seja prejudicado pela morte e também de por quanto tempo tiveram contato com ele. Contudo, uma coisa é se lamentaríamos mais a morte de A ou B; outra coisa é qual deles é mais prejudicado se morrer. Dada nossa tendência a nos agarrarmos em vieses e em discriminações das quais nos privilegiamos, temos fortes razões desconfiarmos fortemente de intuições que tem como resultado privilegiar humanos e, em especial, pessoas.

que não, melhores *tudo considerado*. Contudo, ele observa que essa defesa não parece funcionar, pois, já que naquelas situações não faria sentido algum exercer aquelas capacidades, não parece haver *nenhum aspecto* sob o qual elas são melhores: exercê-las pelo mero fato de exercê-las, quando não fazem diferença alguma, não parece adicionar nada de positivo na situação (no máximo isso poderia acontecer se alguém achasse divertido exercer tais capacidades, mesmo naquela situação). Suponhamos que alguém rejeite esse argumento e mantenha que há algo de bom naquelas situações. Horta observa (2017, p. 905) que isso não justificaria necessariamente um *status* superior para quem possui tais capacidades. O exemplo mostrou que uma vida de sofrimento extremo é pior do que uma vida na qual alguém carece daquelas capacidades ou não as exerce. Isso significa que não são apenas aquelas capacidades que importam; o sofrimento importa também, e pode importar mais. Ele conclui então que, se é assim, não fica claro por que a posse daquelas capacidades, e não qualquer outra coisa, como a capacidade de sofrer, é o que garantiria a alguém um *status* moral superior.

Horta (2017, p. 906) aponta para outra implicação daquela defesa: se o exercício daquelas capacidades (por exemplo, de autonomia) é o que mais importa, então seria correto colocar alguém em uma situação terrível, se isso fizer com que esse alguém exerça tais capacidades em maior medida. Ele dá o exemplo de que uma mãe cujos filhos estão em sério risco de vida poderia exercer aquelas capacidades em maior grau do que se seus filhos estivessem em segurança. Nesse ponto, poderia ser objetado que outras considerações poderiam pesar mais do que o exercício daquelas capacidades. Contudo, se o aumento do exercício daquelas capacidades fosse grande o bastante, isso seria suficiente para justificar colocá-la em tal situação terrível.

Ele discute também uma defesa de que essas capacidades possuem valor instrumental porque adicionam significância especial aos interesses de quem as tem. Esse é o caso da defesa que McMahan faz de que as razões prudenciais devam ser uma função não apenas do valor, mas também da conexão psicológica. Horta (2017, p. 907) oferece o seguinte exemplo contra essa visão: suponhamos que alguém esteja nos estágios iniciais da doença de Alzheimer, e descobre outra condição que lhe trará dor excruciante até o momento de morrer. Essa pessoa pode curar facilmente essa segunda condição, mas ela não quer passar pelo tratamento porque isso faria ela ter uma dor leve agora. Horta conclui que seria melhor, não apenas objetivamente, mas a partir do próprio ponto de vista prudencial dessa pessoa, que ela passasse pelo tratamento. Mas, então, isso implica que sofrer uma dor maior com menores capacidades cognitivas (e menor conexão psicológica) é pior do que sofrer uma dor menor com maiores capacidades cognitivas (e maior conexão psicológica), e pior do que deixar de satisfazer a vontade autônoma de não passar pela dor mais leve. Isso sugere que capacidades cognitivas não adicionam um valor extra aos interesses de alguém ou mesmo à satisfação de sua vontade.

3.13 Conclusão

Neste capítulo foi defendido que as razões contra matar e para salvar a vida de alguém são diretamente proporcionais ao quanto esse alguém seria prejudicado com a morte. Foi defendido também que a gravidade do dano da morte deve ser medida unicamente em função do quanto alguém perderia de desfrutar se morresse (seus AVAQs futuros) e do quanto desfrutou até agora (seus AVAQs passados). Vimos que essas duas posições são contrárias ao que é defendido em particular por McMahan (2002), uma vez que ele mantém que o erro em matar humanos adultos normais é maior do que o erro em matar animais não humanos mesmo quando os animais não humanos são

mais prejudicados com a morte, e que a conexão psicológica que alguém mantém com o seu eu futuro é relevante para a medição da magnitude do dano da morte. Foram oferecidas várias razões para rejeitarmos essa posição.

Contudo, mesmo alguém que discorde da abordagem defendida aqui e concorde com a posição defendida por McMahan pode ainda reconhecer que temos fortes razões, derivadas da magnitude do dano da morte para os animais não humanos, para evitar matá-los em geral e, particularmente, para intervir na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais. A diferença consiste em que essas pessoas diriam que a situação não é tão grave quanto seria se humanos adultos com AVAQs similares estivessem a padecer da mesma situação; já a abordagem que defendi diria que é tão grave quanto. Contudo, essas pessoas teriam ainda de reconhecer que a situação é tão grave quanto seria se humanos não pessoas (bebês, crianças pequenas, portadores de deficiências mentais etc.) com AVAQs similares e conexões psicológicas similares estivessem a padecer da mesma situação. Esse é o caso do próprio McMahan. Ele defende, tanto por preocupação com o sofrimento quanto com o dano da morte, que parece não haver justificativa para o consumo de animais (MCMAHAN, 2008), e também que temos fortes razões para tentar ajudar os animais vítimas dos danos naturais (MCMAHAN, 2010a, 2010b, 2015).

Já que a imensa maioria das mortes de não humanos é extremamente prematura, seja na exploração, seja na natureza, são tipicamente bastante prejudicados com a morte, 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 modificar a situação dos animais não humanos

CAPÍTULO 4

AS RAZÕES PARA PREVENIR/MINIMIZAR OS DANOS NATURAIS

O Capítulo 4 discute algumas das principais razões favoráveis e contrárias a ajudar os animais vítimas de danos naturais. Discutiremos: a moralidade de se intervir na natureza (seção 4.1); se uma situação ter origem natural é relevante para sabermos o quão boa ou ruim ela é (seção 4.2); se o território ao qual alguém pertence e/ou se encontra é relevante para o grau de consideração que devemos dar ao seu bem-estar (seção 4.3); e como medir a importância da questão dos danos naturais, frente a outras questões éticas importantes (seção 4.4).

SEÇÃO 4.1 – A moralidade da intervenção na natureza em discussão

Na presente seção, discutiremos se a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais poderia ser rejeitada por se tratar de uma intervenção na natureza.

4.1.1. A *reductio* dos danos naturais e as duas classes de resposta

Uma objeção à consideração pelos animais é a chamada *reductio*[48] *dos danos naturais*. Ela afirma que, se é o próprio prejuízo para os animais a razão para não os prejudicarmos com nossas práticas, então temos iguais razões para ajudá-los quando o que os prejudica surge de causas naturais (inanição, sede, doenças, parasitismo, predação, enchentes, terremotos etc.). Isso implicaria em intervirmos no território natural para prevenir danos naturais sobre animais selvagens. A *reductio* mantém que tal prescrição é absurda, e que então considerar os animais também é absurdo[49]. Uma maneira de responder a essa objeção é negar que considerar os animais implique minimizar danos naturais[50]. Outra resposta é manter que considerar os animais implica minimizar danos naturais, mas que isso não é absurdo[51]. Assim, é necessário avaliar tanto a afirmação de que a consideração pelos animais limita-se a danos antropogênicos quanto a de que é absurdo ajudar os animais selvagens na natureza que são vítimas de danos naturais. Isso será feito em todos os demais capítulos. No restante da presente seção discutiremos uma tentativa específica de manter que intervir na natureza é absurdo: a *acusação de arrogância*.

---

[48] O termo "reductio" é uma abreviatura de *recuctio ad absurdum* (redução ao absurdo). Consiste em tentar defender que determinada posição deve ser rejeitada apontando que ela tem implicações aparentemente absurdas.

[49] Um exemplo é a posição de Sagoff (1993, p. 89-90).

[50] Exemplos são as posições defendidas por Francione (2000, p. 184-185), Regan (2004, p. xxxvii-xxxviii, 285) e Singer (2004, p. 255, 256).

[51] Um número crescente de autores tem defendido essa resposta. Ver, por exemplo, Bonnardel (1996; 2005); Cowen (2003); Cunha (2011, 2015, 2018, 2021); Dorado (2015b); Faria (2016); Faria e Paez (2015); Fink (2005); Holtug (2007); Horta (2010a, 2010b, 2011); Johannsen (2020); Mannino (2015); McMahan (2010a, 2010b, 2015); Mill (1904); Paez (2015); Pearce (2009, 2015); Sapontzis (1984, 1987); Tomasik (2015) e Torres Aldave (2011, 2015).

4.1.2. A acusação de arrogância e o argumento anti-intervenção

Comecemos por discutir a posição de que minimizar os danos naturais seria absurdo porque seria uma atitude arrogante (BALDNER, 1990, p. 3). Por vezes, tal proposta é acusada de "brincar de deus". Há pelo menos duas maneiras de se defender que tal atitude seria arrogante.

A primeira afirma que é arrogante porque decide o destino daqueles animais. Um problema com essa defesa é que, quando decidimos não os ajudar, também estamos a decidir o seu destino. Outro problema é que decidir o destino de alguém não necessariamente é ser arrogante. Seria absurdo afirmar que alguém é arrogante porque livrou outra pessoa de um mal grave. Mas isso é decidir o destino de tal pessoa. O proponente da objeção poderia insistir que ajudar é arrogante. Uma defesa desse tipo de posição é dizer que, para reconhecermos que temos de ajudar alguém, temos de antes reconhecer que esse alguém está em uma condição inferior à nossa e, portanto, temos de nos considerar superiores. O erro com essa defesa é misturar os conceitos de "condição inferior/superior" e "consideração inferior/superior". Faz sentido dizer que, para reconhecermos que temos dever de ajudar alguém, temos de antes reconhecer que esse alguém está em uma *condição* inferior à nossa (isto é, uma condição pior do que a nossa; por exemplo, que está a sofrer e nós não). Contudo, reconhecer que estamos em uma condição melhor do que outro alguém não implica pensar que merecemos uma consideração maior do que esse alguém. Pelo contrário, reconhecer que as razões para ajudar os outros são tão fortes quanto as que temos para ajudar a nós próprios é uma implicação de se dar *igual consideração* aos outros (como explicado no item 2.4). Assim, pelo contrário, é a negação da obrigação de ajudar que parece ser fundada na crença de que se é superior (em termos de importância) ao outro.

Já a segunda maneira afirma que a proposta de minimizar os danos naturais é arrogante porque requer uma *intervenção na natureza*, entendida aqui tanto como intervir no *território natural* (como selvas e oceanos), quanto em um *processo natural* (como tratar uma doença ou infecção). Há pelo menos quatro maneiras de se desafiar essa defesa.

A primeira é apontar que a imensa maioria de nós aceita pelo menos alguma das intervenções na natureza a seguir. (1) Para preservar espécies, ecossistemas ou equilíbrio ecológico. (2) Para ajudar humanos. Por exemplo, tratar doenças ou parasitismo em humanos (intervenção em processos naturais), ou resgatar humanos perdidos na selva (intervenção no território natural). (3) Para ajudar animais domesticados. Por exemplo, tratar doenças, parasitismo ou realizar esterilizações (intervenção em processos naturais), ou resgatar um cão que se perdeu na selva (intervenção no território natural). (4) Intervir no *território* natural para ajudar animais selvagens vítimas de efeitos de práticas humanas. Por exemplo, socorrer animais vítimas do desmatamento ou de vazamento de óleo nos oceanos. (5) Intervir nos *processos* naturais para ajudar animais selvagens (vítimas de doenças, inanição, parasitismo etc.) que se encontram em território doméstico (um santuário, por exemplo). Intervir no *território* natural para devolvê-los depois de reabilitados. (6) Intervir no território natural para praticar outros atos (que não ajudar os animais não humanos selvagens) com vistas a fomentar metas ambientalistas[52] e/ou antropocêntricas. Por exemplo: (a) praticar a caça de membros de espé-

[52] "Meta ambientalista" refere-se aqui ao ambientalismo, e não à ecologia. O ambientalismo é um conjunto de posições *normativas* segundo as quais entidades não sencientes como espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, processos naturais etc. recebem consideração moral direta. "Metas ambientalistas", nesse sentido, são as metas que visam preservar tais entidades. A ecologia, por outro lado, *descreve* as interações nos ecossistemas, e, como ciência descritiva que é, não prescreve esta ou aquela atitude ou meta. Os dados da ecologia têm sido utilizados normalmente para orientar a realização de metas antropocêntricas ou ambientalistas. Contudo, estariam igualmente disponíveis para orientar outras metas (por exemplo, buscar o bem dos seres sencientes). Esse ponto será discutido na seção 6.3.

cies populosas ou das chamadas "espécies invasoras" com vistas a restaurar o equilíbrio ecológico ou manter apenas membros das espécies nativas (SCHUYLER, 1993); (b) reintroduzir predadores em locais onde já se encontravam extintos (RIPPLE; BESCHTA, 2004); (c) praticar agricultura; (d) construção civil; (e) replantar florestas onde houve desertificação. (7) Intervir no território natural para ajudar animais selvagens que são vítimas de processos naturais, mas com metas antropocêntricas e/ou ambientalistas. Por exemplo, é amplamente praticada a vacinação de animais selvagens contra a raiva (BLANCOU *et al.,* 1988), com a meta de prevenir o contágio de humanos, ou preservar espécies, equilíbrio ecológico etc. Se pelo menos uma dessas várias intervenções listadas estiver justificada, isso já é suficiente para derrubar o argumento de que ajudar os animais selvagens vítimas de danos naturais é arrogante porque envolve intervir na natureza.

A segunda forma de responder é apontar que é impossível viver sem intervir na natureza. Viver muito provavelmente requer uma intervenção *massiva* na natureza (agricultura, construção de habitações, tratamento de doenças etc.). Assim, quem acredita que é justificado viver está a aprovar, em alguma medida, determinadas intervenções na natureza.

A terceira é apontar que há maneiras de se prevenir os danos naturais que não requerem intervir nem no território natural, nem em processos naturais. Como será detalhado na seção 8.2, é possível beneficiar os animais apenas evitando intervenções que ou prejudicam diretamente os animais, ou criam novas condições para que os processos naturais prejudiquem os animais. Assim, mesmo que fosse sempre errado intervir na natureza, isso não sustentaria que não devemos prevenir os danos naturais. Contudo, resta discutirmos se é sempre errado intervir na natureza. A quarta resposta, que veremos agora, entra nessa discussão.

4.1.3. É possível fundamentar que é sempre errado intervir na natureza?

As duas primeiras respostas anteriores apelam ao que é amplamente aceito em vários outros casos de intervenção na natureza. Contudo, um proponente ferrenho da não intervenção poderia insistir que intervir na natureza é *sempre* errado, inclusive nesses casos. Poderia propor, por exemplo, que devemos todos nos suicidar, para nunca mais intervir na natureza. Essa posição é raríssima. Mas suponhamos que alguém a defendesse. Ainda assim, poderíamos perguntar: "Por que intervir na natureza é sempre errado?".

Suponhamos que fosse respondido que intervir na natureza é sempre errado porque sempre resulta em consequências piores. Contudo, se houver um único caso em que não intervir traga resultados piores, tem-se que admitir que, nesse caso, o que é errado é não intervir. O proponente da não intervenção poderia objetar nossa resposta: (a) ou negando que intervir possa ter melhores resultados em algum caso; (b) ou reconhecendo que intervir pode ter melhores resultados em alguns casos, mas, como seria difícil saber que casos são esses, manter que deveríamos seguir uma regra geral contra intervenções, pois dessa maneira chegaríamos, na maioria das vezes, aos melhores resultados, ainda que não neste ou naquele caso. Uma maneira de responder à primeira objeção seria simplesmente mostrar um caso de intervenção que teve melhores resultados. Uma maneira de responder à segunda é manter que não intervir na natureza tem geralmente resultados piores. Na avaliação desse argumento (seja em relação à primeira ou à segunda objeção), é crucial uma análise empírica sobre as consequências de se intervir ou não intervir. Deixaremos essa análise para a seção

8.3. Por enquanto, basta concluirmos que, se não intervir tiver piores resultados, os proponentes de tal resposta têm de concordar com intervir.

Outra possibilidade é manter que intervenções na natureza são *erradas em si*, independentemente de suas consequências. Contudo, uma dificuldade óbvia é: "como sabemos disso?". Por que não "certas em si"? Por que não "certas/erradas de acordo com as consequências"? O proponente de que a intervenção é errada em si não pode agora apelar às consequências negativas de certas intervenções para fundamentar sua posição, pois está a defender que intervir é errado independentemente das consequências.

O defensor da não intervenção poderia defender que devemos levar em conta nossas intuições, e que sua intuição diz que é sempre errado intervir na natureza. Há pelo menos duas maneiras de rejeitarmos esse apelo. A primeira é rejeitarmos apelos às intuições. Muitas das nossas intuições podem ser o resultado de preconceitos. Muitas pessoas tinham a intuição de que a escravidão era justa. É possível que algumas pessoas tenham a intuição de que é errado intervir na natureza por terem uma visão romantizada da natureza e, uma vez que descobrirem que tal visão não representa a realidade (como vimos no Capítulo 1), poderiam deixar de tê-la. A segunda maneira é apontar que, mesmo entre os autores que aceitam apelos à intuição na ética, como Regan (2004, p. 133-40), há no mínimo duas condições para que tal apelo seja aceitável: (a) ser uma intuição que se mantém de pé após o exame de argumentos contrários; e (b) ser amplamente compartilhada. Mesmo que deixássemos de lado a primeira condição, a segunda já barra a intuição de que é sempre errado intervir na natureza. A intuição amplamente compartilhada é a *oposta*: a imensa maioria das pessoas aceita que é correto intervir na natureza pelo menos em algum dos sete contextos listados no item 4.1.2. Ou seja, o que é contraintuitiva é a ideia de que é errado intervir em todo e qualquer caso[53].

O defensor de que a intervenção é errada em si poderia, para fundar sua posição, desejar apelar às teorias normativas não consequencialistas (isto é, as teorias que mantêm que a ação correta nem sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências[54]). Vejamos.

Comecemos pelo contratualismo, que tem sido defendido normalmente a partir de perspectivas deontologistas. Nas teorias contratualistas, o que temos de fazer para determinar como devemos agir é imaginar um contrato hipotético, no qual as partes envolvidas são agentes autointeressados que buscam maximizar a satisfação de seus interesses (RAWLS, 1999 [1971], p. 10). De acordo com essa visão, a maneira mais racional para atingirem essa meta não é cada contratante agir de maneira puramente autointeressada. Em vez disso, envolveria um contrato mútuo, que levaria os interesses dos outros agentes em consideração[55]. Nenhuma forma de contratualismo

[53] O proponente da não intervenção poderia responder que, embora a maioria das pessoas considere contraintuitivo condenar intervir na natureza em todo e qualquer caso, há uma intuição amplamente compartilhada de que é errado intervir para ajudar animais selvagens por preocupação com o próprio bem dos animais. Isso é verdade, contudo tal intuição não poderia ser fundamentada com a afirmação de que intervir na natureza é errado *em si*, pois essa intuição rejeita um caso específico de intervenção, enquanto aceita outros. Assim, seus defensores teriam de explicar por que tal caso é relevantemente diferente dos demais. As defesas dessa posição serão discutidas nos demais capítulos.

[54] O consequencialismo é uma classe de teorias éticas que mantém que a ação correta sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências. As distintas teorias consequencialistas discordam entre si no modo como determinar "melhores consequências", mas concordam que a ação correta sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências. Sobre as várias classes de teorias éticas, ver Kagan (1998).

[55] As duas formas mais conhecidas de contratualismo, embora concordem com a ideia de um contrato hipotético com vistas a descobrir quais normas podem ser legitimamente escolhidas, discordam quanto ao que poderia tornar tais normas legítimas. No contratualismo de Thomas Hobbes (2004 [1651]), do século XVII, os contratantes escolheriam um sistema político que garantisse sua segurança por uma questão de autointeresse: cada um tem poder de prejudicar os outros, mas escolheriam mutuamente abdicar de tal poder por segurança própria. Já o contratualismo contemporâneo incorpora uma exigência de imparcialidade. Por exemplo, Rawls (1999 [1971]) sugere imaginarmos uma situação na qual ainda não nascemos na

pode fundamentar que é sempre errado intervir na natureza. A meta de estabelecer qual a maneira mais racional de os agentes maximizarem a satisfação dos seus interesses poderia até mesmo levá-los a aprovar *determinadas* regras contra destruir em massa o meio ambiente natural (dado que precisarão deste enquanto recurso). Mas a pior coisa que podem fazer para si próprios é aprovar uma regra que proíba de intervir na natureza *em todos os casos*, já que intervir na natureza é necessário para a sobrevivência.

Poder-se-ia pensar que as teorias de direitos morais deontologistas fundamentariam que é sempre errado intervir na natureza. Por exemplo, poder-se-ia pensar que esse é o caso se a natureza tiver direitos morais. Vejamos duas maneiras de responder a esse argumento.

Uma primeira maneira é negar que existam direitos morais ou, pelo menos, negar o entendimento deontologista dos direitos morais. Há quem negue a existência de direitos morais, mas prescreva respeitá-los se fazê-lo ajudar a atingir outras metas (por exemplo, a diminuição do sofrimento, da desigualdade, da quantidade de mortes etc.). Por exemplo, consequencialistas de regras poderiam aprovar o respeito a direitos morais (mesmo não reconhecendo sua existência) se fazê-lo na maior parte dos casos tiver melhores resultados. Esse poderia ser o caso quanto a respeitar direitos de seres sencientes. Contudo, se respeitar um direito na maior parte dos casos resultar em uma situação ainda pior do que não o respeitar, prescreverão não o respeitar. Então, não prescreveriam respeitar os alegados direitos da natureza, pois, se isso proibiria intervir na natureza, resultaria em maximizar o sofrimento e a morte de todos os seres sencientes. Também é possível haver consequencialistas que acreditam que respeitar direitos seja intrinsecamente bom (e não bom porque ajudaria a realizar outras metas). Contudo, diferentemente do que acontece nas posições deontologistas, prescreverão não respeitar um direito se o resultado de não o respeitar for a maximização de casos em que os direitos são respeitados. Assim, também tais perspectivas não defenderiam um respeito pelos alegados direitos da natureza, uma vez que fazê-lo resultaria no desrespeito aos direitos de todos os seres sencientes (a menos que seja mantido que a natureza possui direitos morais, mas não os seres sencientes, incluindo humanos, mas, como explicado no parágrafo a seguir, há razões para se pensar o contrário).

Poderia ser objetado que essa resposta apenas mostrou que perspectivas consequencialistas não poderiam aceitar os alegados direitos da natureza. Contudo, o que se está a discutir, prosseguiria a objeção, é se as perspectivas deontologistas, e não as consequencialistas, poderiam fundamentar que é sempre errado intervir na natureza. Desse modo, outra maneira de responder é aceitar a existência de direitos morais no sentido deontologista, mas negar que a natureza os tenha. A função dos direitos é proteger os interesses de seus portadores. A ideia de natureza por vezes remete a processos não antropogênicos (erupções vulcânicas, doenças naturais, o vento, a chuva, o envelhecimento etc.). Em outras vezes, remete a um determinado território não transformado ou pouco transformado pelos humanos. Ou, ainda, remete a um conjunto dessas duas coisas. É difícil imaginar como o conceito de interesses pode ser literalmente aplicado a esse tipo de entidade não senciente. Mas, suponhamos que a natureza tivesse interesses e que tivéssemos que protegê-los com direitos. Se esse fosse o caso, teríamos também que proteger com direitos os interesses dos seres sencientes. Haveria então um conflito de direitos, já que todos os seres sencientes (humanos e não humanos) morreriam se não pudessem intervir na natureza. E, mesmo em uma teoria de direitos deontologista, é muito difícil fundamentar que os direitos básicos de

sociedade em que viveremos, e temos de escolher quais normas vigorarão em tal sociedade sem sabermos que características teremos enquanto indivíduos (nossa raça, gênero, nossa condição financeira, se teremos algum problema de saúde etc.). Para Rawls, as normas escolhidas em tais condições seriam legítimas, dado que seriam escolhidas em um contexto de imparcialidade.

apenas um (suposto) portador de direitos deveria prevalecer às custas de direitos básicos de todos os outros tipos de seres muito mais amplamente reconhecidos como portadores de interesses. Assim, mesmo se direitos morais existirem, e mesmo se a natureza fosse portadora de direitos morais, seria ainda muito difícil defender que é sempre errado intervir na natureza, mesmo a partir de uma perspectiva de direitos deontologista.

A fundamentação kantiana das teorias deontológicas, quer dos direitos, quer de outro tipo, também não implica uma oposição à intervenção na natureza. A teoria kantiana defende que o que há de errado com certas ações não depende de suas consequências, mas do fato de não ser possível universalizar as máximas que as embasam (O´NEILL, 1993, p. 255-6). Por exemplo, se alguém está a decidir se deve prometer em falso, precisa imaginar o que aconteceria se tal máxima estivesse a vigorar como lei universal: sequer poderia cogitar a opção de prometer em falso, já que isso seria inútil (se a máxima de prometer em falso estivesse a vigorar como lei universal, ninguém acreditaria em sua promessa). Mas, novamente, não é possível fundamentar uma proibição absoluta de intervir na natureza a partir de tal perspectiva. Se a proibição absoluta de intervir na natureza estivesse a vigorar como lei universal, não haveria agentes racionais em condições de cumpri-la (o cumprimento de tal regra implicaria na extinção dos agentes racionais, pois intervir é necessário para sobreviver).

Passemos às teorias de virtudes. Uma questão central que tais teorias abordam é: "quais traços de caráter cultivar?". Rachels e Rachels (2012, p. 159-60) apontam que teóricos da virtude comumente elaboram listas de virtudes que, se cultivadas, tornariam alguém um bom agente moral (por exemplo, justiça, coragem, compaixão, temperança, cuidado etc.). A questão que tais teorias visam responder ao recomendarem o cultivo das virtudes é "qual é a vida boa?", isto é, "qual é a vida que vale a pena ser vivida?". Essa questão, no contexto das teorias das virtudes, não deve ser entendida como sinônimo de "que coisas maximizam o prazer do próprio agente?", mas: "que traços de caráter cultivar para ser virtuoso?". Cultivando tais traços de caráter, no entender dos teóricos das virtudes, alguém realiza o seu potencial enquanto agente moral, e assim, vive a vida que realmente vale a pena. Percebendo essa meta, fica fácil entender por que não é possível que uma das virtudes seja "o traço de caráter que nunca intervém na natureza", pois impossibilita o cultivo de qualquer virtude, e qualquer realização de vida boa (ou mesmo vida alguma).

Assim, um apelo às grandes correntes de teoria ética não consequencialistas também não funciona para fundamentar a ideia de que intervir na natureza é sempre errado. Na verdade, qualquer posição ética pode promover a intervenção na natureza e ser não consequencialista, desde mantenha que há pelo menos um caso no qual o que temos que fazer não deve ser determinado unicamente por avaliações sobre o quão bons/ruins são os resultados.

4.1.4. Uma razão favorável à intervenção

O defensor da não intervenção absoluta poderia apontar que as respostas anteriores apenas mostram que os argumentos comumente utilizados *contrários* à intervenção não funcionam, mas que isso não é oferecer uma razão *a favor* da intervenção. Assim, será apresentada agora a principal razão contra a proibição absoluta de intervir na natureza. A razão é esta: a proibição total de intervenção não pode ser defendida, nem por preocupação com os seres sencientes, nem de um ponto de vista antropocêntrico, e nem a partir da imensa maioria das vertentes ambientalistas. Isso

porque, como vimos, há intervenções na natureza (1) com metas antropocêntricas, (2) ambientalistas e (3) por preocupação com os seres sencientes. Há uma única visão ambientalista a partir da qual se poderia defender uma proibição absoluta de intervir na natureza. É a visão que mantém que os *processos naturais* estão acima de todos os outros possíveis objetos de consideração moral (seres sencientes humanos e não humanos, e as entidades naturais não sencientes consideradas diretamente no ambientalismo, como espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, biocenoses etc.). Como veremos no Capítulo 6, tal posição tem de fundamentar quatro teses muito difíceis de serem fundamentadas: (1) que entidades não sencientes são objeto de consideração moral direta; (2) que entidades não sencientes contam mais do que seres sencientes, sejam humanos ou não humanos; (3) que determinada entidade não senciente (a saber, os processos naturais) conta mais do que toda e qualquer outra entidade não senciente; e (4) que a preservação de tal entidade (os processos naturais) não apenas conta mais: é um *trunfo* sobre seres sencientes, humanos e não humanos, e sobre outras entidades não sencientes que possivelmente também importem diretamente. Assim, até que se mostre o contrário, temos razões para rejeitar a tese de que intervir na natureza é sempre errado.

4.1.5. Intervir na natureza: quando devemos e quando não devemos?

Como vimos, é muito difícil de se fundamentar que intervir na natureza é sempre errado. Assim, se houver algo de errado com a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, não pode ser porque envolve intervir na natureza. As restantes seções deste capítulo e os próximos capítulos discutem as tentativas de se explicar o que há de relevantemente diferente entre os casos de intervenção na natureza que são amplamente aceitos (listados no item 4.1.2) e o caso em que intervir é amplamente rejeitado: para ajudar os animais não humanos selvagens que se encontram no território natural e são vítimas de danos naturais, com a meta de fomentar o seu próprio bem (e não, indiretamente, visando realizar metas antropocêntricas ou ambientalistas). Assim, daqui para frente "prevenir/minimizar os danos naturais" será uma abreviatura para: "prevenir/minimizar, por preocupação com os seres sencientes, os danos naturais dos quais padecem os animais não humanos selvagens que se encontram no território natural".

SEÇÃO 4.2 – O desvalor dos danos naturais

A origem de uma situação (ou de um aspecto dessa situação) é relevante para determinarmos se tal situação (ou aspecto desta) é boa ou ruim, e/ou o quão boa ou ruim é? Uma visão comum é a de que a origem de uma situação ser natural (no sentido de não ser resultado de práticas humanas), de alguma forma, contribuiria para torná-la positiva. O que se quer dizer com isso não é que o resultado de processos naturais geralmente contribui indiretamente para produzir o que é positivo para os seres sencientes afetados (por exemplo, diminuir sofrimento e mortes). Como vimos no Capítulo 1, o oposto é verdade. O que se quer dizer é que o próprio fato de algo ter se originado de processos naturais faz com que tenha valor.

Podemos subdividir essa visão em dois tipos de posição. O primeiro tipo mantém que a origem de uma coisa *determina* se ela é positiva ou negativa. Um exemplo desse tipo de visão seria manter que o sofrimento não é algo negativo se tem origem em processos naturais. Já o segundo tipo mantém que a origem de uma coisa *contribui* para determinar (mas não determina sozinha) se tal coisa é positiva ou

negativa. Um exemplo desse tipo de visão seria mantém que, em uma situação na qual há sofrimento originado de processos naturais, temos tanto aspectos negativos (o sofrimento) quanto positivos (existir algo que é o resultado de um processo natural). Na presente seção discutiremos ambos os tipos de visão.

4.2.1. A visão de que danos naturais não possuem desvalor[56]

Comecemos pela visão que defende que não há por que prevenir/minimizar os danos naturais por afirmar que estes não possuem desvalor. Essa visão não nega que os animais sofram e morram devido aos processos naturais. Em vez disso, mantém que sofrimento e morte (ou qualquer outro dano) não são coisas ruins se têm causas naturais. O principal argumento utilizado em defesa dessa visão é o de que só faz sentido avaliar uma situação como boa/ruim se for possível responsabilizar quem a originou e, como processos naturais não são agentes racionais, então seus resultados seriam neutros em termos de valor (isto é, nem bons, nem ruins).

Esse argumento, contudo, confunde dois domínios que possuem relação, mas são distintos: o do *valor* (bom/ruim, melhor/pior) e o da *moralidade* (a ação correta). Para entender, comparemos duas visões. A primeira vê o quão bom/ruim algo é como relevante para saber (totalmente ou pelo menos parcialmente) o que devemos fazer. Avalia que o sofrimento é negativo, e conclui que, *por isso*, devemos evitar causar sofrimento. A segunda mantém o contrário: que o que devemos fazer deve determinar (totalmente ou pelo menos parcialmente) o quão bom/ruim algo é. Avalia que devemos evitar causar sofrimento, e conclui que, *por isso*, o sofrimento é negativo. Um problema com a segunda visão é este: como saberíamos que devemos evitar causar sofrimento, se antes disso não pudéssemos saber que ele é negativo? Que tipo de "mágica" teria o toque humano que faria que o sofrimento tivesse desvalor sem alterar nenhuma característica do sofrimento em si? O sofrimento causado por humanos e o sofrimento causado por processos naturais não diferem em suas características, apenas em sua origem[57]. Isso mostra que são as avaliações sobre valor que têm influência em como devemos agir, e não o contrário. Mas, se o valor/desvalor de uma situação é avaliável com independência das razões para agir, então é falso que só faz sentido classificar uma situação como boa/ruim se for possível responsabilizar quem a originou. Se uma situação é resultado de entidades amorais, não podemos deduzir que, então, ela é neutra em termos de valor. A presente objeção confunde o que é relevante para saber se a origem de um resultado é ou não responsabilizável com o que é relevante para saber se o resultado é negativo, neutro ou positivo.

4.2.2. Rejeitando que a origem de algo seja importante para o seu valor/desvalor

Vejamos uma razão para se rejeitar a ideia de que o valor/desvalor de algo depende de sua origem. A ideia oposta é a de que depende, em vez disso, de suas características intrínsecas. Vejamos um exemplo com o sofrimento. Por que o sofrimento causado por humanos é algo ruim? Não é porque foi causado por humanos, pois há outras coisas causadas por humanos que não são nem boas nem ruins, e outras que são boas. O sofrimento é ruim devido às suas próprias características. É o tipo de experiência que é ruim *em si*, isto é, não precisa conduzir a outra coisa ruim para ser

[56] O termo "desvalor" está aqui a ser utilizado em referência a aquilo que é negativo, ruim. Significa o mesmo que "valor negativo".

[57] Olhando apenas para as características do sofrimento (o seu teor negativo, sua intensidade, sua duração, sua magnitude etc.) não conseguimos saber se ele teve origem antropogênica ou natural.

ruim; ele próprio já é algo ruim (se não for ruim *em si*, não é sofrimento). O sofrimento é ruim em si com total independência de ser resultado de práticas humanas ou de causas naturais. Se é assim, devemos rejeitar que o seu desvalor dependa de sua origem.

O mesmo vale em relação à *magnitude* do desvalor dos danos. Por exemplo, o quão ruim é um sofrimento depende de sua intensidade e duração, não de sua origem. A magnitude do dano da morte, que discutimos no Capítulo 3, depende da relação entre tempo e qualidade de vida, e não de se a morte seria causada por um humano ou por algum processo não antropogênico. O mesmo vale para qualquer outro tipo de dano: o seu desvalor depende de sua magnitude, não de sua origem (poderá depender da origem apenas indiretamente, se ela influenciar em sua magnitude). Assim, não é que danos naturais possuem algum desvalor, mas menor do que danos antropogênicos equivalentes. Danos equivalentes possuem *a mesma* quantidade de desvalor, com total independência de se são naturais ou antropogênicos. Isso é assim porque, se danos são negativos porque prejudicam suas vítimas, então, quanto maior a *magnitude do dano*, mais negativo é (pois prejudica em maior grau suas vítimas). A magnitude do dano não é determinada por sua origem. Assim, dados dois danos *de magnitude igual*, um natural e outro antropogênico, ambos possuem o mesmo grau de desvalor. Há outra implicação importante: se certo dano natural possui magnitude maior do que certo dano antropogênico, então seu desvalor é maior. Assim, a origem do dano não é diretamente relevante, nem para se determinar a *existência* do valor/desvalor em uma situação e nem para se determinar a *magnitude* desse valor/desvalor.

4.2.3. A objeção de que a proposta de intervenção tem de assumir o hedonismo

Uma possível objeção seria manter que enxergar o sofrimento como ruim em si é se comprometer com uma teoria *hedonista* do valor, e que, então, minimizar os danos naturais só faz sentido se o hedonismo também o fizer. O hedonismo mantém que a única coisa ruim em si é o sofrimento e a única coisa boa em si é o prazer. Contudo, mantém a objeção, se existirem coisas boas independentemente do prazer que proporcionam (como o conhecimento e a amizade, por exemplo), então o hedonismo é falso, e portanto deveríamos rejeitar minimizar os danos naturais.

O erro com essa objeção é que manter que o sofrimento é ruim em si não é necessariamente defender que é a única coisa ruim em si (nem que o prazer é a única coisa boa em si). A proposta de minimizar os danos naturais é compatível também com teorias de bem-estar preferencialistas e de lista objetiva: é compatível com qualquer teoria que reconheça que danos são algo negativo. Seja lá qual teoria do bem-estar alguém assuma, tem de concluir que a situação dos animais na natureza é muito ruim. Eles são prejudicados com o sofrimento e com a morte, mas isso também impede que realizem suas preferências e de terem acesso a qualquer possível item de uma teoria de lista objetiva. Além disso, essas outras correntes de teorias do bem-estar podem também reconhecer que o sofrimento é ruim em si e que a felicidade é boa em si. Lembremos novamente a já citada observação de Parfit (1984, p. 4): "em todas essas teorias, a felicidade e o prazer são pelo menos uma parte do que torna nossas vidas melhor para nós, e nosso tormento e dor são pelo menos uma parte do que faz nossas vidas piorarem". Ele conclui que, em qualquer teoria preferencialista ou de lista objetiva plausível, "a teoria hedonista é pelo menos uma parte da verdade" (PARFIT, 1984, p. 4). Para se derrubar a

proposta de minimizar os danos naturais, o que teria de se mostrar não é que podem existir outras coisas ruins em si *para além do* sofrimento, e sim que o sofrimento *não é ruim em si*. Mas temos uma forte razão inicial para rejeitar tal tese: ser negativo é uma *característica intrínseca* do sofrimento. Contudo, vejamos alguns argumentos que defendem que o sofrimento não é ruim em si.

4.2.4. O argumento de que o sofrimento não é ruim (ou que é bom)

Poder-se-ia pensar que, se o sofrimento for algo positivo, então não devemos ajudar os animais. Contudo, essa conclusão é equivocada, pois, mesmo que esse fosse o caso, poderíamos intervir para evitar suas mortes e para proporcionar experiências positivas. Para negar esse ponto, teria de ser mostrado que o sofrimento é sempre bom, que a morte nunca é ruim, e que a felicidade é sempre ruim (o que parece realmente absurdo).

Comumente é apontado que o sofrimento não é ruim porque os indivíduos utilizam a sensação de sofrimento para evitar aquilo que causa mais sofrimento e aquilo que impede o bem-estar. Analogamente, poderia ser dito que prazer pode ser algo ruim se conduzir ao sofrimento ou impedir uma maior quantidade de experiências positivas. Mas o que tal constatação mostra é que, por vezes, o sofrimento pode ser bom e o prazer pode ser ruim *de maneira instrumental*[58]. Isso não é negar que o sofrimento é ruim *em si* e que as experiências positivas são boas *em si*. Aliás, essa constatação concorda com essa perspectiva. Ela mantém que as experiências negativas podem ser boas instrumentalmente *somente se* impedirem outras experiências negativas ou se fomentarem experiências positivas, e que as experiências positivas podem ser ruins instrumentalmente *somente se* impedirem outras experiências positivas ou se fomentarem experiências negativas. Se o argumento em questão fosse uma 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 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.

Se o sofrimento fosse bom em si, seria irracional evitá-lo. O sofrimento é o exemplo paradigmático de algo que só pode ser bom se conduzir à outra coisa positiva, mas nunca bom *em si*. A razão para isso são as próprias características do sofrimento: é uma experiência que todos os que a têm a percebem como *intrinsecamente* negativa (analogamente, a felicidade tem como característica ser experimentada como *intrinsecamente* positiva). Isso não é negar que a felicidade possa ter desvalor *instrumental* e que o sofrimento possa ter valor *instrumental*.

Poderia ser afirmado que os seres sencientes escolherem a felicidade e evitarem o sofrimento não passa de uma preferência subjetiva, e que isso não diz nada quanto ao valor real da felicidade e do sofrimento. Isto é, não temos como saber se na verdade não é o contrário: a felicidade ser negativa e o sofrimento ser positivo. O ponto central dessa objeção é o de que o mero fato de nos sentirmos atraídos por certa coisa e possuirmos aversão por outra não prova que a primeira é boa e a segunda é ruim. Suponhamos que esse ponto esteja correto. Ele também não mostra que *estamos* enganados. Teria de ser endereçado outro argumento para mostrar que *estamos* enganados (ou que é provável que estejamos, ou que no mínimo há razões para pensar que estamos enganados), e não, meramente, que é possível (ou melhor, que não é impossível) estarmos enganados. Até que tal argumento surja,

[58] É por essa mesma razão que apontar para o caso dos masoquistas e dos autoflagelos não mostra que o sofrimento pode ser bom em si, uma vez que, também no caso dessas pessoas, o sofrimento tem apenas valor *instrumental* (o masoquista porque, no seu caso, o sofrimento conduz ao prazer, e o autoflagelo porque, no seu caso, o sofrimento conduz à redução da sensação de culpa).

é mais razoável manter que a felicidade é boa em si e sofrimento ruim em si, já que todos os que conhecem tais coisas as classificam assim[59]. Além disso, o argumento de que o sofrimento é bom em si assume uma concepção muito peculiar: a de que a avaliação sobre o que é bom/ruim deve ser feita com total independência do modo como são afetados os seres passíveis de serem prejudicados/beneficiados. Se tal concepção é absurda, como parece ser o caso, então temos fortes razões para rejeitar a ideia de que o sofrimento é bom em si. Além disso, há uma razão para pensarmos que é *impossível* estarmos enganados quanto à nossa avaliação de que o sofrimento é ruim em si e de que a felicidade é boa em si. A razão é que, nesse caso, estamos a experimentar *diretamente* o objeto de nosso julgamento, e o nosso julgamento diz respeito *a essa própria experiência* (e não a um objeto no mundo exterior). É impossível que o sofrimento seja uma experiência positiva e que estejamos enganados ao experimentá-lo como negativo: o sofrimento é, por definição, um evento mental negativo (se certa experiência não é negativa, então não é sofrimento). O mesmo vale de modo inverso para a felicidade: por definição, é uma experiência positiva. Não há como descrever o sofrimento sem citar como sua característica central ser negativo, e não há como descrever a felicidade sem citar como sua característica central ser positiva. O ponto é: o que torna o sofrimento negativo é justamente *ser experimentado como negativo*. Analogamente, o que torna a felicidade positiva é *ser experimentada como positiva*. Desse modo não é possível estarmos enganados em nosso julgamento de que o sofrimento é negativo e a felicidade é positiva, pois esses julgamentos dizem respeito à própria sensação de experimentá-los.

4.2.5. O argumento de que o sofrimento tem valor instrumental

Poderia ser defendido que não deveríamos minimizar o sofrimento[60] porque ele tem valor *instrumental*. A afirmação de que o sofrimento tem valor instrumental pode querer dizer: instrumental ao bem do próprio ser que sofre; instrumental ao bem de outros seres sencientes; ou instrumental à preservação de entidades não sencientes (espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico etc.). Essas três afirmações podem ser encontradas em Rolston (1992, p. 272). Na presente seção discutiremos apenas o primeiro sentido (os outros dois serão discutidos, respectivamente, nas seções 5.3 e 6.2). Por exemplo, Bovenkerk *et al.* (2003, p. 23) defendem que um certo nível de *stress* é necessário para a vida ser interessante. Contudo, o sofrimento tem valor instrumental nesse sentido somente naquelas situações em que o indivíduo é capaz de utilizar a sensação de sofrimento para aumentar o seu bem-estar (por exemplo, evitar prejuízos maiores do que o sofrimento que está a padecer no momento). Esse não é o caso da imensa maioria dos animais que está a sofrer, incluindo os que estão a sofrer na natureza devido aos processos naturais. Tais animais têm quase somente sofrimento extremo do momento do nascimento até à morte. Em vez de ajudá-los a fomentar o seu bem-estar, esse sofrimento apenas os prejudica. É possível que esta ou aquela ocorrência de sofrimento seja instrumentalmente útil para o próprio ser que sofre. Mas, esses casos, como vimos no Capítulo 1, são a exceção da exceção.

Existem duas razões para se rejeitar toda e qualquer defesa de que não devemos minimizar o sofrimento porque ele possui valor instrumental. A primeira é que o sofrimento não é instrumentalmente bom em todos os casos. Muitas vezes, o sofrimento não conduz a nada de bom (seja

[59] Uma exceção são as pessoas que adotam axiologias negativas. Estas não enxergam a felicidade como algo bom em si. Contudo, essas pessoas também reconhecem o sofrimento como ruim em si, e isso é suficiente para o ponto que estamos a discutir em relação às razões para prevenir/minimizar os danos naturais.

[60] "Sofrimento" está aqui a ser utilizado de maneira ampla, para designar toda e qualquer experiência negativa.

lá em qual dos três sentidos anteriores). Mesmo que não devêssemos minimizar o sofrimento instrumentalmente bom, haveria ainda razões para eliminar o sofrimento inútil. 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 tem efeitos negativos. A segunda razão é que, 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 a operação. Isso nos leva à conclusão de que toda vez que for possível chegar à meta positiva sem o que há de negativo, então que 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 com o sofrimento, só que sem o sofrimento). Novamente, o uso de anestesia é um exemplo claro.

Essas duas razões aplicam-se tanto à defesa de que o sofrimento possui valor instrumental para o próprio ser que sofre; quanto para outros seres sencientes; ou para o alcance de metas ambientalistas.

4.2.6 A visão de que danos naturais contêm valor e desvalor

Uma possível objeção aos argumentos apresentados até agora é a de que eles rejeitam com sucesso apenas a visão de que, se um dano tem origem em processos naturais, então que ele não possui desvalor (ou, que possui menos desvalor). Contudo, continuaria a objeção, há outra forma de se defender, por motivos de valor, que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais. Essa forma concordaria que um dano é algo negativo, independentemente de sua origem (e que o quão ruim ele é depende de sua magnitude, e não de sua origem). Contudo, diria que, em uma situação na qual há danos decorrentes de práticas humanas, não temos nenhum aspecto positivo; já em uma situação na qual há danos de origem natural, temos tanto aspectos negativos (os danos) quanto positivos (haver na situação algo que resulta de processos naturais). Ou seja, nessa visão, algo ter origem natural *contribuiria* para o valor de uma situação, ainda que não o *determinaria*. Assim, conclui a objeção, não devemos prevenir/minimizar os danos naturais.

Há pelo menos três problemas com essa objeção. O primeiro é que, mesmo que a origem natural de algo contribuísse para o seu valor, isso seria insuficiente para implicar a conclusão de que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais. Pensar que sim é confundir o valor de uma situação *em certo aspecto* com o valor de uma situação *em conjunto* (ou "*tudo considerado*"). Como a própria objeção reconhece, os danos continuariam a ter desvalor (maior ou menor dependendo de sua magnitude). Suponhamos que pudéssemos medir, em uma situação, a magnitude de dano para os seres sencientes e também o teor de resultados de processos naturais. Imaginemos que na situação S1, os danos para os seres sencientes são de -50 e o teor de resultados de processos naturais é de +50. Já na situação S2, os danos para os seres sencientes diminuíram para -10, e também diminuiu o teor de resultados de processos naturais para +10. A visão que estamos a discutir não poderia manter que

S1 é melhor *em conjunto* do que S2. Poderia, no máximo, manter que S1 é melhor *sob certo aspecto* (nela, há mais resultados de processos naturais). O valor de cada situação como um todo dependerá de como pesar um valor em relação ao outro. Teria de ser mostrado, por exemplo, não só que uma coisa ser resultado de processos naturais é algo que lhe agrega valor, mas, além disso, que esse valor é mais importante do que o bem dos seres sencientes para se determinar o valor da situação como um todo. E, não apenas isso: mesmo que tivesse sido mostrado que tal aspecto tem um peso maior do que o bem dos seres sencientes, teria de ser admitido que, dependendo da possibilidade de melhorar muito o bem dos seres sencientes às custas de eliminar pouco os resultados de processos naturais, então que a situação resultante seria melhor como um todo (isso porque ter um peso maior não é ser necessariamente um *trunfo*). Além disso, é importante lembrarmos que é possível que a origem natural de algo não contribua em nada para o seu valor. Também é possível que contribua, mas que o modo como o bem dos seres sencientes é afetado deva ter um peso maior na determinação do valor da situação como um todo. O que é importante concluirmos agora é que, mesmo que o fator referente à origem de algo fosse diretamente relevante para o seu valor, e mesmo que fosse mais importante do que o bem dos seres sencientes, ainda assim, disso não se seguiria a conclusão de que uma situação na qual danos naturais são prevenidos/minimizados é pior, *em conjunto*, do que uma na qual tais danos acontecem em maior quantidade[61].

O segundo problema é que, se a objeção admite que, em uma situação em que há danos naturais, temos tanto aspectos negativos (os danos) quanto positivos (haver resultados de processos naturais), então tal objeção teria de reconhecer que é melhor se conseguirmos eliminar, em tal situação, o que há de negativo (por exemplo, se conseguíssemos fazer com que em uma situação só existissem processos naturais não danosos).

O terceiro problema é que a objeção não apresenta nenhuma razão para defender que a origem natural de algo lhe adiciona valor. A objeção simplesmente assume que é assim. Além disso, podemos oferecer algumas razões para rejeitarmos que esse seja o caso. Essas razões ficam mais claras se perguntarmos o que se quer dizer com o termo "natural". Como observa Mill (1904, p. 9), o termo "natural" é utilizado com muitos significados distintos. Apesar disso, dois deles são predominantes: como sinônimo de "resultado de processo que não envolveu deliberação" e como sinônimo de "resultado de processo não antropogênico". Levando-se em conta o primeiro sentido, não parece que o fato de algo surgir sem deliberação torne-o bom, nem mesmo em certa medida. Em relação ao segundo sentido, há que se perguntar por que algo ser resultado de um processo não antropogênico contribuiria para o seu valor. Aqui há pelo menos duas visões possíveis. Umas delas é manter que os resultados de processos não antropogênicos (como dos ventos, das maremotos, da maneira como se dão os processos evolutivos etc.) teriam algo de valor porque não envolveram agência. Contudo, se a interpretação é essa, então é exatamente a mesma que interpreta "natural" como sinônimo de "resultado de processo que não envolveu deliberação", o que, como vimos, parece não ser relevante em grau algum para o seu valor. Outra possibilidade é manter o oposto: que o resultado de processos não antropogênicos possui algo de valor porque resulta de deliberação (haveria alguém por trás das forças da natureza). Um primeiro problema com essa visão é que ela precisa assumir algo que vai contra as melhores teorias de que dispomos até o momento sobre o modo como se dão os processos evolutivos. Um segundo problema é que, se a visão é a de que algo ser resultado de deliberação contribui para que contenha valor, então há que se admitir que algo resultar de deliberação humana contribui para o seu valor (o que incluiria

[61] Voltaremos a discutir em detalhes a questão de como pesar distintos valores na seção 6.2

os resultados da estratégia para prevenir/minimizar os danos naturais). Poderia ser objetado que algo ser resultado de um processo natural revelaria que é resultado da deliberação de um ser com uma inteligência superior e que, por isso, conteria maior valor. Contudo, novamente, essa resposta enfrenta vários problemas. O primeiro é que teria de ser argumentado a favor da existência de tal ser, e não meramente assumido. O segundo é que mesmo que fosse mostrado que há tal inteligência superior por trás das forças da natureza, não podemos deduzir disso que os fins que ela almeja contém valor. Por exemplo, se estivéssemos a viver em uma simulação de computador feita por alguém perverso que tivesse programado as leis biológicas para que tendessem a maximizar o sofrimento, tal situação seria resultado de deliberação, mas essa não parece ser uma razão para atribuirmos valor (nem mesmo em alguma medida) a tais resultados. E, mesmo que atribuíssemos valor em alguma medida a tal situação (por ser resultado de deliberação), parece claro que o desvalor que ela apresenta (dado o sofrimento presente) a torna, *em conjunto*, muitíssimo ruim. O mesmo acontece no modo como os processos naturais afetam os seres sencientes.

Além disso, podemos dar um contraexemplo para se rejeitar a tese de que, se um dano tem origem natural, há, nessa situação, algo de ruim (o dano) e algo de bom (o dano ser resultado de processos naturais). Imaginemos duas situações. Na primeira, alguém está saudável. Na segunda, tudo o mais permanece igual, exceto que esse alguém contrai um câncer, de causas naturais. Se a tese em questão estivesse correta, teríamos de dizer que, na segunda situação, apesar de haver algo ruim (o indivíduo em questão ser prejudicado com o câncer), há também algo de bom (o fato de o câncer em questão ser natural). Mas isso é absurdo. Nessa segunda situação, não há *nada* de melhor, em relação à primeira situação: as coisas só pioraram. Assim, parece que o mais razoável a se concluir é que o valor ou desvalor (ou, o grau de valor ou desvalor) de algo (por exemplo, uma situação ou um aspecto de uma situação) não depende *em grau algum* de se o processo que o originou é ou não natural. A seguir, veremos mais alguns exemplos nessa direção.

4.2.7. Contraexemplos à relevância da origem do dano

A seguir, serão apresentados três exemplos que sugerem que o critério da origem do dano é moralmente irrelevante.

O caso das granjas industriais naturais. Animais não humanos são sujeitados a sofrimento extremo constante nas granjas industriais. Suponhamos que as granjas industriais não tivessem sido criadas pelos humanos, nem por qualquer outro agente moral. 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 de espécies raras, podem contribuir para a extinção de espécies) quanto por defensores dos animais (que apontam para o efeito negativo sobre os animais – sofrimento e morte, por exemplo). Imaginemos, agora, uma realidade alternativa na qual os objetos de plástico surgissem naturalmente, sem serem fabricados por humanos. Suponhamos que, em tal mundo, esses objetos tivessem as mesmas consequências danosas para os animais na

natureza, mas que, por surgirem naturalmente, sua quantidade fosse imensamente maior, provocando uma quantidade de sofrimento e de mortes muitíssimo maior do que em nosso mundo. Não parece que, em tal mundo, as razões para tentar evitar que tais objetos prejudicassem os animais seriam inexistentes. Aliás, parece exatamente o contrário: dado que em tal mundo a quantidade de tais objetos seria imensamente maior (e, portanto, o dano que causam também imensamente maior), teríamos razões muito mais fortes para tentar evitar os objetos de plástico em tal mundo.

O caso da natureza antropogênica. Imaginemos 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 sobrepassasse 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 mortes estaria garantido por muito tempo. Tal ser 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 isso acontecesse em efeito cadeia). Além disso, faria com que tais seres nascessem em um ambiente propício para o acontecimento de parasitismo, doenças, acidentes e sem possibilidade de tratamento ou prevenção dos danos. Por fim, criaria essa situação em uma paisagem esteticamente atraente para os humanos, de modo que não percebessem que ali haveria a maximização do sofrimento e das mortes, e, então, não tentariam fazer nada para impedi-lo.

Provavelmente veríamos tal plano como resultado de uma mente doentia, como algo hediondo que deveríamos impedir (ou, se já tivesse sido criado, que deveríamos combater tal ciclo de maximização do sofrimento e de mortes). Ou seja, se a natureza tivesse sido criada por humanos, ela seria vista como pelo menos tão ruim quanto (ou, dada a magnitude dos danos, como muito pior do que) as granjas industriais. No exemplo, temos fortes razões para impedir a criação dessa máquina simplesmente porque os danos que dela resultam são algo negativo. Mas, então, temos exatamente as mesmas razões para prevenirmos/minimizarmos os danos que resultam de processos naturais. 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.

Esses três experimentos mentais 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.

4.2.8. As razões para se prevenir/minimizar os danos naturais a partir do seu desvalor

O *argumento da existência das razões* defende que a explicação de por que devemos prevenir danos antropogênicos implica que devemos prevenir danos não antropogênicos. Concluímos que devemos evitar danos antropogênicos porque antes concluímos 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 razões para que os evitemos com nossas práticas, então temos iguais razões para evitarmos o surgimento de danos naturais (uma vez que continuam sendo negativos). Danos são algo negativo devido às suas próprias características, que não dependem de sua origem (portanto, danos naturais são negativos, e não, neutros em termos de valor).

Já o *argumento da força das razões* defende 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 antropogênico e outro não, *tudo o mais sendo igual* (por exemplo, possibilidade de prevenir ambos em igual medida), temos razões diretas de *igual peso* para tentar evitar ambos. E, dados dois danos de magnitude distinta, tudo o mais sendo igual, temos razões para priorizar evitar o dano maior. Isso implica que as razões para prevenir danos não antropogênicos serão mais fortes sempre que, com isso, conseguirmos prevenir uma maior magnitude de danos com uma mesma quantia de recursos.

Se o *argumento da existência das razões* e o *argumento da força das razões* são sólidos, devemos rejeitar não apenas a visão que mantém 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[62].

Dado que: (1) a magnitude dos danos naturais padecidos pelos animais não humanos na natureza é gigantesca (como vimos no Capítulo 1); e (2) há possibilidade de os prevenirmos de maneira muito eficiente (como veremos no Capítulo 8); temos então razões muito fortes para estudarmos como prevenir/minimizar os danos naturais padecidos pelos animais na natureza.

4.2.9. O argumento do peso do critério

Suponhamos que, dados dois danos de igual magnitude, tivéssemos razões mais fortes para evitar o dano antropogênico. Concedamos mais ainda: que tivéssemos razões mais fortes para evitar o dano antropogênico mesmo que fosse um dano menor. Como vimos nos itens 4.2.2 e 4.2.8 essas teses são completamente implausíveis. Contudo, suponhamos que elas estivessem corretas. Mesmo assim, isso não implicaria que minimizar danos antropogênicos tem sempre prioridade sobre minimizar danos naturais. Isso seria assim apenas se minimizar danos antropogênicos fosse um *trunfo*. Se tivesse um peso maior (mesmo muito maior), mas não chegasse a ser um trunfo, a prioridade poderia se inverter em certos casos. Teria de haver um ponto a partir do qual, dada a possibilidade de minimizar muito os danos naturais deixando de minimizar pouco os danos antropogênicos, teríamos que priorizar minimizar danos naturais. Também não se seguiria que minimizar danos naturais é louvável, porém não obrigatório. Seriam obrigações um pouco menores (mas nem por isso pequenas; inclusive teriam prioridade dependendo da situação). Importante: essa suposição foi feita meramente para efeito de argumentação, apenas para mostrar que, mesmo que minimizar danos antropogênicos fosse mais importante, ainda teríamos fortes razões para

[62] Poder-se-ia pensar que, para se aceitar os argumentos da existência das razões e da força das razões (e, de modo mais geral, a proposta de prevenir/minimizar danos naturais como um todo), é necessário antes 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 quais situações são boas/ruins, melhores/piores). 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 observa 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 deste 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.

minimizar danos naturais. Contudo, dado o que discutimos na presente seção, devemos rejeitar que minimizar danos antropogênicos seja mais importante: o que importa é a magnitude de dano que poderia ser evitada com uma dada quantia de recurso.

4.2.10. A objeção de que "a natureza é assim mesmo"

Uma objeção frequente à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais diz o seguinte: "a natureza é indiferente ao sofrimento e morte dos animais; os ecossistemas perduram ao longo do tempo indiferentes a isso tudo; por isso, não devemos mudar tais coisas". Callicott (1980, p. 333-6), por exemplo, mantém que não aceitar esses fatos é não aceitar que sofrimento e morte fazem parte da vida: é negar o modo como as coisas são e sempre foram.

Proponentes de ajudar os animais vítimas dos danos naturais não aceitam que sofrimento e morte *fazem* parte da vida? Nenhum desses proponentes nega que na vida haja grande quantidade de sofrimento e mortes; que isso é assim desde tempos imemoriais; e que a natureza seja indiferente ao sofrimento e às mortes (seja lá de quem for, incluindo de humanos). O que eles mantêm é que esse fato não nos diz nada sobre se devemos ou não minimizar os danos naturais. Se negassem que sofrimento e morte fazem parte da vida, não poderiam prescrever minimizar os danos naturais, uma vez que negariam que tais danos existem. É possível, contudo, que o que a objeção queira dizer é que os proponentes de ajudar os animais não aceitam que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida. Nesse caso, a acusação pode ser verdadeira. Mas não é uma verdade óbvia que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida. Consideramos justificado evitar nosso próprio sofrimento e morte, mesmo sabendo que tais coisas fazem parte da vida. Teria de ser endereçado outro argumento para defender a tese de que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida.

Um argumento nesse sentido envolve dizer que, se algo sempre acontece, então devemos permitir que ele aconteça. Contudo, o fato de uma coisa acontecer não implica que tenha boas razões a seu favor, que seja boa, justa, desejável ou mesmo aceitável. Estupros, infelizmente, acontecem há muito tempo. Isso não torna aceitável o estupro. Além disso, se tudo o que acontecesse estivesse justificado, não se poderia objetar a coisa alguma, incluindo intervir na natureza para ajudar os animais. Assim, além de ser autorrefutante, o argumento envolve um salto injustificado do que é *ser* para o que *deve ser*[63].

Poderia ser objetado que apenas o que acontece sem interferência humana deveria ser objeto de respeito. Por exemplo, poderia ser dito: "os humanos são seres falíveis, mas a natureza nunca erra e, como a natureza é indiferente ao sofrimento e morte dos animais, não deveríamos ajudar esses animais". Um primeiro problema com esse argumento é que ele assume que a natureza é *alguém*; um ser consciente que possui metas. Essa suposição é contrária ao melhor conhecimento de que dispomos sobre os processos naturais. O resultado dos processos naturais é exatamente aquele que se esperaria se não houvesse nenhum agente por trás deles (DAWKINS, 2016). Contudo, suponhamos que exista alguém por trás das forças da natureza, visando realizar uma meta. Isso não implica que

[63] Poderia ser objetado que, se é o *fato* de que um evento negativo acontece na vida de um ser senciente aquilo que mostra que *devemos* tentar evitar o acontecimento desse evento, então a proposta de ajudar os animais também dá um salto injustificado do que é para o que deve ser. Essa objeção comete uma confusão. Não é a *descrição factual* de que certo evento acontece na vida de um ser senciente que suporta a conclusão normativa de que devemos evitar esse evento. O que suporta a conclusão normativa é o evento em questão ser *negativo*. É o juízo de *valor* (e não a descrição factual) sobre o evento em questão que suporta a conclusão normativa (tanto é que, se o evento em questão fosse bom, a conclusão a seria a oposta, isto é, que devemos promovê-lo). Isso é completamente diferente de afirmar "x acontece; logo, não devemos impedir x de acontecer" (justamente porque apontar que x acontece não mostra que x é bom).

necessariamente essa meta seja boa. Por exemplo, imaginemos que por trás dos processos naturais houvesse um agente maligno tentando maximizar o sofrimento no universo. Fazer esse exercício de imaginação mostra que, para se fundamentar a tese de que "a natureza nunca erra", seria insuficiente mostrar que os processos naturais poderiam ser resultado da vontade de um ser: teria de ser mostrado, além disso, que tal ser possui todo o conhecimento moral possível, que é bom, e que nunca se engana quanto tenta realizar suas metas. Contudo, dos processos naturais decorre todo o tipo de resultado negativo que, quando decorrem de ações humanas, são considerados inaceitáveis, como a carnificina e o estupro. É contraditório afirmar que tais resultados evidenciam erro moral quando causados por humanos e evidenciam perfeição moral se resultam de processos naturais.

Poderia ser objetado que, apesar da aparência do contrário, os processos naturais conduzem aos melhores resultados; nós é que não enxergamos isso. O primeiro ponto a se observar em relação a essa objeção é que, se ela estiver correta, então não devemos ajudar humanos vítimas de danos naturais, e nem proteger a nós mesmos de tais processos. Contudo, o problema central com a objeção é que ela faz várias suposições que não podem ser verificadas, e não tenta sequer argumentar a favor delas. Os proponentes da objeção poderiam dizer que, embora não provem o que afirmam, também não provamos que é impossível que esse seja o caso. Contudo, mostrar que uma afirmação não é impossível de ser verdadeira não é oferecer razões para se pensar que é verdadeira. O ônus da prova recai sobre os que fazem tais afirmações. Vejamos por quê. Imaginemos que há uma pessoa acidentada e, quando chega uma equipe médica, eu diga: "não a ajudem, pois, se ela for movida, uma bomba será acionada matando milhares de pessoas em outro local". Nesse caso, eu estou a abrir uma exceção para o princípio de que devemos ajudar alguém: cabe a mim provar que aquilo que afirmo realmente aconteceria. Da mesma maneira, o ônus da prova é de quem objeta a ajudar os animais na natureza com base naquelas suposições.

Muito do que parece mover a objeção em questão é a ideia de que, *se* as coisas *fossem* desse jeito, então não precisaríamos nos preocupar com os danos naturais. Contudo, isso não é dar razão alguma para se pensar que as coisas são, *de fato*, assim. Pelo contrário, como vimos no Capítulo 1, há várias razões de peso para pensar que os fatos revelam exatamente o contrário do que a objeção pressupõe.

4.2.11. Conclusão

Se a argumentação da presente seção for sólida, a origem do dano não é moralmente relevante *em si*: se tiver alguma relevância moral, tem de ser indireta. Por exemplo, é possível que em certo caso seja mais eficiente optar por minimizar o dano antropogênico. Contudo, a força das razões poderia se inverter: quando for mais eficiente minimizar o dano natural, as razões para minimizar o dano natural são mais fortes. Voltaremos nessa questão no Capítulo 8.

SEÇÃO 4.3 – Discutindo o critério do território

A intervenção no território natural para prevenir/minimizar danos naturais é normalmente mais bem aceita se aqueles que recebem a ajuda são membros do território doméstico, mas que no momento se encontram no território natural (por exemplo, humanos não indígenas, ou animais não humanos domesticados que se perdem em uma floresta). Já a intervenção para prevenir/minimizar danos naturais em animais não humanos selvagens é mais bem aceita se estes se encontram em território doméstico. Por exemplo, como vimos nos capítulos anteriores, ajudar

os animais selvagens que se encontram na natureza e são vítimas de danos naturais é amplamente rejeitado. Em contrapartida, é comumente aceito que os animais selvagens que se encontram em ambiente doméstico recebam tratamento e prevenção de doenças. A visão comum é também a de que, após o tratamento, tais animais deveriam ser devolvidos ao território natural, que é visto como o local ao qual *pertencem*.

Essas posições mostram que o critério do *território* desempenha um papel na visão comum quanto à moralidade de se ajudar vítimas de danos naturais. É visto como importante saber a qual território quem receberia a ajuda *pertence* (a distinção entre animais domesticados e selvagens é normalmente associada à noção de que pertencem a territórios distintos) e/ou em qual território se *localiza* no momento. Em algumas variações dessas posições, o critério do território (seja em termos de pertencimento e/ou localização) também diz respeito aos agentes que poderiam ajudá-los (por exemplo, é mais aceito que um agente ajude vítimas de danos naturais que se encontram e/ou pertencem ao território que ele próprio pertence e/ou se encontra).

A presente seção discute se o critério do território é ou não moralmente relevante de maneira direta para a moralidade de se prevenir/minimizar os danos naturais.

4.3.1. A posição territorialista

A *posição territorialista* mantém que os animais selvagens pertencem ao território natural e que nós, que pertencemos ao território doméstico, não devemos intervir no território natural para ajudá-los quando vítimas de danos naturais. Só estaríamos justificados a intervir no território natural para ajudar: (1) membros do nosso território (vítimas de processos antropogênicos ou naturais); ou (2) vítimas de práticas dos membros do nosso território (independentemente de a qual território pertencerem as vítimas). Estaríamos justificados a ajudar vítimas de danos naturais que são membros do território natural apenas se estiverem no território doméstico. E, após a ajuda, deveríamos devolvê-los ao lugar ao qual pertencem, como defendem Bovenkerk *et al.* (2003, p. 23) e Kirwood e Sainsbury (1996, p. 241). Uma possível defesa da posição territorialista é manter que garantir as metas ambientalistas (veneração pelos processos naturais, preservação de espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico etc.) no território natural é mais importante do que fomentar o bem dos membros de tal território (BOVENKERK *et al.,* 2003, p. 21-2). Por exemplo, Callicott (1992a, p. 257) defende que os animais domesticados são membros de nossas comunidades, e, portanto, devem receber os direitos e privilégios que decorrem desse pertencimento. Os animais selvagens, por sua vez, ele defende que, seja lá a que benefícios estejam moralmente intitulados, entre eles não está o direito à vida, já que, na visão de Callicott, tais animais são meras peças para alcançar as metas ambientalistas. Discutiremos essa visão a seguir.

4.3.2. O critério do território e o especismo antropocêntrico

É possível manter que a posição territorialista é *especista*, devido a dois aspectos. O primeiro é com relação à divisão do território e do que deve vigorar em cada um deles. A posição territorialista mantém que quem pertence e se encontra no território natural não deve ser socorrido dos processos naturais, porque o seu bem-estar é visto como menos importante do que as metas ambientalistas. Em contrapartida, defende que no território doméstico o bem dos indivíduos está acima das metas ambientalistas. Não coincidentemente, esse é o território onde se encontra a maior parte dos huma-

nos. Por esse motivo, o critério utilizado para classificar determinado território como doméstico ou natural é geralmente o grau de transformação feito pelos humanos (TAYLOR, 1986, p. 4). O segundo aspecto são as exceções que tal posição mantém à regra de não intervir no território natural. Geralmente, a proibição de ajudar é suspensa quando as vítimas dos processos naturais são humanos. A autorização de ajudar humanos é mantida mesmo quando conflita com metas ambientalistas. Além disso, a suspensão da proibição de ajuda geralmente se dá independentemente de onde os humanos pertençam. Normalmente, é aceito ajudar indígenas (isto é, humanos que são vistos como pertencendo ao território natural) vítimas de malária, ou qualquer outro dano natural.

4.3.3. O próprio critério do território comete discriminação

Suponhamos que, para se esquivar da acusação de especismo, um defensor da posição territorialista passe a manter que, no território natural, as metas ambientalistas trunfam o bem dos indivíduos que pertencem a tal território (independentemente de a qual espécie pertençam); no território doméstico, o bem dos indivíduos (quer pertençam ou não a tal território, e independentemente de a qual espécie pertençam) deve ter prioridade sobre as metas ambientalistas. Assim, o território em termos de *localidade* diria *onde* as metas ambientalistas trunfam o bem dos indivíduos. O critério do território em termos de *pertencimento* diria quais indivíduos deveriam ter o seu bem trunfado pelas metas ambientalistas. Indiretamente, nessa visão, o critério do território comanda também o critério da origem do dano, uma vez que venerar processos naturais pode ser uma das metas ambientalistas. Um proponente dessa visão poderia manter que não faz sentido acusá-lo de especismo, pois também condenaria ajudar humanos indígenas que se encontram no território natural e são vítimas de processos naturais. Seria tal posição menos indefensável, já que não é especista? Se uma posição é especista, é necessariamente discriminadora (isto é, dá um tratamento desfavorável injusto). Contudo, disso não se segue que, se não é especista, necessariamente não comete discriminação. Por exemplo, alguém que desfavorece injustamente mulheres com base em seu sexo ou gênero, independentemente de espécie, comete outro tipo de discriminação (o machismo), que não a especista. O mesmo pode acontecer no caso de alguém que se baseie somente no critério do território, independentemente da espécie da vítima. A seguir, veremos um argumento que sugere que o próprio critério do território desfavorece injustamente membros de determinado grupo.

Os proponentes do critério do território aceitam que devemos ajudar vítimas de danos naturais que pertencem ao território doméstico (independentemente de em qual território se encontram no momento), ou que não pertencem ao território doméstico, mas agora se encontram no território doméstico. Contudo, a razão central para os ajudarmos está igualmente presente no caso das vítimas de danos naturais que pertencem e se encontram no território natural: tal razão é totalmente independente de território (seja em termos de pertencimento, seja de localidade). Suponhamos que um membro do território doméstico seja vítima de câncer. A principal razão para ajudá-lo é que o câncer lhe é prejudicial. Prejuízos são coisas ruins, e coisas ruins geram razões para serem prevenidas/minimizadas. Essa razão parece suficiente e não faz referência alguma ao território ao qual ele pertence ou se encontra. Contudo, os processos naturais danosos prejudicam os indivíduos independentemente do território em que se encontram ou pertencem. Isso implica que temos as mesmas razões para ajudar indivíduos, independentemente de onde se localizem e/ou pertençam.

Poderia ser objetado que, para termos razões para ajudar alguém, esse alguém precisa cumprir duas condições: (1) ser prejudicado caso não receba ajuda e (2) pertencer ao e/ou se encontrar no mesmo território de quem o ajudaria. Cumprir apenas a primeira condição não é suficiente, concluiria a objeção. Essa objeção, contudo, não oferece nenhuma razão para explicar por que o critério do território seria relevante. Em vez disso, já o assume de antemão. Mas é exatamente isso o que está em discussão. E, certamente, o ônus da prova é de quem insere essa segunda condição. Isso é assim porque esse segundo princípio (baseado no critério do território) entra em cena para limitar a aplicação do primeiro (que afirma que, se alguém é prejudicado por não receber ajuda, então há razões para ajudá-lo). Os proponentes do critério do território aceitam o primeiro princípio, contudo defendem que deve ser aplicado somente aos que cumprem a condição 2. Contudo, se uma característica central de um princípio é ser geral (pois, se fosse aplicável somente a este ou a aquele caso, não seria um princípio), então o ônus da prova é certamente de quem insere um segundo princípio que limitaria a aplicação do primeiro (que é mais geral), de explicar por que esse segundo princípio que inserem seria justificado. E, a objeção não dá essa explicação. Em vez disso, já assume de antemão o que deveria mostrar.

Suponhamos que seja defendido que desconsiderar completamente o bem de quem pertence ao território natural é injusto, mas que as razões para ajudá-los são mais fracas. Contudo, uma discriminação não acontece apenas quando os interesses de alguém são completamente desconsiderados. Acontece toda vez que é desfavorecido tendenciosamente (como vimos no Capítulo 2). Se o *desvalor* dos danos gera razões para ajudarmos as vítimas, a *força dessas* razões precisa ser *diretamente proporcional* à *magnitude* dos danos (já que sua magnitude determina o tamanho do seu desvalor). Suponhamos que um indivíduo que pertence e/ou se encontra no território doméstico e um que pertence e/ou se encontra no território natural sejam vítimas de danos de igual magnitude. *Tudo o mais sendo igual* (por exemplo, igual possibilidade de ajudar ambos, nenhum deles merecer o dano do qual padece etc.), a força das razões para ajudá-los é exatamente a mesma, pois tais razões são completamente independentes de território. Claro, é possível que danos de igual magnitude prejudiquem as vítimas de maneira distinta. Se uma estiver com um bem-estar de +80 e outra com um de +40, o dano de -60 deixa a primeira ainda com +20, enquanto deixa a segunda com -20. Contudo, isso não afeta nossa conclusão, pois isso tudo também é independente do território onde as vítimas pertencem e/ou se localizam.

Se quanto maior a magnitude dos danos, mais fortes as razões para serem evitados, então toda vez que, com uma mesma quantidade de recursos, conseguirmos evitar uma magnitude maior de danos se ajudarmos quem se encontra e/ou pertence ao território natural, as razões para ajudá-los são mais fortes. O quão mais fortes dependerá da magnitude do dano evitado, e não do território. Portanto, devemos rejeitar a relevância moral *direta*[64] do critério do território.

4.3.4. A objeção do territorialismo indexical

Poderia ser defendido que a discriminação só acontece nas posições territorialistas que geram prescrições como "*ninguém* tem permissão de ajudar quem pertence ao território natural". Nesse caso, fica nítido que se dá uma consideração menor aos membros do território natural. Contudo, continuaria a objeção, o mesmo não acontece nas posições territorialistas que geram prescrições *indexicais*, como "cada um só deve (ou, tem razões mais fortes para) ajudar quem pertence ao seu próprio território".

[64] São possíveis defesas de relevância *indireta* do critério do território: por exemplo, por indicar o nível de dificuldade e a eficiência com que se poderia minimizar danos no mundo. Essas defesas serão discutidas nos Capítulos 7 e 8.

Nesse caso, não se está a defender que os membros deste ou daquele grupo são mais importantes *objetivamente*. Será que a posição territorialista deixa de ser discriminadora se for defendida de maneira indexical? Tal posição padece dos mesmos problemas padecidos pelo especismo quando defendido de maneira indexical (abordados no Capítulo 2). Só haveria razão para alguém privilegiar membros de seu próprio território se as razões para considerar alguém ou para estabelecer o grau dessa consideração dependessem da relação territorial entre agente e paciente. Se perguntarmos ao membro do território x, como ele sabe que deve evitar que um membro de seu próprio território tenha a perna decepada, qualquer resposta sincera terá de, em algum momento, ser baseada no dano de ter a perna decepada. Contudo, se é o desvalor dos danos aquilo que gera razões para este ser minimizado, essas razões têm de ser agente-neutro: o desvalor dos danos depende de características dos danos, e não dos agentes, e nem da relação agente-paciente (NAGEL, 1986, p. 156-162). O mesmo vale para o estabelecimento da força das razões para ajudar: se tal força é diretamente proporcional à magnitude do dano, então é agente-neutra, pois a magnitude do dano também não depende de relação alguma entre agente-paciente.

4.3.5. Valores ambientalistas fundamentariam o critério do território?

Suponhamos que alguém concorde que a força das razões para minimizarmos um dano é diretamente proporcional à sua magnitude, mas alegue que disso não se seguem razões *conclusivas* para minimizarmos os danos de maior magnitude, *caso exista outra razão contrária mais forte*. Poderia ser dito, por exemplo, que a preservação das entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo (espécies, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico, processos naturais etc.) é essa razão contrária mais forte. Deixemos de lado por um momento a discussão sobre se tais entidades possuem valor em si, e em caso positivo, como pesar esse valor em relação ao bem dos seres sencientes. Isso será discutido no Capítulo 6. Assumamos, para efeito de argumentação, que tal valor existe, e é um trunfo sobre os bem dos seres sencientes. Se o valor é intrínseco, e não meramente instrumental, esse valor existe devido a alguma propriedade de tais entidades. Por exemplo, frequentemente, cita-se o tempo que os ecossistemas levaram para se formar; sua complexidade; ou a associação destes com propriedades estéticas (DWORKIN, 2003, p. 105). Isso representa uma dificuldade para quem mantém o critério do território. Se o valor intrínseco dessas entidades se dá devido a alguma característica delas, então esse valor é independente de território. Se tal valor existir e for um trunfo sobre o bem dos seres sencientes, o território onde pertencem e/ou se localizam as vítimas jamais poderia mudar isso. Por exemplo, se o valor dos processos naturais fosse um trunfo sobre o bem dos seres sencientes, seria sempre errado ajudar vítimas de processos naturais, independentemente de território, incluindo prevenir ou tratar doenças de humanos causadas por processos naturais, ou prevenir que humanos fossem vítimas de desastres naturais e parasitismo. O mesmo valeria para a preservação das espécies, equilíbrio ecológico, biodiversidade ou ecossistemas. Muitas vezes a preservação de tais entidades requereria chacinar humanos (incluindo nós que vivemos no território doméstico). Assim, a defesa do trunfo ambientalista não poderia fundamentar o critério do território (em vez disso, tal defesa teria de ser independente de território).

4.3.6. A objeção da sacralidade do próprio território

Uma maneira de objetar a conclusão anterior é defender que há uma entidade valorizada no ambientalismo cujo valor intrínseco pode fundamentar o critério do território: o próprio território natural. A objeção defenderia que não é todo e qualquer ecossistema que possui valor intrínseco,

somente os ecossistemas *naturais*: quanto mais natural for um ecossistema (quanto menos transformado por humanos), maior seu valor. O respeito pelo valor intrínseco de tais territórios requereria "deixar a natureza seguir o seu curso" apenas neles. Requereria uma regra contra a intervenção em tais locais para que continuem "puros", livres de interferência humana. A objeção defenderia também que tal valor é um trunfo sobre o bem dos seres sencientes, mas, como a entidade em questão é apenas o território natural, seria um trunfo apenas sobre o bem de quem se encontra no território natural. Os proponentes dessa visão condenariam a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais porque ela implica modificar os ecossistemas naturais para que se tornem mais favoráveis ao bem dos animais.

Essa visão é criticada por Sapontzis (1987, p. 244) e Faria (2016, p. 144). Os primeiros dois problemas são: (1) fundamentar que o território natural realmente possui esse valor e (2) que esse valor trunfa o bem dos seres sencientes. Deixaremos de lado esses dois problemas por enquanto (voltaremos ao segundo no Capítulo 6). Além de tais problemas, essa visão implicaria que é errado ajudar qualquer um que se localizasse em território natural, não humano ou humano, pertencente ou não a tal território. Por exemplo, seria errado disponibilizar tratamento médico e vacinas para humanos indígenas, ou ajudar humanos do território doméstico que se perdessem na selva. Nesse ponto, poderia ser objetado que o valor trunfo do território natural requer apenas que não o transformemos. Ao construir um prédio estaríamos a transformar o território natural; já ao socorrermos uma vítima humana não alteraríamos *o ambiente*; apenas afetaríamos aqueles que se encontram *no ambiente*. Mas, se essa saída for aceitável, então está justificado intervir no território natural para ajudar os animais não humanos selvagens vítimas dos danos naturais toda vez que fazê-lo não alterar o ambiente. Para justificar ajudar os humanos, o requerimento "deixar a natureza seguir o seu curso no território natural" foi alterado para "não modificar o território natural", o que autoriza ajudar os não humanos nas mesmas condições em que seria correto ajudar humanos. Além disso, mesmo se a prescrição for interpretada como "não modificar o território natural", ela tem implicações problemáticas. Se o valor do território natural é um *trunfo* sobre o bem dos seres sencientes, então estaria autorizada a matança de humanos em massa se isso for necessário para manter tal território "puro", intocado pela transformação humana.

Outro problema é a seguinte implicação: se o valor intrínseco do território natural depende de não ser transformado por ação humana, então as transformações passadas violaram o respeito por tal valor. Então, haveria o dever de reparação: restaurar nosso território doméstico ao estado natural (da mesma maneira que haveria o dever de restaurar uma obra de arte danificada). Uma vez que, nessa concepção, tal valor é um trunfo sobre o bem dos indivíduos, teríamos que destruir todos os prédios, casas, hospitais, escolas, universidades etc. Poderia ser defendido que há apenas o dever de não alterar o território que restou, e não o dever de criar mais desses territórios: tal território teria valor intrínseco *inviolável*, e não *incremental*, no sentido definido por Dworkin[65] (2003, p. 102-103). Mesmo assim, tal concepção não poderia manter que é *errado* aumentar ou restaurar tal território. Defender que *não há o dever de aumentar* não é o mesmo que defender que é *errado aumentar*. E, dado que tal território seria alegadamente um trunfo sobre o bem dos seres sencientes, tal concepção teria de manter que é errado impedir a criação de tais territórios (mesmo que isso significasse a ruína humana). E, mesmo defendido em termos de valor intrínseco inviolável, parece que tal concepção teria de reconhecer um dever de *reparação*, pois nesse caso não se estaria a falar de criar territórios novos, e sim de *restaurá-los* ao seu

[65] De acordo com a definição de Dworkin, algo possui valor intrínseco *incremental* se, quanto maior for sua quantidade, melhor. Algo possui valor intrínseco *inviolável* se, uma vez que existe, algo de ruim acontece se desaparece, mas nada de ruim acontece se sua quantidade não é aumentada.

estado anterior à modificação humana[66]. E, mesmo que tal visão não mantivesse essa *obrigação*, ela não poderia *condenar* cruzarmos os braços e vermos os processos naturais tornarem novamente "puro" o que os humanos já tocaram. Essa implicação parece ser, então, uma razão para rejeitarmos tal visão.

Uma possível defesa de tal visão seria dizer que restaurar tal território implica em diminuir outras coisas com valor, como o bem dos humanos. Essa defesa apresenta no mínimo dois problemas. O primeiro é que a objeção inicial mantinha que o valor intrínseco do território natural era um *trunfo* sobre o bem dos seres sencientes. Mas se o bem dos humanos é mais importante do que a restauração do território natural, dado que o especismo é injustificado (como vimos no Capítulo 2), então o bem dos não humanos o é igualmente. O segundo problema é que, se restaurar o território doméstico ao seu estado natural deveria ser rejeitado por prejudicar seres sencientes, então o mesmo valeria para manter o território natural intocado (pois isso tem como resultado maximizar o sofrimento dos seres sencientes). Além disso, a presente objeção parte de uma concepção arbitrária do que faz algo ser natural, pois mantém que o fato de algo ser alterado por ação humana faz com que deixe de ser natural, e isso revela que situa os humanos fora da natureza. Também parte de uma concepção problemática em teoria do valor: parte da ideia de que o resultado de uma ação humana, *seja lá qual for*, acarreta uma perda de valor. Entraremos em detalhes nesses dois problemas agora.

4.3.7. A defesa de que deve haver pelo menos um local intocado por humanos

Considere a seguinte defesa da sacralidade do território natural: "em pouco tempo, não haverá um só lugar do planeta que não tenha sido transformado/controlado por humanos. Devemos garantir que haja pelo menos um local intocado por humanos, mesmo que isso signifique deixar de ajudar humanos e não humanos que se encontrem em tal local".

Pelo menos duas variantes dessa posição surgirão de acordo com o motivo pelo qual se pensa que é ruim os humanos transformarem e controlarem a natureza.

A *variante indireta* não vê transformação e controle como ruins em si, mas devido às suas possíveis consequências. Diria que, se algo está sob controle ou é transformado por humanos, o resultado será pior para os seres sencientes. Manteria que, mesmo com a meta de ajudar os animais, a intervenção *sempre* terá um resultado pior para os animais, em comparação à não intervir. Essa objeção será discutida na seção 8.3. Por agora, é suficiente que observemos que, se intervir for melhor para os seres sencientes, tal variante teria de concordar em intervir. Já a *variante direta* defende que algumas áreas não devem estar sob influência humana, mesmo que o resultado de mantermos distância seja pior para os seres sencientes afetados. Nessa segunda variante, a interferência humana é vista como ruim *em si*, e não devido ao que poderia resultar de tal interferência. Além disso, mantém que haver um local intocado por humanos é mais importante do que o bem dos seres sencientes.

Fora a dificuldade em fundamentar que manter um local intocado por humanos é mais importante do que o bem dos seres sencientes, a variante direta tem outros problemas, derivados da tese de que é ruim *em si* que os humanos transformem/controlem a natureza. Como vimos na seção 4.2, um estado de coisas ser resultado de um processo natural (no sentido de processo não antropogênico) não o torna automaticamente bom. Analogamente, um estado de coisas ser resultado de ação humana

[66] Parece que a única maneira de evitar essa conclusão seria manter que o território natural só contém valor se *nunca* foi tocado por humanos (e que, portanto, a restauração não faria sentido). De fato, parece difícil que seja possível conduzirmos tal restauração, pois aquilo que já foi alterado pelos humanos não pode voltar a ser o puro resultado de processos naturais. Se os humanos retornarem um ecossistema ao estado anterior à sua primeira intervenção, isso não é mais o resultado de um processo natural, mas, ao invés, de ação humana.

não o torna automaticamente ruim. A origem de um estado de coisas não é diretamente relevante para o seu valor/desvalor. Isso é assim porque o valor ou desvalor de um estado de coisas depende das características desse estado de coisas. Se determinada característica é indicadora de valor ou desvalor, uma vez que está presente continua indicando valor ou desvalor, independentemente de sua origem (dado que a origem não modificou a característica). Por exemplo, uma das características do sofrimento é que, apesar de poder ser instrumentalmente bom, é intrinsecamente ruim. Ser negativo é uma propriedade intrínseca do sofrimento com total independência de sua origem (se é antropogênica ou natural). Assim, se muitas vezes os humanos produzem resultados ruins, é porque esses resultados *são* ruins: não se tornam ruins porque foram produzidos por humanos. Se o toque humano tornasse algo ruim, jamais os humanos produziriam qualquer resultado bom, e isso é implausível. Assim, a variante direta é baseada em uma teoria de valor implausível, que descarta por completo as características do próprio estado de coisas na avaliação do seu valor/desvalor.

Uma possível objeção ao argumento anterior é manter que ele rejeita com sucesso apenas a visão de que a origem antropogênica de um resultado *determina* que ele possui desvalor, independentemente das propriedades intrínsecas de tal resultado. Essa objeção concordaria que nem mesmo se os humanos quisessem poderiam tornar a felicidade algo negativo. E concordaria também que o sofrimento é ruim devido às suas próprias características intrínsecas, independentemente de ter origem em práticas humanas ou em processos naturais. Tal visão discordaria no seguinte: manteria que, em uma situação na qual temos algo que resulta de práticas humanas, temos dois componentes para determinar o seu valor ou desvalor. Um componente é dado pelas propriedades intrínsecas da coisa em questão (por exemplo, se a coisa da qual estamos a falar é o sofrimento, é negativo; se é a felicidade, é positiva). Já outro componente seria derivado de sua origem: se tem origem em práticas humanas, isso *contribuiria* negativamente para o seu valor, independentemente de ser boa em relação às propriedades intrínsecas da coisa em questão. O valor total do estado de coisas dependeria, de acordo com essa visão, desses dois fatores (um referente às suas propriedades intrínsecas, e outro referente à sua origem).

As razões para rejeitarmos essa visão são análogas às razões endereçadas no item 4.2.6 para rejeitarmos a visão similar de que a origem natural de algo contribuiria em partes para o seu valor. Recapitulemos brevemente essas razões. A primeira é que, mesmo que a tese em questão estivesse correta, ela não poderia concluir, em relação a situações em que há resultados positivos decorrentes de práticas humanas (por exemplo, a minimização de sofrimento), que então a situação *como um todo* é ruim. Ela poderia no máximo dizer que tal situação é ruim *sob certo aspecto* (o resultado ter origem em práticas humanas), mas teria de concordar que é boa sob outro aspecto (a minimização do sofrimento). E o aspecto referente às propriedades intrínsecas do resultado poderia ter um peso maior do que o aspecto referente à sua origem, a ponto de tornar a situação, *como um todo*, boa. E, mesmo que o aspecto referente à sua origem tivesse um peso maior em determinar o valor da situação como um todo, a melhora no aspecto referente às propriedades intrínsecas do resultado (por exemplo, a diminuição do sofrimento) poderia ser grande o bastante para tornar a situação, *como um todo*, boa.

A segunda razão para rejeitarmos tal tese é que ela parece ser tendenciosa contra humanos. A menos que seja explicado, parece totalmente arbitrário manter que há algo de ruim em resultados de ações humanas, mesmo quando tais resultados não têm nenhum componente intrinsecamente negativo (por exemplo, quando só causam felicidade, ou diminuição de sofrimento, e nada mais).

A terceira razão é que podemos, para rejeitarmos a tese em questão, dar um contraexemplo análogo ao que foi oferecido no item 4.2.6 para rejeitarmos a tese de que a origem natural de algo contribuiria para que tivesse valor. Suponhamos que, em uma primeira situação, há alguém sofrendo.

Na segunda situação, *todo o restante permanece igual*, exceto que a pessoa em questão não está mais sofrendo, e que quem aliviou seu sofrimento foi um humano. Se a tese em questão estivesse correta, teríamos de dizer que, comparando-se a primeira com a segunda situação, a segunda é melhor sob certo aspecto (o sofrimento desapareceu), mas é pior sob outro (o sofrimento ter desaparecido foi obra de humanos). Mas isso revela uma repulsa injustificada por tudo o que resulta de ações humanas, mesmo quando só resultam coisas positivas. A segunda situação, comparando-se à primeira, parece que apenas melhorou; não piorou sob aspecto algum. Assim, a menos que se mostre o contrário, o mais razoável é manter que a origem de um resultado ser antropogênica ou natural, por si só, não lhe retira nem lhe adiciona valor.

A objeção do processo originário

Dworkin (2003, p. 104) aponta que algumas pessoas mantêm que as características do estado de coisas não são suficientes para determinar o seu valor/desvalor: é importante o tipo de processo que o gerou. Essa visão manteria, por exemplo, que um quadro tem valor devido ao investimento do artista: se o quadro surgisse ao acaso, não teria valor.

Há no mínimo três maneiras de se questionar essa objeção. A primeira é rejeitar a noção de que o processo originário é relevante para o valor/desvalor de um estado de coisas. O desvalor do sofrimento mostra que existe pelo menos uma coisa intrinsecamente negativa que não depende de como surgiu. Assim, a teoria do valor como dependente do processo originário no máximo diria respeito ao valor de algumas coisas. Poderíamos questionar também se isso é assim em *algum* caso. Não parece que as obras de Bach deixariam de ser excelentes composições se tivessem surgido aleatoriamente. A segunda crítica é observar que, mesmo que determinados tipos de processo agreguem valor e outros agreguem desvalor, disso não se segue necessariamente que "processo antropogênico" agrega desvalor. Por que ser resultado de atividade humana é *necessariamente* ruim? Até que surja uma resposta plausível, faz sentido manter que o valor/desvalor de um processo depende unicamente de suas características, não de *quem* o desempenhou. A terceira crítica é que a objeção não funciona nem mesmo em seus próprios termos: ela serve como argumento *favorável* aos processos antropogênicos. Ela mantém que processos que envolvem investimento (em comparação a processos que acontecem ao acaso) agregam valor. Se é assim, tem que manter que o resultado de processos antropogênicos que envolveram investimento tem valor, o que incluiria o resultado do investimento para ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais.

Humanos fazem parte da natureza

Consideremos agora o argumento de que os humanos desejarem controlar/transformar a natureza revela a crença de que não se veem como parte dela: caso se vissem, manteriam a regra "deixar a natureza seguir o seu curso". Já que certamente humanos fazem parte da natureza (uma vez que natureza, nesse sentido, diz respeito a tudo o que existe no mundo físico[67]), não pode estar correto controlar e transformar a natureza, conclui a objeção.

[67] Nesse sentido, o termo "natural" não seria o oposto de "antropogênico", e sim o oposto de "sobrenatural". Agradeço a Alysson Augusto por essa observação.

O problema com esse argumento é que, se humanos fazem parte da natureza (o que está correto, pois a objeção define "natureza" como "tudo o que existe no mundo físico"), não há por que condenar o controle e a transformação da natureza, nem mesmo se assumíssemos a regra "deixar a natureza seguir o seu curso", pois *os processos antropogênicos seriam igualmente processos naturais*. Nesse sentido, "deixar a natureza seguir o seu curso" inclui "deixar processos antropogênicos seguirem o seu curso". Se humanos fazem parte da natureza, mesmo quem mantém que algo ser resultado de um processo natural lhe agrega valor não pode dizer que algo (por exemplo, determinado território) perde valor porque foi tocado ou transformado por humanos: algo não deixaria de ser (nem seria menos) natural porque foi tocado ou transformado por humanos. Isto é, é a visão que enxerga os processos antropogênicos como algo à parte da natureza que comete o absurdo de enxergar os humanos como algo separado da natureza.

O que ambas as variantes teriam de aceitar

Como veremos na seção 8.2, uma maneira de prevenir os danos naturais é evitar as intervenções na natureza que causam danos aos animais (o que inclui as intervenções que colaboram para criar as condições nas quais os processos naturais prejudicam os animais). Tal proposta teria de ser aceita tanto pela variante indireta quanto pela direta. Pela indireta porque interromper essas intervenções beneficia os animais. Pela direta porque, já que ela condena qualquer processo antropogênico, tem de condenar as intervenções na natureza que prejudicam os animais (e não apenas as que ajudam). Poderia ser objetado que anteriormente rejeitamos a visão de que todo processo antropogênico é inerentemente ruim, e que, portanto, deveríamos aceitar as intervenções na natureza que prejudicam os animais. Essa objeção comete o erro de pensar que, porque nem todo processo antropogênico é ruim, então que todo processo antropogênico é bom. Isso é uma falsa dicotomia. Há pelo menos mais uma opção: os processos (sejam antropogênicos ou não) serem bons ou ruins dependendo de se beneficiam ou prejudicam os seres sencientes. De acordo com o que foi argumentado no Capítulo 2 e na seção 4.2, é essa visão que temos as razões mais fortes para manter.

4.3.8. Territorialismo e questões de soberania

Donaldson e Kymlicka (2011) mantêm que as relações políticas deveriam determinar as obrigações morais. Nessa concepção, os animais domésticos (independentemente de onde se encontram) e os animais selvagens que se encontram em território doméstico compartilhariam com os humanos uma *cocidadania*, devido a pertencerem (totalmente ou parcialmente) às comunidades humanas. Já a relação com os animais selvagens que se encontram em território natural seria de *soberania*: eles formariam, no entender dessa concepção, comunidades organizadas, competentes para superarem os desafios que enfrentam e para buscarem saciar suas próprias necessidades e interesses: "não precisam nem querem que suas vidas sejam manejadas ou governadas por humanos" (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p. 9).

De acordo com a posição de Donaldson e Kymlicka, devemos garantir que os seres sencientes tenham os seus interesses satisfeitos. No caso de animais domesticados, isso dependeria de uma relação com humanos; no caso de animais selvagens dependeria de uma relação com o ambiente natural, o que fundamentaria a prescrição de "respeitar a dependência que os animais selvagens possuem do seu meio ambiente natural" (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p. 207-208). Os autores concluem que, se as populações de animais selvagens não necessitam de ajuda externa, a melhor maneira de respeitar essa dependência do meio ambiente natural é estabelecer relações de soberania.

Há várias maneiras de se questionar esse argumento. Primeiramente, é possível apontar que, mesmo que devêssemos garantir direitos de soberania com base na razão oferecida por Donaldson e Kymlicka, isso não implica que respeitar a soberania das comunidades de animais selvagens que estão no território natural requer proibir a intervenção em tal território para ajudá-los. Pelo contrário. Faria (2016, p. 142) aponta que uma implicação do dever de respeitar a soberania é garantir que o meio ambiente onde estão os animais selvagens satisfaça suas necessidades e interesses (uma vez que os direitos de soberania, no argumento de Donaldson e Kymlicka, são fundados na preocupação em satisfazer os interesses dos beneficiários). Essa intervenção não seria meramente *permissível*: seria *requerida* com base nos direitos de soberania. Assim, mesmo que as populações de animais selvagens fossem competentes para se autogovernarem, o respeito pela soberania requereria a intervenção em inúmeros casos.

Além disso, como vimos no Capítulo 1, a norma na vida selvagem é que, devido à forma como se dá a dinâmica de populações, o número de animais que nasce para experimentar apenas sofrimento extremo é gigantesco. Como apontado por Cochrane (2013), Faria (2016, p. 143), Horta (2013) e Mannino (2015), as populações de animais selvagens são melhor descritas como "estados falidos". Assim, é falso que as populações de animais selvagens sejam competentes para se autogovernarem e não necessitem de ajuda externa. Além disso, não há nenhuma base empírica para se afirmar que não querem receber ajuda. Como veremos na seção 5.1, por vezes os animais fogem quando há tentativa de ajudá-los, mas isso não indica que estejam a protestar contra a ajuda. Muito provavelmente não entendem que os humanos em questão estão ali para ajudá-los, e veem a tentativa de ajuda como ameaça. Se é falso que as populações de animais selvagens no território natural são competentes para se autogovernarem, e se é falso que não necessitam e não querem ajuda, então devemos rejeitar que a melhor maneira de garantir que tais animais tenham suas necessidades e interesses satisfeitos seja estabelecer relações de soberania.

Qual é então a melhor maneira de garantir que os animais selvagens tenham suas necessidades e interesses satisfeitos? De acordo com Donaldson e Kymlicka, seria respeitar a dependência que possuem do seu meio ambiente natural. Isso implica, na visão dos autores, na preservação de seus ambientes naturais. Contudo, uma vez que:

> [...] a preservação de seus ambientes naturais implica no sofrimento e morte contínuos para a maioria dos animais que vêm à existência *[...]*, a maneira adequada de cumprir com o requerimento de atender as necessidades dos animais selvagens é o *melhoramento ambiental* (FARIA, 2016, p. 144).

A autora define *melhoramento ambiental* como "qualquer modificação nas condições do meio ambiente natural que produza um efeito de saldo positivo sobre o bem-estar dos indivíduos sencientes" (FARIA, 2016, p. 144). Assim, se devemos garantir a satisfação das necessidades e interesses dos seres sencientes, temos *obrigação* (e não meramente *permissão*) de *alterar* o meio ambiente natural (e não a obrigação ou a permissão de preservá-lo como é naturalmente).

4.3.9. O argumento do florescimento de acordo com sua natureza

Uma maneira de defender a posição territorialista é manter que ela capta adequadamente o que dita a natureza dos indivíduos pertencentes a cada território. Segundo essa visão, a natureza dos membros do território doméstico requer o recebimento de ajuda, pois ela é realizada em uma vida 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 o argumento é que ele parece escolher 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 vírus é realizada quando não nos medicamos por meio de artifícios criados por nós? Parece ser uma atitude totalmente enviesada escolhermos o que conta como "nossa natureza" algo que é bom para nós, e o que conta como "a natureza deles" algo que é ruim para eles.

Além disso, podemos questionar: "por que devemos garantir a realização da natureza de cada indivíduo?". Há pelo menos duas variações desse argumento, de acordo com a razão oferecida para tentar explicar por que devemos garantir que cada indivíduo realize sua natureza.

A primeira mantém 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 (HURKA, 2006, p. 375; ATTFIELD, 1987a, cap. 3). Se o argumento é esse, seus proponentes estão diante de um grave problema. Se cada indivíduo tem o que é de melhor quando floresce de acordo com sua natureza, então é falso que a natureza dos animais selvagens seja realizada quando os deixamos à mercê dos processos naturais danosos, pois isso resultará no que é pior para eles. Teríamos de dizer, ao invés, que sua natureza é realizada quando recebem ajuda, igualmente ao que acontece no caso dos humanos e dos animais não humanos domesticados. Por outro lado, se alguém insiste na ideia de 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. Contudo, dessa maneira, se estaria a admitir que a meta "garantir o que é melhor para os indivíduos" não pode fundamentar que devamos garantir que cada indivíduo floresça de acordo com sua natureza. Outro argumento teria de ser endereçado.

A segunda variação mantém que devemos garantir que cada indivíduo floresça de acordo com sua natureza, mesmo que isso resulte no pior para eles. Everett (2001, p. 65) defende que respeitar a natureza dos animais selvagens é consistente com não os ajudar diante de riscos mortais. Na base desse argumento, está a ideia de que devemos garantir que aconteça o que é natural. Como já discutimos em detalhes no Capítulo 2 e na seção 4.2 os problemas com o apelo ao natural na ética, serão apontados agora apenas os dois problemas centrais. O primeiro é que ela viola completamente o *argumento da relevância*, exposto no item 2.3. O que é relevante para a consideração moral é a possibilidade de aqueles afetados por nossas decisões serem prejudicados e/ou beneficiados em vez de saber se nossas ações estão ou não de acordo com a natureza dos afetados por nossas decisões. O segundo problema é que o termo "natural" (pelo menos da maneira que é utilizado no argumento) é apenas uma referência às predisposições biológicas. Do fato de que algo é uma predisposição biológica não se segue que seja bom, desejável ou mesmo aceitável. E, se for, o será por outra razão, que não pelo fato de ser uma predisposição biológica. O preço a ser pago por manter que o correto deva ser determinado pelo que é natural é rejeitar que o correto deva ser determinado por avaliações sobre o que é bom/ruim e sobre o que é justo/injusto (uma vez que, como vimos no Capítulo 1, de processos naturais frequentemente resultam o que é ruim e o que é injusto). E parece completamente implausível negar que algo ser ruim nos dê uma razão para evitá-lo. A tese de que avaliações sobre bom/ruim têm papel em determinar a ação correta é muito mais óbvia do que a tese de que o correto deve ser determinado pelo que é natural. Uma objeção nesse ponto seria manter que o fato de um resultado ser natural é, em si, uma característica que o torna bom. Contudo, como discutimos detalhadamente na seção 4.2, o apelo ao natural na axiologia (isto é, em teoria do valor)

é tão problemático quanto (ou até mesmo mais problemático do que) o apelo ao natural na ética. Não repetiremos, portanto, a discussão aqui. Cabe aqui também a seguinte resposta: garantir que aconteça o que é natural, mesmo quando resulta no pior possível para os afetados, prejudica tais indivíduos. Por outro lado, deixar de garantir que aconteça o que é natural (e garantir, em vez disso, que aconteça o que é bom) não prejudica ninguém, e muitos são beneficiados.

Outro problema com o apelo ao natural é que muitas vezes ele é defendido com o seguinte argumento: "o que é natural indica o modo como as coisas acontecem; logo, indica quais coisas são justificadas". Contudo, se fosse assim, tudo o que acontecesse seria incriticável. O defensor do apelo ao natural poderia objetar que não está a defender que tudo o que acontece está justificado, mas apenas tudo o que acontece sem interferência humana. Contudo, isso seria simplesmente assumir (sem explicar) a relevância do apelo ao natural, o que torna o argumento circular (uma vez que o apelo ao que acontece entra em cena para tentar justificar o apelo ao natural). Assim, teria de ser explicado por que acontecer sem interferência humana torna algo justificado (e haveria pela frente novamente todos os problemas abordados no item 4.3.7).

Assim, mesmo que a natureza dos animais selvagens fosse realizada quando os deixamos à mercê dos processos naturais danosos, isso não poderia fundamentar que não devemos ajudá-los. Se a natureza dos animais selvagens fosse realizada quando os deixamos à mercê dos processos naturais danosos, isso seria mais uma razão (forte) para tentarmos mudar essa natureza, uma vez que ela resulta no que é de pior para eles, da mesma maneira que temos fortes razões para mudar a natureza de alguém que nasceu com neurofibromatose ou câncer, por exemplo.

4.3.10. O argumento contra princípios gerais e a favor das formas características de vida

Hursthouse (2011, p. 133) defende que intervir na natureza para ajudar os animais selvagens que são vítimas de danos naturais é moralmente inapropriado porque é uma dedução que segue da aplicação de princípios gerais (por exemplo, o princípio geral de que o sofrimento é algo ruim e deveria ser minimizado). Esquematizamos essa objeção da seguinte maneira:

(1) Devemos rejeitar princípios gerais.

(2) Rejeitar princípios gerais implica rejeitar prevenir/minimizar os danos naturais.

(3) Logo, devemos rejeitar prevenir/minimizar os danos naturais.

O primeiro problema óbvio com esse argumento é que sua primeira premissa é autorrefutante, pois a premissa "devemos rejeitar princípios gerais" é ela própria um princípio geral. Assim, ela é autorrefutante porque, se for falsa, é falsa, e se for verdadeira, também é falsa. A segunda premissa também é falsa. Se tivéssemos que rejeitar princípios gerais teríamos de igualmente rejeitar os princípios gerais que implicassem na conclusão contrária a prevenir/minimizar os danos naturais (e não somente os favoráveis). Por exemplo, Hursthouse (2011, p. 133) reconhece que na vida dos animais na natureza normalmente predomina o sofrimento, mas defende que intervir para ajudá-los seria destruir suas formas características de vida. Ora, tal conclusão também é derivada de um princípio geral (o de que devemos manter as formas características de vida dos indivíduos, por pior que sejam estas para quem as vive). Contudo, parece ser um princípio completamente inaceitável, dado o que vimos no item 4.3.9.

4.3.11. O argumento da dívida histórica

Simmons (2009, p. 32) e Donaldson e Kymlicka (2011, p. 156-209) mantêm que temos uma dívida histórica para com os animais domesticados que não temos para com os selvagens. Animais domesticados são vítimas da exploração, sendo que esta, por sua vez, iniciou-se com a domesticação. Segundo esse argumento, devemos ajudar apenas os animais domesticados vítimas de danos naturais porque os humanos domesticaram e exploram outros membros dessas mesmas espécies. Em resposta, poderia ser apontado que tal critério poderia fazer sentido se, por causa da exploração e domesticação, cada animal domesticado se encontrasse necessariamente em uma condição pior do que cada animal selvagem. Contudo, como vimos no Capítulo 1, isso é falso. Pensar que sim é desconhecer como é a vida típica dos animais na natureza. Além disso, mesmo que a situação dos animais domesticados fosse sempre pior do que a situação dos animais selvagens, isso seria uma razão para *priorizar* ajudar os animais domesticados, e não para *negar razões* para ajudar os animais selvagens. Essas razões poderiam ser, ainda, muitíssimo fortes.

O defensor do critério da dívida histórica poderia objetar que não está a defender que tal critério é relevante por indicar quais animais estão em uma condição pior, e sim relevante *em si*: "nossas obrigações dependem de nossos atos passados, e não do quão bem ou mal estão os que poderíamos ajudar". Contudo, se é assim, então o critério da dívida histórica é motivado por pureza pessoal, e não por uma preocupação em melhorar a condição dos que seriam ajudados. Assim, quem aceita que o fato de alguém precisar de ajuda é, *tudo o mais sendo igual* (por exemplo, tal indivíduo não ter feito nada para merecer a situação ruim na qual se encontra, e ajudá-lo não ter resultados piores do que não o ajudar) uma razão suficiente tentar ajudá-lo, rejeitará a relevância *direta* do critério da dívida histórica para saber se temos obrigação de ajudar.

Além disso, parece que a explicação mais razoável de por que teríamos uma dívida histórica para com os animais domesticados implica que também temos uma dívida histórica para com os animais selvagens. Parece que a maneira mais razoável de defender que temos uma dívida histórica para com animais domesticados é o fato de usufruirmos de benefícios que só foram possíveis devido à sua domesticação e à sua exploração. Como resultado dessas atividades, os animais domesticados se encontram hoje em uma situação muitíssimo ruim. Contudo, se é assim, então temos exatamente a mesma dívida para com os animais selvagens, dado que a imensa maioria dos benefícios que desfrutamos ao longo da história surgiu de intervenções na natureza para favorecer humanos, e o fato de não termos intervindo para beneficiar os animais selvagens resultou em eles serem prejudicados enormemente. Escolhemos deixar os animais selvagens no domínio dos "sujeitados às forças da natureza": retirá-los dessa categoria poderia ser igualmente visto como uma dívida histórica.

Entretanto, a razão principal para rejeitar o critério da dívida histórica é o próprio argumento da relevância (apresentado no item 2.3): para que alguém seja prejudicado e/ou beneficiado com nossas decisões, não é necessário que tenhamos uma dívida histórica para com ele. Assim, se o que é relevante para a consideração moral é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, não é necessário que tenhamos uma dívida histórica para com o afetado por nossa ação para que devamos ajudá-lo. Além disso, mesmo se o critério da dívida histórica fosse relevante, no máximo ajudar os animais domesticados seria prioritário. Não serviria para negar o dever de ajudar os animais selvagens (muito menos para proibir ajudá-los). Contudo, mesmo quando utilizado somente como critério de prioridade, o critério da dívida histórica é problemático. Dados os argumentos da relevância e da

igual consideração (apresentados no Capítulo 2), não apenas temos razões para ajudar aqueles com quem não temos uma dívida histórica: essas razões são mais fortes quando forem prejudicados em maior grau por não receberem ajuda, em comparação a aqueles com quem temos uma dívida histórica.

4.3.12. O argumento da independência

Poderia ser defendido que saber a qual território pertencem os afetados por nossas decisões é importante por revelar o seu grau de dependência. Com base nisso, poderia ser dito que os animais selvagens possuem certa independência que os domesticados não possuem, que os tornaria menos vulneráveis: "*eles sabem se virar!*". O grau de dependência é, no entender de Bovenkerk *et al.* (2003, p. 21) e de Everett (2001, p. 55), a diferença moralmente relevante entre animais domesticados e selvagens.

Novamente, mesmo que tal afirmação fosse verdadeira, no máximo conseguiria fundamentar que déssemos prioridade aos animais domesticados. Não serviria para negar a obrigação de ajudar os selvagens, muito menos para proibir ajudá-los. Além disso, alguém possuir determinado grau de independência indica que normalmente não necessita de ajuda *em certas circunstâncias*, não em todas. Suponhamos que um humano adulto normal (o exemplo mais comumente citado de indivíduo independente) se perca na selva, ou esteja a padecer de câncer. O fato de não necessitar de ajuda em outras situações não implica que não necessite de ajuda *nessa* situação (HORTA, 2010b). O mesmo aconteceria no caso dos animais selvagens que possuem algum grau de independência. Haverá situações (muitas, como vimos no Capítulo 1) em que sua independência de nada adianta para se verem livres do que lhes prejudica. Além disso (como também vimos no Capítulo 1), a imensa maioria dos animais que sofrem intensamente e morrem prematuramente na natureza são filhotes e, portanto, não possuem a independência que o argumento supõe[68]. Assim, o grau de dependência, ao contrário do que a objeção supõe, nos daria razões extra para tentarmos investigar maneiras de ajudar os animais selvagens.

4.3.13. Conclusão

Nossa conclusão no presente capítulo foi a de que o critério do território é irrelevante diretamente, seja para estabelecer a *existência* de razões, seja para estabelecer a *força* das razões para se prevenir/minimizar danos. Se tal critério for relevante para essas questões, tem de sê-lo indiretamente, como discutiremos nas seções 7.3, 7.4 e 8.1.

SEÇÃO 4.4 – A importância da questão dos danos naturais

Quais são os critérios relevantes para se determinar a *existência* de razões para se prevenir/minimizar danos? Quais os critérios relevantes para se determinar a *força* dessas razões? Nos capítulos e seções anteriores, rejeitamos a relevância *direta* dos seguintes critérios: *espécie da vítima*; *origem da espécie* (se é domesticada ou selvagem); *origem do dano* (se é ou não antropogênica); e *território* (em termos de pertencimento e localização). A presente seção investiga, a partir da rejeição de tais critérios, como poderíamos descobrir critérios relevantes para estabelecermos a importância da questão dos danos naturais, frente a outras questões éticas importantes.

[68] A ideia de que os animais selvagens são independentes parece surgir do fato de que, como vimos no Capítulo 1, quando a maioria das pessoas pensa em animais na natureza, tende a pensar em animais não representativos da vida padrão na natureza. Pensam em animais de grande porte e adultos, que são a *imensa minoria* dos animais na natureza.

A situação dos animais na natureza, em decorrência dos processos naturais, é negativa sob quais aspectos? Existem outras questões que são mais negativas em algum ou alguns desses aspectos? O que existe de positivo na vida dos animais na natureza poderia compensar o que há de negativo? Essas são as questões abordadas na presente seção.

4.4.1. Rejeitando os critérios da visão predominante

Suponhamos que os cursos de ação A e B tenham resultados quase idênticos: a única diferença é que em A, uma criança quebra a perna. O dano para a criança parece ser uma razão para adotarmos B (nesse caso, uma razão conclusiva, dado tudo o mais ser igual). Aquilo que gera razões para prevenirmos/minimizarmos danos é o teor negativo deles. Para concluirmos que algo ser um dano é uma razão para minimizá-lo, temos de antes concluir que danos são algo negativo. Se não fosse assim, não saberíamos se deveríamos minimizá-los, promovê-los, ou se tanto faz. Se é o próprio teor negativo dos danos aquilo que gera razões minimizá-los, então isso é assim independentemente da espécie da vítima, da origem de sua espécie (se é selvagem ou domesticada), da origem do dano (se é ou não antropogênica) e do território onde a vítima e/ou agente que poderia ajudá-la se encontram e/ou pertencem (se é o território selvagem ou doméstico). Tais fatores não fazem os danos deixarem de ser algo negativo. Assim, há razões para *prevenir/minimizar* os *danos naturais* padecidos por *seres sencientes não humanos selvagens* que se encontram em *território natural* por preocupação pelo seu próprio bem. Se o teor negativo do dano gera razões diretas para minimizá-lo/preveni-lo, quanto maior o dano, mais fortes essas razões (pois mais negativo ele é). Assim: (1) danos de igual magnitude geram razões de igual força para serem minimizados/prevenidos; e (2) danos de magnitude maior geram razões mais fortes para serem minimizados/prevenidos.

Uma implicação da primeira conclusão é que, por vezes, existirão razões tão fortes quanto para ajudar não humanos em comparação a humanos; animais selvagens em comparação a domesticados; vítimas de danos naturais em comparação a vítimas de danos antropogênicos; quem está em território natural em comparação a quem está em território doméstico, e assim por diante. Uma implicação da segunda conclusão é que, quando a magnitude do dano evitado com certa quantia de recurso for maior, existirão razões mais fortes para se ajudar não humanos em comparação a humanos; animais selvagens em comparação a domesticados; vítimas de danos naturais em comparação a vítimas de danos antropogênicos; quem está em território natural em comparação a quem está em território doméstico, e assim por diante.

Importante: tais conclusões não se comprometem com uma visão específica sobre como medir a magnitude dos danos. Por exemplo, como vimos no item 2.4, há visões que determinam essa magnitude a partir da gravidade do dano isoladamente e outras, em relação ao impacto do dano isolado no nível de bem-estar de cada ser afetado. Chamemos a primeira de *visão isolada* e a segunda de *visão combinada*. Suponhamos que A e B foram ambos vítimas de um dano de -5. A visão isolada dirá que há razões de igual força para ajudar A ou B. Mas, suponhamos que, antes de o dano acontecer, A e B estavam com os seguintes níveis de bem-estar: A=+1; B=+10. Após o dano, temos: A=-4; B=+5. A visão combinada dirá que o dano de -5 foi pior para A do que para B. Essa visão manterá, inclusive, que por vezes há razões mais fortes para minimizar um dano que é menor se visto isoladamente. Suponhamos que inicialmente temos A=+1; B=+10, e A recebe um dano de -5, enquanto B recebe um de -8. A visão isolada priorizará ajudar B. A visão combinada priorizará ajudar A, pois temos: A=-4; B=+2: mesmo recebendo o dano maior isolado, ainda assim B se encontra melhor do que A.

A rejeição do especismo é amplamente reconhecida pelos teóricos da ética animal como derivando diretamente do princípio da igual consideração formal (abordado no Capítulo 2). Contudo, dada a argumentação anterior, além do *critério da espécie*, o mesmo princípio implica rejeitar também os critérios da *origem da espécie*, da *origem do dano*, e do *território*. É importante observar que o que rejeitamos é a relevância *direta* de tais critérios. Portanto, apontar que ajudar membros de um território distante pode ser mais difícil não é uma objeção à nossa conclusão, pois isso seria defender a relevância *indireta* do território ao nível de dificuldade. Discutiremos a possibilidade de relevância indireta nos Capítulos 7 e 8. Vejamos agora algumas objeções à nossa conclusão.

4.4.2. A objeção do maior sofrimento individual na exploração animal

Como vimos no Capítulo 2, outro critério relevante para a prioridade é a *quantidade de indivíduos*. Quanto mais indivíduos conseguimos beneficiar, melhor. Quanto mais indivíduos já prejudicados, mais fortes as razões para mudarmos uma situação. Com base nessa preocupação, alguém poderia manter que há razões para priorizar modificar situações nas quais a magnitude do dano *individualmente* é menor (seja lá se estivermos a medi-la com a visão *isolada* ou a visão *combinada*), mas a *quantidade de indivíduos* prejudicados é maior. A quantidade de indivíduos poderia ser vista como *indiretamente* relevante, por revelar a quantidade de dano total (como o utilitarismo enxergaria, por exemplo), ou como *diretamente* relevante (isto é, quanto mais indivíduos prejudicados, pior, independentemente de resultar ou não em um maior dano agregado[69]). Alguém poderia então defender que devemos priorizar ajudar animais vítimas de danos antropogênicos, pois estariam em número muito maior do que os animais vítimas de danos naturais. A resposta simples a essa objeção é que, como vimos no Capítulo 1, por mais que seja grande o número de animais vítimas de danos antropogênicos, o número de animais vítimas de danos naturais é esmagadoramente maior. Portanto, exatamente a preocupação com o número de vítimas nos dá razões para priorizar a minimização dos danos naturais.

Embora o número de indivíduos atingidos certamente seja um fator relevante para a prioridade, é possível questionar que deva ter sempre o maior peso. Por exemplo, parece razoável afirmar que é pior um único indivíduo sofrendo extremamente do que dez indivíduos com dores muito leves. Ou ainda, sendo a intensidade dos danos a mesma, é pior um número menor de indivíduos sofrendo por um tempo muito mais longo do que um número maior sofrendo por um tempo muito mais curto. Poderia ser objetado então que a prioridade deveria ser acabar com a exploração animal porque suas vítimas, embora estejam em número muito menor (comparado ao número de animais vítimas de danos naturais), estariam em uma situação muito pior porque sofreriam durante mais tempo. Por exemplo, as vacas leiteiras e as porcas na produção industrial têm de ficar durante vários anos quase sem poderem se mover e a serem constantemente engravidadas. Já os animais na natureza, apesar de geralmente nascerem apenas para sofrer, sofreriam durante pouco tempo: a imensa maioria morre logo após o nascimento.

[69] Por exemplo, suponhamos que temos de julgar qual situação é pior: S1, na qual A=-7; B=-6 (total =-13) ou S2, na qual C=-7; D=-6; E=-1 (total=-14). Nesse caso, tanto a visão que vê a quantidade de indivíduos prejudicados como diretamente relevante quanto a que a enxerga como relevante apenas indiretamente (por normalmente indicar onde está a situação com maior dano total) concordarão que S2 é pior. Contudo, nem sempre tais visões concordarão em seu julgamento. Suponhamos agora que temos de comparar S2, na qual C=-7; D=-6 E=-1 (total=-14) com S3, na qual F=-8; G=-7 (total=-15). Nesse caso, a visão que mantém que a relevância da quantidade de indivíduos é apenas indireta à soma total de danos dirá que S3 é pior. Já a visão que mantém a relevância direta do critério da quantidade de indivíduos manterá que há um aspecto no qual S2 é pior (nela, há mais indivíduos prejudicados). Se tal visão dirá que S2 é *pior tudo considerado*, dependerá de qual peso ela atribui ao critério da quantidade de indivíduos em relação ao peso do critério da soma total de danos (caso reconheça tal fator como diretamente relevante) e a outros possíveis critérios diretamente relevantes para se determinar o quão boa/ruim é uma situação (como o nível de bem-estar de quem se encontra pior; o nível de desigualdade etc.).

Uma primeira resposta é apontar que não é óbvio que a situação dos animais explorados seja sempre pior do que a dos animais vítimas de danos naturais. Mesmo em relação aos extremos de sofrimento nas granjas industriais, há várias situações na natureza que são comparáveis (por exemplo, ser comido vivo por parasitas ou predadores, morrer lentamente de inanição, ser queimado vivo etc.). Tomasik (2016a) argumenta que ser comido vivo é provavelmente pelo menos tão ruim quanto (ou mesmo pior do que) a morte em um abatedouro. Mesmo que haja animais nas granjas industriais em uma situação pior, é pelo menos razoável dizer que, dado o que vimos no Capítulo 1, a situação dos animais na natureza, devido aos processos naturais, é no mínimo quase tão ruim quanto. Contudo, provavelmente há animais nas granjas industriais que sofram intensamente por mais tempo, ainda que isso não aconteça em todos os casos. Os pintos machos, por exemplo, são mortos pela indústria alimentícia pouco depois de nascerem.

A segunda resposta é defender que há situações nas quais o número de indivíduos importa mais do que o dano individualmente. Por exemplo, quando temos um número menor de indivíduos na pior situação e um grupo muito maior em uma situação quase tão ruim quanto. Como vimos no Capítulo 1, como o número de vítimas de danos naturais é gigantescamente maior e cada uma está em uma situação pelo menos quase tão ruim quanto a dos animais explorados, poderia ser defendido que a situação dos animais na natureza é uma na qual a quantidade de indivíduos tem peso maior. Suponhamos que, devido a sofrerem intensamente durante maior tempo, o bem de cada animal nas granjas industriais importasse 10 vezes mais do que o bem dos animais que padecem de danos naturais. Isso indicaria que, para investirmos em ajudar animais vítimas de danos naturais a mesma quantia de recursos que deveríamos investir em animais vítimas da exploração, teria de haver dez vezes mais animais vítimas de danos naturais. Dado que a quantidade de animais vítimas de danos naturais é muito mais do que dez vezes a de animais na exploração, ainda assim teríamos de investir mais recursos em prevenir/minimizar os danos naturais. Exploraremos essa implicação no item a seguir.

4.4.3. O argumento do peso do critério

Rejeitamos no primeiro item desta seção que o bem de humanos conta mais do que o de não humanos; que danos antropogênicos pesam mais do que os naturais; que os animais domesticados contam mais do que os selvagens; e que quem se encontra/pertence ao território doméstico conta mais do que quem se encontra/pertence ao território selvagem. Contudo, mesmo que não fosse assim, teríamos que concluir pela priorização em minimizar os danos naturais padecidos por não humanos selvagens na natureza. Vejamos por quê.

Suponhamos que humanos importassem dez vezes mais do que não humanos (isso é conceder realmente bastante). Vejamos como isso afetaria a distribuição de recursos. Imaginemos que certa causa lida com um problema que afeta 500 humanos, e que devamos investir uma quantia x de recursos (em termos de tempo, dinheiro etc.) nela. Se humanos importassem dez vezes mais do que não humanos, para que devêssemos investir a mesma quantia x em uma causa que ajuda não humanos, esta teria de lidar com um problema que afeta 5.000 não humanos, em condições igualmente ruins. No mundo real, mesmo se cada humano importasse 10 vezes mais, ainda teríamos de investir maiores recursos em ajudar os animais não humanos. Vejamos.

Existem em média 8 bilhões de humanos em um dado momento. A quantidade de mortes humanas anuais em nível mundial é estimada em 55,3 milhões[70]. Comparemos esse número com a quantidade de mortes de animais não humanos. Para efeito de argumentação, deixaremos lado a quantidade de animais mortos pelos processos naturais (o que, como vimos, é uma quantidade gigantesca). Mesmo se levarmos em conta apenas os animais mortos na exploração, a balança já penderia para investir mais recursos em ajudar os animais não humanos, mesmo se déssemos um peso muito maior ao bem dos humanos. A quantidade de animais aquáticos mortos para consumo anualmente a nível global é estimada em: de 787 bilhões[71] a 2,3 trilhões de peixes capturados diretamente no mar; de 462 bilhões a 1,1 trilhão de peixes e outros animais aquáticos utilizados como ração para os peixes que os humanos criam em fábricas para consumir diretamente; de 51 bilhões a 167 bilhões de peixes criados em fábricas, e de 255 bilhões a 604 bilhões de decápodes (camarões, siris e lagostas) criados em fábricas (FISHCOUNT, 2017). Esses dados não incluem os decápodes capturados no mar, que são uma quantia significativa. Já a quantidade de vertebrados terrestres mortos anualmente somando-se todos os setores em que são explorados gira em torno de 70 bilhões (OUR WORLD IN DATA, 2018; SANDERS, 2018).

A maior parte dos animais mortos, contudo, são os insetos. A estimativa para insetos mortos para consumo anualmente é de 2 trilhões capturados na natureza e de 1 trilhão a 1,2 trilhão criados em fábricas (ROWE, 2020b). Essa cifra não inclui os insetos criados para a fabricação de produtos extraídos de substâncias que eles próprios produzem (como as abelhas e os bichos-da-seda) nem insetos mortos para fabricar alimentos produzidos com derivados de seus corpos (como as cochonilhas). Estima-se que a população mundial de abelhas criadas para a fabricação de mel gire entre 1,4 trilhões e 4,8 trilhões em um dado momento (SCHUKRAFT, 2019); que de 420 bilhões a 1 trilhão de bichos-da-seda sejam mortos para a produção de seda anualmente (ROWE, 2021); e que de 4,6 trilhões a 21 trilhões de cochonilhas sejam mortas anualmente no processo de fabricação do corante carmim (ROWE, 2020a).

Contudo, concedamos para efeito de argumentação que a quantidade de animais mortos para consumo fosse imensamente menor: "apenas" um trilhão. Mesmo se desconsiderássemos o sofrimento e as mortes por danos naturais, mesmo que o número de mortes anuais de não humanos fosse de "apenas" um trilhão, e mesmo que o número de mortes anuais de humanos fosse muito maior do que é (digamos, o total da população: 8 bilhões), ainda assim a quantidade de mortes de não humanos seria 125 vezes maior. Mesmo em tal cenário, e mesmo que os humanos importassem dez vezes mais, teríamos ainda que investir 12,5 vezes mais recursos em melhorar a situação dos não humanos. Se levarmos em conta, em vez disso, os números reais, a proporção é astronomicamente maior. Assim, teríamos que concluir pela prioridade em melhorar a situação dos não humanos mesmo que os humanos importassem muitas vezes mais do que os não humanos (dada a quantidade de animais não humanos em uma situação ruim). Como vimos no Capítulo 2, a crença de que o bem dos humanos importa mais, por ser tendenciosa, não parece ser possível de ser justificada. É uma forma de especismo, uma discriminação, assim como são o racismo e o sexismo. Contudo, o raciocínio anterior mostra a implicação curiosa de que mesmo especistas teriam de priorizar investir em ajudar os animais não humanos.

---

[70] Estatísticas disponíveis em: http://www.ecology.com/birth-death-rates/. Acesso em: 12 fev. 2021.

[71] Essas estatísticas utilizam a *escala curta*, usada no Brasil e nos países de língua inglesa e árabe, onde cada novo termo é mil vezes maior do que o anterior: 1 bilhão equivale a 10^9; um trilhão a 10^12; um quadrilhão a 10^15; um quintilhão a 10^18 etc. Em *escala longa*, utilizada nos outros países lusófonos e na maior parte da Europa continental, cada novo termo é um milhão de vezes maior do que o anterior: 1 bilião equivale a 10^12, um trilião a 10^18 etc.

A mesma conclusão valeria se prevenir danos antropogênicos importasse muitas vezes mais do que prevenir danos naturais; se animais domesticados importassem muitas vezes mais do que os selvagens; e se quem se encontra/pertence ao território doméstico importasse muitas vezes mais do que quem se encontra/pertence ao território natural. Como exemplo, comparemos a somatória de todos os animais mortos na exploração (incluindo insetos, animais aquáticos vertebrados e invertebrados e vertebrados terrestres) com a quantidade de animais na natureza. Somando-se todos os dados citados anteriormente estaria entre 10,92 trilhões e 34,1 trilhões a quantidade total de animais mortos anualmente na exploração. Não existem estatísticas de animais mortos por processos naturais. Mas, para termos uma ideia da proporção, basta observarmos que na natureza existem em média, em um dado momento, de 10^10 até 10^11 pássaros, de 10^11 até 10^12 mamíferos, de 10^12 até 10^13 répteis, de 10^12 até 10^13 anfíbios, de 10^13 até 10^14 peixes e de 10^18 até 10^19 insetos (TOMASIK, 2019). Esses números dizem respeito a adultos (isto é, não levam em conta aquela gigantesca maioria que morre prematuramente). Assim, não parece haver como escapar da conclusão de que a situação dos animais na natureza, vítimas dos processos naturais, deveria ser uma de nossas prioridades, dada sua escala de dano.

4.4.4. A objeção da importância dos benefícios

É possível objetar que o argumento desenvolvido até aqui negligenciou o que há de positivo na vida dos animais na natureza. Há casos de animais na natureza que possuem momentos de desfrute, e vários deles têm vidas significativas. Segundo essa objeção, isso poderia justificar "deixar a natureza seguir o seu curso", pois o que há de positivo *compensaria* o que há de negativo. Essa objeção vai ainda mais longe: mantém que a conclusão pela prioridade de minimizar os danos naturais só pode surgir quando se assume uma ou mais das três *teses negativas* a seguir: (1) que não existem coisas positivas no mundo; (2) que o que é positivo não oferece razões para ser fomentado; (3) que minimizar o que é negativo é um trunfo sobre fomentar o que é positivo (isto é, que nenhuma quantidade do que é positivo, por maior que seja, pode compensar algo negativo, por menor que seja).

O passo seguinte da objeção é apontar que as três teses negativas são implausíveis. A tese de que não existem coisas positivas é implausível porque, assim como o sofrimento é negativo devido às suas características intrínsecas, o prazer é positivo devido às suas características intrínsecas. Assim, existe pelo menos uma coisa intrinsecamente positiva. Já a tese de que o que é positivo não oferece razões para ser fomentado é implausível porque, se o que é negativo oferece, *por ser negativo*, razões para ser evitado, então, analogamente, o que é positivo, *por ser positivo*, oferece razões para ser promovido. Por fim, a tese de que minimizar o que é negativo é um trunfo sobre promover o que é positivo conduz a conclusões absurdas. Teríamos de dizer que a coisa mais racional a fazer, em termos de fomentar nosso próprio bem-estar (em todo e qualquer momento de nossa vida), é sempre o suicídio, não importando a quantidade de felicidade que nos esperaria se continuássemos vivos, uma vez que, continuando vivos, é quase certo que aconteça pelo menos algum episódio negativo (por menor que seja). Se tal prescrição é absurda, é porque há um ponto no qual o que é positivo é suficientemente grande para *compensar* o que há de negativo.

Essa objeção aponta corretamente que, se alguém aceita alguma das três teses negativas, tem de defender a prioridade da minimização dos danos naturais. Contudo, é falso que, para se defender a prioridade da minimização dos danos naturais, temos de nos comprometer com alguma das três teses negativas. Vejamos por quê.

A objeção pode querer dizer no mínimo duas coisas distintas com a afirmação de que o que é positivo, se for suficientemente maior, pode *compensar* o que é negativo. É possível que queira dizer: (1) que isso faz com que não tenhamos razões para minimizar o que é negativo em tal situação; ou (2) que isso faz com que tenhamos razões para manter que tal situação é melhor, *tudo considerado*, do que outra (o que não nos diz nada sobre se devemos ou não minimizar o que é negativo nela). A primeira interpretação é contrária às próprias teses assumidas pela objeção. Se aquilo que é positivo, *por ser positivo*, oferece razões para ser promovido, analogamente, o que é negativo, *por ser negativo*, oferece razões para ser combatido. Assim, é implausível defender que o que é positivo pode *compensar* o que é negativo no sentido de *anular* as razões para minimizarmos o que é negativo. A interpretação plausível precisa ser a segunda. Contudo, mesmo nessa interpretação, continua de pé a tese de que o que é negativo gera razões para ser minimizado (mais fortes ou mais fracas dependendo da magnitude do que é negativo). Assim, mesmo se os aspectos positivos fossem predominantes na vida dos animais na natureza, o que se segue é a conclusão de que deveríamos manter apenas o que é positivo, e minimizar/prevenir o que é negativo, que é exatamente a proposta da minimização/prevenção dos danos naturais.

Poderia ser objetado que, por vezes, não temos como escolher minimizar somente o que é negativo e manter somente o que é positivo. Por vezes, temos de escolher ou eliminar uma situação por completo, ou mantê-la. Poderia ser defendido que nessas circunstâncias, se em uma situação predomina o que é positivo, há razões para mantê-la. Uma possível resposta a essa objeção é que a rejeição das três teses negativas só rejeita a ideia de que minimizar o que é negativo é um *trunfo* sobre promover o que é positivo. Mesmo assim, podemos plausivelmente defender que minimizar o que é negativo deveria ter peso maior (ainda que não seja um trunfo). Por exemplo, suponhamos que, em certa situação contendo vários indivíduos, metade estão com um bem-estar positivo de +10 e metade com um bem-estar negativo de -50. Imaginemos que só temos duas opções: ou adicionamos 50 unidades de felicidade aos que já estão bem, ou diminuímos 40 unidades de sofrimento dos que estão mal. Parece plausível manter que deveríamos, nesse caso, priorizar diminuir o sofrimento, mesmo que isso implique em deixar de promover um grau maior de felicidade. Enquanto o trunfo não admite negociações, o peso maior apenas diz que determinado fator é mais importante. Isso é compatível com admitir que há um ponto em que uma situação é preferível por ter um teor muito alto do que é positivo e um teor muito baixo do que é negativo. Assim, uma situação apresentar maior teor do que é positivo sobre o que é negativo não mostra que necessariamente é preferível, pois evitar o que é negativo pode ter mais importância, dependendo da proporção do que é negativo e do que é positivo na situação.

Outro problema da objeção é este: a quantidade de animais que possuem vidas minimamente significativas na natureza é tão pequena que quase desaparece, em comparação à quantidade de animais que nasce para ter quase que somente (e, em muitos casos, somente) sofrimento extremo e morrer prematuramente, que jamais poderia compensar o que há de negativo. Isso seria assim mesmo que promover o que é positivo pesasse o dobro, o triplo, dezenas ou centenas de vezes mais do que evitar o que é negativo (o que parece completamente implausível). Assim, temos ainda de concluir pela prioridade da minimização dos danos naturais porque: (1) as razões para promover o que é positivo não enfraquecem as razões para minimizar o que é negativo; e (2) a situação dos animais na natureza apresenta aspectos negativos em uma quantidade imensamente maior do que aspectos positivos. A seguir, discutiremos uma objeção a essa segunda conclusão.

4.4.5. A objeção de que o saldo total agregado pode ser positivo

Groff e Ng (2019) defendem que é incerto se o saldo total agregado da situação dos animais na natureza é negativo ou positivo. Browning e Veit (2021) sugerem, inclusive, que é provável que seja positivo não apenas o saldo total agregado, mas também o saldo das experiências nas vidas de cada animal individualmente. Essa tese é defendida afirmando-se que a quantidade e/ou intensidade das experiências negativas é menor do que pensávamos e/ou que a quantidade e/ou intensidade das experiências positivas é maior do que pensávamos. Por vezes, isso é feito para defender que o saldo agregado total (isto é, somando-se as experiências de todos os indivíduos) pode ser positivo. Um exemplo é a afirmação de que, apesar de a quantidade de indivíduos que morre prematuramente com vidas repletas de sofrimento ser gigantescamente maior do que a de indivíduos que têm vidas com saldo positivo, isso não faz a balança pender para o negativo, uma vez que morrem muito cedo, e os poucos sobreviventes vivem muitos anos, e então a soma de suas experiências positivas poderia fazer a balança pender para o positivo. Outro exemplo é a alegação de que os animais de espécies que maximizam os filhotes teriam experiências menos intensas, ou mesmo não seriam sencientes. Em outras vezes, o objetivo é defender que o saldo total das experiências na vida *de cada indivíduo* pode ser positivo. Um exemplo é a alegação de que as experiências negativas dos animais representariam uma porcentagem pequena desse saldo total. A conclusão desses autores é a de que, se o saldo (agregado ou na vida de cada indivíduo) for positivo, então o problema não é tão sério.

Certamente que essas afirmações factuais poderiam ser contestadas. Contudo, deixaremos de lado essa discussão, por duas razões. A primeira, é que já abordamos várias dessas alegações no Capítulo 1. A segunda, e principal, é que mesmo que o saldo (coletivo ou individual) fosse positivo, isso não faria a mínima diferença na força das razões para tentarmos ajudar os animais que são vítimas dos danos naturais. Suponhamos que o saldo total agregado fosse positivo. Ainda haveria uma quantidade astronômica de animais que têm, individualmente, vidas com saldos negativos. Teríamos fortes razões para ajudar esses animais. Curiosamente, essas razões são igualmente fortes para ajudar os animais que têm, individualmente, vidas com saldo positivo quando estivessem diante de um episódio negativo. Basta imaginar vítimas humanas em seu lugar que tudo fica muito claro: não dizemos que as razões para ajudar humanos morrendo de fome nos países subdesenvolvidos enfraquecem porque há humanos abastados nos países de primeiro mundo; não dizemos que as razões para ajudar alguém que está com um sofrimento terrível enfraquecem só porque sua vida pode conter, no total, mais experiências positivas do que negativas. Dada a vigência do especismo, pensa-se diferente no caso dos animais não humanos.

A tese de que, mesmo se o saldo (individual ou coletivo) for positivo, as razões para ajudarmos os animais não enfraquecem seria aceita por muitas visões da ética. Seria aceita por quem concorda com a *tese da assimetria* (isto é, a tese de que prevenir o que é negativo é mais importante, pelo menos em algum grau, do que promover o que é positivo[72]), o que incluiria também o utilitarismo negativo,

[72] Há dois exemplos que poderiam ser endereçados a favor da tese da assimetria. No *exemplo da garantia*, existem duas situações e, em cada uma, só podemos escolher uma de duas possíveis garantias. Na situação 1, ou escolhemos garantir que, se estivermos em uma situação de sofrimento extremo, passaremos para uma situação de sofrimento moderado, ou escolhemos garantir que, se estivermos em uma situação de prazer moderado, passaremos para uma situação de prazer extremo. Parece que escolheríamos a primeira opção. Na situação 2, ou escolhemos garantir que, se estivermos em uma situação de sofrimento moderado, não passaremos para uma situação de sofrimento extremo, ou escolhemos garantir que, se estivermos em uma situação de prazer extremo, não passaremos para uma situação de prazer moderado. Novamente, parece que escolheríamos a primeira opção. Já o *exemplo da tortura* observa que, quando alguém é submetido à tortura, para parar sua dor, pode chegar ao ponto de se voltar contra seus entes queridos ou outros inocentes, trair causas nas quais acredita, desistir de sua liberdade ou mesmo de sua vida. No entanto, muitas pessoas não fariam essas mesmas coisas em troca de um prazer gigantesco. Isso sugere que o sofrimento é muito mais insuportável do que a falta de prazer.

entre várias outras perspectivas, tanto consequencialistas quanto não consequencialistas. Também seria aceita por prioritaristas, igualitaristas, suficientistas, proponentes do maximin, e por qualquer pessoa (seja consequencialista, deontologista ou que adote uma ética centrada no caráter) que aceite que a felicidade de outros não enfraquece as razões para ajudarmos quem está mal, e que aceite que o fato de alguém estar bem em outros momentos não enfraquece as razões para ajudá-lo quando está mal.

Poder-se-ia pensar que o utilitarismo clássico teria de aceitar que, se o saldo total agregado for positivo, então que nossas razões para ajudar enfraquecem, pois: (1) não considera importante *em si* o nível de bem-estar de cada indivíduo nem a quantidade de indivíduos em uma situação ruim ou boa (considera importante diretamente apenas o agregado total do valor) e (2) dá peso igual a promover desfrute em relação a evitar sofrimento. Contudo, essa crença é equivocada. Mesmo se o saldo total agregado fosse positivo, utilitaristas clássicos continuariam com razões igualmente fortes para eliminar o que há de negativo em tal situação, pois há duas maneiras de se aumentar o saldo total de uma situação: ou aumentar o que há de positivo, ou diminuir o que há de negativo. E, dado o princípio da utilidade marginal decrescente, aplicar recursos em tentar melhorar a situação dos que se encontram em situação negativa tem chances de aumentar com mais eficiência o saldo agregado total da situação (e essas chances serão maiores quanto pior for a situação desses indivíduos). A seguir, estão listados vários outros parâmetros a partir dos quais a situação dos animais na natureza é altamente negativa, independentemente do saldo total.

Quantidade de indivíduos sofrendo. Isso pode ser visto como algo ruim *em si*, e não somente ruim por contribuir negativamente para o saldo total agregado. Por exemplo, se S1 contém dois indivíduos: A=-30, B=-9 (total -39) e S2 contém três indivíduos: A=-12, B=-14, C=-13 (total -39), apesar de o valor agregado em S1 e S2 ser igual, poderia ser dito que S2 é pior em pelo menos um aspecto[73]: nela, há três indivíduos padecendo de uma situação negativa. Se a quantidade de indivíduos sofrendo em uma situação for relevante *em si* para sabermos o quão ruim ela é, então a situação dos animais na natureza é extremamente negativa nesse aspecto (independentemente de o valor agregado ser positivo ou negativo).

Quantidade de mortes. Os processos naturais produzem uma quantidade gigantesca de mortes. Além disso, são mortes extremamente prematuras, o que, como vimos no Capítulo 3, agrava em muito o dano da morte. Poderia ser objetado que, se a vida que esperaria os animais se continuassem vivos seria predominantemente negativa, então não seriam beneficiados se os ajudarmos. Como veremos em detalhes no item 8.3.14, isso é falso porque ajudá-los aumenta as chances de suas vidas terem saldo positivo. Contudo, mesmo que fossem prejudicados por continuarem vivos, ainda haveria fortes razões para prevenir esses nascimentos.

Infortúnio. Mesmo em casos nos quais a quantidade total de experiências negativas na vida de um indivíduo foi pequena, ou se houver casos nos quais um indivíduo possui experiências negativas menos intensas, isso não implica que esse alguém foi pouco desafortunado por ter tido a vida que viveu. As experiências negativas na vida de alguém, mesmo em pouca quantidade ou em pouca intensidade, podem representar a grande maioria, ou mesmo a totalidade, das experiências em sua vida. Além disso, mesmo se o saldo das experiências na vida de alguém for positivo, isso não implica automaticamente que tenha sido afortunado por ter tido a vida que viveu, pois o saldo pode ter sido

[73] Observe que isso não é afirmar que necessariamente S2 é pior *tudo considerado*, ou que não há nenhum aspecto no qual S1 seja pior do que S2. Por exemplo, em S1, quem está na pior situação (A=-30) está em uma condição pior do que quem está pior em S2 (B=-14). Poderia ser dito também que S1 é pior sob o aspecto da distribuição dos danos entre os indivíduos. Contudo, o que foi sugerido é que há *pelo menos um aspecto* no qual S2 é pior: em S2, há uma maior quantidade de indivíduos sofrendo.

positivo mas o tempo de vida pode ter sido muito curto. Além disso, como vimos, mesmo quando o saldo total é positivo e a vida é longa, isso não diminui, de maneira alguma, as razões para se eliminar aquilo que há de negativo em tal vida.

Distribuição do valor entre os indivíduos. Na situação dos animais na natureza há uma grande desigualdade, tanto se compararmos os níveis de bem-estar dos indivíduos em determinado momento, quanto se compararmos as vidas inteiras de cada indivíduo. Em relação ao primeiro aspecto, há uma pequena minoria com bem-estar positivo e uma gigantesca maioria padecendo de bem-estar negativo. Em relação ao segundo, há uma pequena minoria que tem vidas longas e com predominância de experiências positivas, enquanto uma gigantesca maioria nasce para ter vidas muito curtas, repletas de sofrimento.

Assim, mesmo se fosse o saldo agregado da situação dos animais na natureza fosse positivo, isso não enfraqueceria as razões para prevenirmos/minimizarmos o que há de negativo em tal situação.

Poderia ser objetado que, diferentemente de cenários em que é possível escolher manter uma situação, e apenas diminuir o que há de negativo nela (por exemplo, preservar certo ecossistema e tentar fazer com que exista menos sofrimento e mortes nele) há situações nas quais temos de decidir se é melhor mantê-la ou eliminá-la. Nesses casos, parece relevante saber se a situação como um todo possui saldo agregado positivo ou negativo (BROWNING; VEIT, 2021, p. 18). Por exemplo Groff e Ng (2019, p. 3), referindo-se à posição de Tomasik, observam que "alguns autores consideram que o sofrimento dos animais selvagens (bem-estar de saldo negativo) justifica a destruição dos habitats naturais". Há outros dois tipos de decisão em que se poderia pensar que é relevante saber se a situação como um todo tem saldo agregado positivo ou negativo: (1) a decisão sobre criar ou não novos ecossistemas naturais; e (2) a decisão sobre restaurar ou não ecossistemas que já foram extintos.

Assim, separemos três tipos de decisões: (1) alterar uma situação existente; (2) eliminar uma situação existente; e (3) criar uma nova situação, com novos seres. A moralidade em decisões dos tipos 2 e 3 depende do peso que seria atribuído aos aspectos positivos frente aos aspectos negativos. Duas pessoas poderiam concordar que uma situação tem saldo agregado positivo e ainda discordarem quanto ao que deveria ser feito em relação a ela. Por exemplo, imaginemos que, se criarmos um novo ecossistema, o saldo total agregado será positivo. Contudo, suponhamos também que nasceria uma quantidade enorme de indivíduos com vidas com predominância de sofrimento, mas menor do que a quantidade de seres que teriam vidas positivas. Quem mantém que promover o que é positivo é tão importante quanto evitar o que é negativo diria que é melhor criar tal situação. Contudo, essa não é a única posição possível. Outra pessoa poderia concordar que tal situação tem saldo positivo, mas manter que prevenir o que é negativo é mais importante do que promover o que é positivo. Poderia ser objetado que essa posição teria implicações absurdas, como dizer que nenhuma quantidade daquilo que é positivo, por maior que fosse, poderia compensar algo de negativo, por menor que fosse. Contudo, isso seria assim apenas se prevenir o que é negativo fosse considerado um trunfo sobre promover o que é positivo. Mas essa não é a única possibilidade. Como vimos no item 4.4.4, prevenir o que é negativo poderia ter peso maior sem ser um trunfo (dependendo do quão maior fosse o seu peso, maior teria de ser a quantia de aspectos positivos para compensar certa quantia de aspectos negativos). Também haveria razões igualitaristas, prioritaristas e suficientistas para evitar criar essa situação (e não somente razões provenientes das versões negativas dessas teorias). Assim, o saldo agregado positivo de uma situação será visto como suficiente para justificar criar tal situação apenas se adotarmos certa posição específica em ética normativa, a saber, o utilitarismo clássico (e mesmo o utilitarismo clássico poderia rejeitar criar tal situação se houver outras formas mais eficientes de maximizar o valor total).

Poder-se-ia pensar que quem prioriza prevenir o que é negativo teria de necessariamente defender destruir os ecossistemas já existentes. Isso seria assim apenas se os fatores moralmente relevantes em decisões do tipo "manter ou destruir ecossistemas" fossem os mesmos em decisões do tipo "criar ou não novos ecossistemas". Contudo, uma diferença é que alguém que é contra destruir ecossistemas porque fazê-lo resultaria no sofrimento e mortes de animais poderia., ainda assim, aceitar que é melhor não criar novos ecossistemas naturais (ou restaurar os já extintos), dada a quantidade gigantesca de animais que nasceriam apenas para sofrer e que morreriam prematuramente. Como vimos no Capítulo 3, a moralidade de matar é diferente da moralidade de trazer ou não novos seres à existência. Além disso, existem outros fatores em jogo na questão sobre a destruição de ecossistemas. A questão da criação/restauração de ecossistemas será discutida na seção 8.2 e a da destruição na seção 9.3. A conclusão em relação ao que estamos a discutir agora é que, mesmo se o saldo agregado da situação dos animais na natureza fosse positivo, isso não enfraqueceria as razões para se minimizar/prevenir os aspectos negativos e também não seria necessariamente determinante para decisões do tipo "manter/eliminar" e "criar/não criar" uma situação.

4.4.6. A situação dos animais na natureza é extremamente negativa sob que aspecto?

A situação dos animais na natureza precisa ser considerada altamente negativa, quer a olhemos do aspecto: (1) da gravidade do sofrimento por indivíduo (a imensa maioria dos indivíduos que chegam a existir o fazem apenas para experimentar sofrimento extremo); (2) do nível de desigualdade (quase a totalidade dos indivíduos está muito mal e alguns raros estão minimamente bem); (3) da quantidade de indivíduos que estão abaixo do que é suficiente para uma vida minimamente significativa; (4) da quantidade de mortes (esse número é tão gigantesco que faz até mesmo os números da exploração animal quase desaparecerem em comparação); (5) da magnitude do dano da morte (a imensa maioria das mortes são extremamente prematuras, o que, como vimos no Capítulo 3, aumenta a magnitude do dano da morte); (6) da soma total do sofrimento (esta é a maior, comparando-se a todas as outras situações conhecidas).

O único parâmetro a partir do qual existe outra situação conhecida que pode ser pior do que a situação dos animais na natureza é a gravidade do sofrimento por indivíduo (dado que na exploração animal há alguns indivíduos que experimentam sofrimento extremo durante maior período de tempo). Contudo, se levarmos em conta todos os outros parâmetros, a situação dos animais na natureza é a pior situação conhecida.

A conclusão que se segue disso é a de que, se os seres sencientes são moralmente consideráveis (como parece ser o caso, dado o que vimos no Capítulo 2), então qualquer teoria normativa plausível precisa reconhecer que as razões para minimizar os danos naturais são fortíssimas, seja lá a qual corrente ela pertença (isto é, se é consequencialista, deontológica ou centrada no caráter, como veremos no item a seguir). Essa conclusão é contraintuitiva, mas parte de um princípio bastante intuitivo e que, como vimos, tem fortes razões para ser aceito: o princípio de que, quanto pior é uma situação, mais fortes as razões para ela ser modificada.

4.4.7. A meta de minimizar os danos naturais só faz sentido no consequencialismo?

Outra objeção aponta que a proposta de minimizar os danos naturais tem um teor consequencialista: parte da ideia de que coisas negativas geram razões para serem minimizadas. Com base nisso,

poderia ser defendido que a meta de minimizar danos naturais só faz sentido no consequencialismo. Há pelo menos duas versões dessa afirmação. A primeira afirma que a meta de reduzir o que há de ruim no mundo é exclusiva do *utilitarismo*. Isso é falso. Qualquer outra teoria consequencialista tem essa meta. A segunda mantém que tal meta é exclusiva do *consequencialismo*. Contudo, isso só seria assim se apenas teorias consequencialistas considerassem danos como algo negativo que devemos minimizar. Mas, como vimos na seção 4.2, independentemente de teoria normativa, a axiologia incorporada por esta precisa, para ser plausível, minimamente reconhecer o sofrimento como intrinsecamente negativo. Também não há nenhum impedimento para teorias deontológicas, contratualistas ou de virtudes prescreverem a obrigação de minimizar o que é negativo. Tal obrigação se seguiria de qualquer visão que considere seriamente os seres sencientes. Por exemplo, na adaptação feita por Rowlands (1998) da figura contratualista da posição original, contratantes autointeressados que não soubessem a qual espécie pertencerão, provavelmente prescreveriam uma norma de que todos fossem ajudados, independentemente da origem do dano e da espécie da vítima. Outro exemplo: parece incompatível com um caráter virtuoso rejeitar a meta de minimizar o que há de ruim no mundo. O que as distintas visões normativas podem divergir é quanto a se certo meio para minimizar o desvalor é ou não permissível, mas isso não é uma razão para se descartar a meta de diminuir o desvalor. Por exemplo, teorias deontológicas colocam limites na busca por tal diminuição. Mas não há impedimento em sua estrutura a prescrever a obrigação de diminuir o desvalor no mundo. Assim, é falso que a obrigação de minimizar o desvalor no mundo só faça sentido no consequencialismo. Portanto, é falso que obrigação de minimizar os danos naturais só faça sentido no consequencialismo.

4.4.8. O argumento de que só existem direitos negativos

Existem, contudo, visões que negam a obrigação de ajudar animais não humanos. Por exemplo, as que negam que estes sejam dignos de consideração, como as visões egoístas, as antropocêntricas e as ambientalistas. Vimos no Capítulo 2 as razões para rejeitarmos essas abordagens. Entre as teorias que dão consideração moral aos animais, mas negam a obrigação de ajudá-los, está a *teoria dos direitos morais negativos*[74] (abreviada aqui como teoria dos direitos negativos). Essa teoria é deontológica: afirma que a ação correta nem sempre coincide com a que resulta na situação melhor ou menos ruim. Mantém que os seres sencientes possuem direitos, mas apenas direitos *negativos*: requerem apenas *inações* por parte dos agentes (não explorar, não fazer sofrer, não assassinar etc.). Não haveria qualquer obrigação de ajudar, *humanos ou não humanos*. Assim, um proponente de tal teoria poderia apontar que ela jamais poderia ser acusada de ser especista. Antes de discutirmos a plausibilidade de tal teoria, é importante observar três pontos. (1) Consequencialistas não têm por que aceitá-la. (2) Mesmo quem adota uma visão de direitos não consequencialista não necessariamente tem de aceitá-la. Há teorias de direitos que reconhecem direitos positivos[75] e, portanto, poderiam reconhecer que os animais na natureza vítimas de danos naturais têm direito de serem ajudados. (3) Mesmo a teoria de direitos negativos tem de manter que é *permissível* (ou mesmo digno de aplauso) ajudar, pois *não requerido* não é *proibido*.

Francione (2000, p. 185) defende que só existem direitos negativos. Ele dá o seguinte exemplo: alguém desacordado está caído com o rosto em uma poça, e, se não o virarmos, morrerá afogado. Suponhamos que seja muito fácil para nós o virarmos. Francione defende que não há o dever moral de virar o seu rosto porque a lei não o exige. O problema com esse argumento é buscar respostas

[74] Entre os proponentes de uma teoria desse tipo, podemos citar Ebert e Machan (2012).

[75] Um exemplo de teoria de direitos que defende direitos positivos é a de Shue (1996).

para questões morais na lei. Se fosse adequado buscar respostas para as questões morais na lei, toda lei seria moralmente incriticável. Além disso, há questões morais sobre as quais não há ainda legislação. E naquelas em que já há legislação, elas foram aprovadas por alguma outra razão, que não o próprio fato de serem leis. É curioso que Francione não tenha percebido o problema com apelar às leis para responder questões morais. Se tal apelo fosse adequado, ele, um dos mais conhecidos críticos da exploração animal, teria que manter que esta está correta, pois, até agora, a lei a permite.

Vejamos agora um argumento para rejeitar a teoria dos direitos negativos (ou qualquer outra que negue deveres positivos). Os indivíduos devem ter direitos negativos garantidos porque, provavelmente, seriam prejudicados em seus interesses vitais na ausência de tal garantia. Contudo, o mesmo fator explica por que temos de garantir direitos positivos: os indivíduos provavelmente também seriam prejudicados em seus interesses vitais na ausência desses direitos. Essa conclusão tem uma implicação importante: não é que direitos positivos existem, mas são menos importantes. O peso desses direitos não pode depender do fato de serem negativos ou positivos. A força das razões para garantir direitos negativos é determinada pelo nível de prejuízo para suas vítimas na ausência de tal garantia (quanto maior o dano, mais fortes as razões). A distinção entre direitos básicos e não básicos parece se apoiar fortemente nessa premissa. Mas, se é assim, temos razões de igual força para garantir direitos positivos quando sua não garantia implicar em prejuízos *de magnitude similar.* E mais: as razões para se garantir direitos positivos são mais fortes toda vez que sua não garantia prejudicar em maior grau as vítimas, em comparação à não garantia de determinados direitos negativos (como discutiremos em detalhes no Capítulo 7).

4.4.9. O argumento de que a natureza distribui equitativamente as habilidades

Um argumento distinto mantém que não há necessidade de se ajudar os animais vítimas de danos naturais afirmando que a natureza já distribuiria equitativamente as habilidades. Por exemplo, segundo esse argumento, os predadores são maiores e mais fortes do que as presas, mas as presas geralmente possuem velocidade, o que tornaria a disputa justa. Chamaremos tal argumento de *O Argumento da Distribuição Equitativa das Capacidades:*

(1) Se um contexto é justo, não há necessidade de o melhorarmos.

(2) Se em um contexto há distribuição equitativa das capacidades, ele é justo.

(3) Os processos naturais distribuem equitativamente as capacidades para os seres sencientes.

(4) Logo, a maneira como os processos naturais afetam os seres sencientes é justa.

(5) Logo, não há necessidade de melhorarmos a situação dos animais na natureza.

Comecemos pelos problemas com a primeira premissa. Suponhamos que a segunda e a terceira premissa fossem verdadeiras. Isso no máximo poderia justificar afirmar que a *disputa* pelos recursos que garantem a sobrevivência é uma luta justa. Não mostraria que não há necessidade de melhorar *o contexto* no qual se dá tal disputa. Suponhamos um contexto em que humanos estivessem em situação de escassez, e que a distribuição de alimentos fosse feita dando mais dependendo do quão menos alguém possui. Seria uma *distribuição* justa. Mas isso não implica que não há necessidade de melhorar

o *contexto* no qual se dá a distribuição (isto é, que não há necessidade de eliminar a escassez). Assim, mesmo que a distribuição das habilidades para os animais na natureza fosse justa, isso não mostra que não há necessidade de melhorar tal contexto.

A plausibilidade da segunda premissa depende da plausibilidade da concepção de justiça enquanto justa distribuição de *capacidades*. Uma razão contrária a essa concepção é que o fato de distintos indivíduos terem capacidades em níveis similares não garante que cheguem a ter igual acesso aos bens de que precisam (HOLTUG; RASMUSSEN, 2007, p. 2-5). Certos indivíduos podem ter prejuízos decorrentes do azar (doença, acidente, ou nascerem em local onde o acesso aos bens é difícil ou mesmo impossível). Mesmo havendo justiça na distribuição das capacidades, é possível que surjam resultados com muita desigualdade de bem-estar (dado alguns indivíduos serem prejudicados por forças que estão além do seu controle, e outros serem beneficiados por fatores que dependem da sorte). Desse modo, mesmo que naturalmente as capacidades fossem distribuídas equitativamente entre os seres sencientes, a situação deles poderia ainda ser injusta do ponto de vista da distribuição dos níveis de bem-estar.

Contudo, o problema maior do argumento é sua terceira premissa. A ideia de que naturalmente as capacidades entre os animais são distribuídas equitativamente é baseada em uma visão romantizada da vida na natureza. Como vimos no Capítulo 1, a imensa maioria dos animais que nasce na natureza morre ainda em tenra idade (geralmente de inanição ou sendo comidos vivos) justamente por não terem as capacidades e os recursos para sobreviver. Mesmo entre a imensa minoria que consegue escapar da morte extremamente prematura, não há a alegada equalização de capacidades, nem *intra* nem *inter*espécies. Por exemplo, geralmente os predadores preferem animais indefesos, como os mais lentos, mais velhos, doentes, machucados, filhotes etc. (FARIA, 2016, p. 116; MILLER *et al.*, 2008).

Assim, a objeção em questão falha porque: (1) é falso que as capacidades sejam distribuídas equitativamente na natureza; (2) mesmo que o fossem, não necessariamente essa situação seria justa, por conta de fatores relacionados a sorte/azar; e (3) mesmo que a distribuição de recursos e/ou bem-estar presente na situação fosse justa, ainda assim teríamos fortes razões para modificar tal situação aumentando a quantidade de recursos e/ou bem-estar disponível.

4.4.10. Conclusões

Dado o que discutimos na presente seção, mais o que concluímos da discussão dos capítulos anteriores, podemos retirar as seguintes conclusões preliminares sobre a importância da questão dos danos naturais:

(1) Os critérios da *espécie da vítima*; *origem da espécie*; *origem do dano*; e *território* (no qual as vítimas e/ou agentes que poderiam ajudá-las se encontram e/ou pertencem) não podem ser *diretamente* relevantes: (1.1) nem para estabelecer a existência de razões para ajudarmos e evitarmos de prejudicar alguém; e (1.2) nem para estabelecer a força dessas razões. Essas conclusões se seguem do que discutimos no Capítulo 2, e nas seções 4.2 e 4.3.

(2) A situação dos animais não humanos na natureza tem de ser considerada extremamente negativa, seja lá se estivermos a avaliar o teor de valor/desvalor de uma situação a partir: (2.1) dos níveis de bem-estar individuais; (2.2) do nível de igualdade/desigualdade; (2.3) da quantidade de indivíduos abaixo de um bem-estar minimamente suficiente; (2.4) da quantidade de

mortes; (2.5) da gravidade das mortes; (2.6) do total do desvalor agregado; (2.7) do total do valor agregado menos o desvalor agregado. Essas conclusões se seguem do que discutimos na presente seção e do relato sobre como é a vida dos animais na natureza, feita no Capítulo 1.

(3) As razões para prevenir/minimizar o que é negativo são compatíveis tanto com teorias consequencialistas quanto não consequencialistas. Essa conclusão segue do que discutimos na seção 4.2 e na presente seção.

(4) Dadas as conclusões 1, 2 e 3, existem razões fortíssimas para investirmos na prevenção/minimização dos danos naturais.

Essas conclusões são preliminares. Nos capítulos seguintes, discutiremos algumas defesas de que os critérios rejeitados (espécie da vítima, origem do dano, origem da espécie e território) podem ser *indiretamente* relevantes por estarem, supostamente, sobrepostos a outros critérios defendidos como relevantes (por exemplo, *nível de dificuldade* e *eficiência* com que é possível minimizar os danos). Também veremos, nos capítulos seguintes, objeções à prioridade da prevenção/minimização dos danos naturais.

CAPÍTULO 5

OBJEÇÕES CENTRADAS NA PREOCUPAÇÃO COM OS SERES SENCIENTES

SEÇÃO 5.1 – Objeções que apelam ao bem dos animais

Algumas das objeções mais frequentes à proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais surgem de preocupações com os próprios animais. Provavelmente, a mais comum é a de que, se a intervenção for mal planejada, o resultado (em termos do impacto no bem-estar dos animais afetados) poderia ser pior do que não fazer nada. Essa objeção será abordada separadamente na seção 8.3. Aquilo que discutiremos nas três seções do Capítulo 5, embora parta de preocupações com os seres sencientes, é algo distinto. O que discutiremos é se, mesmo em situações nas quais o resultado da intervenção para ajudar é melhor para os animais do que o resultado de não ajudar, ainda poderia haver algum outro tipo de objeção derivada da preocupação com os animais à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais.

As objeções abordadas na presente seção defendem que intervir na natureza prejudica os animais mesmo quando previne/minimiza sofrimento e as mortes sem com isso ocasionar danos maiores. Cada uma dessas objeções difere entre si de acordo com o motivo pelo qual mantém que prejudicamos os animais se intervirmos na natureza para ajudá-los.

5.1.1. A defesa de que não sabemos o que pode fazer bem ou mal aos animais

Uma primeira objeção defende que, se já é difícil descobrir o que é melhor/pior para humanos (dado que as preferências variam entre os indivíduos), é ainda mais difícil descobrir o que é melhor/pior para membros de outras espécies, dado haver uma gama enorme de variações de preferências. Essa objeção conclui que é melhor para eles se estabelecermos uma norma de jamais intervir em suas vidas: "cada um sabe o que é melhor para si".

Um primeiro problema com essa objeção é que, se não soubéssemos *nada* do que pode fazer bem ou mal para os animais, não poderíamos concluir que jamais intervir terminaria no que é melhor para eles. Em resposta, o proponente da objeção poderia afirmar que, como ficariam livres para buscarem o que é melhor para si, haveria maior probabilidade de isso terminar no que é melhor para eles. Mesmo levando isso em conta, a resposta continua problemática. Como vimos no Capítulo 1, a esmagadora maioria dos animais na natureza a padecer de danos naturais não possui o tipo de independência que a objeção supõe, uma vez que são recém-nascidos. Além disso, mesmo no caso da imensa minoria que a possui, nada garante que no ambiente em que se encontram existirão os meios para fomentar o seu próprio bem. Na maioria dos casos, eles dependeriam de os humanos fornecerem esses meios (por exemplo, fornecimento de comida ou cuidados veterinários).

O segundo problema é que, do fato de não sabermos *tudo* sobre o que faz bem ou mal aos animais, não segue que não sabemos *nada*. Se não soubéssemos nada, teríamos dúvida sobre se eles não querem ser queimados, afogados, devorados vivos, morrer de inanição, ter a perna amputada sem anestesia etc. Mas por que então os seres sencientes em geral tendem a fugir do que lhes fere a integridade física? Se não soubéssemos nada do que prejudica ou beneficia os animais, não poderíamos concluir que as granjas industriais os prejudicam, por exemplo. Mas a maior parte dos proponentes da presente objeção mantém que deveríamos nos limitar a não lhes prejudicar com atividades humanas. Como poderia surgir essa conclusão, se não soubéssemos *nada* do que é melhor ou pior para eles? Se sabemos quando são prejudicados por nossas práticas, então sabemos quando danos semelhantes surgem de causas naturais. Não faz o menor sentido dizer que, se a origem do dano é antropogênica, sabemos algo sobre o bem dos animais, mas que não sabemos nada sobre isso se a origem do dano é natural.

Além disso, existem estudos de etólogos que revelam muito do que faz bem ou mal aos animais, como os de Donald Griffin (1981, 1984, 1992) e Marian Stamp Dawkins (1980, 1993). Experiências negativas têm um papel motivador em fazer o indivíduo se esquivar daquilo que as ocasiona (GHERARDI, 2009, p. 432-8). Assim, o comportamento dos seres que possuem uma estrutura física capaz de dar lugar a experiências (um sistema nervoso central minimamente organizado) é um bom ponto de partida para se estudar quais coisas são benéficas ou prejudiciais ao seu bem-estar. Se a meta é produzir as melhores consequências para os animais, a conclusão pela não intervenção não se seguiria nem mesmo se não soubéssemos nada do que é melhor ou pior para eles. Teríamos de concluir que deveríamos buscar descobrir o que prejudica ou beneficia os animais.

Embora possa haver uma grande variação de preferências individuais, existem interesses comuns a todo ser senciente. Mais evidentemente, está a atração pelo prazer e a aversão ao sofrimento. O sofrimento, devido às suas próprias características, é experimentado como negativo. E, as vidas de quase a totalidade dos animais que nascem na natureza, como vimos no Capítulo 1, têm abundância de sofrimento. É claro, certas coisas que causam prazer a um indivíduo podem causar sofrimento a outro e vice-versa. Contudo, há uma série de coisas cujas respostas são iguais nos diferentes indivíduos. Por exemplo, ser desmembrado vivo, morrer de inanição, de sede, ser parasitado, ser esmagado, ser queimado vivo, ser comido vivo etc. São nessas situações em que não há dúvida de que todo ser senciente possui aversão que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais visa intervir.

Ajudar envolve necessariamente aumentar um bem-estar que já é alto?

Uma possível confusão na objeção em questão consiste em pensar que *inações* necessariamente visam apenas manter o indivíduo no nível de bem-estar em que está, e que *ações* necessariamente visam deixar mais feliz um indivíduo que já estava bem. Por isso, a objeção se posiciona contrariamente à ação de ajudar: reconhece que, até certo nível mínimo, aquilo que constitui o bem-estar básico é compartilhado entre os seres sencientes; acima desse nível, o que torna cada ser senciente feliz é extremamente particular. Ambas as pressuposições são equivocadas. É possível, por meio de uma inação, aumentar o bem-estar de alguém que já está bem. Suponhamos que alguém muito feliz está a jogar futebol no mesmo time que eu. Estou a me movimentar em sua frente, mas percebo que, se frear minha corrida, ele consegue marcar o gol e ficar mais feliz do que estava. Minha inação aumenta a felicidade de quem já estava bem. Também é possível uma ação apenas restaurar o mínimo do bem-estar de alguém que está mal. Os exemplos são abundantes: a maior parte da medicina,

quando bem-sucedida, resulta nisso. O mesmo acontece em qualquer caso de ajudar quem já foi atingido por algum mal. E, por vezes, por meio de ações não conseguimos nem restaurar o mínimo de bem-estar: conseguimos apenas deixar o nível de bem-estar menos ruim.

5.1.2. A acusação de antropocentrismo

Outra objeção afirma que intervir na natureza para ajudar os animais selvagens vítimas de danos naturais é impor valores antropocêntricos. Essa imposição poderia se dar conscientemente, ou por se acreditar que não humanos compartilham de valores exclusivos de humanos (isto é, por *antropomorfizá-los*, *humanizá-los*). A acusação é a de se estar a realizar (consciente ou inconscientemente) uma meta antropocêntrica e não uma meta senciocêntrica. Essa objeção é levantada por Hursthouse (2011, p. 133) e Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239). Para avaliarmos essa objeção, é necessário perguntar pelo motivo pelo qual se poderia manter que intervir na natureza para ajudar os animais seria impor valores antropocêntricos.

O argumento de que toda decisão humana é antropocêntrica

Uma primeira possibilidade é afirmar que a proposta é antropocêntrica porque são os humanos que conduzirão as intervenções. Nessa objeção, como aponta Horta (2007, p. 376-387), há uma confusão entre os termos "antropocêntrico" e "antropogênico". Uma proposta é antropocêntrica se visa fomentar o bem de humanos e desconsidera o de não humanos. Uma proposta é antropogênica se surge de humanos, mesmo que considere o bem dos não humanos. Já que os não humanos são prejudicados com o sofrimento, e a intervenção visa prevenir seu sofrimento, a acusação de antropocentrismo não cabe. A acusação, portanto, tem de ser de antropogenismo: "tudo o que decidimos, fazemos da nossa própria perspectiva humana". Mas uma proposta ser antropogênica não a torna injustificada: *todas* as decisões de humanos são antropogênicas. Se o fato de uma ação ser praticada por humanos necessariamente a tornasse errada, teríamos de concluir que todas as ações humanas possíveis são erradas. Isso tornaria a objeção autorrefutante, pois teríamos de rejeitar não somente a intervenção na natureza para ajudar os animais: teríamos de rejeitar igualmente a proposta contrária a ajudá-los, pois também é antropogênica. Se, seja lá o que decidamos, estaremos a ser antropogênicos, então a acusação de antropogenismo é nula: não indica nada sobre se uma decisão tem ou não justificativa. Poderia ser objetado que uma decisão antropogênica necessariamente é antropocêntrica. Isto é, se uma decisão é tomada por humanos, necessariamente fomentará exclusivamente interesses humanos. Essa associação é falsa. Em que sentido dar água para um animal que está a morrer de sede, ou qualquer outra ação em que os animais são beneficiados, seria desconsiderar o seu bem-estar? Nem mesmo quando a *meta* da intervenção é a preocupação exclusiva com humanos, a *ação* fomenta apenas o bem dos humanos. Quando humanos vacinam não humanos contra a raiva com a meta exclusiva de evitar o contágio de humanos, os animais vacinados são beneficiados por não contraírem raiva. A acusação caberia menos ainda sobre as intervenções cuja preocupação é o bem dos próprios animais não humanos.

Atribuir desvalor ao sofrimento e valor ao prazer é exclusivo de humanos?

Poderia ser argumentado que somos nós, humanos, que estamos a atribuir desvalor ao sofrimento e valor às experiências positivas dos animais. Contudo, o fato de os humanos atribuírem valor/desvalor a determinada coisa não implica que somente humanos o façam. Para negar esse ponto,

teríamos de afirmar que é possível que os animais não humanos achem positivo sofrer, e achem negativo sentir prazer. Contudo, isso é impossível: algo é sofrimento somente se for experimentado como intrinsecamente negativo; algo é prazer somente se for experimentado como intrinsecamente positivo. Humanos consideram sofrimento negativo e prazer positivo não porque são humanos, e sim porque são sencientes: isto é, são capazes de experimentar prazer e sofrimento (que possuem como características serem, respectivamente, intrinsecamente positivo e negativo). Uma objeção seria apontar que masoquistas e autoflagelos veem o sofrimento como positivo. Essa objeção confunde *valor instrumental* com *valor intrínseco*. Masoquistas e autoflagelos atribuem valor *instrumental* ao sofrimento. Não o veem como bom *em si*. O masoquista valoriza o sofrimento porque, *no seu caso*, *conduz ao prazer*. O autoflagelo valoriza o sofrimento bom porque, *no seu caso*, conduz à sensação de perdão pelos pecados. Não é o caso dos animais não humanos.

Invertendo a acusação

Da discussão anterior, podemos concluir que buscar minimizar experiências negativas e aumentar experiências positivas em membros de outras espécies não é impor valores antropocêntricos, ou impor alguma concepção privada de bem. Não é como uma pessoa obrigar outra a escutar o gênero de música que ela gosta, por exemplo. Ao invés, é ajudar a realizar aquilo que constitui o bem-estar deles, não o nosso. E, quanto à afirmação de que não devemos ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais? Tal posição seria também motivada por buscar o melhor para os animais afetados, ou visaria realizar interesses antropocêntricos? Em algumas vezes, essa posição é motivada pela preocupação em tornar o cenário ainda pior para os animais não humanos. Nesse caso, ela também não seria uma imposição de valores antropocêntricos. Contudo, muitas vezes, a oposição a se ajudar os animais na natureza é motivada pela preocupação em evitar de contrariar metas ambientalistas. Com isso não querem dizer que buscar metas ambientalistas é o melhor para os animais. Ao invés, a sugestão é que devemos buscá-las mesmo isso seja o pior para os animais afetados. Como discutiremos em detalhes no Capítulo 6, nessa visão, o alegado valor das entidades naturais não sencientes trunfa o bem dos seres sencientes. Essa visão, sim, é que poderia ser justamente acusada de impor uma concepção de bem que não é a dos animais não humanos. Só (alguns) humanos atribuem valor intrínseco a espécies, equilíbrio ecológico, biodiversidade, ecossistemas, processos naturais etc. Nenhum animal não humano venera tais coisas. Os animais não humanos, por meio de seu comportamento, contribuem para que as espécies continuem a existir. Mas isso acontece devido a que buscam se reproduzir (muito provavelmente motivados pelo prazer). Não mostra que considerem as espécies ou qualquer outra entidade não senciente como possuindo valor em si.

5.1.3. A acusação de paternalismo

Outra acusação é a de que a proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais seria *paternalista*. Tal acusação é feita por Regan (2004, p. XXXVI-XXXVIII). O autor (2004, p. 103-109) define paternalismo como uma ação que visa *beneficiar* o atingido, mas é contra o que ele *prefere*. Por exemplo, quando uma criança quer dirigir um automóvel e a impedimos, para protegê-la. Daí o nome paternalismo, pois faz referência à ação dos pais sobre os filhos. A primeira resposta possível é apontar que ajudar os animais na natureza não é paternalista. Pela própria definição de paternalismo adotada por Regan, ajudá-los seria paternalista somente se eles preferissem não ser ajudados. Mas parece absurdo supor que os animais têm preferência por não serem ajudados

em situações de inanição, parasitismo, doenças, acidentes etc. Existem casos em que os animais fogem de tentativas de ajudá-los. Mas isso não mostra que preferem não ser ajudados. É provável que fujam por não entenderem que se está ali para fornecer ajuda. A segunda resposta é negar que o paternalismo seja sempre injustificado. Se toda ação paternalista fosse errada, a única forma adequada de educar e cuidar de crianças seria fazer tudo o que elas quisessem. Mas faz sentido acusar de negligente alguém que não impediu uma criança de dirigir um carro, ou não lhe prestou primeiros socorros só porque ela não queria. Isso seria concordar com o que preferem, mas não resultaria no que é melhor para elas. Esses casos sugerem que o bem-estar de alguém não depende (ou, pelo menos, não depende somente) da realização dos seus desejos. Isso é assim porque o bem-estar de alguém é diretamente proporcional ao balanço entre suas experiências positivas e negativas (e a satisfação de determinados desejos pode contribuir negativamente para esse balanço). Assim, se desfrutar experiências positivas e impedir experiências negativas contam ao determinar o bem-estar de alguém (como parece óbvio), não podemos decretar de antemão que todas as ações paternalistas estão erradas.

Poderia ser objetado que a satisfação de desejos também conta para determinar o bem--estar de alguém e, às vezes, conta mais. Por exemplo, suponhamos que alguém está em estado terminal e dali para frente tudo o que lhe aguarda é sofrimento intenso, mas tem ainda um último desejo por satisfazer, que é muito importante para ela. Embora tal pessoa seja prejudicada sob determinado aspecto se continuar viva (o sofrimento), parece ser prejudicada em maior grau se morre sem realizar o último desejo. Parece errado matar tal pessoa para impedir seu sofrimento (pois ela não quer morrer). Contudo, o que tal exemplo sugere é que "existem ações paternalistas injustificadas", e não que "todas as ações paternalistas são injustificadas". Há inúmeros exemplos que sugerem que, por vezes, o paternalismo é justificado. Por exemplo, no caso de uma criança que tem uma doença letal, mas felizmente muito fácil de tratar, e a criança se recusa a tomar o medicamento. O que precisamos investigar é se ajudar os animais selvagens na natureza, vítimas de danos naturais, *caso fosse* uma ação paternalista (e, como vimos na primeira resposta, não é), seria do tipo justificado ou injustificado.

Poderia ser sugerido que, quanto maior o grau de independência de alguém, mais injustificado é o paternalismo, dado que a probabilidade de realizar o seu bem é maior se tomar decisões por si próprio (mesmo que determinemos o bem de alguém unicamente a partir do balanço entre experiências positivas e negativas). Mesmo que isso seja verdade, não poderia ser base para uma objeção à proposta de ajudar os animais na natureza. Primeiro porque, como vimos, tal ação não é paternalista. E, mesmo que fosse, quase a totalidade das vítimas não humanas de danos naturais não possui qualquer tipo de independência (dado que são filhotes). Se quanto maior a independência, mais injustificado é o paternalismo, então, quanto menor, mais justificado está o paternalismo. Por esse motivo consideramos geralmente o paternalismo mais adequado sobre crianças do que sobre adultos[76]. Além disso, 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.

[76] Poderia ser objetado que paternalismo sobre crianças estaria justificado porque não seria realmente um paternalismo, dado que crianças não são agentes racionais plenos. Contudo, se aceitarmos essa definição, então temos de manter o mesmo em relação a animais não humanos, dado que também não são agentes racionais plenos.

5.1.4. A objeção centrada na liberdade

A objeção abordada agora mantém que tudo com o que devemos nos preocupar em relação aos animais não humanos é saber se nossas ações contribuirão ou não para a sua *liberdade*. Nessa objeção, o que se quer dizer com liberdade é ter possibilidade de movimentar o corpo (não estar enjaulado, amarrado, acorrentado etc.). Ainda que haja outras definições de liberdade, é essa definição que utilizaremos aqui, uma vez que é a definição adotada pela objeção. Os proponentes dessa objeção mantêm que o correto a se fazer é jamais intervir nas vidas dos animais, dado que a não intervenção deixa-os livres, e a intervenção (mesmo se minimizar o seu sofrimento e as mortes) diminui sua liberdade. Chamemos esse argumento de *a Objeção da Liberdade*:

(A1) Diminuir a liberdade é sempre errado.

(A2) Ajudar os animais na natureza sempre diminuirá sua liberdade.

(A3) Logo, ajudar os animais na natureza é sempre errado.

Se existem intervenções para ajudar os animais que não diminuem a sua liberdade, o proponente da objeção tem de concordar em intervir nesses casos. Muito do que parece motivar a crença de que ajudar os animais na natureza sempre diminuirá sua liberdade é uma visão caricata da proposta de ajudar. Por exemplo, a ideia de que a intervenção envolveria cercar cada animal na natureza para que não se agridam ou não se acidentem. Não é isso o que propõem os que defendem a intervenção. Mesmo em medidas que requeressem certas ações coercitivas (como esterilização e administração de medicamentos), a diminuição da liberdade seria por curto período de tempo. E, mesmo que o proponente da objeção mantivesse que isso é o suficiente para rejeitar essas intervenções, teria ainda de aceitar outras intervenções que não retiram a liberdade em momento algum. Por exemplo, fornecer comida e água, e vacinar e esterilizar por meio do fornecimento de comida (BLANCOU *et al.*, 1988, p. 1007). Tal objeção também não poderia se opor à proposta de *evitar* intervenções antropocêntricas e ambientalistas que contribuem para que os processos naturais maximizem o sofrimento/morte. Como veremos na seção 8.2, somente evitar essas intervenções já preveniria danos naturais em larga escala.

Contudo, suponhamos para efeito de argumentação que toda e qualquer intervenção na natureza para ajudar os animais automaticamente implicasse em diminuir sua liberdade. Vejamos o que pode ser dito em relação à ideia de que diminuir a liberdade é sempre errado.

Há vários motivos a partir dos quais alguém poderia defender que é sempre errado diminuir a liberdade. Uma possibilidade é manter que a liberdade é o único interesse dos animais não humanos. Contudo, essa afirmação é implausível. Se o único interesse dos animais fosse ser livre, não seriam prejudicados com a caça, haja vista que estariam livres na selva, apesar de sofrerem e serem mortos. Como vimos no Capítulo 2 e na seção 4.2, todo ser senciente é beneficiado com experiências positivas e prejudicado com experiências negativas (portanto, é do seu interesse ter experiências positivas e evitar experiências negativas). E, dado que, como vimos no Capítulo 3, a privação de experiências positivas prejudica os seres sencientes, é do seu interesse não morrer quando o teor de experiências positivas que teriam fosse em quantidade tal, comparada à quantidade de experiências negativas, que tornassem estar vivo algo melhor do que estar morto. Assim, é falso que a liberdade seja o único interesse dos animais não humanos.

Poderia ser afirmado que, apesar de os animais não humanos terem outros interesses, a liberdade é para eles muito mais importante do que qualquer outra coisa. Segundo essa visão, se os animais pudessem escolher entre: (1) sofrerem menos (ou, serem mais felizes) com liberdade menor; ou (2) sofrerem mais (ou, serem menos felizes) com liberdade maior, escolheriam a segunda opção. Há duas razões para se rejeitar que esse seja o caso.

A primeira é que não parece que os animais não humanos valorizem a liberdade *em si*. Buscam a liberdade porque ela permite que busquem o que lhes fomenta experiências positivas e se afastem do que lhes ocasiona experiências negativas. Suponhamos um ser senciente com determinado nível de bem-estar que, subitamente, tem sua liberdade aumentada, mas que isso não altera a quantidade de experiências positivas que teria (por exemplo, ele já estava em um terreno grande, e passou para um terreno maior, mas que isso lhe foi indiferente). Não parece que, nesse caso, seu bem-estar estaria a ser aumentado por estar livre em maior grau. Mesmo entre os humanos, é raro alguém valorizar a liberdade *em si*. Se perguntarmos para alguém: "por que é bom ser livre?", geralmente é oferecida alguma explicação. Por exemplo, "é bom porque permite que eu fomente o meu bem-estar", "porque permite que eu faça o que gosto" etc. Quase ninguém responderia: "porque sim, ponto final". Se uma coisa é valorizada apenas enquanto meio, ela não pode ter peso maior do que as outras coisas que são valorizadas enquanto fins. É por esse motivo que o argumento de que a liberdade corporal é mais importante por ser necessária para desfrutar experiências positivas não serviria como defesa de tal objeção: o que tal argumento mostra é que a liberdade corporal tem valor instrumental e não que tem valor em si.

Em segundo lugar, mesmo que os animais valorizassem a liberdade *em si*, não quer dizer que a valorizariam acima de qualquer outra coisa. Enxergar valor intrínseco na liberdade parece característica apenas de (alguns) humanos. Eleger a liberdade como um valor trunfo raramente acontece mesmo no caso de humanos. Para confirmar esse ponto, basta imaginar que temos de escolher entre: (1) não podermos sair da cidade, mas termos todo o restante de coisas que nos deixam felizes em grau máximo; ou (2) podermos ir para qualquer lugar do planeta, mas todo o planeta se transformou em um deserto e estamos a morrer de fome, sede e com um câncer. Poderia ser objetado que em 2 não estaremos realmente livres. Poderia ser dito que a liberdade só existe se tivermos um mínimo de bem-estar garantido para fazermos o que queremos. É importante observar que essa objeção adota uma definição de liberdade diferente daquela adotada pela objeção original. Mas, de acordo com essa nova definição, não se pode mais dizer que os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais estão livres, uma vez que não têm o seu mínimo de bem-estar garantido. Assim sendo, adotando-se essa nova definição, a preocupação com a liberdade deixa de ser uma objeção à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais. Assim, a seguir, veremos se algo mais poderia ser dito em relação à definição original (de liberdade como grau de possibilidade de movimento corporal).

O que parece contribuir para a ilusão de que os animais não humanos valorizam a liberdade como trunfo é que, quando pensamos em violações de sua liberdade, pensamos em casos nos quais tal violação também resulta em sofrimento, morte, ou priva-os de algum prazer. Pensa-se em casos em que o animal tem de escolher entre ou uma liberdade maior com menos sofrimento, ou uma liberdade menor com mais sofrimento. Um exemplo é a afirmação de que é melhor para um pássaro viver feliz e livre durante menos tempo do que viver mais tempo infeliz em uma gaiola. Mas, para se defender que os animais valorizam a liberdade como um trunfo sobre a redução de sofrimento ou aumento da felicidade, o que teria de ser mostrado são exemplos nos quais aumentar a liberdade aumenta o seu sofrimento ou diminui sua felicidade. E, ao que parece, uma liberdade que viesse a

lhes trazer muito mais sofrimento do que desfrute (em comparação com a alternativa de não ter tanta liberdade, mas ter um maior saldo de prazer sobre sofrimento) provavelmente não seria preferida pelos animais caso tivessem conhecimento do que está em jogo (digamos, um caso em que ser livre resultasse em sofrimento maior e mais longo do que estar na gaiola). Então, não é verdade que a liberdade é o interesse máximo dos animais não humanos, muito menos que é único interesse deles.

Alguém poderia, em resposta, citar um exemplo no qual o animal foge da tentativa de ajuda. Contudo, como já mencionado no item 5.1.3, o fato de o animal fugir não dá prova conclusiva com relação ao que ele valoriza em maior grau. A explicação mais óbvia para a sua fuga é que não percebeu que o que se pretendia era ajudá-lo (assustado, fugiu).

Poderia ser defendido que diminuir a liberdade é errado *em si*, mesmo quando o resultado de não a diminuir for pior para os animais. Essa posição reconhece que está a impor um valor que não é compartilhado pelos animais não humanos, mas defende que essa é a coisa certa a se fazer porque a liberdade seria *objetivamente* um valor trunfo. O primeiro problema para esse argumento é a dificuldade em fundamentar a tese de que devemos fomentar a liberdade mesmo quando implique no pior para os atingidos. Tal argumento tem de fazer duas suposições altamente controversas. A primeira, como critica Singer (1981, p. 108-111), é a suposição de que o certo/errado, pelo menos em alguns casos, é independente do modo como afetamos positiva ou negativamente os atingidos pela decisão. Dado o argumento da relevância, que vimos no Capítulo 2, devemos rejeitar tal suposição. A segunda é a suposição de que essa "esfera de fatos éticos independentes" não só existe, mas mantém como valor trunfo a liberdade. Como sabemos que tal esfera existe e que a liberdade é valor máximo e não, por exemplo, a felicidade? Na falta de respostas, o mais razoável é rejeitar tal suposição.

5.1.5. A acusação de criar dependência

Outra objeção mantém que ajudar os animais criaria neles uma dependência dos cuidados humanos, e retiraria deles a habilidade de sobreviverem. Essa objeção não se aplica a grande parte (talvez a maioria) da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Por exemplo, não se aplica a nenhuma proposta que vise diminuir a quantidade de nascimentos (como a esterilização e a investigação sobre quais tipos de vegetação resultam em menores taxas de nascimento), nem à proposta de suspensão das intervenções ambientalistas e antropocêntricas que contribuem para que os processos naturais maximizem o sofrimento e mortes. 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. Imaginemos que alguns pássaros adultos, que estão acostumados desde pequenos a buscar o seu alimento, se encontram agora em condições de escassez. Alguém, percebendo tal condição, fornece-lhes constantemente alpiste. Não há motivo para supor que tais animais perderiam a habilidade que já adquiriram, pois ajudar-lhes não faria com que perdessem a memória. A atitude de não ajudar, nesse caso de escassez, é que resultaria nos animais em questão não poderem mais exercer sua habilidade de buscarem alimento, dado que morreriam de inanição. O que a objeção assume é que temos de escolher entre os animais: (1) terem o seu bem-estar aumentado agora por receberem ajuda, mas terem o mesmo diminuído em longo prazo por perderem a habilidade de sobreviver; ou (2) terem o seu bem-estar diminuído agora por não receberem ajuda, mas terem o mesmo aumentado em longo prazo por continuarem com a habilidade de sobreviver. Contudo, ajudá-los não os faz perder a habilidade de sobreviver caso já a tenham adquirido, nem

os impede de adquiri-la. Isto é, ajudar aumenta o seu bem-estar em curto prazo e aumenta a possibilidade continuarem a ter um bem-estar em longo prazo, sem diminuí-lo. Não os ajudar diminui o seu bem-estar em curto prazo e muito provavelmente diminui o seu (ou mesmo garante que não haja nenhum) bem-estar em longo prazo (dado que muito provavelmente implica em suas mortes e aumento de seu sofrimento).

Supondo que ajudar os animais criasse neles uma dependência dos cuidados humanos. Faria sentido manter que *de um ponto de vista antropocêntrico*, o melhor a fazer é não ajudar (ajudar criaria um trabalho extra para os humanos que não existiria se os animais fossem deixados para morrer). Mas, *do ponto de vista dos animais que poderiam ser ajudados*, será que é melhor ficarem independentes, sofrerem mais e morrerem logo? Para se defender tal conclusão, teria de ser afirmado que, se os animais tivessem ciência de tudo o que está em jogo e tivessem a capacidade de deliberar sobre o que é melhor para si próprios, prefeririam sofrer intensamente e morrer, apenas para permanecerem independentes. Podemos ver que isso é falso a partir do próprio caso humano: quem tem a capacidade de deliberar sobre essas coisas prefere receber ajuda em vez de ser largado para sofrer intensamente e morrer.

5.1.6. Discutindo nossa capacidade de avaliar quando viver vale ou não a pena

Como vimos no Capítulo 1, já que a imensa maioria dos animais na natureza nasce apenas para experimentar sofrimento extremo e morrer logo em seguida, faz sentido afirmar que, em relação aos animais que tiveram esse destino, estariam melhor se não tivessem nascido (e que, portanto, deveríamos evitar nascimentos em tais condições). Uma possível objeção diria que não estamos bem-posicionados para avaliar quando uma vida vale ou não a pena ser vivida. É possível que uma vida que pareça não valer a pena para quem observa de fora seja satisfatória para quem a vive, e vice-versa. Assim, dada a dificuldade em se estabelecer um ponto preciso a partir do qual uma vida vale a pena, a objeção conclui que a decisão mais prudente é adotar uma política contrária à intervenção. Chamemos esse argumento de *o Argumento da Vida Significativa*:

(B1) Se não estamos bem-posicionados para avaliar quando uma vida vale a pena, não devemos tentar fazer tal avaliação.

(B2) Não estamos bem-posicionados para avaliar quando uma vida vale a pena.

(B3) Logo, não devemos tentar avaliar quando uma vida vale a pena.

(B4) Ao intervirmos na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais estaremos inevitavelmente a fazer avaliações sobre quando uma vida vale a pena.

(B5) Ao adotarmos uma regra contra intervir na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais, não estaremos a fazer avaliações sobre quando uma vida vale a pena.

(B6) Logo, devemos adotar uma regra contra intervir na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais.

Comecemos por discutir a segunda premissa, B2. Existem casos nos quais é difícil dizer se viver vale a pena ou não. Contudo, existem casos de ambos os extremos do espectro, nos quais avaliar o valor da vida é muito simples. Imaginemos alguém que passa bastante tempo se divertindo; tem

projetos nos quais gosta de trabalhar e os vê como dando sentido à sua vida; tem muitos amigos e as coisas ruins que lhe acontecem são em pouca quantidade. Imaginemos que somos nós a viver tal vida. Se não conseguíssemos saber que tal vida vale a pena, ficaríamos em dúvida se o melhor para nós é continuar a vivê-la ou o suicídio. Olhemos agora para o outro extremo: alguém que nasce para uma existência na qual quase tudo são experiências de sofrimento extremo. Imaginemos que nos fosse oferecida a chance de renascermos para viver essa vida. Se não conseguíssemos avaliar que essa vida não vale a pena, ficaríamos em dúvida sobre se vale a pena aceitar tal proposta ou não. Quase a totalidade das situações nas quais a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais precisa fazer avaliações sobre o valor da vida são situações extremas como essa última. Como vimos no Capítulo 1, quase a totalidade dos animais que nasce na natureza o faz *apenas* para sofrer intensamente, sem experiência positiva alguma. Se nos fosse oferecida esse tipo de vida, não teríamos dúvida: a rejeitaríamos completamente. Embora possamos não estar bem-posicionados em uma variedade de casos para avaliar se uma vida vale ou não a pena, é consenso que nascer para ter unicamente experiências de sofrimento extremo é pior do que não chegar a nascer.

Poderia ser objetado que é possível que a vida de alguém até certo momento tenha sido predominantemente negativa (ou mesmo, somente negativa), mas seja possível torná-la minimamente significativa. Esse pode ser o caso em relação à situação de muitos animais na natureza. Quando há essa possibilidade de melhora, faz sentido dizer que, mesmo que a vida até o momento tenha tido saldo negativo, ainda assim, valeu a pena ter nascido (dada a possibilidade de um futuro saldo positivo) e que, então, é falso que, para cada animal que nasce na natureza, teria sido melhor não ter nascido. Isso é verdadeiro, mas não é uma objeção à proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas dos processos naturais. Pelo contrário: é uma razão para se tentar ajudar tais animais, uma vez que a possibilidade de passarem a ter uma vida significativa depende de nos dedicarmos a pesquisar como melhorar sua situação. Além disso, essa "objeção" também não pode fundamentar B2, uma vez que ela assume que somos capazes de fazer com que uma vida que, até então, não vale a pena ser vivida, passe a valer (e, portanto, assume que estamos bem-posicionados para avaliar quando viver vale ou não a pena).

A primeira premissa, B1, também é problemática. Mesmo que não estivéssemos bem-posicionados para avaliar quando uma vida vale a pena, qualquer visão responsável de ética concluiria que devemos tentar adquirir maior conhecimento sobre tal assunto, pois isso aumentaria a probabilidade de escolhermos o que mais beneficiaria os atingidos.

O passo B4 também é problemático. Existem apenas dois tipos de situação quando se intervém na natureza para prevenir/minimizar danos naturais nas quais é inevitável avaliar se viver vale ou não a pena: quando a proposta envolve minimizar a quantidade de nascimentos (como na esterilização), ou quando é necessário avaliar se as condições para justificar uma eutanásia se fazem presentes. Contudo, como vimos, estamos bem-posicionados para avaliar o valor da vida em boa parte desses casos. E, mesmo que devêssemos evitar de fazer avaliações sobre o valor da vida, ainda restaria uma gama enorme de casos nos quais poderíamos intervir e não implicariam necessariamente tais avaliações. Esse seria o caso de toda e qualquer intervenção para realizar tratamentos médicos, vacinações, prestar socorro, distribuir comida, água, prevenir parasitismo etc. O que se está a fazer nesses casos é simplesmente aumentar o nível de bem-estar dos que são ajudados. Isso não envolve *necessariamente* avaliações sobre a partir de qual ponto uma vida passa a valer a pena ser vivida, ainda que impliquem na continuação da vida.

Por último, também o passo B5 é incorreto. Lembremos que os proponentes da objeção que estamos a discutir mantêm que devemos evitar de fazer avaliações sobre quando uma vida vale e quando não vale a pena. Por que acreditam que essa é a coisa certa a se fazer? A razão foi oferecida quando apresentamos a objeção. O receio é o de que julguemos equivocadamente que uma vida não vale a pena: com a esterilização poderíamos tornar menor a quantidade de seres sencientes com vidas significativas, ou, em outros casos, poderíamos estar a cometer assassinatos pensando que estaríamos a praticar a eutanásia. Mas isso mostra que os proponentes de tal objeção não estão a se opor à intervenção para prevenir/minimizar os danos naturais porque não fazem avaliações sobre o valor da vida. Pelo contrário: acreditam que a intervenção para prevenir/minimizar danos naturais poderia impedir o desfrute de vidas *que eles julgam como significativas*. Por isso defendem a não intervenção: acreditam que o resultado seria um maior número de vidas minimamente significativas. Se alguém se abstém de fazer avaliações sobre o valor da vida, não poderia condenar a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais defendendo que ela poderia impedir o desfrute de vidas significativas.

É importante lembrar, contudo, que esse mesmo ponto implica uma preocupação análoga inversa: o receio de que julguemos que uma vida vale a pena quando na verdade não vale. Por exemplo, ao nos omitirmos de realizar determinada esterilização, motivados pela crença de que tais seres levariam vidas minimamente significativas, se nosso julgamento estiver errado estamos a contribuir para dar origem a muitos seres que nasceriam para vidas repletas de sofrimento extremo. O risco de trazer alguém para uma vida de sofrimento extremo é muito mais preocupante do que o risco de deixar de produzir um novo ser que levaria uma vida significativa, uma vez que apenas no caso de trazer alguém para uma vida de sofrimento chega a existir um indivíduo que é prejudicado. E essa preocupação teria de estar presente fortemente diante da proposta de adotarmos uma regra contrária a intervir na natureza com vistas a prevenir/minimizar os danos naturais. Ao adotarmos tal regra, estaríamos a assumir que a maneira como os processos naturais acontecem resulta no melhor estado de coisas para os seres sencientes afetados. E, dado o que vimos no Capítulo 1, claramente isso é falso. Em especial, a não intervenção resultaria na maximização do tipo de vida em que o sofrimento extremo predomina do início ao fim. Defender que "deixar a natureza seguir o seu curso" resulta em um maior número de vidas que valem a pena serem vividas é ou não fazer ideia de como ocorrem os processos naturais, ou defender a ideia absurda de que uma vida que contém apenas sofrimento extremo vale a pena ser vivida.

5.1.7. A acusação de bem-estarismo

Uma objeção distinta acusa a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais de ser uma proposta "bem-estarista", e que, por isso, deveríamos rejeitá-la. No debate em relação à moralidade da exploração animal, o termo "bem-estarismo" é utilizado em pelo menos dois sentidos diferentes. Por vezes, o termo é utilizado em referência à posição que defende que não há nada de moralmente errado com a exploração animal, desde que o sofrimento dos animais seja minimizado durante o uso (mesmo que o uso cause morte e algum sofrimento). Outra posição também conhecida como "bem-estarismo" é a que defende que a exploração animal é injusta e deve ser abolida, mas que a maneira de se conseguir a abolição é criando regulamentações cada vez mais rígidas em termos de minimizar o sofrimento durante o uso.

Para evitar confusões (e para percebermos qual é a confusão envolvida na objeção que estamos a discutir), não chamaremos essas duas posições de "bem-estarismo". Em vez disso, utilizaremos o termo "regulamentarismo". Chamemos a primeira de *regulamentarismo normativo* (pois defende que a exploração é justa, desde que regulamentada) e a segunda de *regulamentarismo estratégico* (pois defende que a exploração não é justa, mesmo que regulamentada, mas que regulamentá-la é uma estratégia para acabar com ela). Dado o que vimos no Capítulo 2, sobre igual consideração, e no Capítulo 3 sobre o dano da morte, temos fortes razões para rejeitar o regulamentarismo normativo. Quanto ao regulamentarismo estratégico, não é necessário entrar no debate sobre sua eficácia para responder a objeção em questão.

Dado que o regulamentarismo (seja normativo, seja estratégico) é normalmente chamado de bem-estarismo, é comum que aconteça a confusão de se pensar que, porque certa posição se preocupa com o bem-estar dos animais, então que ela é regulamentarista (seja no sentido normativo, seja no sentido estratégico). Não há essa implicação. Tudo fica mais claro se esquematizarmos o argumento da objeção da seguinte maneira:

(C1) Devemos rejeitar o regulamentarismo (seja normativo, seja estratégico);

(C2) Toda posição que se preocupa com o bem-estar dos animais é regulamentarista;

(C3) A proposta de minimizar os danos naturais se preocupa com o bem-estar dos animais;

(C4) Logo, a proposta de minimizar os danos naturais é regulamentarista;

(C5) Logo, devemos rejeitar a proposta de minimizar os danos naturais.

Quando colocamos o argumento dessa forma, vemos que a premissa C2 é claramente falsa. O debate sobre o regulamentarismo é um debate, ou sobre a moralidade da exploração animal (no caso do regulamentarismo normativo), ou sobre a eficiência de se regulamentar a exploração animal com o objetivo de aboli-la (no caso do regulamentarismo estratégico). A posição que alguém defende em relação à moralidade da minimização dos danos naturais não tem implicação direta alguma em qualquer um dos dois debates. Regulamentaristas normativos se preocupam com o bem-estar dos animais, mas os que defendem a abolição da exploração também se preocupam (se o bem dos animais não importasse para essas pessoas, não defenderiam abolir a exploração animal[77]). Quem defende o regulamentarismo estratégico possui a mesma preocupação, mas igualmente a possui quem discorda de tal estratégia. Ou seja, não podemos deduzir, do fato de que alguém se preocupa com o bem-estar dos animais, qual é a posição que defende em relação ao debate sobre o regulamentarismo (seja o regulamentarismo normativo, seja o estratégico). Assim sendo, apesar de a premissa C3 ser verdadeira, pois a proposta de minimizar os danos naturais se preocupa com o bem-estar dos animais, isso não implica que tal proposta é uma posição regulamentarista. Na verdade, a proposta de minimizar os danos naturais *não é* uma posição regulamentarista, simplesmente porque não é uma

[77] Poderia ser objetado que os abolicionistas se preocupam apenas com a liberdade dos animais, e não com o seu bem-estar. Há dois problemas com essa objeção. O primeiro é que, se os abolicionistas dão realmente consideração moral aos animais não humanos, então têm de levar em conta os interesses dos animais como um todo, e não somente o interesse na liberdade. Já que os animais não humanos têm interesse em não sofrer e em não morrer, uma posição abolicionista que não leve em conta esses interesses dificilmente é defensável. O segundo problema é que mesmo uma posição centrada unicamente em garantir a liberdade é também uma posição centrada na preocupação com o bem-estar dos indivíduos, pois, se tal posição defende que "os animais estão melhor se estiverem livres", o que está a defender é que a liberdade é um componente do seu bem-estar.

posição que diga respeito ao debate sobre a regulamentação da exploração animal, seja no sentido normativo, seja no sentido estratégico. Portanto, a conclusão do passo C4 é falsa (porque a é falsa a premissa C2). Em resumo, seja lá qual posição alguém defenda quanto ao debate em relação ao regulamentarismo (normativo e estratégico), isso não é impedimento para que aceite a proposta de minimizar os danos naturais.

5.1.8. Conclusão

Dado o que discutimos na presente seção, temos de concluir que, se determinada intervenção na natureza resultaria em menos danos para os animais afetados do que não intervir, não faz sentido afirmar que tal intervenção não é o melhor para os animais. A única maneira de, por preocupação com o bem dos animais, objetar as intervenções para ajudar é se preocupar com o risco de tais intervenções darem errado e tornarem a situação pior ainda do que já é. Esse outro tipo de objeção será abordado na seção 8.3.

SEÇÃO 5.2 – A violação de direitos em discussão

Uma maneira de se fazer uma oposição a ajudar os animais vítimas dos processos naturais, mesmo quando ajudar teria resultados melhores do que não ajudar, é reivindicar que ajudar violaria algum direito dos indivíduos afetados. Como exemplo dessa questão, a presente seção discute se a prevenção dos danos naturais que seria feita por meio de esterilização violaria algum possível direito.

5.2.1 A objeção dos direitos morais e as distintas maneiras de respondê-la

O que chamarei de *direitos morais* é a ideia de que alguém estaria intitulado moralmente (mesmo que não legalmente) a determinado benefício, o que geraria nos outros agentes a obrigação moral de garanti-lo (por meio de uma inação, no caso dos direitos negativos, ou de uma ação, no caso dos direitos positivos). Certas visões de ética aceitam e outras rejeitam o respeito por direitos morais. As que aceitam são habitualmente deontológicas (ainda que nem sempre[78]). Para tais posições deontológicas, uma característica dos direitos morais é a de que a ação correta é garanti-los mesmo que isso implique em um resultado pior do que aquele que surgiria do impedimento sua garantia. No restante deste capítulo, a menos que seja indicado, são as objeções à proposta de prevenir os danos naturais que surgem a partir dessa concepção deontológica de direitos morais que serão objeto de discussão. Chamarei de *Objeção dos Direitos Morais* a objeção que mantém que intervir na natureza para ajudar os animais vítimas de danos naturais é errado porque sempre viola algum direito moral. Os direitos comumente defendidos são: (1) à reprodução; (2) à integridade física; (3) à prática da predação; (4) à vida. A defesa do direito de predar será discutida na seção 5.3. A defesa do direito à

[78] Por exemplo, há duas maneiras pelas quais posições consequencialistas poderiam aceitar o respeito por direitos morais. Uma é de maneira indireta, caso respeitar direitos morais normalmente resultar em outras coisas que são valorizadas intrinsecamente pela visão consequencialista em questão (por exemplo, diminuição do sofrimento, diminuição da desigualdade, maximização da felicidade etc.). Mesmo consequencialistas que rejeitam a *existência* de direitos morais poderiam aceitar essa razão indireta para respeitar direitos morais. Além disso, certas formas de consequencialismo podem considerar o respeito a direitos morais como algo bom *intrinsecamente* (e não apenas *instrumentalmente*), que deve ser maximizado. Contudo, diferentemente do que acontece em posições de direitos deontológicas, não prescreveriam respeitar um direito se fazê-lo tiver como resultado que uma menor quantidade de direitos no total seja respeitada (por exemplo, em um caso no qual, se respeitarmos determinado direito agora, isso nos impedirá de respeitarmos direitos dali para frente, ou resultará em outros agentes desrespeitando uma maior quantidade de direitos). Sobre o reconhecimento do respeito por direitos no consequencialismo, ver Pettit (1988).

vida será discutida na seção 9.3 (que trata das intervenções para minimizar os danos naturais que poderiam envolver causar mortes). Agora, discutiremos apenas a objeção que reivindica o direito à reprodução e à integridade física.

O foco principal da proposta de prevenir os danos naturais é minimizar a taxa de nascimentos, dado que a maximização de nascimentos contribui em alto grau para maximizar o sofrimento e as mortes (como vimos no Capítulo 1). Poderia ser defendido que isso implica na esterilização, e que esterilizar alguém contra a sua vontade é violar seus direitos. De acordo com essa objeção, a ação correta é não minimizar a taxa de nascimentos, mesmo que o resultado seja muito pior do que a esterilização. Há pelo menos três formas de questionar essa objeção.

A primeira é rejeitar a prescrição de jamais violar um direito moral. Por exemplo, *consequencialistas de atos* negam que devemos respeitar direitos em circunstâncias em que o fazer resultar em uma situação ainda pior do que se não os respeitássemos. Já *consequencialistas de regras* prescreverão o respeito por direitos morais se o vigorar da regra de respeitá-los resultar em melhores consequências na maioria dos casos, mesmo que não em alguns. Contudo, não prescreveriam respeitar um direito moral se *na maioria dos casos* isso tiver piores resultados. Esse seria o caso de respeitar o alegado direito à não esterilização. Como vimos no Capítulo 1, a imensa maioria das espécies de animais segue a estratégia reprodutiva que resulta na maximização do sofrimento e mortes. Assim, comparemos dois cenários. No primeiro, o direito à não esterilização é respeitado, mas há maximização do sofrimento e das mortes. No segundo, o alegado direito à não esterilização é violado, mas evita-se a maximização do sofrimento e das mortes. Se o primeiro cenário é pior do que o segundo, as pessoas que buscam as melhores consequências têm razões muito fortes para suspender o respeito ao alegado direito à não esterilização na imensa maioria dos casos de animais na natureza. Há uma diferença em relação a permitir reproduções da estratégia na qual o cuidado ao filhote é possível (dada a ninhada pequena): nesse caso, as chances de o filhote ter uma vida significativa são maiores (desde que haja recursos mínimos para garantir e proteger o seu bem-estar, o que geralmente não é o caso dos animais na natureza, mas, pode ser o caso, por exemplo, de humanos no meio doméstico).

A segunda forma de questionar apontaria que todas as formas de minimizar os danos naturais que não envolvessem esterilizar não violariam o alegado direito à não esterilização: vacinar, tratar doenças, fornecer água, comida, abrigo, socorro diante de desastres naturais etc. Além disso, como veremos na seção 8.2, a maneira mais eficiente atualmente de minimizar os danos naturais não envolve esterilização: envolve apenas não recriar as condições para a maximização dos nascimentos (por exemplo, evitar expandir/recriar o território natural).

A terceira maneira de desafiar não discute se direitos morais (no sentido em que defendem os deontologistas) existem ou não, mas: (1) ou nega que exista o direito à não esterilização; (2) ou nega que tal direito exista em toda e qualquer situação. Vejamos.

Há, no mínimo, duas posições que defendem o *direito à não esterilização*. Uma defende o *direito de reprodução*. A outra defende que um *direito à integridade física* é violado se alguém é esterilizado contra a sua vontade. Essas posições poderiam divergir em certos casos. Por exemplo, a primeira não poderia objetar a uma intervenção para diminuir o número de crias, já que não impediria a reprodução. A segunda objetaria, mantendo que tais intervenções violam o alegado direito à integridade física, e que podemos tentar impedir reproduções apenas com outros meios que não envolvam intervenções no corpo dos indivíduos contra a sua vontade. Tais posições não fundam os

direitos que defendem na preocupação sobre o bem-estar dos seres sencientes. Defendem que tais direitos devem ser garantidos mesmo que os afetados pela reprodução (sejam os que nascerão ou os progenitores) fiquem em uma situação pior do que se a reprodução não ocorresse. Por exemplo, a visão que defende o direito à reprodução manteria que temos de garantir as condições para que as reproduções aconteçam (desde que haja o interesse em se reproduzir das partes envolvidas[79]), mesmo que isso resulte no pior para eles depois.

O principal argumento contra essas visões é apontar que mesmo quem defende um direito moral à integridade física e à reprodução não mantém que esses direitos devam ser *absolutos*. A garantia de tais direitos, em certos casos, pode implicar a violação de outros direitos mais fundamentais. Vejamos esse ponto primeiramente em relação ao direito à reprodução, e depois em relação ao direito à integridade física.

5.2.2. Discutindo a defesa do direito à reprodução

Se um casal sabe que, se conceber uma criança agora, esta nascerá apenas para experimentar sofrimento intenso, há fortes razões para considerar moralmente errada a escolha pela reprodução. Quem mantém que existe o direito moral à reprodução *em todo e qualquer caso* teria de manter que tal casal tem direito de ter o filho mesmo assim (e, mesmo que fosse não um filho apenas, mas muitos milhões de filhos – fazendo uma analogia aqui com a estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes, que nascem quase que apenas para sofrer intensamente, e é seguida pela maioria das espécies de seres sencientes). Defender que haver um *interesse* dos progenitores em se reproduzir é *suficiente* para haver o *direito* de reprodução é desconsiderar totalmente o impacto sobre o bem-estar dos seres que nascerão. Ficar sem se reproduzir (ou mesmo ser esterilizado) é um dano muito menor do que nascer para uma vida que contém apenas sofrimento extremo. Poderia ser objetado que, como os filhotes não existem ainda, seu bem-estar não conta. O problema com essa resposta é que, diferentemente do caso em que alguém decide não produzir um nascimento, quando decide-se produzir um nascimento tais indivíduos chegarão a existir. No caso de decidir produzir vidas nas quais predomina o sofrimento, a decisão tomada *agora* afetará negativamente *no futuro* o bem-estar de seres que *existirão*.

Para a grande maioria de nós, o desejo em se reproduzir tem de ser pesado em relação ao bem-estar de outros seres, tanto já existentes (por exemplo, o casal poderá cuidar da criança ou outras pessoas terão de assumir a tarefa?), quanto ao bem-estar do ser que será concebido (como vimos, o fato de alguém ser trazido para uma vida de desgraças conta como uma razão para não concebê-lo), e também quanto ao bem-estar de outros seres futuros (por exemplo, se soubéssemos que o futuro ser seria um psicopata, a maioria de nós veria isso como uma razão para não concebê-lo). Poderia ser objetado que esse raciocínio só faz sentido no consequencialismo. Não é verdade. Alguém poderia, por exemplo, defender que existem outros direitos (à vida, por exemplo), mas não o direito à reprodução. Ou poderia aceitar que existe o direito moral de reprodução, *mas não nesse caso*. Poderia manter que tal direito existe somente se certas condições são cumpridas (por exemplo, boas chances de a vida dos seres futuros ser significativa). Esse raciocínio não implica necessariamente a adoção de uma visão consequencialista, pois apenas previne que o resultado não seja extremamente ruim

[79] Isto é, tal visão não autorizaria, por exemplo, por razões ambientalistas (como a preservação de espécies em extinção), coagir os animais não humanos a se reproduzirem. A defesa de que há um *direito* à não esterilização ou um direito à reprodução não poderia ser utilizada para defender tal coação, dado que há *permissão* (e não, *obrigação*) de se exercer o que um direito garante. Assim, mesmo tais visões de direitos têm de rejeitar práticas com metas ambientalistas que são danosas aos seres sencientes (como será discutido mais detalhadamente no Capítulo 6 e na seção 8.2).

(não garante que seja o melhor entre as opções disponíveis). E a situação dos animais na natureza, *pelo menos* da imensa maioria dos membros de espécies que maximizam os filhotes (a imensa maioria das espécies), é um extremo no qual tais condições não estão presentes.

O exercício do direito de reprodução depende de haver o interesse dos progenitores em se reproduzir. Em uma enorme variedade de casos nos quais as reproduções de animais não humanos acontecem, não há tal interesse. E isso é assim independentemente de que teoria de interesses alguém adote. Mesmo uma teoria que afirma que tudo o que alguém deseja é do seu interesse terá de admitir que, em inúmeros casos de reprodução na natureza, a fêmea não tem interesse em se reproduzir, já que, como vimos no Capítulo 1, o estupro é frequente. Além disso, do fato de que os animais não humanos se reproduzem (mesmo quando acontece sem estupro), o que se pode deduzir é que havia um desejo *por sexo*, não necessariamente *por reprodução*. Se não houver desejo por reprodução, e certa esterilização não eliminar o desejo por sexo, não haveria o que se objetar, a partir da concepção centrada em desejos. Por outro lado, a teoria que mantém que tudo o que *favorece ao bem-estar* de alguém é do seu interesse (e não tudo o que *deseja*), tem de admitir que, em muitos casos, não é do interesse desses animais se reproduzirem nem mesmo se tiverem o desejo. Talvez tenham tal desejo por não saberem de todas as consequências negativas sobre si caso se reproduzam (a dor do parto, o risco de vida etc.). Mesmo uma teoria de interesses que coloque a reprodução como um bem objetivo teria de admitir que tal bem poderia conflitar com outros bens objetivos mais básicos (permanecer vivo, evitar sofrimento extremo etc.). Assim, seja lá qual teoria de interesses alguém incorpore à defesa do direito à reprodução, terá de admitir que em muitos casos não há tal direito porque não há o interesse do qual ele dependeria para existir.

Dadas as considerações anteriores, é razoável estabelecer pelo menos duas condições para a existência do direito à reprodução: (1) se o seu exercício causar danos a terceiros (incluindo os futuros seres), que esses danos estejam abaixo de determinado limite; e (2) que haja o interesse em se reproduzir por parte dos indivíduos envolvidos. Como vimos no Capítulo 1, a imensa maioria dos casos de reprodução de animais não humanos (mais notadamente, os que seguem a estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes) viola alguma dessas condições.

5.2.3. A esterilização violaria um direito à integridade física?

Seja por intervenção cirúrgica ou por outros métodos (por exemplo, comida com esterilizante), a esterilização é uma intervenção no corpo de alguém (no caso dos animais não humanos, sem o seu consentimento). Com base nisso, poderia ser objetado que a esterilização viola o direito à integridade física. Um problema com essa objeção é que, para tal direito existir, ele não poderia ser fundamentado no possível dano que surgiria da esterilização. Se fosse, sempre é possível apontar que danos muito piores para um número gigantescamente maior de seres terão lugar se não acontecer a esterilização. Tal direito teria de ser fundamentado em alguma outra coisa, mas é misterioso que coisa seria essa, se não pode ser o dano para quem seria esterilizado.

Uma maneira de tentar contornar esse problema é defender que só temos dever de evitar danos que surgem de ações, não de omissões, e que o dano por esterilizar vem de uma ação, enquanto o dano por não esterilizar vem de uma omissão. Como veremos no Capítulo 7, há sérios questionamentos sobre a relevância dessa distinção. Mas, mesmo que ela fosse relevante, não haveria direito de reprodução nesses casos, pois tais reproduções causam dano *por ação* por parte de quem se reproduz. É tendencioso dizer que o erro em impedir certa prática está em causar dano

por ação, e que tal prática está justificada mesmo causando dano por ação (e mais tendencioso ainda quando o dano resultante de tal prática é gigantescamente maior do que o dano causado por impedi-la). O direito à integridade física geralmente não é defendido como absoluto, e sim como devendo ser garantido desde que o seu exercício não viole outros direitos de igual peso ou mais fundamentais (por exemplo, a integridade física e a vida de terceiros). E, no caso dessas reproduções, a integridade física e a vida de terceiros seriam violadas (muitos terceiros, pensando aqui nos animais que se reproduzem maximizando o número de filhotes, que nasceriam apenas para sofrer e morrer logo em seguida). Assim, mesmo se os direitos à integridade física e à reprodução existirem, isso é insuficiente para se proibir a esterilização (pelo menos no caso dos animais em que os filhotes nascem apenas para sofrer intensamente), dado que a situação dos animais na natureza geralmente não cumpre as condições nas quais tais direitos teriam de ser garantidos.

5.2.4. A objeção da esterilização humana

Uma objeção à conclusão anterior defende que, se é correto esterilizar animais não humanos devido à impossibilidade de os futuros filhotes terem uma vida significativa, então é correto esterilizar, contra a sua vontade, humanos que vivem em situação de pobreza. Um problema com essa objeção é não distinguir situações em que são as características da reprodução *em si* o que torna impossível que as vidas dos futuros seres sejam significativas, de outras nas quais o que impede que haja vida significativa são questões *sociais*. Como exemplo do primeiro caso, podemos citar a estratégia reprodutiva que, devido à biologia dos animais envolvidos, maximiza o número de filhotes para muito além dos recursos disponíveis, ou o caso em que os filhos nascerão com tantas doenças e deformações que terão uma existência na qual predomina o sofrimento intenso. Já a situação de pobreza é um exemplo do segundo caso. Assim, para haver justificativa para esterilizar alguém (independentemente de espécie) contra a sua vontade é preciso que todas as três condições a seguir sejam cumpridas: (1) que, caso se reproduza, seja grande a probabilidade de dar origem a filhos que experimentariam predominantemente sofrimento extremo; (2) haja probabilidade alta de se reproduzir; e (3) não exista outra forma menos danosa igualmente eficiente de prevenir tais reproduções.

5.2.5. A objeção de que devemos buscar outros meios

A objeção seguinte concorda que a esterilização é justificável desde que não haja outra saída menos danosa. Contudo, mantém que existe outra saída: oferecer alimentação, recursos e cuidados básicos aos futuros filhotes, assim como é defendido no caso de humanos em situação de pobreza. O problema com essa objeção é que ambos os casos são relevantemente diferentes. No caso dos humanos em situação de pobreza, o impedimento para a vida significativa se dá geralmente por questões externas, ambientais, enquanto no caso dos animais que se reproduzem de modo a maximizar o número de filhotes, é a própria biologia das espécies em questão o que diminui drasticamente a probabilidade de vidas significativas. Dada a taxa altíssima de filhotes por reprodução[80], teria de existir um ecossistema de tamanho "astronômico" com recursos em abundância, trilhões (ou quadrilhões) de vezes maior do que nosso planeta, para que todos os filhotes tivessem o mínimo de recursos disponíveis. Além disso, tais espécies (que são a maioria das

[80] Por exemplo, o peixe-lua coloca até 300 milhões de ovos por posta, sendo que, em populações estáveis, em média apenas dois filhotes sobreviverão até se tornar adultos. Sobre isso, ver Froese e Luna (2004, p. 11-20).

espécies de seres sencientes) muito raramente investem em cuidado parental. Então, mesmo que houvesse recursos disponíveis, isso não garantiria que os filhotes conseguiriam chegar a usufruir deles. E, mesmo que houvesse recursos disponíveis para todos, e todos conseguissem utilizá-los, ainda assim teria de haver controle de natalidade, pois, dada a taxa de natalidade gigantesca dessas espécies, rapidamente os recursos se tornariam escassos (lembrando que os filhotes sobreviventes tenderiam a se reproduzir, e assim por diante). Assim, no máximo, essa objeção pode fazer algum sentido para o caso de animais membros de espécies que não maximizam o número de filhotes (que é a imensa *minoria* das espécies de seres sencientes).

5.2.6. A objeção da experimentação animal

Outra objeção aponta que, se é correto esterilizar alguém contra a sua vontade para evitar dano para outros seres sencientes, então é correto obrigar alguém a servir de modelo de pesquisas (como acontece, por exemplo, na experimentação animal). Contudo, uma diferença importante consiste em que, no caso da experimentação animal, não são os animais utilizados que estão a ponto de causar danos aos outros seres sencientes, e sim as doenças das quais esses outros seres são vítimas. No caso da esterilização, é o próprio movimento do corpo daqueles que se reproduzem o que dá origem a milhões de mortes. Essa distinção é importante porque sugere um segunda diferença: no caso da experimentação animal, é possível escolher pesquisar outros meios de curar as doenças sem utilizar os animais. Já o sofrimento e mortes que surgem da maximização das reproduções dos animais, não há como impedir sem impedir as reproduções.

5.2.7. Conclusão

A esterilização de animais domesticados é amplamente aceita, tanto pelos defensores de direitos morais para os animais não humanos, como Francione (2007), quanto pelo movimento de direitos animais. E o motivo é exatamente a quantidade de sofrimento e mortes causada devido à taxa de reprodução. O caso em que a esterilização é amplamente aceita é o de cães e gatos. São animais que têm em média 4 ou 5 filhotes por ninhada. Essa taxa de reprodução tende a causar sofrimento e mortes em longo prazo, mas comparado ao que acontece no caso dos animais que seguem a estratégia de maximizar os filhotes, tal taxa quase desaparece em comparação. Assim, temos razões muito mais fortes, no caso da imensa maioria dos animais selvagens, para justificar a esterilização. Imaginemos que a espécie humana maximizasse a quantidade de filhotes, e que toda vez que alguém engravidasse desse a luz a alguns milhões de crianças, sendo que apenas duas sobreviveriam e o restante nasceria apenas para sofrer ao extremo. Parece que a grande maioria de nós, nessa situação, veria (corretamente, a meu ver) a esterilização (e mesmo a reprogramação genética) com alívio e esperança, e não com repulsa.

SEÇÃO 5.3 – A questão da predação

A proposta de prevenir/minimizar os danos naturais implica em intervir na predação? Se sim, seria tal implicação absurda? Deveríamos reprovar toda e qualquer intervenção na predação? Em que critérios deveríamos nos basear em relação à moralidade de se intervir na predação? Essas serão as questões discutidas na presente seção.

5.3.1. A *reductio* da predação

A *reductio*[81] *da predação* mantém que, se é obrigatório (ou, pelo menos, permissível) intervir para minimizar danos naturais como doenças, inanição, parasitismo, ou acidentes, então é obrigatório (ou, pelo menos, permissível) intervir na predação. Dado que intervir na predação é absurdo, conclui a objeção, não temos obrigação de (nem é permissível) minimizar os danos naturais em situação alguma.

Há pelo menos duas linhas de resposta possíveis a essa objeção. A primeira é apontar que, mesmo que fosse absurdo prevenir a predação por alguma razão (por exemplo, o predador morrer), não há por que considerar absurdas outras intervenções para minimizar danos naturais nas quais tal implicação não está presente. A segunda é questionar a ideia de que é absurdo intervir na predação, como fazem Bonnardel (1996); Cowen (2003); Fink (2005); Horta (2010b); McMahan (2010a, 2010b, 2015); Pearce (2009); Sapontzis (1984, 1987) e Torres Aldave (2015). No que se segue, discutiremos se a intervenção na predação é ou não absurda.

Há dois tipos de defesa principais de que intervir na predação é absurdo. Uma delas mantém que o próprio *processo de predação* é digno de veneração, mesmo se resultar no pior para os seres sencientes afetados (levando-se em conta presas e predadores), como faz Hettinger (1994, p. 17). Essa defesa será discutida no Capítulo 6, juntamente a outras que mantêm que certas entidades não sencientes são objeto de respeito. Na presente seção, discutiremos o segundo tipo de defesa: a de que as razões para se considerar absurdo intervir na predação vêm da preocupação com os seres sencientes.

5.3.2. Absurdo por causar mais danos ou por ser impossível

Um possível argumento para manter que intervir na predação é absurdo é sugerir que fazê-lo ocasiona mais sofrimento e mortes do que previne. Poderia ser apontado que, na ausência de predadores, as presas terão uma explosão populacional, resultando em maior número de mortes por inanição. Na presente seção, não discutiremos se o que a objeção mantém realmente aconteceria. Isso será feito na seção 8.3, quando discutiremos outras preocupações com desdobramentos de consequências. Para os propósitos da presente seção, é suficiente o que Sapontzis (1984, p. 31-32) observa: quando intervir na predação tiver consequências ainda piores do que não intervir, a proposta de prevenir os danos naturais não prescreveria a intervenção, já que a meta é buscar os melhores resultados. Isso é suficiente para se rejeitar a presente objeção.

Uma acusação similar é a de que intervir seria absurdo porque é impossível de se cumprir: jamais conseguiríamos acabar com toda a predação no mundo. A isso, Sapontzis (1984, p. 32, 35, 36) responde que, porque uma meta não é possível de ser atingida em sua totalidade, não segue que seja absurda ou que deixe de ser um bom ideal. Não conseguimos ser agentes morais ideais, que nunca erram, nem conseguimos acabar com o sofrimento de todos os humanos. Contudo, seria absurdo rejeitar a meta de ser um bom agente moral ou de minimizar o sofrimento dos humanos por esse motivo. Da mesma maneira, alguém poderia manter que, apesar de prevenir todos os casos de predação ser impossível, deveríamos prevenir o quanto pudéssemos.

[81] Para uma discussão detalhada desse argumento, ver Sapontzis (1984; 1987, cap. 13).

5.3.3. Intervenções na predação amplamente aceitas

Proponentes da *reducio da predação* não parecem considerar absurda *toda e qualquer* intervenção na predação. Há uma série de intervenções amplamente aceitas: (1) para defender a si próprio; (2) defender outros humanos; (3) motivadas por interesses humanos; (4) motivadas por ideais ambientalistas. Um exemplo do terceiro tipo é a prática comum dos criadores de animais para consumo, de defendê-los de ataques de predadores, devido ao interesse econômico que possuem. Um exemplo do quarto tipo é a *ecologia do medo* (a reintrodução de predadores onde já estavam extintos[82]). Diante desse exemplo, poder-se-ia pensar que a intervenção na predação com metas ambientalistas só é aceita quando trata-se de intervenções que aumentam (e não que impedem) a quantidade de predações. Contudo, isso é falso. É amplamente aceita e praticada a intervenção para matar predadores caso estejam a ameaçar uma espécie em extinção ou o equilíbrio ecológico (ENGEMAN *et al.*, 2009). Quando é dito que intervir na predação é absurdo, normalmente o que se quer dizer é que é absurdo *apenas quando* esta se dá entre *animais selvagens* e a *meta* da intervenção é a preocupação com o próprio *bem dos animais não humanos* (e não metas antropocêntricas ou ambientalistas). Chamaremos o conjunto dessas condições de *arranjo específico*. As pessoas são, portanto, altamente seletivas quando defendem que não devemos intervir na predação. Os proponentes da *reductio* da predação precisam então explicar por que intervir na predação seria errado apenas no *arranjo específico*. Vejamos alguns argumentos.

5.3.4. A acusação de responsabilizar agentes amorais e de julgar seu caráter

Por vezes, é defendido que intervir na predação não faz sentido porque os predadores não são agentes morais, e, portanto, não cometem erro ao predarem (SINGER, 2004, p. 255, 256; REGAN, 2004, p. 285). Esse argumento não poderia explicar por que a intervenção só seria errada no *arranjo específico*: em todas as intervenções aceitas, os predadores continuam não sendo agentes morais. Suponhamos que alguém diga então que todas as intervenções na predação deveriam ser rejeitadas porque estão a responsabilizar os predadores. Por exemplo, Sônia T. Felipe (2015) mantém que a proposta de intervir na predação comete a falha "de aplicar para os animais não humanos o conceito do dever moral de não matar". A autora (2015) conclui que "não há questão ética alguma na discussão sobre se os pássaros têm dever moral de não comer minhocas". Essa posição não compreende o que está em discussão. A questão sobre se devemos intervir na predação faz sentido porque ela *não é colocada para o predador*, e sim *para nós, agentes morais*, que temos condições de refletir sobre se deveríamos intervir ou não. Seres *amorais* não cometem *erro* ao causarem danos, mas isso nada diz sobre se o agente moral que tem consciência do acontecimento deve intervir ou não (e, portanto, se o *agente moral* comete erro ao intervir ou ao não intervir). Nossas responsabilidades morais podem muito bem ir além de reparar erros de outros agentes (podem envolver, por exemplo, tornar o mundo um lugar menos ruim[83]).

[82] Para críticas à ecologia do medo, ver Horta (2010c).

[83] Além disso, o fato de os proponentes dessa objeção *condenarem* intervir na predação mostra que, ao contrário do que afirmam, consideram que a existência de predação no mundo gera um problema ético. Do contrário, não poderiam condenar intervir na predação, pois, se a predação não gerasse nenhum problema ético, isso significaria que tanto faz intervir ou não (ambas as coisas seriam permissíveis). E, mesmo se esse fosse o caso, ainda seria uma questão de ética, uma vez que a ética também envolve investigar quais ações são requeridas e quais são permissíveis.

Uma posição similar é manter que intervir na predação envolve o erro de fazer *julgamentos de caráter* sobre agentes amorais do tipo "predadores são malvados" (TAYLOR, 1986, p. 178). Não há essa implicação. Não faz sentido responsabilizar ou julgar o caráter de uma criança pequena que, com um bastão, acerta a cabeça de outro alguém; mas o sofrimento da vítima é algo negativo, e essa é uma razão para se evitar que tal resultado tenha lugar. Além disso, mesmo que todos os animais não humanos fossem agentes morais, muitas das situações que passam são de escassez, a ponto de perdoarmos um agente moral que matasse outro humano para comer, nas mesmas condições. Mas do fato de alguém ser *desculpável* não se segue que seria errado impedir o seu movimento ou prevenir que tal situação ocorra novamente. São duas questões distintas: "quem praticou o ato danoso é culpável?" e "devemos impedir/prevenir o seu ato danoso?" (SAPONTZIS, 1987, p. 231; COWEN, 2003, p. 176-177; NUSSBAUM, 2006, p. 379).

5.3.5. A defesa de que a predação é neutra por ser resultado de agentes amorais

Outro argumento similar mantém que, porque os predadores não são agentes morais, os danos que resultam de seu movimento são *neutros em termos de valor* (isto é, não são algo bom nem ruim). Novamente, mesmo que tal objeção fizesse sentido, ela não poderia explicar o que há de relevantemente diferente entre o arranjo específico e os casos de intervenção na predação amplamente aceitos. Além disso, tal objeção só faria sentido se a avaliação sobre se uma situação é boa ou ruim dependesse de ela ser ou não resultado da decisão de um agente moral. Já abordamos em detalhes essa questão na seção 4.2. Façamos uma breve recapitulação.

Temos razões para, por exemplo, não torturar crianças porque o sofrimento é negativo. Ele não se torna negativo *porque* temos razões para não o causar. Ao invés, a principal razão para não o causar é que ele é negativo. Se os eventos só se tornassem negativos ou positivos depois de serem causados por agentes morais, seria muito difícil saber o que deveríamos promover ou evitar. O sofrimento é negativo devido às suas características intrínsecas, independentemente de sua origem. Seria absurdo dizer: "já que a malária não é criada por um agente moral, então uma situação não piora se alguém contrai malária". O fato de que os predadores não são agentes morais não implica que a situação decorrente de seu movimento seja neutra em termos de valor (SAPONTZIS, 1987, p. 230-231). O sofrimento continua a ser intrinsecamente negativo mesmo quando quem o causa não possui senso de certo e errado.

Além disso, se a predação fosse neutra em termos de valor, isso não poderia embasar a proibição de se intervir para prevenir/minimizar a predação, dado que nada de valor seria perdido com sua eliminação (uma vez que ser neutro não é ser positivo).

5.3.6. Acusação de fascismo

Abordemos agora a acusação (ausente na literatura acadêmica sobre o tema, mas que por vezes aparece em debates) de que os defensores da intervenção na predação seriam fascistas por não aceitarem as diferenças. De acordo com essa objeção, intervir na predação é como a homofobia ou o racismo. O primeiro problema com essa objeção é que ela não poderia explicar qual é a diferença entre os casos de intervenção na predação amplamente aceitos e a intervenção no *arranjo específico*. Ninguém se considera fascista por defender a si próprio ou a outros humanos da predação. O segundo problema é que a analogia com a homofobia e o racismo não funciona. Pertencer a esta

ou aquela raça e ter esta ou aquela orientação sexual não implica na morte de outros indivíduos. A predação, pelo contrário, implica na morte (com sofrimento extremo) de uma quantidade gigantesca de indivíduos. Querer fazer com que no mundo haja menos sofrimento e mortes é completamente diferente de discriminar alguém por pertencer a certa raça ou ter certa orientação sexual.

5.3.7. Acusação de sentimentalismo

Outra objeção mantém que a intervenção na predação é motivada por sentimentalismo (a compaixão pela presa), e que, por isso, deveria ser rejeitada. É verdade que alguém possuir um sentimento forte em relação a alguma questão moral não mostra que necessariamente a posição que defende está correta. Por exemplo, pode ser que seu sentimento seja fruto de um preconceito; que viole a justiça e a imparcialidade; ou que sua compaixão seja seletiva. Contudo, tampouco mostra que sua reivindicação é injustificada. Por exemplo, se alguém que matou os pais para ficar com a herança pede para que tenhamos pena dele por ter ficado órfão, conseguimos explicar por que seria descabido sentir pena nesse caso. Mas não há um análogo no caso de sentir pena das presas por serem devoradas vivas: não estão a padecer de tal situação devido a terem cometido algum ato injustificado. É possível que aquilo que alguém conclui motivado por seus sentimentos seja exatamente a mesma coisa que concluiria a partir de uma perspectiva imparcial, pesando todos os argumentos contrários e favoráveis a certa ação.

5.3.8. Especismo e intervenções na predação

Outra objeção mantém que intervir na predação é especista porque favorece tendenciosamente as presas. O problema com essa objeção é que ela perde de vista que a predação levanta um problema ético porque há nela sofrimento e morte. O problema permanece *seja lá de quais espécies* forem os atacantes e atacados. A acusação de especismo só faria sentido se alguém estivesse preocupado apenas com a predação *sobre* ou *por parte de* membros de certa(s) espécie(s); ou ainda, que estivesse a pesar os danos de maneira arbitrária de acordo com a espécie da vítima (voltaremos nesse ponto no item 5.3.15).

E, mesmo que a acusação de especismo fizesse sentido com relação a determinada pessoa (por exemplo, alguém que é a favor de defender apenas humanos da predação, que, curiosamente, é a posição mais comum entre os que acusam de especismo a proposta de intervenção na predação), isso por si só não mostra que a ideia de intervir na predação é *necessariamente* especista. O seria apenas se a toda defesa possível de intervenção na predação fosse especista. Mas esse não é o caso: poderia ser afirmado que devemos pensar tanto no problema da predação dos membros da espécie A sobre os da espécie B quanto na dos da espécie B sobre os da C, e assim por diante. Além disso, os defensores da intervenção levam em conta o dano sobre o predador também. Geralmente, é enfatizado que a ação correta é a que resulta em menor dano, dando igual peso a todos os envolvidos, incluindo os predadores, como nas posições de Horta (2010b) e Pearce (2009). Favorecer um indivíduo pertencente a uma espécie não é necessariamente ser especista. O que é necessário investigar é se esse favorecimento é ou não justificado. Os que são contrários à intervenção na predação também favorecem a alguém (o predador é favorecido se capturar a presa, ou a presa é favorecida se conseguir escapar). Poderíamos, então, reverter a acusação de especismo:

(A1) Se certa ação em determinada circunstância é justificável devido a determinada razão quando os afetados são humanos, a mesma ação é justificável em circunstâncias similares se a mesma razão estiver presente quando os afetados forem não humanos.

(A2) É justificável defender humanos da predação por razões de preocupação com seu próprio bem quando fazê-lo tiver consequências melhores do que não o fazer.

(A3) Logo, é justificável defender não humanos da predação por razões de preocupação com seu próprio bem quando fazê-lo tiver consequências melhores do que não o fazer.

Alguém poderia defender que intervir na predação quando os humanos são as vítimas está correto porque humanos importam mais. No Capítulo 2 discutimos várias defesas dessa posição e concluímos que ela é injustificada[84]. A razão que justificaria minimizar a predação sobre humanos (estes padecerem de danos por serem predados) está igualmente presente no caso de outros animais (já que são também prejudicados se forem predados).

5.3.9. O apelo ao natural

Outra objeção aponta que membros de espécies sociais colaboram para defender da predação os membros do seu grupo. Isso mostraria que é natural defender os membros da própria espécie da predação, enquanto defender membros de outras espécies não é. Isso tornaria, no entender da objeção, a primeira atitude correta e a segunda não. Além disso, diria a objeção, a predação é um processo natural, e, portanto, deveria ser respeitado. A ideia geral na base dessa objeção é a de que alguém está justificado a seguir sua natureza, como defende, por exemplo, Hettinger (1994, p. 17,18). É duvidoso que os animais não humanos defendam da predação apenas membros da sua própria espécie. Além disso, poderia ser defendido também, como fazem Donaldson e Kymlicka (2011, p. 166), que o impulso de ajudar a vítima também é natural. Contudo, não adentrarei nessa forma de crítica aqui porque ela não ataca (ao invés, assume) o ponto fraco do argumento: o apelo ao natural. Como esse apelo já foi discutido em detalhes nas seções 2.2 e 4.2, apontaremos agora apenas o seu principal problema, que é o de que, do fato de algo ser natural, não se segue que seja desejável ou mesmo aceitável (FINK, 2005, p. 5; MILL, 1909, p. 29, 30). Animais matam os filhos de adversários, e até mesmo os próprios filhos às vezes; comem fezes; espancam e matam por disputas de poder; roubam; estupram etc. Inclusive o canibalismo foi encontrado em aproximadamente 1300 espécies, em uma grande variedade de contextos sociais e ecológicos[85]. Pode coincidir de algo ser natural e também ser bom ou correto, mas se o for, o é por outro motivo, e não porque é natural.

5.3.10. O argumento da capacidade de evitar a ameaça

Tom Regan (2004, p. XXXVI-XXXVII) mantém que há uma diferença moralmente relevante entre defender uma criança humana da predação (no entender do autor, justificável e provavelmente um dever) e defender uma presa não humana (injustificável, no entender do autor). A diferença consistiria em que a criança humana não estaria apta a escapar da ameaça, enquanto a presa não humana estaria.

[84] O mesmo valeria para a defesa de que é justificado socorrer apenas os seres mais inteligentes. Fink (2005), questionando essa visão, oferece o seguinte exemplo: imaginemos que alienígenas, muitíssimos mais inteligentes do que humanos, necessitassem predar humanos para sobreviver. Não parece que seria errado socorrer humanos da predação em tal contexto.

[85] Sobre isso, ver Polis (1981); Mitchell e Walls (2008).

O primeiro problema com o argumento é que, mesmo se não fosse *necessário* ajudar, isso não implica que seja *errado* ajudar. Passemos ao segundo. No entender de Regan, o que mostra que as presas não humanas estão aptas a escapar da predação é que suas espécies não foram extintas. O erro com esse argumento é extrapolar um raciocínio no nível da espécie para o nível do indivíduo. O fato de uma espécie não ser extinta pela predação mostra que *alguns* indivíduos conseguiram se reproduzir antes de escaparem da predação. Não mostra sequer que esses indivíduos escaparam da predação até o fim de suas vidas, e muito menos que todos os membros dessa espécie escaparam da predação. Regan mantém que os animais selvagens possuem uma capacidade de cuidar de si que a criança humana não possui. Contudo, como vimos no Capítulo 1, dada a estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes, a imensa maioria dos animais selvagens que são presas são recém-nascidos, portanto, sem a capacidade que o argumento supõe. Outro problema é que o fato de alguém ter capacidade de cuidar de si não implica que será capaz de evitar a ameaça *nesse caso*. Por exemplo, se a presa é um humano adulto normal (o exemplo mais citado de alguém competente em cuidar de si) não se segue que necessariamente conseguirá escapar dessa ameaça específica. A grande maioria de nós consideraria justificado (até mesmo um dever) ajudar tal humano.

5.3.11. Acusação de parcialidade

Consideremos agora uma acusação de parcialidade diferente: não a parcialidade por membros de certas espécies, mas pelo atacado contra o atacante. Novamente, esse argumento não explica o que haveria de diferente entre os casos de intervenção na predação amplamente aceitos e a intervenção no arranjo específico, uma vez que em todos eles há um atacante e um atacado. Além disso, a acusação de parcialidade só faz sentido se intervir for necessariamente favorecer *tendenciosamente* as presas. Poderia ser afirmado que esse é o caso, já que prevenir a predação favorece as presas. Contudo, não intervir também favorece alguém. Favorecer não é necessariamente favorecer *tendenciosamente*. O que é preciso avaliar é se o princípio do qual se partiu para se chegar em tal conclusão é ou não tendencioso. E há pelo menos dois tipos distintos de justificativas não tendenciosas para se prevenir a predação.

Uma justificativa possível é manter que ajudar a vítima seria *legítima defesa* (a ideia de que, se quem está a receber um ataque não fez nada para merecer tal ataque, então é justificado impedir o ataque). Essa regra é baseada na imparcialidade porque independe de *quem* é o atacante ou o atacado. Poderia ser objetado, contudo, que a regra "sempre permitir uma predação acontecer" (até mesmo quando se é a vítima) também independe de quem estiver a predar e a ser predado. Portanto, aparentemente, também seria uma regra imparcial (embora, provavelmente, quase ninguém estaria disposto a aceitá-la). Mas suponhamos que alguém estivesse disposto a aceitá-la, mesmo quando é a vítima. O que temos de fazer é perguntar qual das duas regras estaria mais de acordo com o ideal de imparcialidade. Um argumento a favor da legítima defesa é que proibi-la é atribuir injustificadamente ao atacante um valor maior. Mesmo Taylor (1986, p. 264-269), contrário a intervir na predação, concorda com esse ponto. Contudo, concorda apenas quando agentes morais são as vítimas. Se as vítimas forem incapazes de agência moral, a conclusão do autor é que impedir a agressão é ser parcial. Contudo, é essa conclusão de Taylor que é arbitrária, já que o que está em jogo não é a capacidade para agência moral. Poderia ser objetado que a legítima defesa só justifica a defesa de si, e não de terceiros. Mas, se a razão para justificar a legítima defesa é que a

vítima corre risco de ter um dano não merecido, então não é relevante se quem tentará a defesa é a própria vítima ou um terceiro. Outra maneira de se objetar à legítima defesa é manter que não fica claro por que ela não atribuiria injustificadamente um peso maior ao atacado. Voltaremos a essa objeção no item 5.3.15. Por enquanto, basta apontarmos que há uma segunda maneira de defender a intervenção na predação que não poderia ser acusada de favorecer tendenciosamente o atacado ou o atacante: a meta de *buscar o melhor resultado, mantendo que o bem de cada ser atingido tem o mesmo peso*. Quem oferece essa justificativa defende que, quando não intervir tiver piores consequências, devemos intervir, independentemente de quem é a presa e quem é o predador. Analogamente, defenderá não intervir se intervir tiver piores consequências. Essa posição jamais pode ser acusada de ser tendenciosa (voltaremos a falar dela no item 5.3.14).

5.3.12. O argumento da necessidade e a proibição trazer à tona a morte

Poderia ser mantido que é absurdo intervir na predação porque os predadores morrem se não predarem. Esquematizemos o argumento da seguinte maneira:

(B1) É sempre errado escolher um curso de ação que resulta em morte.

(B2) Intervir na predação sempre resulta na morte do predador.

(B3) Logo, é sempre errado intervir na predação.

Um primeiro problema é que o argumento não poderia estabelecer uma diferença entre os casos de intervenção na predação amplamente aceitos e a intervenção no arranjo específico. B1 proíbe todas as intervenções na predação que resultam em morte. Isso inclui defender outros humanos da predação e também cada um de nós defender a si próprio (caso isso implique na morte do predador). Essa implicação lança um grande ponto de interrogação na ideia de que é sempre errado escolher um curso de ação que resulta em morte.

O segundo problema é que o argumento é tendencioso: só leva em conta a morte dos predadores. Se decidimos não intervir e o predador mata a presa, então a escolha por não intervir resulta em morte (e teria de ser condenada pelo argumento, dado B1).

O terceiro problema se dá quanto à derivação da conclusão. Suponhamos que, em certo caso, se intervirmos, o predador morre; e se não intervimos, a presa morre. Dado B1, parece que a conclusão que se segue é uma das duas a seguir: (1) ou que é proibido, tanto não intervir quanto intervir (o que mostraria que a proibição absoluta de escolher o curso de ação que resulta em morte não é um bom guia, dado terminar nesse paradoxo); ou (2) que tanto faz escolher intervir ou não. Assim, de qualquer maneira o argumento não oferece uma razão para não se intervir.

O quarto problema é que o argumento desconsidera totalmente a *quantidade* de mortes. Por exemplo, um predador mata muitas presas ao longo da vida, com sofrimento intenso. Poderia ser objetado que a predação ajuda a minimizar a quantidade de mortes total, pois impede que as presas se reproduzam em excesso. Essa questão empírica será discutida na seção 8.3. De qualquer maneira, se a preocupação for reduzir a quantidade de mortes, teria de se admitir que intervir na predação é correto quando resultar em menor número de mortes.

O quinto problema é que B2 é falsa. Existem algumas comidas de origem vegetal que utilizam nutrientes sintetizados que suprem as necessidades dos organismos de determinados predadores, como os gatos. Esterilizar ou modificar geneticamente um predador também é uma forma de intervenção, e não implica em sua morte. Independentemente de se tais práticas são corretas ou não, a existência dessas possibilidades mostra que é falso que intervir na predação sempre implica na morte do predador.

O sexto problema é que, mesmo que predar fosse atualmente necessário para todo e qualquer predador, isso não mostra que seria errado tornar tal coisa não necessária. O que o argumento diz é que, havendo uma necessidade, não devemos impedir sua realização, pois resultaria em morte. Não diz que é errado fazer com que essa necessidade não exista.

5.3.13. O argumento de que não devemos impedir a satisfação de uma necessidade

Poderia ser objetado que, mesmo que devamos buscar tornar desnecessário predar, enquanto esta for necessária, deveria ser proibido impedir uma predação. O primeiro problema com esse argumento, como aponta Fink (2005), é que ele também não apresenta qual seria a diferença entre as intervenções na predação amplamente aceitas e a intervenção no arranjo específico. Suponhamos que alguém defendesse então que é *sempre* errado *prevenir* a predação. Esse alguém poderia manter o seguinte: "não é que é sempre errado *intervir* na predação; o que é sempre errado é *impedir* a predação de acontecer". Diria que estariam justificadas as intervenções que *facilitam* a predação (como quando predadores são reintroduzidos em locais onde já estavam extintos), mas não as intervenções que a *impedem*, seja para socorrer vítimas não humanas ou humanas. Tal visão poderia ser defendida com o *Argumento da Justificativa para o Dano*:

(C1) Se alguém está justificado a causar um dano, é errado impedi-lo.

(C2) Se um dano é necessário para a sobrevivência de alguém, este está justificado a causá-lo.

(C3) Logo, é errado impedir alguém de causar um dano que é necessário à sua sobrevivência.

(C4) Predar é necessário para a sobrevivência do predador.

(C5) Logo, o predador está justificado a predar.

(C6) Logo, é errado impedir um predador de predar.

Para avaliarmos esse argumento, temos de definir com precisão o que entendemos com o conceito de *justificativa*. Há pelo menos duas interpretações possíveis. A primeira é manter que alguém está justificado a praticar determinada ação somente se ela *for* a ação correta. A segunda é manter que alguém está justificado a praticar determinada ação se *acredita que ela é* a ação correta (ainda que não seja). No que se segue, interpretaremos da primeira forma, que é o sentido que parece estar em jogo no *Argumento da Justificativa para o Dano*. Isto é, em tal argumento, parece que o que se está a afirmar é que, se causar um dano é necessário para a sobrevivência de alguém, esse alguém não faz nada de errado se o causa. Assim, a menos que esteja explicitado em certa passagem, "justificado" está sendo entendido aqui como sinônimo de "correto".

Muitas pessoas parecem aceitar C2 como óbvia. Mas, suponhamos que fosse solicitado fundamentá-la e que, em sua defesa, fosse dito: "não há justificativa para causar um dano quando não houver necessidade de causá-lo; logo, há justificativa para se causar um dano se houver necessidade de causá-lo". O problema com essa resposta é que, mesmo que seja injustificado causar um dano desnecessário, não segue disso que, se um dano é necessário, causá-lo é automaticamente justificado. Por exemplo, se o transplante de certo órgão é necessário para a sobrevivência de alguém, isso não parece justificar *automaticamente* a ação de matar alguém para conseguir o órgão[86]. Poderia ser defendido que a diferença entre o caso dos transplantes e o da predação é que alguém que necessita do órgão pode ter vivido já um longo tempo com uma qualidade de vida razoável, enquanto predadores não conseguem sobreviver muito tempo sem predar. Contudo, existem humanos que já nascem necessitando de transplantes, e isso não parece justificar automaticamente matar outros indivíduos para se obter os órgãos. Assim, é no mínimo controversa a premissa de que, se certo dano é necessário para a sobrevivência de alguém, esse alguém está justificado a causá-lo.

Suponhamos que aceitássemos C2. Não teríamos de necessariamente aceitar C1: se for justificável alguém causar um dano toda vez que fazê-lo for necessário à sua sobrevivência, então é tanto correto predar quanto se defender da predação. Nesse ponto, poderia ser objetado que cada um estaria justificado a defender apenas a si próprio. Para que essa objeção faça sentido, tem-se que assumir que está correto um tipo específico de egoísmo. Existem pelo menos duas visões que, na linguagem comum, são classificadas como egoístas. Uma delas é a de que é *permissível* um agente se preocupar apenas (ou, dar um peso maior) ao seu próprio bem-estar. A outra, é a visão de que o agente tem *obrigação* de considerar apenas (ou, de dar um peso maior) ao seu próprio bem-estar. A primeira forma de egoísmo não dá suporte à objeção de que cada um estaria justificado a defender apenas a si próprio da predação, pois tal forma de egoísmo mantém que é *permissível* cada um se preocupar apenas consigo próprio; não diz que é *proibido* se preocupar com os outros. Em suporte à objeção em questão, teria de ser assumida a segunda forma de egoísmo. Contudo, dados os argumentos da relevância e da igual consideração, apresentados no Capítulo 2, temos fortes razões para rejeitar o egoísmo em qualquer uma das duas versões.

Poderia ser objetado que o predador está igualmente justificado a atacar, dado que tal ato é necessário para sua sobrevivência. Isto é, seria um caso de defesa contra atacantes justificados. Com base nisso, em defesa de C1, poder-se-ia dizer que a legítima defesa só se aplica quando o atacante não tem justificativa para atacar. Segundo essa resposta, todos teríamos o dever de permitir a predação acontecer. Contudo, essa resposta perde de vista que, se o atacante tem justificativa para atacar porque fazê-lo é necessário para a sua sobrevivência, então a vítima tem justificativa para se defender, pois fazê-lo é necessário para a sua sobrevivência (seria então um caso de *legítima* defesa contra atacantes justificados, o que implica rejeitar C1).

Poderia ser objetado que, se "cada um está justificado a atacar ou se defender apenas se fazê-lo for necessário para *sua* sobrevivência", então cada um está justificado a se defender da predação, mas não a defender terceiros (pois defender terceiros não é necessário para a sua sobrevivência). Por exemplo, de acordo com essa posição, seria errado defender outros humanos, vítimas da predação.

[86] Poder-se-ia pensar que o consequencialismo justificaria automaticamente tal ação, mas isso é um engano. Poderia no máximo contar a necessidade do transplante como *uma razão* favorável a conseguir o órgão, não necessariamente como uma razão *conclusiva*. No *consequencialismo de atos*, tal ação só estaria justificada se trouxesse à tona as melhores consequências, em comparação a todos os cursos alternativos de ação, dando a mesma importância ao bem de todos os atingidos. No *consequencialismo de regras*, mesmo que tal ato trouxesse à tona as melhores consequências em um caso específico, ainda poderia haver razões para proibi-lo caso o vigorar de tal regra não tivesse a tendência de trazer à tona as melhores consequências na maioria dos casos.

Em defesa dessa posição, poderia ser dito que ela é mais justa porque resulta em uma igualação de forças (não há dois ou mais indivíduos contra um; apenas um contra um). Um problema com esse argumento é que a regra "apenas um contra um" não necessariamente resulta em igualação (e nem mesmo aproximação) de forças, haja vista que alguns indivíduos são mais hábeis em predar ou fugir da predação do que outros. Se a meta é a igualação de forças, o que teria de se fazer é compensar com um maior número de indivíduos o menor poder de um deles. Assim, mesmo se esse princípio fosse plausível, não fundamentaria que cada um está justificado a defender apenas a si próprio.

Assim, o princípio deontológico da legítima defesa rejeita C1 (pois, se o predador está justificado a predar, há igualmente justificativa para a defesa da predação). Já as concepções consequencialistas aceitam C1: se alguém está justificado em causar um dano, é errado impedi-lo (tendo em mente aqui a interpretação de que alguém está justificado a praticar uma ação se esta for a ação correta[87]). O consequencialismo incorpora apenas razões do tipo *agente neutro*: a decisão correta é a mesma para todo e qualquer agente. De acordo com as concepções consequencialistas, alguém está justificado (no sentido de ser a ação correta) a causar um dano apenas se fazê-lo trouxer à tona as melhores consequências, levando em conta todos os cursos de ação disponíveis (e, por isso, todos teriam a obrigação de permitir o agente de causar tal dano). Contudo, embora as perspectivas consequencialistas aceitem C1, rejeitam C2. Causar determinado dano pode ser necessário para a sobrevivência de alguém, mas isso não implica que seja necessariamente a opção que resulta nas melhores consequências, entre as opções disponíveis. De um ponto de vista consequencialista, defender alguém da predação está justificado *desde que* resulte na melhor situação, em comparação a permitir que a predação aconteça[88]. Poderia ser objetado, contudo, que impedir a predação jamais pode resultar nas melhores consequências. Vejamos então um exemplo que desafia essa objeção.

5.3.14. O exemplo das piores consequências

Horta (2010b) oferece um exemplo para mostrar que é possível que não intervir na predação traga à tona o pior cenário. Reconstituirei o exemplo a seguir.

Considere as seguintes situações: (1) uma morte com sofrimento, e é gasto um pacote de comida vegetal; (2) uma morte sem sofrimento, e é gasto um pacote de comida vegetal; (3) nenhuma morte, e são gastos dois pacotes de comida vegetal; (4) uma morte sem sofrimento, e não é gasto nenhum pacote de comida; (5) uma morte com sofrimento, e não é gasto nenhum pacote de comida. Gastar pacotes de comida parece menos ruim do que mortes sem sofrimento, que por sua vez parecem menos ruins do que mortes com sofrimento. Assim, da situação menos ruim para a pior, temos: 3, 4, 2, 5, 1.

Suponhamos, agora, que uma raposa está prestes e predar um coelho, e que temos dois pacotes de comida vegetal. Temos as seguintes opções: (1) comemos um pacote da comida vegetal e a raposa come o coelho; (2) comemos o coelho (matando-o sem causar sofrimento) e damos um pacote de comida

[87] Se, por outro lado, mantivermos que alguém está justificado a fazer aquilo que *acredita* que é correto, então o consequencialismo também rejeitará C1. Se o consequencialismo é entendido como a perspectiva que diz que temos justificativa para fazer o que *acreditamos* que terá melhores consequências, então é possível que um agente esteja justificado a buscar determinado curso de ação e que também outros agentes estejam justificados a impedi-lo. Por exemplo, se o agente A acredita que a única maneira de evitar um resultado negativo de -200 é adotar certo curso de ação que resulta em um dano de -50, segundo essa interpretação, o agente A está justificado a escolher tal curso de ação. Contudo, suponhamos que saibamos (e que o agente A não saiba) que existe outro curso de ação alternativo que o agente A poderia adotar, que também evita o resultado negativo de -200 mas sem causar o dano de -50. Nesse caso, dada a interpretação em questão, também estamos justificados a impedir que o agente A adote o curso de ação que resulta em um dano de -50. Isto é, nessa interpretação, tanto o agente A está justificado a adotar certo curso de ação quanto nós estamos justificados a impedi-lo.

[88] Ou, tendo em mente a segunda interpretação, desde que o agente *acredite* que resultará na melhor situação.

vegetal para a raposa; (3) comemos um pacote de comida vegetal, damos o outro para a raposa, e o coelho foge; (4) comemos a raposa (matando-a sem causar sofrimento) e o coelho foge; (5) comemos a raposa (matando-a causando tanto sofrimento quanto ela causaria ao coelho) e o coelho foge.

A maioria das pessoas acredita que deveríamos fazer 1, e que fazer 3 seria absurdo. Contudo, elas são exatamente o equivalente das 5 situações listadas inicialmente. Isto é, na situação 3 (impedir a predação) decorre o melhor resultado entre as opções disponíveis (nenhuma morte, nenhum sofrimento, apenas gasta-se dois pacotes de comida). Na situação 1, decorre o pior resultado, entre as opções disponíveis: uma morte com sofrimento e é gasto um pacote de comida. A maioria dos defensores dos animais consideraria moralmente errado fazer 2, 4 ou 5, porque envolve matar e comer um animal. Contudo, 2, 4 ou 5 são menos ruins do que 1. As opções 2 e 4 são menos ruins do que a opção 1 porque é possível causarmos uma morte sem sofrimento, e o sofrimento causado pela predação é extremo e lento. Uma possível objeção seria que em 3 há um efeito negativo: dois sacos de comida são gastos; e em 1 é gasto apenas um. Contudo, um saco extra de comida é um preço baixo a se pagar para não haver morte ou sofrimento. Mas, se alguém não concorda, é importante observar que 5, em que causaríamos à raposa tanto sofrimento quanto ela causaria predando o coelho, é ainda menos ruim do que 1, pois não desperdiça um pacote de ração.

Da situação melhor para a pior: em 3 (comer um pacote de comida vegetal e dar o outro para a raposa) gasta-se dois sacos de comida, mas não há morte ou sofrimento; em 4 (comer a raposa sem fazê-la sofrer e o coelho fugir) há uma morte sem sofrimento e não é gasto nenhum saco de comida; em 2 (comer o coelho sem fazê-lo sofrer e dar um saco de comida para a raposa) há uma morte sem sofrimento e é gasto um saco de comida; em 5 (comer a raposa fazendo-a sofrer e o coelho foge) há uma morte com sofrimento e não é gasto nenhum saco de comida; em 1 (não intervir na predação) há uma morte com sofrimento e é gasto um saco de comida. Portanto, defensores da não intervenção na predação têm de admitir que, nesse caso, estão a defender que a coisa certa a se fazer é trazer à tona o *pior* resultado, entre as opções disponíveis. Poderia ser objetado novamente que, em termos de danos em longo prazo, o impedimento da predação poderia resultar numa explosão populacional das presas e, portanto, em maior número de mortes e sofrimento. Essa objeção será abordada na seção 8.3. Ela não serve como objeção ao presente exemplo porque o objetivo dele é mostrar apenas que não há nada de *inerentemente errado* com a intervenção na predação (por exemplo, sugere que há boas razões para se intervir quando fazê-lo tiver melhores resultados).

5.3.15. O apelo aos danos sobre o predador

No exemplo anterior, a objeção de que o predador morreria se intervirmos não se sustenta, pois ele comeria de qualquer maneira. Uma objeção possível seria dizer que o predador é prejudicado por ter que comer comida vegetal. Um argumento similar poderia ser endereçado contra a esterilização ou reprogramação genética.

A primeira resposta possível a essa objeção é negar que tais ações acarretem dano aos predadores. Comer uma comida diferente não necessariamente é um dano. O mesmo vale para a mudança genética. Suponhamos que seja feita uma mudança genética em certos predadores para que se tornem herbívoros. Os animais da geração futura que nascessem herbívoros não perderiam nada pelo fato de seus antepassados terem sido carnívoros. Mesmo os animais da geração atual não parecem perder algo por terem modificadas suas necessidades nutricionais. Outro exemplo de intervenção na predação que não causa dano é prevenir a predação por parte de plantas carnívoras, uma vez que não são sencientes.

A segunda resposta é apontar que, mesmo que os predadores sejam prejudicados por tais ações, o dano é muito menor do que o dano que terá lugar se for permitida a predação. Assim, a objeção seria culpada de arbitrariedade, pois um dano menor ao predador (ter de comer outra comida) é considerado um trunfo sobre danos muito maiores sobre as presas (serem comidas vivas). Proibir causar dano a um determinado indivíduo, por menor que seja esse dano, para prevenir danos muito mais graves que esse mesmo indivíduo causa a um número muito maior de indivíduos é fazer uma distribuição de danos tendenciosa. Em tal visão, o dano resultante da intervenção, por menor que seja, é visto como mais grave do que danos muitíssimo maiores que resultariam da não intervenção.

A terceira resposta é que tal objeção provavelmente é especista. Quando humanos correm risco de serem predados, a imensa maioria de nós simplesmente defende que há justificativa para matar o predador, sem nenhuma preocupação com as necessidades, o sofrimento e a morte do predador. Muito menos se diria que, mesmo fornecendo outro tipo de comida ao predador, ainda haveria o dever de não nos defendermos ou de não defendermos outros humanos de seu ataque. Suponhamos que predadores de humanos estivessem a ser mortos e que fosse defendido, por preocupação com o bem de tais predadores, que em vez de matá-los, deveríamos reprogramá-los geneticamente, esterilizá-los, ou criar uma comida vegetal que supra suas necessidades. Provavelmente tais propostas não seriam aceitas, mas não por preocupação com os predadores, e sim porque gastariam recursos com membros de outras espécies. Contudo, o julgamento muda para o contrário quando a predação acontece sobre animais não humanos: propostas como a esterilização, a reprogramação genética[89] e a criação de comida vegetal para predadores são vistas com repúdio por preocupação com um possível dano para os predadores. Suponhamos que a proposta de criação de uma comida vegetal para o predador de humanos estivesse a ser aplicada, mas como isso não elimina o instinto de caçar, o resultado é ainda a morte de humanos (por serem predados) e de predadores (que seriam mortos em defesa). Imaginemos que, por preocupação tanto com o bem-estar dos humanos quanto dos seus predadores, seja proposta uma mudança genética nos predadores para que sintam uma enorme alegria (tão grande ou maior do que a que sentiam ao predar) em estabelecer relações de amizade com humanos. Em um caso assim, raras pessoas (se é que alguma) seriam contrárias a tal proposta, na base de que "perde-se algo de valor ao modificarmos o predador de humanos". Como aponta Paez (2015, p. 97), a abundância de tais defesas quando não humanos são as vítimas revela o grau de especismo.

5.3.16. O apelo aos direitos do predador

Poderia ser defendido que os animais têm o direito de garantir sua subsistência e que violamos esse direito do predador se intervimos na predação. A partir de uma perspectiva deontológica de direitos morais, poderia ser defendido que tal direito deve ser garantido mesmo que isso resulte em um número maior de animais prejudicados, e prejudicados em maior grau individualmente.

Um primeiro ponto importante a ser observado em relação a essa objeção é que dificilmente ela seria aceita quando humanos são as vítimas da predação. Assim sendo, é possível que ela só seja defendida por conta da vigência do especismo. Contudo, há razões para rejeitar o que a objeção alega mesmo se ela for defendida de uma maneira não especista. Vejamos.

[89] Para uma defesa da reprogramação genética, ver Pearce (2009).

Uma maneira possível de se responder a essa objeção é negar a existência de direitos morais (ou, pelo menos, negar essa interpretação deontológica dos direitos morais[90]). Por exemplo, quem acredita que a ação correta é a que resulta nas melhores consequências rejeitará o que a objeção defende. Contudo, mesmo quem aceita a existência de direitos morais (e mesmo quem aceita uma perspectiva deontológica de direitos morais) tem razões para rejeitar a objeção em questão. O motivo é que a visão dos direitos morais não lhe dá base. Quando alguém possui um direito moral a algo, é moralmente errado impedi-lo de usufruir desse direito. Se o predador tiver o direito de predar, é errado impedi-lo de predar. Seria então errado a presa se defender, o que parece absurdo. Poderia ser objetado, contudo, que tanto o predador quanto a presa têm o direito de tentar manterem-se vivos. O primeiro problema com essa resposta é que, se direitos morais implicam em deixar cada um lutar com suas próprias forças pela vida, isso não é diferente da lei do mais forte. Contudo, não haveria sentido em se reivindicar a existência de direitos morais se eles implicassem em uma situação exatamente igual à lei do mais forte (aqui entendida no sentido amplo, como a do mais forte, do mais rápido, do que tiver mais sorte etc.). Reconhecer um *direito* à sobrevivência, ao invés, implicaria em *proteger* o interesse em viver, *tanto do predador quanto da presa*. Por exemplo, implicaria na pesquisa de garantir a sobrevivência dos predadores com outro tipo de alimento, e não na não intervenção. Não intervir seria garantir apenas o alegado direito daquele que conseguisse ganhar (o predador, por alcançar sua presa, ou a presa, por conseguir escapar). O segundo problema é que, se o predador tem direitos morais, também tem a presa, e o presente argumento é arbitrário por defender apenas os direitos do predador. Se direitos morais fazem sentido, é para proteger algum interesse dos seus portadores. E seria absurdo dizer que violamos os direitos da presa por salvá-la da predação. Parece o contrário: que estamos a violar os seus direitos se não fazemos nada para protegê-la.

Regan (1983, p. 285) objeta que predadores, por não serem agentes morais, não violam direitos. Suponhamos que isso seja verdade. Também é irrelevante, porque o que se está a defender é que *os agentes morais* violam um direito se não protegem a presa. Tomemos como exemplo o direito à vida. Se a atribuição de um direito à vida (e do respectivo dever de não matar) é necessária porque a vida é um bem, a proteção desse direito deveria ser mantida quando a ameaça não provém de agentes morais, já que a vida não deixa de ser um bem porque a ameaça não é um agente moral. Um defensor deontológico dos direitos morais poderia questionar a premissa de que agentes morais violem direitos se não socorrem alguém da predação. Poderia defender que os direitos limitam-se a *direitos negativos*: proíbem apenas que os agentes façam o *uso* de indivíduos como se fossem *meros meios* (FRANCIONE, 2000). O primeiro problema com esse argumento é o de que, mesmo que não houvesse direito de ser socorrido da predação, isso não mostra que seria *errado* socorrer alguém da predação. Poderia ser permissível e até mesmo louvável. O segundo problema é que, se a razão para se atribuir direitos morais a alguém é a proteção do bem desse alguém, como admitem Regan (2004, p. 243) e Francione (2000, p. 127-129), não faz sentido limitar direitos morais a direitos negativos, uma vez que ameaças ao bem de alguém não se limitam aos atos dos agentes morais (podem resultar de omissões).

As visões de direitos que são deontológicas defendem que direitos devem ser protegidos mesmo quando fazê-lo resultar em consequências piores do que não o fazer. Essa característica tem uma implicação importante (que não aparece para as teorias consequencialistas) com relação ao problema da predação: se os animais tiverem direito moral à vida e à integridade física, não se pode apelar para desdobramentos de consequências negativas em longo prazo de se prevenir a predação com vistas a defender a *reductio* da predação.

[90] Sobre como direitos morais poderiam ser reconhecidos em perspectivas consequencialistas, ver Pettit (1988).

5.3.17. A objeção territorialista

Outra objeção afirma que há uma maneira não especista de defender que é errado intervir na predação entre animais selvagens. De acordo com essa objeção, não é sempre correto prevenir a predação sobre humanos. Por exemplo, não seria correto prevenir a predação sobre humanos que invadem o território natural. Segundo essa visão, o critério do território mostraria por que é errado prevenir a predação sobre animais selvagens que são considerados membros de espécies invasoras e por que estão corretas as intervenções na predação que aumentem a quantidade de predação sobre esses animais.

Mesmo que devêssemos aceitar tal objeção, ainda assim a intervenção na predação teria de ser aceita toda vez que não prevenisse a predação sobre animais de espécies classificadas como "invasoras". Além disso, temos fortes razões para rejeitar tal objeção. Em primeiro lugar, há uma diferença entre alguém ser um *indivíduo invasor* e um indivíduo ser *membro de uma espécie invasora*. As espécies consideradas invasoras são assim consideradas porque não se originaram em tal território. Contudo, a migração aconteceu geralmente há várias gerações e, muitas vezes, foram os humanos que os trouxeram (HORTA, 2007, p. 911). Então, seus membros atuais não são os invasores de tal território[91]. Em segundo lugar, há que se perguntar qual o problema de existir em certo local membros de espécies que não se originaram naquele local. Dada a rejeição do critério do território que fizemos na seção 4.3, temos de concluir que o grau de consideração que devemos dar a alguém não depende do território ao qual pertence e/ou se encontra.

Poderia ser objetado que o problema na existência de membros de espécies invasoras é a ameaça à biodiversidade e ao equilíbrio ecológico. Uma espécie é classificada como *exótica* se não pertence à fauna nativa, e é classificada como *invasora* se não pertence à fauna nativa e representa um risco para os valores ambientalistas (como o equilíbrio ecológico, ou a biodiversidade). Ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista, o que se quer dizer com "ameaça à biodiversidade ou ao equilíbrio ecológico" não é o risco de tais animais aumentarem a quantidade de mortes e o sofrimento. Em vez disso, é uma preocupação com a biodiversidade e o equilíbrio ecológico *em si*, independentemente de isso ser melhor ou pior para os seres sencientes. Por exemplo, por vezes animais membros de espécies invasoras são mortos simplesmente porque se entrecruzam com membros das espécies nativas, dando origem a híbridos. O caso do pato-de-rabo-alçado no sul da Europa é um exemplo[92]. O pato-de-rabo-alçado-americano (*Oxyura jamaicensis)* foi introduzido por humanos na Europa na década de 40 e se entrecruzou com o pato-de-rabo-alçado (*Oxyura leucocephala)* que está ameaçado de extinção e é nativo da Europa, dando origem a patos híbridos. A única diferença entre os patos-de-rabo-alçado europeus e americanos é a cor da pelagem da cabeça. Inclusive, sua função ecológica é a mesma. Como o traço da cor da pelagem da cabeça dos patos americanos prevaleceu nos patos híbridos, foram então conduzidas matanças dos patos americanos e dos patos híbridos, alegando-se uma preocupação com a preservação da espécie nativa e com a perda da biodiversidade. A meta de tais medidas não é diminuir o sofrimento e a quantidade de mortes (pelo contrário, aumentam o sofrimento e a quantidade de mortes). Em vez disso, a preocupação é em manter uma "pureza" das espécies[93], que é valorizada pelos ambien-

[91] A matança de animais não humanos membros das chamadas "espécies invasoras" é amplamente praticada, e também é defendida por filósofos ambientalistas como Eckersley (1992, p. 46; 47). Para uma crítica a esse tipo de prática, ver Shelton (2004) e Faria (2011; 2012).

[92] Para uma análise crítica detalhada desse caso, ver Faria (2011).

[93] É curioso que por vezes esse tipo de matança que busca evitar a hibridização seja defendida com um apelo ao "respeito pela natureza", uma vez que, naturalmente, haveria hibridização.

talistas. Além disso, tais medidas só são aceitas dada a prevalência do especismo, haja vista que, se algo similar fosse defendido em relação a humanos (por exemplo, uma política de matança de humanos que tivesse como meta manter a "pureza" das etnias) seria visto como um exemplo paradigmático de algo moralmente hediondo. Aliás, a espécie humana não é nativa da maior parte dos locais onde atualmente se encontra e, como coloca em risco os valores ambientalistas, é, de acordo com aquela definição, uma espécie invasora. Tal concepção teria então de defender a chacina em massa de humanos.

No Capítulo 6, será explicado mais detalhadamente a razão pela qual as metas ambientalistas não são baseadas em uma preocupação direta com o bem dos seres sencientes. Será defendido também que o bem-estar dos seres sencientes deveria prevalecer sobre tais metas. Por enquanto, a rejeição do critério territorialista feita na seção 4.3 é suficiente para rejeitarmos a presente objeção.

5.3.18. Casos já existentes e prevenção de novos casos

Suponhamos que fosse errada qualquer intervenção em *predações que já estão a acontecer*. Isso não nos diria nada sobre a moralidade de *prevenir* o surgimento de novos casos de predação. Se os seres sencientes importam, então, *tudo o mais sendo igual*, seria melhor se a predação não existisse mais. Isso nos dá razões para que busquemos a não existência de predação no futuro (desde que isso não implique em consequências piores, em comparação à existência de predação). A meta de prevenir novos casos de predação pode ser aceita independentemente de que posição alguém adota quanto ao que devemos fazer nos casos já existentes. Vejamos uma analogia. Quando temos recursos limitados e muitas pessoas com fome, é possível que diferentes pessoas discordem quanto a quem deve ter prioridade no recebimento dos recursos. Mas não discordariam sobre se seria melhor que todos pudessem ter recursos e erradicássemos a fome. Da mesma maneira, diferentes pessoas preocupadas com os seres sencientes, mesmo que discordem se devemos neste ou naquele caso favorecer a presa ou ao predador, não poderiam discordar, por preocupação com os seres sencientes, que, *tudo o mais sendo igual*, é melhor que novos casos de predação não precisem chegar a existir.

5.3.19. Conclusão

Se os argumentos apresentados são sólidos, não é possível defender, por preocupação com os seres sencientes, que é *inerentemente* absurdo intervir na predação. Isso não significa que intervir na predação seja necessariamente uma maneira eficaz de prevenir/minimizar os danos naturais. Significa apenas que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais não pode ser derrubada com a *reductio* da predação, uma vez que intervir na predação não é *inerentemente* absurdo.

CAPÍTULO 6

OBJEÇÕES AMBIENTALISTAS

Até agora, discutimos se preocupações com os seres sencientes poderiam rejeitar a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Nossa conclusão foi a de que não poderiam. Neste capítulo, veremos se é possível rejeitar tal proposta a partir de metas ambientalistas.

SEÇÃO 6.1 – Classificação das objeções ambientalistas

A presente seção oferece uma breve introdução à visão ambientalista com vistas a mostrar o que a diferencia de visões centradas na preocupação com os seres sencientes.

6.1.1. Ambientalismo e consideração pelos animais: visões opostas em conflito

Na linguagem comum, o termo "visão ambientalista" é utilizado em referência a qualquer visão que almeje preservar espécies, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico etc., independentemente de qual meta visa alcançar com essa preocupação (por exemplo, se é o bem dos humanos, o bem dos seres sencientes em geral, ou uma preocupação direta com as próprias entidades não sencientes em questão). Contudo, o termo "ambientalista" é também utilizado em um sentido mais estrito, em referência apenas às visões que dão consideração moral direta ao próprio meio ambiente (ou a certos aspectos deste). No presente trabalho, utilizaremos esse sentido estrito, para tornar claro o que distingue essas posições de posições centradas na preocupação com o bem dos animais.

Poder-se-ia pensar que essa distinção não faz diferença na prática. Por exemplo, poderia ser dito que as metas ambientalistas sempre coincidem com beneficiar os seres sencientes, sejam humanos ou não humanos, uma vez que o ambientalismo visa preservar o meio ambiente, e os animais precisam do meio ambiente enquanto recurso. Um problema com essa suposição é não levar em conta que é possível preservar o meio ambiente em distintas configurações, e que as configurações almejadas por visões ambientalistas são diferentes daquelas almejadas por quem se preocupa com o bem dos animais. Vejamos.

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 moral *direta*. Nas visões que adotam os critérios de consideração moral *antropocêntrico* e centrado na *senciência*, o meio ambiente é objeto apenas de consideração moral indireta. 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 nas visões *ambientalistas*, o meio ambiente (ou, certos aspectos deste) é visto como objeto de consideração moral direta: prescrevem que devemos mantê-lo em certa configuração independentemente de isso ser benéfico, indiferente, ou mesmo prejudicial aos seres sencientes. Fica claro, assim, que a consideração pelos seres sencientes e as metas ambientalistas inúmeras vezes conflitarão[94].

[94] Para uma análise detalhada desse conflito, ver Dorado (2015a).

Uma possível razão pela qual várias pessoas acreditam equivocadamente que essas metas não conflitam é o fato de pensarem (também equivocadamente) que, quando o ambientalismo se preocupa em preservar espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico etc., o faz por acreditar que disso resultará a melhor situação (ou, pelo menos, a menos pior) para os animais afetados. Nesse caso, está-se a confundir uma posição ambientalista com uma centrada na senciência. É possível que uma situação apresente um maior teor de metas ambientalistas alcançadas e seja muito pior para os animais afetados. Vejamos alguns exemplos.

É possível que uma situação seja equilibrada ecologicamente (no sentido de estabilidade na proporção entre as populações das distintas espécies em um ecossistema em certo período de tempo) e seja pior para os animais afetados do que outra, em que haveria maior variação (ponto que será discutido em detalhes no item 8.3.8). Vimos no Capítulo 1 alguns exemplos de situações de estabilidade populacional que, no entanto, coincidiam com a maximização da quantidade de animais que nasceriam apenas para sofrer intensamente e para terem mortes prematuras.

Vejamos outro exemplo. Há determinadas vertentes ambientalistas que almejam manter os ecossistemas em determinado estado (por exemplo, o estado em que apresenta certas propriedades estéticas, ou o que contém maior biodiversidade, ou aquele no qual se encontrava antes da primeira intervenção humana etc.). Por vezes, seria possível minimizar a quantidade de sofrimento e de mortes totais dos animais que haveria ao longo do tempo em tais ecossistemas, mas, para isso, seria necessário alterar esse estado em que os ambientalistas visam manter o ecossistema. Outras posições ambientalistas, por sua vez, valorizam em si os próprios processos naturais, incluindo aquelas processos naturais prejudiciais aos animais não humanos.

Há também práticas prejudiciais aos animais normalmente aceitas pelos ambientalistas, porque essas práticas, apesar de não serem um meio para o alcance das metas ambientalistas, não conflitam com elas. Uma dessas práticas é a exploração animal, desde que feita de maneira sustentável (isto é, desde que não coloque em risco as metas ambientalistas, como não provocar extinção de espécies, nem uma alteração significativa nos ecossistemas, não comprometer o equilíbrio ecológico etc.). Por exemplo, a pesca sustentável causa o mesmo tipo de sofrimento a cada peixe do que causa a pesca não sustentável. Os peixes, além de perderem a vida, são mortos geralmente por asfixia ou descompressão (o que, muitas vezes, faz os seus órgãos internos explodirem[95]). No entanto, esse tipo de prática é normalmente defendido alegando-se que, diferentemente da exploração animal não sustentável, não esgota os "recursos pesqueiros", o que revela que, em tal visão, os animais são vistos como meros recursos. Em outras vezes, a exploração animal é defendida por ambientalistas não porque não conflita com suas metas, mas porque contribui para alcançar essas metas. Por exemplo, algumas organizações ambientalistas pressionam ao redor do mundo todo para que haja maior quantidade de experimentos em animais para testar o quão poluentes são certos produtos químicos no ambiente[96] (mesmo quando já há bastante informação disponível sobre o impacto de certo produto no ambiente). Uma quantidade gigantesca de animais é morta em tais experimentos, que geralmente também os fazem sofrer intensamente[97].

---

[95] Sobre isso, ver Mood (2010, p. 4; 20; 26; 27; 109; 113).

[96] Ver, por exemplo, a posição defendida em World Wide Fund for Nature (2000).

[97] 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. Outros exemplos incluem bombear 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). Sobre isso, ver Nuffield Council on Bioethics (2005), seções 4.52 e 9.23.

Também é equivocada a visão de que o fato de os seres sencientes precisarem do meio ambiente enquanto recurso indica que, então, o ambientalismo não conflita com a consideração pelos animais. O próprio fato de os seres sencientes precisarem do meio ambiente enquanto recurso é a razão pela qual os ambientalistas, frequentemente, promovem matanças de animais. Por exemplo, há casos em que ambientalistas promovem a chacina de animais como cabras, cervos ou coelhos simplesmente porque esses animais consomem (ou, simplesmente caminham sobre) flores raras[98]. Nesses casos, frequentemente é praticada o que é conhecido como "ecologia do medo[99]", que consiste na reintrodução de predadores em locais onde já se encontravam extintos, para que as presas tenham de escolher, ou serem mortas pelos predadores, ou se esconderem até morrerem de fome e sede. O que os grupos ambientalistas almejam com essas medidas não é garantir que a flor em questão esteja disponível enquanto recurso para outros animais que poderiam precisar dela, e com isso, conseguir um resultado com menor quantidade de mortes e sofrimento (preocupação que seria característica de uma visão centrada na senciência). Pelo contrário, o que é valorizado *em si* no ambientalismo, e como mais importante do que o bem dos animais, é a *espécie* rara de flor.

O mesmo acontece nos programas de matanças de animais que são membros das chamadas "espécies invasoras", que são assim classificadas por não pertencerem à fauna nativa e por colocarem em risco as metas ambientalistas (equilíbrio ecológico, biodiversidade etc.). Novamente, a preocupação presente em tais programas de matança não é fazer com que haja um cenário com menor quantidade de sofrimento e de mortes, levando em conta e dando peso igual ao bem de todos os seres sencientes afetados. Em vez disso, o que é visto como bom *em si* é que em certo local haja a presença de animais e vegetais das espécies nativas daquele local, independentemente de se isso resultará ou não em menor quantidade de sofrimento e de mortes. Esses exemplos parecem suficientes para mostrar que a consideração pelos animais e o ambientalismo partem de ideais completamente opostos, que, muito frequentemente, conflitam.

Novamente, aqui poder-se-ia pensar equivocadamente que os ambientalistas prescrevem tais ações porque qualquer outra opção teria resultados com maior quantidade de mortes e sofrimento de animais. Essa visão, contudo, não percebe a distinção fundamental entre aquilo que é valorizado *em si* e aquilo que é valorizado *enquanto meio*, se compararmos as visões ambientalistas e a consideração pelos animais. Em outras palavras, isso seria manter a ilusão de que o resultado das medidas ambientalistas é aquele que resultaria de uma visão centrada na senciência, o que não é verdade. Em uma visão centrada na senciência, o que importa *em si* é o bem dos seres capazes de sofrer e desfrutar (independentemente de espécie), e as entidades não sencientes (como espécies, equilíbrio ecológico, ecossistemas etc.) são vistas como possuindo valor *somente instrumental* ao bem dos seres sencientes (isto é, devemos mantê-las deste ou daquele modo, alterá-las desta ou da quela maneira, dependendo do que for melhor para os seres sencientes). Já em boa parte das visões ambientalistas acontece exatamente o contrário: aquilo que é visto como importante *em si* é preservar certas entidades não sencientes, e é o bem dos animais que é normalmente visto como como possuindo *somente valor instrumental*: prescreverão beneficiar ou prejudicar os animais dependendo do que for mais eficiente para alcançar a meta de preservar aquelas entidades não sencientes, estas sim, vistas como possuindo valor *em si*.

Há, contudo, posições *pluralistas* que combinam princípios ambientalistas com princípios que dão consideração moral direta aos seres sencientes, como é o caso de Rolston (1988). Contudo, muitas dessas visões constroem uma hierarquia, colocando os humanos acima das metas

[98] Para um exemplo de defesa dessa prática, ver Rolston (1999, p. 260; 261). Para uma crítica, ver Shelton (2004) e Faria (2015).

[99] Para uma crítica à ecologia do medo, ver Horta (2010c).

ambientalistas e os animais não humanos abaixo. Assim, essas posições, diferentemente daquelas nas quais o bem dos seres sencientes não recebe consideração moral direta, poderiam prescrever ajudar os animais quando vítimas de danos naturais (dado que, em tal posição, garantir o bem dos animais também é uma meta). Contudo, similarmente ao que aconteceria naquelas outras posições, tal ajuda seria proibida quando fazê-lo conflitasse com as metas ambientalistas. Já quanto a ajudar os humanos vítimas dos danos naturais, tal posição prescreveria fazê-lo mesmo que conflitasse com as metas ambientalistas. Outro exemplo dessa hierarquia é que boa parte das visões que se apresenta como ambientalista aprova a chacina de animais não humanos para alcançar as metas ambientalistas, como nas visões de Callicott (1998), Hettinger (1994, p. 13-14), Rolston (1999, p. 260-61) e Warren (2000, p. 228). Contudo, não aprovam fazer o mesmo com humanos, apesar de a espécie humana ser a maior das ameaça às metas ambientalistas: está superpovoada, não possui nenhuma função ecológica benéfica, e frequentemente as ações de humanos colocam em risco a biodiversidade, ecossistemas, equilíbrio ecológico etc. Assim, apesar de tais visões se apresentarem como ambientalistas, são na verdade *antropocêntricas*, pois o critério ambientalista é apenas um critério secundário: o que importa para elas em maior grau é o bem dos humanos. Contudo, é importante observar que essas visões são a grande maioria das visões que se apresenta como ambientalista[100].

6.1.2. Variações nas posições ambientalistas

Como vimos, o que há de comum a todas as posições ambientalistas é que dão consideração moral direta a entidades não sencientes. Um aspecto sob o qual as distintas posições ambientalistas poderiam ser diferenciadas é quanto a quais tipos de entidades não sencientes dão consideração moral direta. Em relação a esse aspecto, elas serão agrupadas no presente trabalho em três grupos[101]: *holistas*, *naturocentristas* e *biocentristas*. Vejamos o que distingue essas posições.

As posições holistas defendem que determinadas totalidades não sencientes que apresentarem certas características deveriam receber consideração moral direta. Normalmente, essas entidades são ecossistemas ou espécies. O ecocentrismo é uma variante do holismo em que as entidades moralmente consideráveis de maneira direta são os ecossistemas (e tudo o mais, incluindo as espécies, é objeto apenas de consideração moral indireta aos ecossistemas). Já em outra variação poderia dar-se o inverso: as entidades moralmente consideráveis serem as espécies e tudo o mais (incluindo os ecossistemas) ser moralmente considerável apenas de maneira indireta à preservação das espécies. Uma terceira variante, por sua vez, poderia dar consideração moral direta a ambas as totalidades (ou mesmo a outras, como biocenoses ou o equilíbrio ecológico). Essas visões pluralistas poderiam, por sua vez, distinguirem-se entre si de acordo com qual entidade consideram em maior ou menor grau. Outro ponto importante é que, normalmente, as posições holistas não valorizam toda e qualquer ocorrência de certa totalidade considerada diretamente, mas somente as que cumprem determinados requisitos. Por exemplo, no ecocentrismo não são valorizados todos os ecossistemas, mas apenas aqueles que apresentam determinadas propriedades (como serem muito raros, muito complexos, terem se formado há muito tempo, possuírem certas propriedades estéticas etc.).

---

[100] Exemplos são as visões de Callicott (1990, p. 103; 1992b, 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).

[101] Exemplos de *holismo* são encontrados em Callicott (1990; 1992b; 1998; 2000); Eckersley (1992); Hettinger (1994); Leopold (2000), Næss (1989; 1999); Rolston (1999); Warren (2000) e Wenz (1998); de *naturocentrismo* em Elliot (1982) e Katz (1992), e de *biocentrismo* em Attfield (1987b), Goodpaster (1978), Schweitzer (1962 [1923]) e Taylor (1986).

O naturocentrismo, por sua vez, possui semelhanças e diferenças em relação ao holismo. O que há de semelhante é que as entidades não sencientes que recebem consideração moral direta normalmente são totalidades (ainda que não em todas as variações, pois, como veremos a seguir, há combinações de naturocentrismo e biocentrismo). Contudo, uma diferença é que no naturocentrismo, para uma entidade receber consideração moral direta, é importante não apenas as características que possui, mas também não ter se originado de práticas humanas. Vejamos um exemplo. Imaginemos um ecossistema que contém em alto grau certas propriedades que tanto holistas quanto naturocentristas valorizam. Isso será suficiente para um ecocentrista reconhecer que o ecossistema em questão deve receber consideração moral direta. Já o naturocentrista dirá que é necessário cumprir uma segunda condição: o ecossistema em questão ser resultado de processos naturais (entendidos aqui como processos não antropogênicos), e não ter sido alterado (ou, pelo menos, não ter sido alterado significativamente) por ações humanas. O exemplo menciona ecossistemas, mas o mesmo valeria para uma variação que considerasse espécies ou qualquer outra entidade. Além disso, em algumas variações do naturocentrismo, o que é valorizado são os próprios processos naturais (e, por vezes, são valorizados em maior grau do que os ecossistemas, mesmo aqueles gerados por processos naturais). Assim, suponhamos que um ecossistema que tanto ecocentristas e naturocentristas valorizam esteja ameaçado por processos naturais. Ecocentristas prescreveriam tentar evitar que o ecossistema em questão seja destruído. Já uma posição naturocentrista que valorizasse também os processos naturais, e em maior grau do que o ecossistema em questão, prescreveria não impedir sua destruição.

O biocentrismo, por sua vez, distingue-se devido a dar consideração moral direta não a totalidades, mas a cada organismo vivo individualmente, senciente ou não: cada animal, planta, fungo, arqueia, protista ou bactéria. Por vezes, algumas posições combinam o critério biocentrista com o critério naturocentrista de consideração moral. Um exemplo é quando certa posição defende que são moralmente consideráveis de maneira direta todos os (e apenas os) seres vivos que não foram resultado de ações humanas. Outro exemplo seria uma posição que desse consideração moral a todos os seres vivos (independentemente de terem ou não origem natural), mas também valorizasse os processos naturais. Caso essa posição defenda que, se um processo natural estiver a ameaçar um organismo vivo, não devemos impedir a destruição de tal organismo, então ela é, na verdade, naturocêntrica (pois nela o critério biocêntrico é apenas um critério secundário; sua preocupação principal é garantir que os processos naturais aconteçam sem interferência humana, mesmo que isso resulte na morte de seres vivos).

6.1.3. As objeções ambientalistas a ajudar os animais vítimas de danos naturais

Neste capítulo abordaremos objeções ambientalistas à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais. O que chamaremos de objeções ambientalistas são todas as objeções fundadas na consideração moral direta de entidades não sencientes.

Não é incomum a acusação de a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais não levar em conta outros valores (como a preservação de entidades não sencientes). De acordo com essa visão, se as entidades valorizadas no ambientalismo devem receber consideração moral direta, não devemos ajudar os animais vítimas dos processos naturais – deveríamos, em vez disso, "deixar a natureza seguir o seu curso". Assim sendo, no presente capítulo discutiremos as seguintes questões:

Na seção 6.2, será discutido o seguinte: se as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo forem diretamente consideráveis, isso implica que devemos descartar a meta de ajudar os animais vítimas dos danos naturais? Será argumentado que há razões para se priorizar os interesses

básicos dos seres sencientes, mesmo que isso conflite com as metas ambientalistas e que, além disso, há muitas formas de ajudar os animais vítimas dos processos naturais que não conflitam com essas metas (algumas, inclusive, ajudam a realizá-las). Por essa razão, não entraremos na discussão sobre se as entidades valorizadas no ambientalismo devem ou não receber consideração moral direta. Na seção 6.3, discutiremos a alegação de que aceitar os conhecimentos provenientes da ciência da ecologia implicaria em adotar uma visão ambientalista e descartar uma visão centrada no bem dos seres sencientes enquanto indivíduos.

SEÇÃO 6.2 – Pesando a meta ambientalista e a meta de ajudar os animais

Para se rejeitar prevenir/minimizar os danos naturais sobre animais não humanos seria suficiente mostrar que as entidades valorizadas no ambientalismo (como equilíbrio ecológico, espécies e processos naturais, por exemplo) são dignas de consideração moral direta? Se forem dignas de consideração direta, como comparar a importância do modo como tais entidades são afetadas em relação à importância do modo como o bem dos seres sencientes é afetado, com vistas a decidirmos o que devemos fazer em relação ao problema dos danos naturais? Discutiremos essas questões na presente seção.

6.2.1. O valor de uma situação: em determinado aspecto ou tudo considerado?

Ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais poderia conflitar com metas ambientalistas, como preservar o equilíbrio ecológico ou manter espécies e ecossistemas do modo como são naturalmente. Dado o que vimos na seção 6.1, deve estar claro agora que "meta ambientalista" não diz respeito a preocupações com o bem dos animais. Por exemplo, comumente é dito que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais porque isso poderia afetar o equilíbrio ecológico. Se o que se quer dizer com isso é que corremos o risco de causar em longo prazo maior sofrimento e mortes, não se está a defender valores ambientalistas. Em vez disso, a preocupação é com os animais, mas se está a assumir que uma situação em que há equilíbrio ecológico coincide com a situação menos ruim para os animais afetados. Dado o que veremos no item 8.3.8, essa visão é equivocada: preservar o equilíbrio ecológico (seja lá em qual das muitas definições do termo) poderia resultar em maior sofrimento e mortes do que determinada situação na qual não há tal equilíbrio. O ambientalista, por sua vez, diria que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais porque isso poderia afetar o equilíbrio ecológico, mesmo reconhecendo que uma situação em que há equilíbrio ecológico poderia resultar, por exemplo, em maior sofrimento e mortes. É esse tipo de visão que começaremos a discutir agora.

Apontar que a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais poderia conflitar com metas ambientalistas é frequentemente visto como suficiente para rejeitar tal proposta. Não discutiremos se devemos acatar ou não as metas ambientalistas. Em vez disso, nossa questão é: caso devamos, isso implica que é errado ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, se fazê-lo conflitar com as metas ambientalistas?

Quem defende que as entidades valorizadas no ambientalismo devem ser objeto de consideração moral direta geralmente o faz defendendo que elas possuem *valor intrínseco*. Isto é, que preservá-las é bom *em si* (mesmo que não seja bom para nenhum ser senciente, e mesmo que seja ruim para todos os seres sencientes). Nessa concepção, se uma dessas entidades é preservada, o mundo se torna melhor pelo menos em um aspecto, mesmo que permaneça igual em todos os outros (ou mesmo que piore

em todos os outros). Essa afirmação é *insuficiente* para fundamentar que é errado ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, mesmo se fazê-lo conflitar com a meta de preservar essas entidades. Mesmo se tais entidades possuírem valor intrínseco, isso não implica que, dados vários cursos de ação, necessariamente aquele em que tais entidades são preservadas é o melhor, *tudo considerado*. Seria melhor *quanto a esse aspecto*. Só seria automaticamente melhor, *tudo considerado*, se o valor de uma situação devesse ser determinado *unicamente* a partir desse aspecto. Mas, como vimos no Capítulo 2 e na seção 4.2, não é aceitável excluir da avaliação sobre o quão boa/ruim é uma situação o modo como o bem dos seres sencientes é afetado. E, em relação ao bem dos seres sencientes, a situação dos animais na natureza é extremamente negativa. Assim, para se proibir ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, não é suficiente mostrar que fazê-lo pode ser negativo do ponto de vista da preservação das entidades valorizadas no ambientalismo. Teria de ser mostrado que esse alegado aspecto negativo é mais importante do que o aspecto positivo de ajudá-los.

6.2.2. Pesando distintos critérios

Suponhamos que as metas ambientalistas tivessem peso maior do que o bem dos seres sencientes. Isso é conceder realmente bastante ao argumento. Quase ninguém aceita essa tese quando humanos são vítimas dos processos naturais. Aliás, existem razões para se pensar o contrário: que o bem dos seres sencientes deve ter peso maior porque, diferentemente de entidades não sencientes, são capazes de ser prejudicados com o sofrimento e a morte. Contudo, concedamos esse ponto, para efeito de argumentação. Ou a meta ambientalista seria um *trunfo* sobre o bem dos seres sencientes (quer um trunfo absoluto, quer um trunfo até certo ponto, dando lugar a uma situação de descontinuidade), ou teria *peso maior,* mas não chegaria a ser um trunfo. Para entendermos a diferença, imaginemos as cartas do baralho. O trunfo sempre ganha, não importando o valor da carta do adversário (nem mesmo somando-se o valor de todas as outras cartas). Agora, se a carta tem um peso maior (digamos, pesa duas vezes mais, cinco vezes mais etc.), mas não chega a ser um trunfo, sempre há possibilidade de ela perder (por exemplo, se houver uma combinação de cartas cujo resultado total seja maior do que seu valor).

Imaginemos que as entidades valorizadas no ambientalismo tivessem um peso maior, mas não chegassem a ser um trunfo. Mesmo assim, haveria situações piores sob o aspecto do valor das entidades não sencientes, mas que, dado o grau de melhora para os seres sencientes, tais situações (*tudo considerado*) são melhores. Se um valor possui maior peso (mesmo um peso muito maior), mas não chega a ser um trunfo, há um determinado ponto a partir do qual aumentos no teor dos outros valores com menor peso são capazes de tornar uma situação, *tudo considerado*, melhor (mesmo que isso represente certa diminuição no valor que possui peso maior). O quão grande precisa ser o aumento nos outros valores e o quão pequena pode ser a diminuição no valor principal dependerá do quão mais importante é o valor principal. Mas, em algum ponto, essa "negociação" precisa ser admitida. Do contrário, se estaria a afirmar que o valor principal é um trunfo. Portanto, mesmo que a preservação das entidades valorizadas no ambientalismo tivesse um peso maior do que o bem dos seres sencientes, estariam autorizadas as intervenções que melhorassem muito a situação dos animais às custas de diminuir pouco o teor das entidades valorizadas no ambientalismo presentes na situação.

Suponhamos agora que as metas ambientalistas fossem um trunfo. Isso é realmente conceder bastante. Quando as vítimas dos processos naturais são humanos, quase ninguém atribui um peso maior às metas ambientalistas, muito menos é defendido que são um trunfo. Mas, mesmo que fossem

um trunfo, estaria autorizado ajudar os animais na natureza quando fazê-lo não conflitasse com as metas ambientalistas. Por exemplo, ajudar os animais não necessariamente extingue ecossistemas ou espécies. Para ilustrar esse ponto, considere:

Quadro 3 – Pesando distintos critérios

Situação	**S1**	**S2**	**S3**
Entidades não sencientes	+10	+9	+10
Bem dos seres sencientes	-50	+9	+10

Fonte: o autor

Se o valor das entidades valorizadas no ambientalismo fosse um *trunfo*, S1, *tudo considerado*, seria melhor do que S2, já que em S1 o teor de preservação de tais entidades é maior (embora S2 seja muito melhor para os seres sencientes). Contudo, tal constatação só proibiria ajudar os animais na natureza se fosse impossível fazê-lo sem deixar de preservar tais entidades. Tal visão teria de admitir que S3 é a melhor das três situações anteriores e que, tudo o mais sendo igual, entre S1 e S3, devemos escolher S3.

Uma possível objeção é a seguinte: qualquer ajuda prestada a uma vítima de um processo natural impedirá o acontecimento de determinado processo natural. Assim, se o valor dos *processos naturais* for um trunfo, a proibição de ajudar qualquer vítima de danos naturais se segue, em todo e qualquer caso. Embora o que essa objeção alegue seja verdade, é importante lembrar que o valor intrínseco e o peso trunfo das entidades não sencientes (incluindo os processos naturais) foi assumido apenas para efeito de argumentação. Uma razão para se rejeitar que os processos naturais são um trunfo é que isso parece ter implicações absurdas. Por exemplo, teríamos de dizer que, de duas situações sendo todo o restante igual, é melhor (*tudo considerado*) aquela em que o maior número de pessoas possível contrai câncer e outras doenças ou deformidades naturais (isto é, a situação na qual o valor dos processos naturais é maximizado). A grande maioria de nós sequer diria que a situação em que todos têm câncer é melhor *em algum aspecto* do que a situação na qual todo o resto é igual, mas todos estão com saúde; muito menos que é melhor, *tudo considerado*. Quando os humanos são as vítimas, quase ninguém defende que os processos naturais possuem valor intrínseco, muito menos que são um trunfo. Isso parece explicar por que geralmente só se defende que outras entidades naturais (biodiversidade, ecossistemas, espécies etc.), que não os processos naturais, possuem valor intrínseco, e nas poucas instâncias nas quais se defende o valor intrínseco dos processos naturais, essa defesa é combinada com critérios especistas. Como vimos no Capítulo 2, por esse motivo mesmo, tal defesa deveria ser rejeitada.

6.2.3. A objeção da axiologia híbrida somatória

Suponhamos que fosse defendido que, embora existam distintos fatores, cada qual com valor intrínseco independente, o valor de uma situação *tudo considerado* deve ser determinado pelo *agregado total* da soma do que possui valor menos a soma do que possui desvalor. Com base nisso, poderia ser objetado que a situação dos animais na natureza, *tudo considerado*, é positiva, pois a altíssima predominância de coisas ruins para os seres sencientes é *compensada* pelo alto teor de entidades valorizadas no ambientalismo. Essa axiologia seria um equivalente daquela baseada no *agregado*

total da soma do que possui valor menos a soma do que possui desvalor para os seres sencientes (como a incorporada pelo utilitarismo), mas que consideraria também a preservação de entidades não sencientes. Chamá-la-ei de *axiologia híbrida somatória* (AHS). O argumento dessa objeção pode ser ilustrado da seguinte forma.

Quadro 4 – Axiologia híbrida somatória

Axiologia híbrida somatória (AHS):		
Situação	**S4**	**S5**
Entidades não sencientes	+1	+112
Bem dos seres sencientes	+10	- 100
Soma total:	+11	+12

Fonte: o autor

Segundo a AHS, S5, *tudo considerado*, é melhor do que S4 (mesmo que S5 seja muito pior para os seres sencientes) porque em S5 a *soma total* é maior (e não necessariamente porque nela a presença das entidades valorizadas no ambientalismo é maior). Deixemos de lado por enquanto: (1) se é ou não plausível uma axiologia somatória desse tipo; (2) se realmente há maior teor de entidades valorizadas no ambientalismo na natureza do que desvalor para os seres sencientes; e (3) se é ou não possível comensurar essas coisas. Seja lá qual a resposta para essas questões, a objeção não fundamenta a proibição de se ajudar os animais. Em tal axiologia, o alto teor de valor de um aspecto (no caso, a presença de entidades valorizadas no ambientalismo) pode (dependendo do quão alto é esse teor), compensar o alto teor de desvalor de outro aspecto (no caso, o que for ruim para os seres sencientes). Contudo, existem duas maneiras possíveis, dada essa axiologia, de melhorar uma situação: ou aumentamos o teor do que tem valor, ou diminuímos o teor do que tem desvalor. De ambas as maneiras, aumentaremos a soma total. Assim sendo, voltemos à S5, situação em que há um grande teor de entidades valorizadas no ambientalismo e os seres sencientes estão muito mal. Suponhamos que ela represente a situação dos animais na natureza. Há duas maneiras possíveis de melhorá-la, dada a axiologia em questão.

Quadro 5 – Axiologia híbrida somatória a melhoramento

Axiologia híbrida somatória (AHS) e melhoramento:			
Situação	**S5**	**S6**	**S7**
Entidades naturais	+112	+ 162	+82
Bem dos seres sencientes	- 100	- 100	- 20
Soma total:	+12	+62	+62

Fonte: o autor

Uma maneira de melhorar é passar de S5 para S6: aumentamos o teor do valor que já estava em predominância (o teor das entidades valorizadas no ambientalismo). Mas outra maneira é passar de S5 para S7. Nesse caso, melhoramos igualmente a situação por aumentar o valor que estava em defasagem

(o bem dos seres sencientes), mesmo que isso diminua o outro valor que estava em predominância. A presente axiologia não poderia dizer que S6 é melhor do que S7. Diminuir o desvalor em uma situação é também uma maneira de aumentar a soma total. Um sistema normativo que se baseasse em tal axiologia teria de dizer que, se temos de escolher S6 ou S7, então que tanto faz: quem escolhesse diminuir o desvalor que os seres sencientes padecem estaria autorizado. Por isso, a presente objeção não poderia *proibir* ajudar os animais na natureza., vítimas de danos naturais, pelo menos em muitos casos.

Nos casos em que aumentar o teor das entidades valorizadas no ambientalismo tivesse maiores chances de aumentar a soma total, um sistema normativo baseado em tal axiologia prescreveria que é um dever fazê-lo. Contudo, toda vez que minimizar o desvalor para os seres sencientes tivesse maiores chances de aumentar a soma total, a prescrição seria de que é moralmente *obrigatório* (e não, meramente permitido) ajudar os seres sencientes. E, provavelmente essa última prescrição aconteceria na maioria das vezes, pois tal sistema normativo poderia estabelecer um princípio similar ao da *utilidade marginal decrescente*[102] (ou ainda, poderia manter uma meta similar à do consequencialismo negativo, em que a diminuição do desvalor tem peso maior ou é um trunfo sobre o aumento do valor).

6.2.4. A acusação reversa

A *acusação reversa* aponta que tudo o que foi dito pode ser aplicado a favor da preservação das entidades valorizadas no ambientalismo. Primeiro, poderia ser dito que, se tais entidades forem moralmente consideráveis de maneira direta, mesmo que certa ação beneficie os seres sencientes, não significa que esteja automaticamente justificada: se ela ameaça a preservação de tais entidades, isso é uma razão (ainda que não conclusiva) contra tal ação. Em segundo lugar, mesmo que a preocupação com o bem dos seres sencientes tivesse peso maior (mas não chegasse a ser um trunfo) haveria situações em que a preservação das entidades não sencientes deveria prevalecer: sempre que fosse possível aumentar muito a preservação de tais entidades não sencientes às custas de diminuir pouco o bem dos seres sencientes. É claro, o quão muito a preservação das entidades não sencientes teria de ser aumentada e o quão pouco seria tolerado ameaçar o bem dos seres sencientes dependeria do quão maior seria o peso do bem dos seres sencientes. Contudo, em algum ponto, tal negociação teria de ser admitida. Por fim, mesmo que o bem dos seres sencientes fosse um trunfo, estariam justificadas as ações que preservam as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo, mas não os ameaçam.

A resposta aqui é admitir que, *se* tais entidades não sencientes forem objeto de consideração moral direta, a acusação reversa tem razão. Contudo, isso não seria uma grande barreira a prevenir/minimizar os danos naturais. Por exemplo, o que a acusação reversa aponta já é adotado pela imensa maioria dos ambientalistas quando suas metas afetam o bem de humanos. Levam também em consideração o bem dos seres humanos. Contudo, não defendem que tudo o que beneficia os humanos está automaticamente justificado, uma vez que levam em consideração também determinadas entidades não sencientes. E a imensa maioria dos ambientalistas também mantém que o bem dos humanos possui um peso maior, pois embora defendam, com vistas a preservar entidades não sencientes, impedir a

[102] Tal princípio afirma que uma mesma quantidade de uma coisa gera maior valor (ou diminuição de desvalor) se dado a quem tem menos dessa coisa. Esse princípio está presente no utilitarismo, que é baseado em uma axiologia somatória que leva em conta os seres sencientes. Mas o mesmo princípio poderia ser adotado por uma axiologia somatória híbrida (já que também leva em conta os seres sencientes). E, como apenas o valor referente aos seres sencientes pode ser negativo (dado que apenas os seres sencientes podem sofrer) e a ausência total de entidades valorizadas no ambientalismo representaria um valor igual a zero (e não, negativo) em relação a esse aspecto, haveria uma razão para priorizar seres sencientes toda vez que seu bem-estar fosse negativo.

realização de *certos* interesses humanos, não o fazem em relação a interesses básicos como não sofrer e não morrer. O ideal de preservação das entidades não sencientes é normalmente conduzido dentro desses limites. Tal ideal não proíbe de maneira alguma ajudar os humanos vítimas de danos naturais. Se, como vimos no Capítulo 2, o especismo é injustificável, se tais entidades não sencientes forem dignas de consideração moral, não podemos manter uma conclusão diferente no caso dos não humanos: a preservação dessas entidades estaria justificada somente se não conflitasse com a realização dos interesses dos animais não humanos, ou somente se conflitasse com interesses não básicos deles, o que significaria uma aprovação da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, uma vez que tal proposta visa garantir interesses básicos, como não sofrer e não morrer.

6.2.5. Na prática, qual o tamanho do conflito?

Outra razão pela qual, mesmo se tivéssemos de acatar as metas ambientalistas, ainda haveria razões para se ajudar os animais vítimas dos processos naturais, é que há muitos casos possíveis de ajuda que não conflitariam com tais metas (e, alguns desses casos poderiam inclusive ajudar a realizá-las). Como vimos na seção 6.1, a consideração pelos seres sencientes e o ambientalismo partam de fundamentos muito distintos que frequentemente conflitam na prática. Contudo, em relação especificamente à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais, talvez o grau de oposição entre esses dois ideais seja menor do que aparenta[103]. A seguir, vejamos como isso se dá em cada uma das principais vertentes ambientalistas.

Comecemos pelo holismo, cujo principal representante é o ecocentrismo, que defende que (certos) ecossistemas deveriam receber consideração moral direta. O ecocentrismo não é uma posição centrada na veneração pelo que é natural. Primeiro, porque prescreve intervir para tentar preservar ecossistemas que seriam modificados ou extintos por processos naturais. O ecocentrismo valoriza determinados ecossistemas, e não os processos naturais. Segundo, porque o critério que utiliza para dizer se um ecossistema tem valor intrínseco não é saber se ele se originou de modo natural. Em vez disso, os critérios geralmente são: ser raro, ter certas propriedades estéticas, ter se formado há muito tempo (mesmo que seja resultado de ação humana) etc. Assim sendo, não são todos os ecossistemas que o ecocentrismo valoriza. Isso tem duas implicações importantes em relação à proposta de ajudar os animais que são vítimas dos processos naturais. A primeira é que o ecocentrismo não tem razões para se opor a essa proposta quando ela visa ajudar animais que estão em outros ecossistemas, que não naqueles que valoriza. A segunda é que, mesmo em relação a aqueles animais que estão nos ecossistemas que valoriza, o ecocentrismo não tem razões para se opor a ajudá-los quando a ajuda não extinguir o ecossistema ou não alterar as características que são vistas como fazendo com que ele tenha valor. Por exemplo, suponhamos que certa perspectiva ecocentrista diga que determinado ecossistema possui valor intrínseco porque possui certas propriedades estéticas. Se a tentativa de ajudar os animais não alterasse essas propriedades, o proponente dessa perspectiva ecocentrista não teria razões para objetar tal ajuda, pois ela não faria diminuir o valor de tal ecossistema, apenas faria com que a quantidade de sofrimento e de mortes presente nele fosse menor.

Em outras posições holistas, o que é valorizado em si não são os ecossistemas, mas espécies, biodiversidade ou o equilíbrio ecológico por exemplo. Contudo, a mesma implicação apareceria para essas variantes: teriam de aceitar a ajuda aos animais quando fazê-lo não extinguisse espécies, não diminuísse a biodiversidade, não ameaçasse o equilíbrio ecológico etc.

[103] Essa questão é discutida em detalhes em Horta (2018).

Poder-se-ia pensar que as perspectivas naturocêntricas, por valorizarem resultados de processos naturais, teriam de se posicionar contrariamente a ajudar os animais vítimas dos processos naturais. Contudo, isso não é assim, porque as perspectivas naturocêntricas geralmente não valorizam todos os resultados dos processos naturais. Normalmente, valorizam ecossistemas que possuem certas propriedades e que também não foram ainda modificados (ou, foram pouco modificados) pelos humanos. Isto é, não valorizam ecossistemas que já foram significativamente transformados por humanos. Mas, sendo assim, tais perspectivas têm de aceitar ajudar os animais em uma quantidade de ecossistemas ainda maior do que têm que aceitar as perspectivas ecocentristas, uma vez que, excetuando-se talvez alguns ecossistemas nas profundezas do oceano, a imensa maioria dos ecossistemas terrestres já foi significativamente transformada, direta ou indiretamente, por práticas humanas.

A única variante do naturocentrismo que não teria que admitir essas implicações seria uma na qual as entidades valorizadas intrinsecamente fossem todos os processos naturais (incluindo os que prejudicam os seres sencientes) e que mantivesse que o valor desses processos é um trunfo sobre o bem dos seres sencientes. Contudo, essa posição é rarissimamente defendida, e quando o é, é combinada com um critério antropocêntrico (haja vista que, se não for combinada com tal critério, teria de condenar que os humanos se protejam contra os processos naturais). Entretanto, se, como argumentado no Capítulo 2, o especismo é injustificável, essa posição, para não ser injustificável logo de início, não poderia ser combinada com o critério antropocêntrico. Além disso, mesmo se não fosse combinada tal critério, e defendesse que é errado defender tanto humanos quanto não humanos dos processos naturais, ela própria violaria o argumento da relevância (que abordamos no Capítulo 2), por priorizar entidades não sencientes frente a seres que são capazes de ser, literalmente, prejudicados e/ou beneficiados.

Por fim, passemos às perspectivas biocêntricas. O biocentrismo, diferentemente de outras vertentes ambientalistas, possui como meta garantir o bem próprio de cada organismo vivo, senciente ou não. O que é valorizado no biocentrismo não são os processos naturais[104]. Assim sendo, o biocentrismo, por definição, também tem como meta garantir o bem dos animais não humanos, inclusive quando o que ameaça esse bem são processos naturais. Certas variantes do biocentrismo, além de defenderem que estar vivo em um sentido biológico é algo positivo e que estar morto é algo negativo, também aceitam que o sofrimento é intrinsecamente negativo e que a felicidade é intrinsecamente positiva. Essas variantes possuem razões extra para aceitarem a proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas dos processos naturais, mesmo quando ela conflitar com a preservação de organismos vivos não sencientes (como nas práticas de ajuda que envolveriam dar comida vegetal aos animais). Além disso, por dar consideração moral também a seres vivos não sencientes, todas as variantes do biocentrismo (incluindo aquelas que consideram apenas que estar vivo é positivo e que estar morto é negativo) teriam de defender uma gama de intervenções nos processos naturais ainda maior do que teria que defender quem aceita o critério da senciência. Isso é assim porque o resultado dos processos naturais, em especial da dinâmica de populações, é a grande maioria dos seres vivos (sencientes ou não) tendo mortes prematuras.

Há três maneiras pelas quais um biocentrista poderia tentar evitar essa implicação. Contudo, todas são problemáticas. Vejamos.

[104] Algumas perspectivas que se apresentam como biocêntricas defendem que são moralmente consideráveis de maneira direta apenas os organismos vivos que não se originaram de práticas humanas (excluem da consideração moral, por exemplo, os animais domesticados). Contudo, não parece fazer sentido chamar tais perspectivas de biocêntricas, pois não dão consideração moral a tudo o que é vivo, e, além disso, colocam como condição necessária para se receber consideração moral "ser um organismo não originado de ação humana". São, portanto, posições naturocêntricas. Um exemplo é a posição de Taylor (1986).

A primeira seria apontar que intervir nos processos naturais para minimizar a quantidade de mortes provavelmente implicaria em haver menos organismos nascendo e, então, a meta de maximizar a quantidade de seres vivos no mundo não seria alcançada. Essa resposta não funciona simplesmente porque a meta do biocentrismo não é maximizar a quantidade de organismos vivos, e sim garantir o bem próprio de cada organismo vivo.

Já a segunda consistiria em manter que, embora sua perspectiva dê consideração moral direta a todo e qualquer organismo vivo, dá uma consideração moral maior aos processos naturais, incluindo os processos que prejudicam os seres vivos. Essa saída é problemática porque, então, essa posição já não é mais biocentrista, uma vez que o critério que possui maior peso é naturocentrista[105]. Em tal posição, o critério biocêntrico seria apenas um critério secundário. Como já listamos os problemas com essa posição, eles não serão repetidos aqui.

Por fim, a terceira saída seria manter que o biocentrismo só prescreve evitar danos antropogênicos. Essa saída possui dois problemas principais. O primeiro é que a relevância moral da distinção entre danos naturais e antropogênicos é ela mesma problemática (como discutiremos no Capítulo 7). Se uma posição propõe determinado critério de consideração moral, mas prescreve considerar moralmente os seres que satisfazem tal critério apenas quando o dano a que estariam sujeitos decorre de práticas humanas, tal posição não se preocupa realmente com o bem de tais seres. O segundo problema é que afirmar que *não há dever* de nos preocuparmos com a maneira pela qual os processos naturais afetam os seres moralmente consideráveis não é o mesmo que afirmar que deveria ser *proibido* fazê-lo. Assim, mesmo que tal posição mostrasse que *não há dever* de ajudar os animais vítimas dos danos naturais, teria de *aplaudir* tal atitude (pois então alguém estaria a fazer algo positivo para além de sua obrigação).

Por enquanto, falamos de maneiras de ajudar os animais vítimas dos processos naturais que os ambientalistas teriam de aceitar porque não conflitam com suas metas. Há, além disso, outras formas de ajudar os animais vítimas dos processos naturais que poderiam, inclusive, contribuir para alcançar certas metas ambientalistas (mesmo em se tratando de animais presentes nos ecossistemas valorizados pelos ambientalistas). Vejamos um exemplo. Grandes herbívoros como elefantes consomem tipicamente uma grande quantidade de vegetação. Esse comportamento resulta em uma diminuição drástica das taxas de reproduções daqueles animais menores, que maximizam a quantidade de filhotes (uma estratégia reprodutiva que, como vimos no Capítulo 1, tem como resultado também maximizar a quantidade de animais que nasce apenas para experimentar sofrimento extremo e morrer prematuramente). Assim sendo, defensores dos animais têm duas razões para apoiar a proteção de elefantes na natureza: (1) pelo próprio bem dos elefantes que seriam beneficiados[106]; e (2) pela imensa quantidade de sofrimento e de mortes prematuras de outros seres sencientes que isso preveniria indiretamente[107]. Por outro lado, a atitude de ajudar esses grandes herbívoros também ajudaria a realizar a meta ambientalista de preservação de espécies, pois várias dessas espécies estão ameaçadas de extinção.

Assim, mesmo as perspectivas ambientalistas, seja lá de que vertente forem, têm de aceitar (e, por vezes, defender) boa parte da proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais.

---

[105] Novamente, a posição de Taylor (1986, p. 177) é um exemplo.

[106] Sobre isso, ver Pearce (2015).

[107] Sobre a relação entre a presença de elefantes e haver uma redução significativa da biomassa disponível, ver Cumming *et al*. (1997); Guldemond e VanAarde (2008) e Guldemond *et al*. (2017).

6.2.6. Conclusão

Seja lá qual for o valor da situação dos animais na natureza quanto ao aspecto da presença de entidades valorizadas no ambientalismo, ela é altamente negativa quanto ao bem dos seres sencientes. É exatamente isso que torna urgente modificar esses aspectos da situação dos animais na natureza. O alegado valor intrínseco das entidades não sencientes não é suficiente, nem para proibir, nem para enfraquecer nossas razões para ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. Tal defesa não tem, ao contrário do que se poderia pensar inicialmente, o poder de ser uma forte objeção à meta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais[108].

Mesmo se as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo forem moralmente consideráveis de maneira direta, isso não representa nenhum impedimento à prevenção/minimização dos danos naturais sobre os animais não humanos, da mesma maneira que não representa quando as vítimas são humanas. Se há boas razões para se ajudar os humanos vítimas dos processos naturais, como parece ser o caso (uma vez que humanos são capazes de sofrimento e desfrute, e as entidades valorizadas no ambientalismo não o são), há exatamente as mesmas razões para manter o mesmo quando os seres sencientes não humanos são as vítimas (uma vez que também são capazes de sofrimento e desfrute).

Além disso, como vimos, existem várias formas de ajudar os animais na natureza que não conflitam com a metas ambientalistas e outras que, inclusive, ajudam a realizar algumas delas.

SEÇÃO 6.3 – Diferenciando ecologia e ambientalismo

Algumas vezes, os proponentes de ajudar os animais que são vítimas dos processos naturais são acusados de não prestarem atenção nos conhecimentos provenientes da ecologia. Por vezes, é dito algo como "vocês não sabem que a ecologia já mostrou que o que importa é o equilíbrio ecológico, a biodiversidade, os ecossistemas, e não o bem dos animais?". Na presente seção, discutiremos se essa acusação é plausível ou não.

6.3.1 O argumento do erro de domínio

Paul Falkowski, professor de ecologia e evolução, na seção de comentários de um artigo em que Jeff McMahan (2010a) defende intervir para ajudar os animais na natureza, acusa-o de pensar que uma questão é da área da ética, quando na verdade seria da área da biologia e da ecologia. Para Falkowski, McMahan estaria a cometer o erro de fazer julgamentos de valor e julgamentos normativos quando eles não cabem. Segundo Fawkowski, os proponentes da minimização dos danos naturais precisariam de noções básicas de biologia e ecologia. Chamaremos tal argumento de "*O Argumento do Erro de Domínio*", esquematizado a seguir:

(A1) Devemos rejeitar propostas que tratam questões de uma área como se fossem de outra.

(A2) O que acontece nos ecossistemas naturais pertence ao domínio da ecologia.

(A3) A proposta de minimizar os danos naturais trata o que acontece nos ecossistemas naturais como se pertencesse ao domínio da ética.

(A4) Logo, a proposta de minimizar os danos naturais deve ser rejeitada.

[108] Abordo em maiores detalhes essa questão em Cunha (2015).

Há uma ambiguidade em A2, com relação à expressão "o que acontece". Suponhamos primeiro que ela queira dizer o seguinte: "*descrever o que acontece* nos ecossistemas naturais pertence ao domínio da ecologia". Se interpretada dessa forma, A2 é certamente verdadeira. Mas então A3 precisaria ser reformulada para utilizar a expressão "o que acontece" da mesma forma: "a proposta de minimizar os danos naturais trata *a descrição do que acontece* nos ecossistemas naturais como se pertencesse ao domínio da ética". Contudo, se reescrita dessa forma, A3 é falsa. Os proponentes de ajudar os animais na natureza se baseiam nas descrições da ecologia para terem uma ideia da quantidade de sofrimento e de mortes que existem na natureza e de como se dão as interações nos ecossistemas, para, com base em princípios éticos, prescreverem o que deve ser feito com relação a isso. Assim, não faz sentido sugerir aos proponentes de ajudar os animais na natureza estudarem biologia e ecologia, pois é exatamente isso que também estão a fazer. Além disso, não são apenas os proponentes de ajudar os animais na natureza que estão a fazer juízos morais em relação ao que acontece nos ecossistemas. Quem se posiciona contrariamente a ajudar os animais na natureza também está. A diferença é que estão a fazer o juízo moral oposto: "não devemos ajudar". Isso não deixa de ser um julgamento moral, pois fala sobre o que devemos e o que não devemos fazer. Quando um ecólogo ou biólogo afirma: "não devemos minimizar os danos naturais", não está a falar como ecólogo ou biólogo, pois não está mais a descrever. Está a falar, em vez disso, como defensor de uma posição moral. Por vezes um juízo moral é disfarçado como descrição, com vistas a aparentar neutralidade. Isso ficará mais evidente quando discutirmos a segunda interpretação de A2.

Outra maneira possível de se interpretar A2 é da seguinte maneira: "*prescrever o que deveríamos fazer acontecer ou deixar de acontecer* nos ecossistemas naturais pertence ao domínio da ecologia". Se interpretamos A2 dessa forma, A3 tem que ser interpretada assim: "a proposta de minimizar os danos naturais trata *a prescrição do que deveríamos fazer acontecer ou deixar de acontecer* nos ecossistemas naturais como se pertencesse ao domínio da ética". Se o que se quer dizer é isso, então A3 é verdadeira. É exatamente isso que os proponentes de ajudar os animais na natureza estão a dizer: prescrever o que deveríamos fazer acontecer ou deixar de acontecer nos ecossistemas naturais é da área da ética simplesmente porque o modo como devemos agir é sempre da área da ética. As ciências empíricas tratam de *descrever* o modo como as coisas *são*. A ética é, em vez disso, *prescritiva*: trata do modo como as coisas *devem ser*. Assim sendo, nessa segunda interpretação, A2 é falsa (as ciências empíricas tratam de descrever, e não de prescrever).

Ou seja, se interpretamos A2 no primeiro sentido (a expressão "o que acontece" como "descrever o que acontece"), ela é verdadeira, mas então A3 é falsa. Por outro lado, se interpretamos A2 no segundo sentido (a expressão "o que acontece" como "prescrever o que deveria acontecer"), A3 é verdadeira, mas A2 é falsa.

Portanto, os proponentes de prevenir/minimizar os danos naturais não estão a cometer um erro de domínio tratando uma questão de uma área como se fosse de outra. Ao contrário: quem comete um erro de domínio é quem pensa que é da área da biologia e da ecologia prescrever o que deveríamos fazer acontecer ou deixar de acontecer. Portanto, devemos rejeitar o argumento do erro de domínio. Como o argumento do erro de domínio provém muitas vezes de profissionais da biologia e da ecologia, como é o caso de Falkowski, isso mostra que a biologia e a ecologia, enquanto ciências descritivas que deveriam ser, estão normativamente carregadas por valores que são ambientalistas e/ou antropocêntricos. Um dos principais efeitos negativos desse "carregamento normativo" é que aquilo que é defendido pelos profissionais dessas áreas é recebido pelo público como se fosse uma descrição objetiva dos fatos, quando contém premissas normativas ocultas. Aprofundaremos esse problema no item a seguir.

6.3.2. Ecologia não é o mesmo que ambientalismo

O ideal de minimizar os danos naturais muitas vezes conflitará com as metas de buscar a biodiversidade, o equilíbrio ecológico, manter as espécies e ecossistemas do modo que são naturalmente etc. Suponhamos a seguinte objeção: "o ideal de minimização dos danos naturais não pode estar correto, uma vez que nega o conhecimento que surge da ecologia". Tal objeção comete uma confusão entre a *ecologia* (a ciência *descritiva*) e o *ambientalismo* (a posição *normativa*). Talvez isso aconteça porque o ambientalismo é por vezes chamado de ecologismo, um termo similar à ecologia. O ambientalismo é a ideia de que determinadas entidades não sencientes *devem* ser objeto de consideração moral, e que essa consideração *deve* ter maior peso do que a consideração pelos seres sencientes. A ecologia é a ciência que *descreve* como acontecem as interações nos ecossistemas. Os proponentes de ajudarmos os animais na natureza não negam o que a ecologia *descreve*. Em vez disso, negam o que o ambientalismo *prescreve*.

Entre os profissionais da ecologia e da biologia é frequente que adotem o ambientalismo. Devido a isso, os resultados dos estudos dessas áreas têm sido frequentemente empregues com vistas a realizar as metas do ambientalismo. Esse fato pode dar a entender que, para se obter conhecimento em biologia (e, mais especificamente, em ecologia), é necessário defender o ambientalismo e que, por isso, deveríamos rejeitar a proposta de minimizar os danos naturais, já que surge de uma preocupação com os seres sencientes. Essa crença é falsa. A biologia e a ecologia são ciências descritivas: não implicam esta ou aquela visão normativa. Por exemplo, é comum que os mesmos resultados sejam utilizados (muito frequentemente) também na busca de metas antropocêntricas. Assim, uma perspectiva centrada na preocupação com os seres sencientes não impede, de modo algum, o conhecimento nessas áreas. As únicas diferenças seriam que: (1) esse mesmo conhecimento seria utilizado para beneficiar os animais; e que (2) novos conhecimentos sobre como beneficiá-los seriam buscados.

Dado que muitos profissionais do ramo da biologia e da ecologia adotam o ambientalismo, poder-se-ia pensar que isso é um indicativo de que temos boas razões para adotá-lo, uma vez que tais profissionais possuem o conhecimento descritivo. Contudo, o debate sobre se devemos adotar o ambientalismo ou a consideração pelos seres sencientes é uma questão sobre o que tem valor e o que deveríamos fazer. E, como tal, pertence aos domínios da teoria de valor e da teoria da ação correta; domínios nos quais nenhuma ciência descritiva pode ter a resposta.

Descrever o modo como se dão as interações nos ecossistemas não implica necessariamente manter que entidades como espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, biodiversidade, biocenoses etc. deveriam receber consideração moral direta. Isto é, o conhecimento em ecologia não implica a adoção do ambientalismo. Há que se diferenciar o conhecimento descritivo e as várias metas que alguém poderia querer alcançar utilizando esse conhecimento descritivo (metas que, por sua vez, orientariam quais novos conhecimentos descritivos deveriam ser buscados). Por exemplo, se alguém tem como meta melhorar a situação dos seres sencientes, certamente buscará investigar o modo como são afetados positiva ou negativamente nos ecossistemas onde se encontram. A seguir, veremos um exemplo de proposta de criação de um campo de pesquisa nesse sentido.

6.3.3. A proposta da criação do campo da biologia do bem-estar

Dada a vigência das visões antropocêntricas e ambientalistas, os animais que vivem fora do controle humano (por exemplo, na natureza) têm sido estudados quase que exclusivamente como exemplares de espécies e como componentes de ecossistemas. Entretanto, uma vez que reconhecemos

os animais não humanos como dignos de consideração moral direta por serem indivíduos capazes de ser prejudicados e beneficiados, desejaremos saber como eles são afetados positiva ou negativamente em geral (seja pelas práticas humanas, seja pelos processos naturais[109]). Por isso, existe uma proposta de criação de um campo de pesquisa, a *biologia do bem-estar*[110], que estudaria essas questões. Como acontece em relação a toda ciência descritiva, o conhecimento proveniente da biologia do bem-estar também poderia ser utilizado para diferentes fins, mas, com certeza, poderia ser utilizado principalmente para orientar as tentativas de prevenir/minimizar o sofrimento e mortes dos animais na natureza.

A biologia do bem-estar seria um *campo interdisciplinar* de pesquisa. Envolveria em conjunto o conhecimento proveniente de várias áreas: ecologia, ciência do bem-estar animal, zoologia e ciência veterinária, por exemplo. É importante distinguir a *biologia do bem-estar* de outros três campos de pesquisa: *biologia da conservação*; *conservação compassiva* e *bem-estar da conservação.* Diferentemente do que acontece em biologia da conservação[111], em que os animais são estudados enquanto exemplares de espécies ou componentes de ecossistemas, a biologia do bem-estar envolve estudá-los do ponto de vista do que os prejudica ou beneficia, isto é, do que é pior ou melhor do ponto de vista dos animais enquanto indivíduos sencientes. Isso também diferencia a biologia do bem-estar de pesquisas em conservação compassiva, que consistem em, ao se investigar os animais do ponto de vista da conservação (enquanto exemplares de espécies, componentes de ecossistemas etc.), buscar métodos que não prejudiquem os animais[112]. Por fim, a biologia do bem-estar também é diferente de pesquisas em bem-estar da conservação[113]. O campo do bem-estar da conservação combina o conhecimento de áreas como a biologia da conservação e a ciência do bem-estar animal. Diferentemente de pesquisas em conservação compassiva, não foca nos danos que os animais padecem em decorrência de pesquisas conservacionistas. Em vez disso, podem incluir investigar o modo como o bem-estar dos animais é afetado por danos naturais ou antropogênicos indiretos *quando a meta da conservação se beneficiaria desses dados*. Esses conhecimentos poderiam ser úteis à biologia do bem-estar, mas, como deve estar claro agora, as metas finais dessas duas áreas são distintas. A biologia do bem-estar, como mencionado, seria focada no bem-estar dos animais enquanto indivíduos sencientes, e estudaria o que os afeta positiva ou negativamente, independentemente de se esse conhecimento serve ou não à conservação.

As investigações em biologia do bem-estar poderiam ser feitas sobre a situação de quaisquer animais, independentemente de onde se encontrem, incluindo os animais que vivem sob controle direto humano. Contudo, já há muito mais dados sobre como os animais que vivem sob controle humanos são afetados do ponto de vista do seu bem-estar do que sobre como são afetados nesse aspecto os animais que vivem fora do controle humano. Em especial, a maneira como os processos naturais afetam o bem-estar dos animais que se encontram na natureza é um tópico amplamente negligenciado. Assim, a pesquisa em biologia do bem-estar teria razões para focar na situação desses animais. Além destes, essa pesquisa poderia incluir os animais que não vivem sob controle direto humanos e se encontram em ambientes semisselvagens, agrícolas, suburbanos e mesmo urbanos (como os pombos que vivem em cidades, por exemplo).

---

[109] Na verdade, mesmo quem não dá consideração moral direta aos animais não humanos ainda teria outras razões para querer investigar essa questão. Por exemplo, se alguém é um cientista e tem como objetivo oferecer a melhor descrição possível da realidade, tem razões para investigar o modo como os animais são afetados positiva ou negativamente, pois esse é um aspecto da realidade.

[110] Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020).

[111] Sobre biologia da conservação, ver Soulé (1986)

[112] Sobre conservação compassiva, ver Beckoff (2013).

[113] Sobre bem-estar da conservação, ver Beausoleil (2020).

Assim sendo, é simplesmente falso que adotar uma postura favorável a investigar como prevenir/minimizar os danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais é adotar uma visão anticientífica, ou ter falta de conhecimento científico. Ao contrário do que parecem pensar alguns profissionais da ciência, a divergência entre quem propõe ajudar os animais vítimas dos processos naturais e quem é contra tal proposta não é uma divergência científica: é uma divergência moral.

6.3.4. Conclusão

Na presente seção, nossa conclusão principal foi a de que é possível adquirir igualmente conhecimento em biologia, mais especificamente em ecologia, sem necessariamente aceitar os pressupostos do ambientalismo, que é uma posição normativa. Aliás, como vimos, aceitar uma ética centrada na consideração pelos seres sencientes implica em incentivar a pesquisa nessas áreas científicas e em várias outras, pois o conhecimento proveniente de tais áreas é necessário para se conseguir ajudar os seres sencientes da maneira mais eficiente possível.

CAPÍTULO 7

DANOS NATURAIS E RESPONSABILIDADE MORAL

Para algumas visões da ética, haver algo de negativo em uma situação é *suficiente* para termos responsabilidade moral de tentar modificar tal situação (e, quanto mais negativo for esse algo, maior seria nossa responsabilidade). Outras visões de ética discordam. Defendem que existem certas situações que são negativas, mas que, no entanto, não somos moralmente requeridos a modificá-las porque não seríamos moralmente responsáveis por elas. As seções 7.1, 7.2, 7.3 e 7.4 discutem se tais visões poderiam defender plausivelmente que não somos moralmente responsáveis pelos danos naturais.

SEÇÃO 7.1 – Apelos à origem do dano e à distinção entre ato e omissão

A presente seção discute se existem ou não boas razões para se manter que não somos moralmente responsáveis pelos danos naturais, devido a eles não terem origem em práticas humanas e/ou devido a eles terem continuidade em nossas omissões (e não em nossos atos).

7.1.1. A acusação de se estar a responsabilizar entidades amorais

Comecemos pela visão que diz que a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais é absurda porque responsabiliza seres ou processos *amorais* (por exemplo, os processos naturais, ou os predadores). Vejamos qual o problema com essa concepção. Várias intervenções em processos naturais são amplamente aceitas. Por exemplo, a vacinação de humanos contra vírus é amplamente aceita. Alguém que acusasse os proponentes da vacinação de reivindicarem que os próprios vírus fizessem algo para mudar seu comportamento ou não entende a proposta de vacinação, ou estaria a distorcê-la. Uma das duas coisas está também a acontecer nessa objeção. Não há proponentes de minimizar os danos naturais que responsabilizem os processos naturais ou os animais não humanos pelo que fazem, e que reivindiquem que *eles* façam algo para minimizar os danos naturais. Tal proposta reivindica que nós, *os agentes morais,* façamos algo. Avaliar moralmente a um agente é uma coisa; julgar se um estado de coisas é positivo ou negativo e investigar que tipos de obrigações temos diante dele é outra, completamente diferente (RACHELS, 1987, p. 92-95). Por exemplo, não faz sentido responsabilizar crianças pequenas pelo que escolhem, dado não possuírem ainda discernimento moral; mas daí não se segue que as consequências dos seus atos sejam, por isso, neutras em termos de valor (isto é, não sejam boas ou ruins), e que não devamos intervir quando forem danosas (SAPONTZIS, 1987, p. 230-231).

7.1.2. O argumento de que os humanos sequer aceitam não prejudicar

A maior parte dos agentes morais sequer vê os animais não humanos como dignos de consideração moral e, por isso, sequer aceita parar de prejudicá-los com suas práticas (por exemplo, o uso de animais para consumo). Com base nisso, poderia ser defendido que só deveríamos reivindicar minimizar

danos naturais depois que a maior parte das pessoas reconhecesse o dever de evitar danos antropogênicos. É possível entender essa objeção como uma *objeção moral*, ou como uma *objeção estratégica*. Se for uma objeção moral, quer dizer que não há determinado dever se uma maioria não o aceita. Se for uma objeção estratégica, ela reconhece que há o dever de ajudar, mas afirma que reivindicá-lo é *inútil* ou mesmo *contraproducente* (a maioria poderia achar que o padrão exigido por levar os animais em consideração é alto demais, e então sequer deixariam de prejudicá-los com suas práticas).

O problema com a objeção moral é que as razões para agir dessa ou daquela maneira existem com total independência de se a maioria concorda com elas ou não. O que teria de ser endereçado é um argumento para defender que não há determinada obrigação. Meramente apontar que existem pessoas que não a reconhecem não mostra que há boas razões para se rejeitá-la. A maioria (ou mesmo a totalidade) das pessoas pode estar a fazer algo injustificável. Por exemplo, a escravidão já foi aprovada por uma maioria. E, como observado por Singer (2002, p. 14), se os deveres só existissem depois que se convencesse uma maioria a aceitá-los, em que base alguém poderia convencer a maioria de que há tal dever?

Passemos agora à objeção estratégica. Suponhamos que, no momento atual, reivindicar o dever de ajudar fosse inútil ou contraproducente. Isso não poderia eximir alguém de tal dever (o eximiria apenas de *reivindicar* esse dever para os outros). Se tivéssemos que esperar todos pararem de fazer mal a humanos para só então nós mesmos prestarmos ajuda, até hoje ninguém teria prestado ajuda a humanos. Além disso, não é verdade que alguém precise reconhecer/cumprir todos os deveres negativos para reconhecer/cumprir certo dever positivo. Por exemplo, o fato de alguém contribuir com a exploração animal não o impede de ajudar outros animais. Por exemplo, muitas pessoas que prestam cuidados a animais abandonados não são veganas. Assim, a defesa de que reivindicar o dever de ajudar seria inútil ou contraproducente perde muito de sua força. E, mesmo que só houvesse possibilidade de alguém reconhecer o dever de ajudar se já tivesse reconhecido todos os deveres negativos, não seria então inútil nem contraproducente reivindicar o dever de ajudar para quem já reconhecesse o dever de não prejudicar.

7.1.3. O requerimento da responsabilidade e o requerimento da causa

As visões discutidas em todo o Capítulo 7 defendem que o fato de a situação dos animais na natureza ser extremamente negativa não implica que haja uma obrigação forte de modificá-la, ou mesmo que haja tal obrigação. Essas visões mantêm que a existência e/ou a força de uma obrigação não são determinadas unicamente pelo grau de benefício/prejuízo para os afetados. Defendem que fatores referentes à *condição de agente* são relevantes.

Comecemos pelo *Requerimento da Responsabilidade*: "não somos requeridos a prevenir/minimizar os danos naturais porque não somos moralmente responsáveis por eles". Antes de analisá-lo, é importante lembrar que ele apenas nega a *obrigação* de minimizar os danos naturais. Portanto, não poderia fundamentar que fazê-lo é *absurdo* ou *errado*. Poderia reconhecer como *permissível* ou mesmo *louvável* ajudar, ainda que não requerido.

Mas por que não seríamos moralmente responsáveis pelos danos naturais? Uma possível resposta é esta: "porque não os *causamos*". Tal resposta apela ao *Requerimento da Causa*: "somos moralmente responsáveis por algo somente se formos a *causa* desse algo". O verbo "causar" refere-se aqui aos danos naturais com os quais o agente se depara *antes* de tomar sua decisão, ou aos que decorrem *depois* de sua decisão? Se refere-se aos que se sucedem *após* a decisão, tal requerimento

é trivial (apenas afirma que um agente só é moralmente responsável por situações que é capaz de influenciar). Mas, se certo dano natural poderia ser impedido por nós, e decidimos não o impedir, de acordo com essa definição de causa nós causamos o dano natural em questão (e, portanto, de acordo com o requerimento da causa, somos moralmente responsáveis por ele). Diferentemente de casos nos quais não temos como influenciar certo estado de coisas, muito poderia ser feito para ajudar os animais na natureza, vítimas dos processos naturais. Por outro lado, se o termo "causa" refere-se aos danos naturais com que nos deparamos *antes* de nossa decisão, então o que se está a dizer é que somos moralmente responsáveis por algo somente se ele teve *origem* em nossas decisões passadas. Com vistas a evitarmos ambiguidades é melhor que troquemos o termo "causa" pelo termo "origem". O *Requerimento da Origem* diz então que somos moralmente responsáveis apenas por situações que tiveram *origem* em nossas práticas. É isso o que Bovenkerk *et al.* (2003, p. 24-5), Felipe (2015) e Palmer (2015, p. 207) parecem ter em mente. Também Taylor (1986, p. 173-9, 186-95, 197-8) mantém que devemos intervir no território natural para restaurar algo danificado (incluindo restaurar o bem dos animais) apenas se o dano teve origem em práticas humanas.

Uma primeira razão para se colocar um ponto de interrogação no requerimento da origem é que ele só faz sentido a partir de um tipo específico de teoria normativa. Ele não poderia ser aceito, por exemplo, por perspectivas *consequencialistas*. Nestas, um estado de coisas ser negativo é, em si, uma razão para modificá-lo, independentemente de sua origem. A rejeição do requerimento da origem poderia se dar também a partir de outros tipos de teoria normativa. Por exemplo, ao que tudo indica, as *teorias de virtudes* em geral poderiam concordar com o consequencialismo nesse ponto. É muito difícil imaginar como poderiam ser virtuosos os agentes que soubessem de uma situação com alto teor de sofrimento e de mortes e não se sentissem na obrigação de ajudar, apenas porque ela não teve origem em suas práticas. Também uma forma de *contratualismo* que incorporasse uma exigência de imparcialidade poderia concordar com o consequencialismo aqui: se não soubéssemos que posição ocuparíamos no mundo (incluindo a espécie a qual pertencemos) e estivéssemos a decidir na posição original, muito provavelmente aprovaríamos uma obrigação de prestar ajuda independentemente da origem do dano. E mesmo uma teoria *deontológica* não precisa acatar necessariamente o requerimento da origem. Não há nenhum impedimento deontológico para a obrigação de ajudar os necessitados, independentemente da origem do dano. Deontologistas somente colocariam determinados limites no cumprimento de tal obrigação, como não violar direitos. Assim, em relação ao requerimento da origem, o consequencialismo o rejeitaria explicitamente, e a deontologia, o contratualismo e as teorias de virtudes não têm que necessariamente acatá-lo. Além disso, há um contraexemplo que sugere que o requerimento da origem é irrelevante. Suponhamos que alguém vê uma pedra rolando em direção a alguém que está de costas, tem condições de tirar a pessoa do caminho sem riscos para si, mas resolve não agir, apontando: "não fui eu que fiz a pedra rolar". Essa não parece uma desculpa aceitável. Outro exemplo: parece completamente inaceitável que um médico se negue a tratar um doente afirmando: "não fui eu que coloquei o câncer em você". Assim, parece que temos boas razões iniciais para rejeitar o requerimento da origem.

7.1.4. A distinção entre ato e omissão versus a tese da equivalência

Uma visão distinta é manter que somos moralmente responsáveis somente por nossos *atos*, e não por nossas *omissões*. As perspectivas que adotam esse ponto de vista negam então a existência de *deveres positivos*. Um exemplo desse tipo de visão é a ideia de que, se não fizermos nada para

prevenir/minimizar um dano natural, não somos moralmente responsáveis pelo sofrimento e/ou mortes que decorrem de tal decisão, mas que, caso tentarmos ajudar e algo sair errado, então somos moralmente responsáveis pelo que de ruim resultar.

No senso comum moral, em geral, a não maleficência é vista como obrigatória, e a beneficência é vista apenas como louvável (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 211). Essa tendência poderia ser explicada por observarmos que, nos atos, fica muito evidente que alguém influencia nos resultados, o que não fica tão "escancarado" (embora esteja igualmente presente) no caso das omissões. Isso poderia explicar a disparidade dos julgamentos morais em torno de atos e omissões. Contudo, *explicar* a origem de uma atitude não é o mesmo que *justificá-la*. Aliás, tal explicação poderia contar como uma razão para se desconfiar da relevância da distinção entre ato e omissão: embora a explicação em questão não prove que necessariamente essa distinção seja moralmente irrelevante, a possibilidade de estarmos a nos guiar por um viés deveria fazer-nos suspeitar da relevância de tal distinção. Alguns filósofos como Rachels (1987, p. 111-14; 1997, p. 75-79; 2001, p. 947-50) e Singer (2002, p. 216-23) defendem, ao invés, *a Tese da Equivalência*: a ideia de que a distinção entre ação e omissão não é uma distinção relevante *em si*. O que importaria diretamente são outras considerações, como a quantidade de dano e benefício resultantes da decisão, a gravidade do dano, a probabilidade de o dano ocorrer, se o dano é evitável etc. A distinção entre ato e omissão só seria *indiretamente* relevante, na medida em que influenciar nesses outros fatores. Porém, esses outros fatores mostrariam não apenas que, em certos casos, o dever de ajudar é tão forte quanto o de não infligir dano, mas que pode ser até mesmo mais forte.

Rachels ilustra tal tese com um exemplo (1997, p. 65-66). Suponhamos que alguém pretende afogar uma criança, que é seu primo, para ficar com uma herança. Imaginemos duas situações. Na primeira, ele afoga a criança em uma banheira. Na segunda, ele assiste a criança se afogar sozinha, e não a socorre. As duas decisões são *igualmente* reprováveis, conclui Rachels, porque todas as razões que poderiam ser endereçadas contra uma (por exemplo, o dano para a criança e a má intenção do agente) estão presentes na outra: a única diferença é que, em uma, o agente pratica um ato, e em outra, uma omissão. A moralidade de algo parece depender unicamente das *razões* que podem ser oferecidas favoráveis ou contrárias à decisão em jogo, e não de se o agente se move ou fica parado (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 251; RACHELS, 1997, p. 76, 77). Por exemplo, se a razão básica que explica quando matar é errado é o prejuízo para a vítima, é fácil perceber que a mesma razão se aplica igualmente ao ato de deixar morrer quando a vítima tem um prejuízo em decorrência de tal omissão (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 263; RACHELS, 1997, p. 77, 78). Se perguntarmos pelas razões contrárias a, por exemplo, arrancar o braço de alguém, qualquer resposta que não mencione o dano que advém de se ter um braço arrancado comete a falha de não considerar a principal razão presente. A existência de deveres negativos tem a ver, sobretudo, com a possibilidade de afetar o bem-estar dos indivíduos atingidos. A questão é que isso está igualmente presente quando, com uma omissão, também afetaríamos para melhor ou pior o bem-estar dos atingidos. Para estes, é completamente irrelevante se o dano ou o benefício acontece por meio de um ato ou omissão do agente. Assim, se a maneira como é afetado o bem-estar dos atingidos por nossas decisões é relevante para a moralidade delas (como parece óbvio, dado o argumento da relevância, apresentado no Capítulo 2), temos uma razão inicial para rejeitarmos a relevância da distinção entre ato/omissão para o estabelecimento da responsabilidade moral. Não são apenas as nossas *ações* que são resultado de nossas *escolhas*; as *omissões* também o são.

Se a razão principal contra a exploração animal é que ela prejudica os animais, tudo o mais sendo igual, temos razões de igual força para ajudá-los quando danos similares resultariam de nossa omissão. Obviamente, algumas dessas situações podem ser diferenciadas em termos das opções disponíveis e da dificuldade em se cumprir o dever, mas, como veremos na seção 7.4, esse fator não está necessariamente conectado à distinção entre ato/omissão. Isto é, se a distinção entre dever positivo/negativo for relevante, tem de ser relevante de maneira *indireta*. O mesmo se aplica às tentativas de se defender que somos responsáveis *em maior grau* por atos do que por omissões, uma vez que a magnitude do dano resultante de certas omissões pode ser maior do que a do dano resultante de certos atos, como veremos na seção 7.2.

7.1.5. Atos, omissões e causalidade

Uma maneira possível de se defender a relevância direta da distinção entre ato e omissão é manter que não somos a causa dos resultados de omissões. Analisemos os dois principais argumentos a favor dessa afirmação.

O *Requerimento da Causa Imediata* mantém que, quando o que decorre de nossa decisão é um ato, *nós* causamos o resultado; mas, quando é uma omissão, *outra coisa* causa o resultado. Essa visão manteria que, se eu rolo uma pedra ladeira abaixo e esmago alguém, *eu* sou a causa de sua morte; mas, se não aviso alguém que a pedra está vindo em sua direção, a causa da morte é a *pedra*. Similarmente, alguém poderia argumentar que não temos responsabilidade pelos danos naturais porque são outras coisas (doenças, inanição, acidentes etc.), e não nós mesmos, que causam o dano aos animais. Comecemos por notar que, se for válido afirmar que em nossas omissões outra coisa causa o resultado, se poderia dizer o mesmo no caso dos atos. Se um agente mata alguém com um revólver, poderia dizer que não foi ele quem causou a morte, e sim a bala do revólver. Ou, no exemplo de atirar a pedra, poderia dizer que a causa da morte não foi o empurrão que deu na pedra, e sim a pedra mesma (já que o rolar da pedra é o elemento imediatamente anterior ao dano, e não o empurrão na mesma). Se quanto aos danos naturais for aceitável apontar que outra coisa é a *causa direta* da morte (a inanição, a doença, o predador, o parasita etc.), então poderia ser dito o mesmo no caso da exploração animal, pois é outra pessoa a *causa direta* da morte (por exemplo, o funcionário do abatedouro, ou mesmo a marreta do funcionário do abatedouro). Isto é, se a causa de um resultado é sempre o elemento de uma cadeia de efeitos *imediatamente anterior* ao resultado, não somos a causa nem do que se sucede de nossas omissões, nem de nossos atos. Contudo, os proponentes do requerimento da causa imediata acreditam que existem deveres negativos; rejeitam apenas a existência de deveres positivos. Aliás o requerimento da causa imediata entra em cena para tentar justificar essa tese. Contudo, como vimos, não pode fazê-lo.

Já o *Argumento do Mundo Alternativo* afirma que, em um ato, não fosse o movimento do agente, o resultado não ocorreria. Já em omissões, o resultado ocorreria de qualquer maneira, mesmo se o agente não existisse. Com base nisso, poderia ser defendido que não somos moralmente responsáveis pelos danos naturais porque não somos a causa deles, já que estes existiriam mesmo se não existíssemos (o que não é aplicável ao ato, por exemplo, de assassinar alguém). Contudo, é possível imaginarmos omissões (por exemplo, deixar de ajudar) nas quais, se o agente não existisse (ou se existisse, mas não estivesse a decidir na situação), um paciente não teria sido prejudicado, pois outro agente poderia estar em seu lugar e ajudar (SINGER, 2002, p. 236). Isto é, certos resultados só acontecem porque existimos e nos omitimos. Também é possível imaginarmos resultados de atos (por

exemplo, a morte devido a um tiro) que poderiam ocorrer mesmo que o agente em questão nunca tivesse existido: poderia ser que outro agente estivesse em seu lugar e desse o tiro, ou que outro acontecimento (como uma doença ou a queda de um raio, por exemplo) resultasse em tal morte.

O argumento do mundo alternativo mantém que somos a causa de um estado de coisas somente se este não aconteceria na ausência de nossa decisão. A inadequação dessa concepção pode ser ilustrada com um exemplo. Suponhamos que várias pessoas estão a procurar um prêmio escondido em uma casa enorme. Os organizadores do jogo colocaram um sensor no prêmio de modo que, quando for encontrado e removido do local onde está, um alarme dispara para indicar aos outros participantes que o jogo terminou. Imaginemos que os participantes A e B entram quase ao mesmo tempo no cômodo onde está o prêmio, mas A alcança o prêmio antes e então o alarme dispara. De acordo com a concepção de causa em questão, A não causou o acionar do alarme, pois isso teria acontecido na ausência do ato de A (pois B pegaria o prêmio e o alarme dispararia). Mas parece absurdo dizer que A não causou o acionar do alarme ao remover o prêmio só porque B o faria se ele não tivesse feito. Isso sugere que o argumento em questão parte de uma concepção inadequada do que é ser uma causa.

7.1.6. Causalidade e responsabilidade moral

Suponhamos que fosse inadequado afirmar que somos a causa de resultados de omissões ou de resultados que não tiveram origem em nossos atos passados. Se a ideia de causa for definida dessa maneira, então não faz sentido afirmar que alguém só é moralmente responsável pelo que causa. Voltemos no exemplo da criança a se afogar na banheira: se alguém poderia facilmente socorrê-la e não o faz, faz todo sentido dizer que tal pessoa foi *responsável* pelo afogamento do bebê. Se alguém prefere dizer que a causa foi a água, isso sugere que sermos ou não a causa é irrelevante para saber quais são as nossas responsabilidades morais. Desse modo, o que parece moralmente relevante é que, dado que nesse caso acontece uma omissão e não uma ação, a criança morre. Assim, para saber se temos ou não obrigação de fazer ou deixar de fazer determinada coisa, não é necessário investigarmos se nossas decisões causam o que resulta delas ou não: o que importa é se poderíamos influenciar ou não a situação. Por outro lado, "causa" poderia ser definida de maneira ampla. Poderia ser dito que o agente *causa*, por omissão, a morte da criança na banheira porque esta não teria acontecido se o agente tivesse agido de outra forma. Se causa for definida de maneira ampla, em referência a tudo o que poderia modificar um resultado, saber se somos ou não a causa de um resultado é relevante para saber se somos moralmente responsáveis por ele. Mas, se é assim, causamos os resultados de nossas omissões, incluindo os danos naturais (já que eles existiriam em menor escala se agíssemos para minimizá-los).

Suponhamos que a definição ampla de causa esteja incorreta. O exemplo a seguir ilustra a tese de que, para sermos moralmente responsáveis por tomarmos certa decisão, não é necessário que sejamos a causa do resultado e nem que este tenha tido origem em nossas práticas passadas. Suponhamos que o paciente P esteja com uma doença natural: não teve *origem* em práticas humanas (nem de maneira direta e nem indireta). O agente A tem um remédio que facilmente cura essa doença, mas decide não o dar a P. Então, em decorrência da *omissão* de A, P morre. O agente A poderia apontar que a morte de P foi resultado de um processo que não teve *origem* em suas práticas (ele não teve nada a ver com o surgimento da doença). Poderia até alegar que a causa da morte foi a *doença* que P contraiu, e tal morte aconteceria mesmo que ele, o agente A, nunca tivesse existido. Poderia até

fazer sentido discutir se, em uma definição técnica do que é ser uma causa, A é realmente a causa da morte de P. O que não faz sentido é afirmar que A não foi *moralmente responsável* por sua morte. Sua decisão por não ajudar teve um papel crucial e definitivo na morte de P. Se sua decisão tivesse sido outra, provavelmente P estaria vivo, e curado.

A mesma coisa acontece no caso dos danos naturais. Não tiveram origem em nossas práticas, é óbvio. Mas isso não é moralmente relevante, pois, se eles vão continuar a existir no grau em que estão agora depende de nossa decisão. Tais danos aconteceriam mesmo que nós não existíssemos. Mas o que é moralmente relevante é que, *uma vez que existimos*, tais danos só vão continuar sem ser minimizados/evitados se decidirmos não o fazer. Como aponta Singer (2002, p. 237), o que é moralmente relevante não é como o mundo seria se não existíssemos, mas como é possível que ele venha a ser de acordo com nossas decisões. Isso sugere que, quer decidamos minimizar os danos naturais, quer decidamos não o fazer, somos igualmente moralmente responsáveis pelo que de bom ou de ruim resultar de nossa decisão.

Assim, o que é importante é estabelecer as condições em que faz sentido exigirmos *responsabilidade moral*. O requerimento da origem e a distinção entre ato/omissão deixam de lado justamente o ponto central da análise da moralidade de uma decisão que causa dano: saber se o dano é justificado ou não. Por exemplo, se o argumento da causa imediata estivesse correto, alguém motivado egoisticamente que retira o medicamento de um adversário doente teria como justificativa válida afirmar que "foi a doença que o matou, não eu" (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 247, 248). Se fôssemos moralmente responsáveis apenas por resultados que têm origem em nossas práticas, ou apenas por atos e não por omissões, teríamos que rejeitar que há obrigação de atuar em muitas das intervenções em danos naturais que já são amplamente aceitas. Por exemplo, teríamos de rejeitar a obrigação de ajudar humanos que estivessem na mesma situação. Tomemos como exemplo tratamentos de males como o câncer, a aids, a dengue, a malária, a poliomielite etc. Não enxergamos o combate a esses males como algo meramente louvável (muito menos como sinal de arrogância), mas como uma *obrigação* destinar parte dos recursos disponíveis a tal combate.

7.1.7. Práticas humanas e o surgimento de danos naturais

Danos naturais não podem resultar de nossos atos (pois não seriam danos naturais)? A distinção entre danos antropogênicos e naturais (no sentido de danos não antropogênicos) é, como vimos, por vezes defendida como moralmente relevante por meio de um apelo à distinção entre atos e omissões. Mas são duas distinções diferentes: uma diz respeito à *origem do dano* (se é ou não antropogênica); outra à *posição corporal* do agente ao longo do tempo (isto é, se move-se; se encontrava-se parado e permanece parado; ou se estanca um movimento). As duas coisas nem sempre andam juntas. Um dano de origem antropogênica pode ter continuidade tanto em uma omissão (quando um agente se omite em relação a danos que são resultado das práticas de outros agentes) quanto em uma ação (devido ao agente criar um novo dano com sua prática; ou sua prática fazer um dano continuar, quando esse mesmo dano se extinguiria automaticamente). Normalmente é uma omissão o que dá continuidade a um dano natural, mas não necessariamente tem que ser assim. Imaginemos que um dano natural está a se extinguir sozinho ou já se extinguiu e alguém faz algo para que ele continue ou ressurja. Nesse caso, alguém poderia dizer que o dano passa a ser antropogênico. Mas, como veremos na seção 8.2, sobre a expansão/restauração do território natural, esse não é necessariamente o caso. É possível que determinada prática humana não cause dano diretamente (portanto, não tem

como resultado danos antropogênicos), mas que contribua para criar as condições nas quais os processos naturais produzam danos. Assim, mesmo que não fôssemos moralmente responsáveis por omissões, ainda seríamos responsáveis por certos danos naturais, uma vez que podem surgir devido a nossas práticas.

7.1.8. O requerimento da intenção

Poderia ser defendido que o que mostra que há uma diferença moralmente relevante entre ato e omissão é a *intenção*: nos casos de matar, a intenção é trazer à tona a morte; já nos casos de deixar morrer, normalmente pretende-se outra coisa, que tem como efeito colateral a morte. Poderia ser defendido que, quando simplesmente não nos preocupamos com os danos naturais e nos omitimos, não há intenção alguma quanto a esse caso, muito menos a intenção de prejudicar os animais. Por isso, conclui a defesa, tal omissão estaria justificada.

Contudo, como aponta Singer (2002, p. 236), podem existir casos de *deixar de ajudar cuja intenção é trazer à tona o dano*. Por exemplo, permitir que alguém morra por motivos sádicos. E existem casos de *prejudicar por atos onde a intenção não é trazer à tona o dano*. Por exemplo, a intenção de motoristas que dirigem além do limite de velocidade quase sempre é apenas correr rápido, e não atropelar (SINGER, 2002, p. 238). O que mostram esses exemplos é que o requerimento da intenção não pode fundamentar a relevância da distinção entre ato e omissão. Contudo, seria o requerimento da intenção plausível, se não for vinculado à distinção entre ato/omissão? Peguemos novamente o caso dos motoristas que dirigem acima do limite de velocidade. Não parece que, devido à sua intenção ser apenas chegar mais rápido, eles deixem de ter obrigação de não atropelar. Mas se tais motoristas têm obrigação de não atropelar, não é necessário alguém possuir a intenção de provocar um dano para ter a obrigação de não o provocar.

Poderia ser objetado que, nesse caso, há obrigação de não causar o dano independentemente da intenção porque trata-se de um ato, e não de uma omissão. Isto é, se estaria a firmar que o requerimento da intenção só vale para danos resultantes de omissões. Essa objeção, contudo, é *circular*: O requerimento da intenção entrou em cena para tentar fundamentar a relevância da distinção entre ato e omissão. Contudo, essa objeção assume de antemão que não apenas a distinção entre ato e omissão é relevante, como inclusive determina as condições de aplicação do requerimento da intenção. Além disso, é possível dar contraexemplos ao requerimento da intenção para casos de omissões. Façamos uma variação no exemplo da criança na banheira, apresentado no item 7.1.4. Suponhamos agora que quem não ajuda a criança que está a se afogar não tem a intenção de, com isso, ficar de herdeiro em seu lugar. A pessoa percebe que a criança está a se afogar, mas não quer parar de ver televisão. Nesse caso, não há a intenção de causar o dano (a intenção do agente negligente é apenas assistir televisão). Contudo, isso não parece fazer com que o agente deixe de ter a obrigação de impedir que a criança se afogue.

Uma possível objeção seria manter que, embora haja a obrigação de prevenir danos independentemente de termos ou não a intenção de provocá-los, a obrigação de prevenir danos quando temos a intenção de provocá-los é sempre mais forte. O primeiro ponto importante a ser notado é que tal objeção não configura uma objeção forte à proposta de minimizar os danos naturais, pois sequer nega a obrigação de fazê-lo. Sequer nega que seja uma obrigação forte, mesmo muito forte. Apenas mantém que, havendo intenção de provocar um dano, a obrigação de preveni-lo é ainda maior. Contudo, existem também contraexemplos que sugerem que essa tese é inadequada. Peguemos

mais uma vez o exemplo em que o dano resultante da omissão de quem assiste a televisão é a morte de uma criança por afogamento, sem haver intenção do agente em causar tal dano. Comparemos tal dano com um cenário no qual o agente deixa de assistir ao programa e corre para salvar a criança. Por estar nervoso devido à criança ter desobedecido sua ordem que a proibia de tomar banho sozinha, o agente, após salvar a criança, dá-lhe um tapa como punição (o que a faz sentir alguma dor por alguns minutos). Nesse caso, houve intenção de provocar o dano. Contudo, se o requerimento da intenção fosse relevante para estabelecer a força das obrigações, a obrigação de não dar o tapa seria maior do que a de não permitir que a criança morra afogada (desde que a intenção por trás da omissão não seja matar a criança). Isso nos levaria a prescrições absurdas. Por exemplo, teríamos de manter que, se só tivéssemos duas opções, ou deixar a criança morrer afogada para ficarmos assistindo televisão ou dar-lhe um forte tapa para impedi-la de se afogar novamente, então que devemos deixá-la morrer afogada. Esse exemplo ilustra o principal problema com o requerimento da intenção: por focar nas intenções dos agentes e esquecer completamente do modo como são afetados os pacientes da decisão, tal requerimento parece confundir "o que é relevante para a avaliação de caráter ou culpabilidade do agente?" com "o que é relevante para o estabelecimento da existência/força das obrigações?".

7.1.9. A objeção da racionalidade do agradecimento

Diferentemente de argumentos que mantêm que a obrigação de ajudar existe, mas é mais fraca, o argumento a seguir nega toda e qualquer obrigação de ajudar. O argumento é o de que, se faz sentido agradecer a quem nos presta ajuda, então é falso que tal pessoa "não fez mais do que sua obrigação". Em contrapartida, continua o argumento, não faz sentido agradecer quem não nos prejudicou com atos. Logo, há obrigação de não praticar atos que prejudicam, mas não há obrigação de ajudar, conclui o argumento. Um problema com esse argumento é ele desconsiderar completamente o nível de dificuldade, seja de evitar um ato danoso, seja de praticar um ato benéfico. Existem casos em que, dada a grande dificuldade, faz sentido agradecer alguém por ter tentado evitar um ato danoso. Suponhamos que alguém está a dirigir um carro e, de repente, um pedestre sem perceber "fura" o sinal e atravessa em sua frente. O motorista, com muita dificuldade, consegue virar o carro e bater no muro para evitar atropelá-lo. Nesse caso, faz sentido o pedestre agradecer ao motorista por não o ter atropelado. Em contrapartida, existem casos nos quais prestar ajuda é facílimo. Voltemos ao caso da criança que se afoga na banheira. Normalmente, é muito fácil para um adulto removê-la da banheira. Poderia ser objetado que, ainda assim, faz sentido agradecer ao adulto que ajudou. Contudo, é possível que nossas intuições em relação a quando faz ou não sentido agradecer estejam enviesadas exatamente pela distinção entre ato e omissão. Se o nível de dificuldade for determinante para saber se agradecer faz sentido ou não, não há correlação entre quando faz sentido agradecer e a distinção entre ato e omissão. Suponhamos que, em vez de um adulto, estivesse ao lado da banheira outra criança que, apesar da grande dificuldade devido ao seu pequeno tamanho, se esforça para retirar a outra criança que está se afogando. Nesse caso, dado o nível de dificuldade, parece que faz muito mais sentido agradecer à criança pela ajuda. No caso do adulto, pelo contrário, parece que não fez mais do que sua obrigação. Além disso, mesmo em vários casos nos quais claramente há um dever de abster-se de prejudicar pode fazer sentido agradecer. Voltemos ao exemplo de alguém que, com muito custo, desvia o carro e esbarra no muro para evitar atropelar o pedestre que, distraidamente, cruzou em sua frente. Como vimos, nesse caso faz sentido agradecer ao motorista pelo que fez. Contudo, isso não mostra que tentar desviar o carro é um ato louvável que não tinha obrigação de tentar fazer. Uma coisa é saber se alguém é *perdoável* caso não cumpra uma obrigação difícil.

Outra é saber se existe ou não determinada *obrigação*. Da mesma maneira, pode ser que faça sentido agradecermos alguém que prestou ajuda quando era difícil fazê-lo. Mesmo em tal situação, isso não mostra necessariamente que não havia a obrigação de ajudar.

Outro argumento similar ao anterior mantém que, se muita gente acreditar que ajudar é uma obrigação, então com o tempo ninguém mais agradecerá quando for ajudado. O resultado disso, segundo o argumento, é um "mundo cheio de mal-agradecidos". Portanto, para evitar tal resultado, o argumento sugere manter que ajudar é louvável, mas não uma obrigação.

O primeiro problema com o argumento é que ele não poderia fundamentar que não há obrigação de ajudar os animais não humanos. Quando muito, se estivesse correto, poderia fundamentar que não há obrigação de ajudar humanos adultos normais. Não faria sentido chamar de mal-agradecido um animal não humano (ou um humano que não é agente moral) que foi ajudado, mas não agradeceu, pois não é capaz de saber sob quais condições há dever de agradecer. O segundo problema diz respeito ao valor que o argumento assume como prioritário. Defende que um mundo sem mal-agradecidos, mas com mais sofrimento e mortes, é melhor do que um com menos sofrimento e mortes, mas com pessoas que não agradecem por terem sido salvas. Não há como defender que o dano de não se receber um agradecimento é pior do que o dano de morrer de inanição, ser queimado, afogado, parasitado etc. Portanto, tal argumento pesa de maneira arbitrária a distribuição de danos. O terceiro problema é sua circularidade: mantém que há obrigação de agradecer por ter sido ajudado. Isso surge provavelmente de se assumir que ajudar não é obrigatório. Mas é exatamente isso o que o argumento deveria mostrar.

Por fim, um problema central com ambos os argumentos discutidos no presente item é que eles assumem, equivocadamente, que certa questão que pertence ao domínio da *imputabilidade* (no caso, questões sobre a racionalidade do agradecimento) forma parte do âmbito *normativo* (no caso, das nossas obrigações morais) ou do *valor* (no caso, do quão boa ou ruim é uma situação). Os exemplos apresentados no presente item sugerem fortemente que não há tal conexão.

7.1.10. Argumento da previsão

O *argumento da previsão* mantém que, no caso dos atos, em comparação às omissões, conseguimos prever em maior grau a probabilidade das consequências. Tal argumento mantém que, quanto maior nossa capacidade de previsão de um dano, maior a obrigação de preveni-lo, e que isso mostra então que só temos obrigações negativas. O primeiro problema de tal argumento é que, para ele fundamentar que *não existem* obrigações positivas, nossa capacidade de prever os resultados de omissões teria de ser sempre *zero*. Mas não é isso o que acontece. Temos conhecimento das probabilidades dos resultados das omissões pelo menos em algum grau. O máximo que tal argumento poderia defender é que as obrigações positivas são mais fracas. Assim, tal argumento não poderia ser utilizado para fundamentar que minimizar os danos naturais é louvável, porém não requerido, muito menos que deveria ser proibido fazê-lo. Teria de reconhecer tal atitude como uma obrigação (ainda que mais fraca).

Singer (2002, p. 235), crítico do argumento da previsão, observa que este poderia ser defendido com o seguinte exemplo: se atiro em alguém à queima-roupa, é quase certo que a pessoa vai morrer, ao passo que o dinheiro que eu poderia doar talvez fosse empregado em um projeto que, por não dar certo, não ajudaria a ninguém. O problema com essa defesa é que "podemos imaginar situações nas quais as consequências de não ajudar sejam tão certas quanto as de atirar em alguém" (SINGER, 2002, p. 236). Voltemos novamente ao exemplo da criança a se afogar na banheira. A recusa em sal-

vá-la muitíssimo provavelmente terminará em sua morte. O grau de certeza do afogamento nesse caso é maior do que em um caso no qual a criança ainda não está na banheira, e o agente, de longe, atira algo pesado contra ela, para que ela caia na banheira. Esse exemplo mostra que não há uma correlação necessária entre maior grau de certeza para resultados de atos e menor grau de certeza para resultados de omissões.

Também é possível questionar a premissa de que, quanto maior a capacidade de prever um dano, maior a obrigação de preveni-lo. Suponhamos que estou a ajudar alguém a carregar um armário quando vejo uma criança de dois anos em cima de um muro alto sem proteção indo em direção a um terraço protegido. Suponhamos que, se a criança cai do muro, a probabilidade de morrer ou ficar tetraplégica é alta. Imaginemos que não há tempo de avisar a outra pessoa para colocarmos o armário no chão e salvarmos a criança. As únicas opções que tenho são: (1) ou não fazer nada; (2) ou largar o armário e tentar pegar a criança. Se escolho a opção 1, não há como ter certeza se a criança cairá ou se chegará salva ao terraço. Se escolho a opção 2, também não tenho certeza se conseguirei salvá-la. Contudo, na opção 2 sei que com certeza o armário cairá em cima do pé de quem está a me ajudar, e isso fará com que ela precise andar de muletas por um certo tempo (e, com certeza tal dano não ocorrerá se escolho a opção 1). Apesar de nossa capacidade de prever o dano do pé machucado ser maior do que a de prever se a criança cairá do muro ou não, parece que ainda assim devemos largar o armário e tentar salvar a criança, pois ficar tetraplégico ou morrer é pior do que ferir seriamente o pé. Se tivéssemos que escolher entre a certeza de ferirmos seriamente o pé ou, digamos, 50% de chances de ficarmos tetraplégicos ou morrermos, há razões mais fortes para escolher o dano mais certeiro nesse caso[114]. O princípio por trás desse exemplo é o de *impacto esperado*, que é obtido multiplicando-se o valor/desvalor de um resultado pela sua probabilidade de ocorrer.

Poderia ser objetado que a capacidade de previsão pode militar contra o princípio baseado na magnitude do dano. Por exemplo, se soubéssemos que a criança tem 99,9% de chances de cair e somente se fôssemos super-heróis conseguiríamos salvá-la, talvez não valesse a pena tentar salvá-la se isso resultar em nossa colega com o pé seriamente ferido. Mas essa constatação é um exemplo contrário, e não favorável, à tese de que "quanto maior a capacidade de prever um dano, maior a obrigação de preveni-lo". Nesse caso, temos 99,9% de certeza de que o dano ocorrerá, e o exemplo vê isso, ao invés, como *diminuindo* a força das razões para tentarmos minimizá-lo. O critério que o exemplo dado pela objeção assume não é o da capacidade de prever um dano, mas o do *grau de dificuldade* de impedi-lo (que discutiremos na seção 7.4).

Suponhamos, contudo, que a força da obrigação de prevenir um dano dependesse *exclusivamente* da capacidade de prevê-lo. Vejamos o que isso implicaria na questão dos danos naturais: se quanto maior a certeza de um dano, mais forte é a obrigação de preveni-lo, então o dano *possível* resultante da intervenção para minimizar os danos naturais não pode pesar mais do que o dano que sabemos que ocorrerá *com certeza* se decidirmos nos omitir. Isso mostra que o argumento da previsão não pode fundamentar que as obrigações negativas são sempre mais fortes do que as obrigações positivas. Aliás, dada a nossa certeza de que danos naturais em uma quantidade gigantesca ocorreriam se nos omitirmos, tal argumento teria de reconhecer que prevenir/minimizar os danos naturais é uma obrigação muito forte.

[114] Um exemplo similar é dado por Jackson (1991). O exemplo consiste em imaginar um médico que tem três opções de drogas para dar ao paciente doente. A droga A melhora a condição do paciente sem completamente curá-lo. Quanto às drogas B e C, uma cura o paciente completamente, e a outra o mata, mas não há como saber qual é qual. Jackson defende que o médico deve escolher a opção A.

7.1.11. O argumento dos indivíduos identificáveis

O *Argumento dos Indivíduos Identificáveis* aponta que, quando fazemos um ato danoso (por exemplo, dar um tiro em alguém) podemos identificar a vítima. Por outro lado, se não prestamos ajuda (por exemplo, não nos preocupando com os animais que sofrem em decorrência dos processos naturais), não podemos dizer que nossa omissão prejudicou este ou aquele indivíduo em particular. Segundo o argumento, isso mostraria que só existem deveres negativos. Tal argumento é criticado por Singer (2002, p. 235-237). Vejamos os problemas com o argumento.

É falso que atos sempre prejudiquem indivíduos identificáveis. Por exemplo, quando uma bomba é atirada em outro país sabemos apenas que muitos morrerão, mas não sabemos identificar exatamente quem morreu. E, como aponta Singer (2002, p. 236), também é falso que omissões nunca prejudiquem indivíduos identificáveis. Imaginemos que o paciente P precisa de um remédio e morrerá se não o receber, e o enfermeiro se recusa a dá-lo. Em decorrência dessa omissão, o paciente P morre. Nesse caso, a omissão teve uma vítima identificável: o paciente P.

Há uma razão muito simples para se rejeitar a tese de que, para termos uma obrigação, é necessário que consigamos identificar as vítimas. Parece que o que faz existir a obrigação de prevenir dano sobre indivíduos identificáveis é que danos são algo negativo. Mas, se o motivo é esse, isso implica ao mesmo tempo a obrigação de prevenir danos sobre indivíduos anônimos, pois danos continuam a ser algo negativo quando não sabemos exatamente quem foi prejudicado. Se só existisse obrigação de não prejudicar indivíduos identificáveis, não haveria nada de errado em colocar bombas em locais públicos, ou mesmo exterminar países inteiros a distância.

Será que nossa obrigação de prevenir dano sobre indivíduos identificáveis é maior do que nossa obrigação de prevenir dano sobre indivíduos anônimos? Podemos oferecer contraexemplos a essa tese. Nossa obrigação de não colocar uma bomba em um local público distante parece ser maior do que nossa obrigação de não dar um soco no ombro de alguém, mesmo que apenas neste último caso consigamos identificar a vítima. Isso pode ser explicado pelo princípio a seguir: se é o teor negativo do dano aquilo que gera a obrigação de preveni-lo, então quanto maior o dano, mais forte é tal obrigação. No nosso exemplo, colocar uma bomba em um local público resulta em dano maior do que dar um soco no ombro de alguém (seja em termos de dano por indivíduo, seja levando em conta a quantidade de indivíduos prejudicados). E, seguindo o mesmo princípio, a obrigação de prevenir os danos naturais tem de então ser reconhecida como muitíssimo forte, uma vez que tanto a gravidade do dano individual quanto a quantidade de indivíduos prejudicados são gigantescas. Esse exemplo, e o princípio no qual é baseado, sugere então que saber se as vítimas são identificáveis ou anônimas não pode ser moralmente relevante, nem para estabelecer se existe determinada obrigação, nem para determinar a força dessa obrigação. Saber ou não a identidade de quem foi prejudicado com nossas decisões pode ser relevante apenas para *explicar* por que normalmente nos sentimos mais fortemente obrigados a não prejudicar indivíduos identificáveis. Quando não sabemos quem foi prejudicado, é muito mais fácil esquecer que *houve* alguém prejudicado. Contudo, *explicar* nossas inclinações psicológicas não é o mesmo que *justificá-las*. Aliás, tal explicação parece sugerir, ao invés, que nossas inclinações psicológicas nesse caso são o resultado de autoengano.

7.1.12. Rejeitando a relevância direta da origem do dano e da distinção entre ato/omissão

O argumento da paridade na existência das razões

Por que danos antropogênicos gerariam razões para serem minimizados (caso já tenham acontecido) ou para serem evitados (caso ainda não tenham acontecido)? *Não* é porque resultam de uma prática humana. Não dizemos que causar danos é (*prima facie*) errado porque "são fruto de ação humana", e sim porque danos *são algo negativo*. Há coisas que são resultados de práticas humanas e não vemos nisso uma razão para minimizarmos ou evitarmos tais coisas. Pelo contrário: se são coisas *positivas*, vemos nisso uma razão para preservá-las (se já aconteceram) ou para criá-las (se ainda não aconteceram).

O mesmo raciocínio aplica-se igualmente à distinção entre ato e omissão. Quando um ato resulta em dano, concluímos que normalmente isso é uma razão para se *evitar* de praticar tal ato *porque danos são algo negativo*. *Não* é porque consiste de um ato. Se fosse porque consiste de um ato, veríamos todo e qualquer ato como gerando razões para serem evitados. Mas há certos tipos ato que são vistos como tendo razões para serem promovidos (mais notadamente, aqueles que resultam em algo positivo), ou mesmo como não gerando nem razões contrárias nem favoráveis (por exemplo, aqueles cujo valor do resultado é neutro).

Mas se o teor negativo dos danos oferece razões para os minimizarmos/evitarmos quando estes têm origem em práticas humanas, e quando são resultado de um ato, o mesmo fator (o teor negativo) oferece razões para minimizarmos/evitarmos danos quando são resultado dos processos naturais e de omissões, uma vez que a origem de um dano e se o agente praticará um ato ou omissão não influenciam na característica de um dano ser algo negativo.

O argumento da paridade na força das razões

Em relação a danos antropogênicos, ou danos resultantes de atos, prontamente reconhecemos que a força das razões para os evitarmos/minimizarmos é *diretamente proporcional* à *magnitude* do dano: quanto maior o dano, mais fortes são essas razões. Essa conclusão segue-se do argumento anterior: se temos razões para minimizar danos porque são algo negativo, então, tudo o mais sendo igual, quanto mais negativos forem, mais fortes essas razões. Essa conclusão parece óbvia, mas tem duas implicações práticas muito importantes:

(1) Danos de igual magnitude geram razões de igual força para serem minimizados/evitados. Isso implica que, dados dois danos de igual magnitude, um de origem antropogênica e outro de origem natural, ou um resultante de um ato e outro resultante de uma omissão, temos razões de igual força para minimizarmos/evitarmos ambos. (2) Quanto maior a magnitude do dano, mais fortes as razões para este ser minimizado/evitado. Isso implica que, por vezes, existirão razões mais fortes para se prevenir/minimizar determinado dano natural (em comparação a determinado dano antropogênico) e determinado dano resultante de omissão (em comparação a determinado dano resultante de ato): toda vez que tiverem maior magnitude.

Ambas as implicações podem ser resumidas no seguinte: dada uma mesma quantidade de recursos, temos razões mais fortes pra utilizá-la de modo que previna o dano maior (seja lá se for antrogênico ou não antropogênico, resultante de ato ou de omissão).

O argumento da responsabilidade moral

Discutimos nos itens anteriores vários argumentos que concordam que o teor negativo dos danos é um fator que oferece *razões* para se minimizá-los, mas discordam de que isso chegaria a nos tornar *moralmente responsáveis* por fazê-lo (isto é, que temos *obrigação* de fazê-lo). Contudo, a conclusão de nossa discussão foi a de que a visão mais plausível de responsabilidade moral é a de que somos moralmente responsáveis por um estado de coisas somente se formos (ou, for possível nos tornarmos) capazes de influenciar nele (e tal condição independe de se o estado de coisas se originou de práticas humanas ou de processos naturais, e de se o influenciaremos por ato ou omissão).

A não aceitação de tal visão de responsabilidade moral, como vimos, terminaria em conclusões inaceitáveis, como dizer que alguém que assiste a uma criança se afogar em uma banheira, ou a padecer de uma doença, e que poderia facilmente salvá-la, não tem obrigação de fazê-lo e não é moralmente responsável caso a criança morra em decorrência de sua decisão de não ajudar. Por outro lado, se somos moralmente responsáveis por um estado de coisas caso formos (ou for possível nos tornarmos) capazes de influenciar nele, temos de concluir que somos moralmente responsáveis pelos danos naturais, pois somos capazes de influenciar agora neles (e é possível aumentar no futuro essa gama de influência). E, dados os argumentos anteriores, essa responsabilidade não seria mais fraca do que a responsabilidade de evitar/minimizar danos antropogênicos (poderia até mesmo ser mais forte, dada a magnitude do dano).

O argumento do peso do critério

Contudo, suponhamos que a obrigação de tentar evitar/minimizar o dano antropogênico e o dano resultante de um ato tivesse um peso maior, mesmo quando tais danos tiverem menor magnitude. Não podemos, a partir disso, sequer defender que prevenir danos resultantes de atos e danos antropogênicos é algo que tem *sempre* prioridade sobre prevenir danos resultantes de omissões e danos naturais. Isso seria assim apenas se a obrigação de prevenir os primeiros fosse um *trunfo* sobre a obrigação de prevenir os segundos. Se tivesse um peso maior (mesmo muito maior), mas não chegasse a ser um trunfo, a prioridade poderia se inverter em determinados casos. Teria de haver um ponto em que, dada a possibilidade de minimizar uma magnitude muito grande de danos resultantes de omissões ou danos naturais às custas de deixar de minimizar pouco os danos resultantes de atos ou danos antropogênicos, que teria de se admitir que minimizar danos resultantes de omissões e os danos naturais passaria a ter prioridade. O quão muito teria de ser minimizado dos danos que teriam peso menor e o quão pouco dos danos que teriam peso maior poderiam ser deixados de minimizar dependeria do quão maior é o peso de uma obrigação em relação à outra. Mas em algum ponto essa negociação teria de ser admitida. Do contrário, se estaria a ver uma obrigação como um trunfo sobre a outra.

É importante lembrar que a concessão do peso maior da obrigação de minimizar danos antropogênicos e danos resultantes de atos foi feita apenas para efeito de argumentação. Como vimos, temos razões fortes para rejeitar que o fato de um dano resultar de práticas humanas ou de um ato acrescente força às razões para minimizá-lo.

7.1.13. Conclusão

Os argumentos apresentados sugerem fortemente que as distinções baseadas na origem do dano e em saber se o agente terá de praticar um ato ou omissão são moralmente irrelevantes de maneira *direta*. Isso quer dizer que, se forem moralmente relevantes, têm de sê-lo de maneira indireta, isto é, se coincidirem com outro critério que seja moralmente relevante de maneira direta. Discutiremos as defesas de relevância indireta a partir das seções 7.2 até a 8.1.

SEÇÃO 7.2 – Há relação direta entre ato/omissão e os níveis de bem-estar?

Na presente seção, discutiremos a plausibilidade da defesa de que a distinção entre atos e omissões é moralmente relevante indiretamente, por revelar o nível de bem-estar dos afetados pela decisão. Isto é, discutiremos a plausibilidade da defesa de que seríamos moralmente responsáveis em menor grau por nossas omissões porque, supostamente, os afetados seriam prejudicados em menor grau, em comparação aos afetados por nossos atos.

7.2.1. O argumento da linha mínima de bem-estar

A argumentação apresentada na seção 7.1 defende que os partidários da relevância moral da *distinção entre ato/omissão* não dão a devida importância à quantidade de dano para os atingidos em cada curso de ação. A presente seção discute uma defesa da relevância dessa distinção que é apoiada justamente nesta preocupação: o *Argumento da Linha Mínima de Bem-Estar*.

O pressuposto *normativo* do argumento é manter que temos apenas o dever de não fazer com que os afetados por nossas decisões se encontrem abaixo de determinada *linha* mínima *de bem-estar.* Esta determinaria quando um indivíduo está se sentindo bem ou mal, quando já tem ou não o suficiente etc. De acordo com esse pressuposto, se alguém já está bem, não temos dever de melhorar a sua condição. O pressuposto *empírico* do argumento é defender que o resultado de omissões nunca é o de que o bem-estar dos afetados fique abaixo dessa linha mínima. Deixá-los abaixo dessa linha mínima, mantém o argumento, só seria possível com atos, nunca com omissões. Com base nisso, o argumento defende que não existem deveres positivos (ou, colocado de outro modo, que não existe o dever de evitar omissões).

É possível questionar tanto o pressuposto normativo quanto o pressuposto empírico do argumento. O pressuposto normativo não é óbvio e teria que ser endereçado um argumento para defendê-lo. Ele é rejeitado pela maior parte das perspectivas consequencialistas. Com exceção do suficientismo e determinadas variantes do consequencialismo negativo[115], as perspectivas consequencialistas prescrevem a obrigação de escolher, entre os cursos de ação disponíveis, aquele que resulta na melhor situação possível. Poderiam até concordar que, quanto pior alguém estiver, mais fortes as razões para ajudá-lo. Contudo, manteriam que, independentemente de questões de prioridade, a meta deveria ser fazer com que cada ser senciente seja tão feliz quanto possível, independentemente de estar mal ou já estar bem. Além disso, não há impedimento na estrutura das

[115] O que estou a chamar de consequencialismo negativo são todas as visões que afirmam que a ação correta é a que resulta na maior diminuição do desvalor. Apenas determinadas variantes do consequencialismo negativo, e não todas, aceitariam o pressuposto normativo do argumento em questão. Isso se deve ao seguinte motivo: algumas variantes do consequencialismo negativo negam a existência do que é positivo; outras apenas defendem a prioridade em minimizar o que é negativo. Apenas as primeiras aceitariam o pressuposto normativo do argumento em questão (estabeleceriam a linha mínima no ponto a partir do qual acontece alguma experiência negativa).

teorias que sejam contratualistas[116], deontológicas ou de virtudes a aceitarem a meta de tornar cada indivíduo tão feliz quanto possível. O que acontece é que o consequencialismo (variações especiais à parte) *tem* de aceitar tal meta. Teorias de outras vertentes não necessariamente têm de aceitá-la, mas não necessariamente têm de rejeitá-la. Assim, é necessário algum argumento para defender o pressuposto normativo do *Argumento da Linha Mínima de Bem-Estar*, uma vez que ele seria rejeitado por muitas teorias. Contudo, não precisamos nos deter nessa discussão, pois o pressuposto empírico de tal argumento é falso.

Há situações óbvias em que omissões resultam em os afetados se encontrarem abaixo da linha mínima de bem-estar. Isso aconteceria toda vez que já estiverem abaixo dessa linha, e não fizermos nada para melhorar sua situação. Por exemplo, se alguém está morrendo de inanição ou com alguma doença, o resultado da omissão em prestar-lhe ajuda é ele continuar com um bem-estar negativo (provavelmente, *mais* negativo), ou mesmo morrer. Isso aconteceria também quando o bem-estar de alguém está acima da linha mínima, mas, se não for ajudado, seu bem-estar diminuirá, chegando a ficar abaixo de tal linha. Por exemplo, um caso no qual alguém está saudável, mas, se não for vacinado, muito provavelmente contrairá uma doença letal. Assim, é falso que o resultado de omissões nunca é o de que os afetados se encontrem abaixo da linha mínima de bem-estar[117]. E o argumento que estamos a discutir precisa aceitar que, nesses casos, há dever de ajudar, pois o resultado da omissão é os afetados ficarem abaixo dessa linha mínima.

Poderia ser objetado que, embora algumas omissões resultem nos afetados se encontrando abaixo da linha mínima de bem-estar, esse não é o caso dos animais selvagens que se encontram na natureza. Contudo, como vimos no Capítulo 1, essa afirmação é falsa.

7.2.2. O argumento da não diminuição

O proponente do argumento da linha mínima poderia objetar que não está a dizer que o resultado de omissões nunca é o de que os afetados se encontrem abaixo do mínimo de bem-estar, e sim que o resultado de omissões nunca é a *diminuição* do bem-estar dos afetados: se alguém já está em uma situação ruim, permanecerá nessa situação ruim se nos omitirmos, mas não ficará pior. Chamemos esse argumento de *o Argumento da Não Diminuição*:

(A1) Não existe o dever de aumentar o bem-estar de alguém; apenas de não o diminuir.

(A2) O resultado de omissões nunca é a diminuição do bem-estar dos afetados pela decisão.

(A3) Logo, não existe o dever de evitar omissões (isto é, não existem deveres positivos).

Comecemos nossa avaliação assumindo que A1 fosse verdadeira (isto é, que não existisse dever de aumentar o bem-estar de alguém; apenas de não o diminuir). Mesmo assim, o argumento só será sólido se A2 for verdadeira. Mas é claramente falsa. Imaginar uma situação na qual alguém se recusa a fornecer tratamento para quem está com uma doença progredindo já mostra que é falso que o

[116] Por exemplo, suponhamos um contratualismo de influência rawlsiana como o de Rowlands (1998), no qual os contratantes da posição original, além de não saberem sua raça, condições financeiras, capacidades etc., também não sabem sua espécie. Tais contratantes poderiam concluir que a melhor maneira de maximizar a satisfação de seus interesses é prescrever que cada um deve tentar fazer com que cada ser senciente seja tão feliz quanto possível.

[117] Assim como é igualmente falso que o resultado de atos danosos seja sempre o de que os afetados se encontrem abaixo da linha mínima de bem-estar. Se alguém rouba dez quilos de arroz de um milionário, este ficará ainda numa situação ótima após o episódio.

resultado de omissões nunca seja a diminuição dos níveis de bem-estar dos afetados. Os exemplos oferecidos no penúltimo parágrafo do item 7.2.1 contra o argumento da linha mínima de bem-estar também confirmam essa conclusão.

Passemos a discutir A1. Novamente, pelos mesmos motivos apontados, teorias consequencialistas a rejeitariam (incluindo todas as variantes de consequencialismo negativo, pois diminuir as coisas negativas que alguém experimenta é aumentar o bem-estar de alguém). E, como vimos no item 7.2.1, se já com relação ao dever de aumentar o bem-estar de quem já está bem, não havia nenhum impedimento para que as teorias contratualistas, deontológicas e de virtudes o aceitassem, muito menos há algum impedimento para tais teorias aceitarem que, por vezes, temos obrigação de aumentar o bem-estar de alguém (por exemplo, quando esse alguém está muito mal). A ideia de que, quanto pior alguém estiver, mais fortes as razões para o ajudarmos, é parte da moralidade comum. Não há por que pensar que é uma preocupação exclusiva de alguma teoria normativa específica.

O exemplo a seguir sugere que A1 é implausível. Suponhamos que alguém possui uma doença degenerativa que causa a perda dos movimentos, mas que foi descoberto um tratamento. Infelizmente, o tratamento não consegue fazê-lo recuperar os movimentos, mas, pelo menos, faz com que a degeneração não progrida (estabilizando o bem-estar negativo no nível em que se encontra atualmente). Os proponentes do argumento da não diminuição reconheceriam que, nesse caso, se alguém não administra o tratamento, faz algo errado (dado que o resultado é a diminuição do bem-estar de alguém). Agora, imaginemos que, após a aplicação do medicamento que estabiliza a condição do paciente, é descoberto outro tratamento que faria com que o doente recuperasse os movimentos. Nesse caso, os proponentes do argumento da não diminuição manteriam que não há dever de administrar tal tratamento, uma vez que o resultado de tal omissão é "somente" o doente continuar no estado (muito ruim) em que está, e não piorar. Mas, se fazemos algo errado (como parece ser o caso), se lhe negamos esse segundo tratamento, então devemos rejeitar a premissa de que não existe o dever de aumentar o bem-estar de alguém.

Existe também uma razão para pensarmos que não apenas existe o dever de aumentar o bem-estar de alguém, mas também que, por vezes, tal dever é mais forte do que o dever de não diminuir o bem-estar. Imaginemos que o doente do exemplo anterior (o indivíduo A) perdeu os movimentos corporais e está confinado a uma cama. Comparemos com o caso do indivíduo B, que é muito feliz e goza de grande riqueza material. Suponhamos agora que a única maneira de aumentar o bem-estar de A é diminuir um pouco o bem-estar de B (mas que B, mesmo depois disso, ainda continuará com um bem-estar muito positivo). Nesse caso, parece que a obrigação de aumentar o bem-estar de A é maior do que a obrigação de não diminuir o bem-estar de B. Isso é assim porque estamos a falar de aumentar o bem-estar de quem está muito pior, e de diminuir o bem-estar de alguém que já está muito bem (e continuará ainda muito bem depois de ter o seu bem-estar diminuído). Por outro lado, se estivéssemos a comparar o peso da obrigação de não diminuir o bem-estar de quem está pior com o peso da obrigação de aumentar o bem-estar de quem está melhor, a obrigação de não diminuir o bem-estar nesse caso parece mais forte. Isso sugere que o que importa para estabelecer a intensidade de um dever é a situação dos afetados, não sendo diretamente importante saber se aumentamos ou diminuímos o bem-estar de alguém, mas, ao invés, como tais aumentos ou diminuições afetam os níveis de bem-estar dos atingidos.

7.2.3. O argumento da intensidade do dever

Considere *o Argumento da Intensidade do Dever*:

(B1) Quanto pior um resultado, mais forte o dever de não o produzir.

(B2) Atos danosos têm sempre resultados piores do que omissões danosas.

(B3) Logo, deveres negativos são sempre mais fortes do que deveres positivos.

(B4) A minimização dos danos naturais é sempre um dever positivo.

(B5) Logo, a minimização dos danos naturais é sempre um dever mais fraco, em comparação a deveres negativos (por exemplo, não colaborar com a exploração animal).

Esse argumento não é realmente uma ameaça à proposta de minimizar os danos naturais. Não defende que é errado fazê-lo. Nem mesmo defende que é somente louvável. Em vez disso, reconhece que é uma *obrigação*. Apenas defende que é uma obrigação mais fraca do que as obrigações negativas. E nem está a afirmar que é uma obrigação fraca. Poderia reconhecer que é uma obrigação forte (mesmo *muito forte*), ainda que mais fraca do que outra. Contudo, precisamos ainda avaliar se é sólido o argumento endereçado para defender que tal obrigação é mais fraca.

B2 é falsa, seja lá de qual concepção se parta para avaliar o quão ruim é um resultado (nível de desvalor total; nível de desigualdade; quantidade de mortes; sofrimento por indivíduo; situação de quem está pior; quantidade de indivíduos sofrendo etc.). Imaginemos um paciente com um bem-estar de -10 e que terá o seu bem-estar piorado para -20 se não tomar agora um remédio. Dar-lhe o remédio mantê-lo-ia em -10. Comparemos, agora, duas coisas danosas que é possível fazer a tal paciente: (a) não lhe administrar o remédio (o que lhe adiciona um dano de -10), ou (b) administrar-lhe o remédio, mas em seguida dar-lhe um tapa (o que lhe adiciona um dano de -1). O nível de bem-estar resultante de não administrar o remédio é de -20, enquanto o nível de bem-estar resultante de administrar o remédio e em seguida dar o tapa é de -11. Nesse caso, o resultado da omissão danosa é pior do que o resultado do ato danoso. Se B2 é falsa, então devemos rejeitar a conclusão B3. Isto é, se quanto pior um resultado, mais forte o dever de não o produzir, toda vez que o resultado do descumprimento de um dever positivo for pior do que o do descumprimento de um dever negativo, o dever positivo em questão é mais forte.

Agora, suponhamos que deveres negativos fossem sempre mais fortes do que deveres positivos, independentemente da gravidade do dano resultante. Disso não se segue a conclusão de que o dever de minimizar os danos naturais seria necessariamente mais fraco do que qualquer dever negativo. Isso é assim porque B4 é falsa: embora a minimização dos danos naturais possa ser alcançada por atos (sendo, nesses casos, um dever positivo), há muitos casos em que tal minimização pode ser alcançada por omissões (nesses casos sendo, portanto, um dever negativo). Esses casos envolveriam evitar intervenções na natureza que colaboram para que os processos naturais maximizem o que é negativo para os seres sencientes. Grande parte do que fazemos tem um impacto claro nos animais que vivem no mundo selvagem. Trataremos dessa questão no item 7.4.3.2.2 e durante toda a seção 8.2.

7.2.4. Conclusão

A preocupação de evitar o resultado pior não dá suporte à conclusão de que não existem deveres positivos, e nem à conclusão de que deveres positivos são necessariamente mais fracos do que deveres negativos (como vimos, em muitos casos, isso poderia se inverter).

SEÇÃO 7.3 – O requerimento da relação

Na presente seção, discutiremos se o fato de não termos uma relação de proximidade (seja em termos territoriais, seja em termos de vínculos afetivos) para com os animais que estão na natureza poderia anular (ou, pelo menos, enfraquecer) as razões para tentarmos prevenir/minimizar os danos naturais padecidos por tais animais.

7.3.1. O requerimento da relação

Em capítulos anteriores, foram apresentados argumentos para se rejeitar a relevância moral dos critérios da *espécie* e *origem da espécie* (Capítulo 2), *origem do dano* (seção 4.2) e *território* (seção 4.3). Uma objeção possível seria concordar que tais critérios não têm relevância *direta*, mas manter que têm relevância *indireta* por indicar quem temos uma *relação de proximidade*. Tal objeção será referida daqui para frente como o *Requerimento Relacional*. Estamos próximos, podemos ver, tocar, uma pessoa caída na nossa frente, mas não temos esse tipo de relação com os animais que estão a sofrer e morrer na natureza, nem com humanos que morrem de fome do outro lado do mundo. Assim, a objeção conclui, já que temos dever de ajudar apenas os que têm uma relação conosco, não há dever de ajudar os animais na natureza que são vítimas dos danos naturais.

Imaginemos que não haja dever de ajudar quem não temos relação de proximidade. Isso não implica que seja proibido ajudá-los. Poderia ser *permissível* (ou mesmo *louvável*), ainda que *não requerido*. Outro argumento teria que ser endereçado para mostrar que é *errado* ajudar. Quem faz algo de bom para além do seu dever é digno de admiração, não de repulsa. Assim, mesmo que não houvesse obrigação de minimizar os danos naturais, os proponentes do requerimento da relação não poderiam condenar quem o fizesse. Ao invés, teriam que elogiá-los.

Além disso, há várias maneiras de se questionar a visão de que não temos dever de ajudar quem não temos relação de proximidade. Essas maneiras serão diferentes, dependendo de qual variante do requerimento da relação estamos a questionar: a *variante isolada* ou a *variante combinada* (que possui, por sua vez, dois modos). Na *isolada*, o único critério é o da relação. Na *combinada*, o requerimento da relação aparece apenas sob determinadas condições. É combinado com um dos dois critérios a seguir, ou com ambos[118]: (1) a distinção entre *atos e omissões*; (2) a *origem do dano*. No primeiro caso, é mantido que deveres negativos são independentes do grau de relação; este determina apenas se há obrigação de ajudar. No segundo caso, é mantido que o dever de ajudar vítimas de práticas humanas é independente do grau de relação; este determina apenas se há dever de ajudar vítimas de danos naturais. Já a *variante isolada* mantém que o grau de relação de proximidade é determinante para a existência de deveres, seja de não prejudicar ou ajudar; sejam vítimas de práticas humanas ou de danos naturais.

[118] As posições de Simmons (2009, p. 27, nota 9, p. 32) e Donaldson e Kymlicka (2011, p. 156-209) parecem ser variantes combinadas, ainda que não fique claro se a combinação do requerimento da relação se dá com a distinção entre atos e omissões; com o critério da origem do dano; ou ambos. Outro exemplo de posição relacional é a posição de Clement (2003).

7.3.2. Rejeitando a combinação entre grau de relação, atos e omissões, e origem do dano

Ambas as variantes combinadas concordam que, com relação às vítimas de danos naturais com quem não temos relação de proximidade, não há dever de ajudá-las. Uma resposta possível a tais variantes é apontar para casos que sugerem que o dever de ajudar vítimas de danos naturais não depende da relação de proximidade. Por exemplo, se dependesse, não haveria dever de enviar socorro para humanos vítimas de desastres naturais em um território distante. O proponente das variantes combinadas poderia responder que é nossa visão de que temos dever de ajudar nesses casos que está errada. Assim, é necessário outro argumento que aponte outro problema com essas variações combinadas. Esse outro argumento poderia começar por apontar que as variantes combinadas têm de responder à seguinte questão: por que, em alguns casos, mas não em outros, as obrigações seriam dependentes de proximidade? Ambas as variantes combinadas aceitam que temos obrigação de não prejudicar quem é afetado com nossas práticas, independentemente de ter ou não uma relação de proximidade conosco. Se perguntamos por que temos esse dever, a resposta óbvia parece ser a de que poderíamos afetar negativamente o bem-estar desses indivíduos com tais práticas. Mas isso está igualmente presente quando não ajudamos, sejam vítimas de danos antropogênicos ou naturais. Assim, o que explica por que em certos casos haveria obrigações independentes de relação de proximidade está igualmente presente nas situações em que é defendido que, para existir uma obrigação, é necessário existir tal relação.

Poderia ser objetado que somos a *causa* do resultado nossas práticas devido a estas serem resultado de atos (e não de omissões), o que não aconteceria no caso dos danos naturais, pois estes continuariam devido às nossas omissões. Discutimos já na seção 7.1 essa objeção, e vimos que há vários problemas com ela. O primeiro é que há um sentido no qual se pode dizer que causamos o resultado de nossas omissões, pois estes seriam diferentes se tivéssemos decidido de outra maneira. O segundo é que, se dada alguma definição mais técnica do que é ser uma causa, não formos a causa dos resultados de nossas omissões, então não parece que ser a causa de um resultado seja necessário para termos responsabilidade moral por ele. Assim, a própria distinção entre atos e omissões já é ela mesma moralmente problemática. E, quando combinada com o critério relacional, há ainda um terceiro problema: se não tivéssemos responsabilidade moral por omissões, não fica claro por que a relação de proximidade nos tornaria responsáveis pelas mesmas (pois, segundo a objeção em questão, continuaríamos não sendo a causa dos resultados das omissões). Assim: (1) ou é eliminada a referência ao grau de relação de proximidade no estabelecimento dos deveres (e os fundamos, em vez disso, no possível prejuízo/benefício para os atingidos); (2) ou é mantido que o grau de proximidade é relevante, tanto para a existência do dever de ajudar quanto de não prejudicar (sejam vítimas de danos antropogênicos ou naturais). A variação isolada é uma tentativa do segundo tipo. Ela será discutida a seguir.

7.3.3. Rejeitando a relevância do critério relacional no estabelecimento das obrigações

É curioso que algumas pessoas contrárias à exploração animal apelem ao requerimento relacional para negar o dever de minimizar os danos naturais. Se seguirmos o requerimento relacional, não temos dever de rejeitar a exploração animal, já que não temos relação próxima com os animais explorados. Também não teríamos dever algum para com humanos com quem não temos tal relação (por exemplo, estaria correto assassinar desconhecidos que moram em locais distantes, por pura

diversão). Isso parece suficiente para a maioria das pessoas rejeitar o requerimento relacional. Mas e se alguém realmente defendesse tal critério assumindo todas as suas implicações? O que poderia ser dito em resposta? Uma possível resposta é que, para se defender que só temos deveres (seja de ajudar ou não prejudicar) para com quem temos relação de proximidade, tem de se explicar por que esta é relevante para a existência de obrigações. Contudo, aquilo que parece explicar por que temos obrigações para com quem temos relação de proximidade está igualmente presente (e às vezes em proporção maior) quando atingimos quem não temos tal relação. Se nos perguntarmos como sabemos que não devemos prejudicar (ou que devemos ajudar) quem temos uma relação de proximidade, a resposta, em algum ponto, tem de afirmar que é porque danos são algo negativo. Se não fosse assim, ficaríamos em dúvida sobre se temos obrigação de *impedir* ou de *fomentar* danos sobre quem temos uma relação de proximidade. Mas danos são algo negativo com total independência de relações de proximidade. O grau de relação de proximidade seria moralmente relevante se dela dependesse nossa capacidade de afetar para pior ou melhor o bem-estar de alguém. Mas não depende. Se escolhermos agir de determinada maneira (por exemplo, não tentando evitar os danos naturais) afetaremos, a distância, a situação dos animais. E é justamente porque nossas decisões afetam esses indivíduos para pior ou melhor que faz sentido dizer que temos uma *relação* com eles, apesar de distante.

Nesse ponto, poderia ser objetado que a obrigação de evitar ou promover certo resultado só existe mediante o cumprimento de duas condições necessárias: (1) o resultado ser negativo (no caso da obrigação de evitá-lo) ou ser positivo (no caso da obrigação de promovê-lo); e (2) termos uma relação de proximidade para com os afetados. Assim, de acordo com essa objeção, apontar que a explicação para a existência de deveres para com quem temos uma relação de proximidade tem de ser fundada no desvalor dos danos e no valor dos benefícios não mostra que o critério da relação de proximidade é irrelevante para a existência de obrigações. Contudo, se de um princípio segue-se sua aplicação geral (e não apenas neste ou naquele caso, pois então não seria um princípio) e são os proponentes do critério relacional que estão a inserir um segundo princípio que limita a aplicação do princípio que prescreve evitar danos e promover benefícios, é deles o ônus da prova em explicar por que o princípio limitador que inserem é relevante. E a objeção em questão não faz isso: em vez disso, ela já assume que tal critério é relevante, sem explicar.

Além disso, existem contraexemplos que sugerem que tal critério não é relevante. Por exemplo, Faria (2015, p. 216) oferece um exemplo para sugerir que há obrigações independentemente de relações especiais; da origem do dano; e da distinção entre ato/omissão. Imaginemos que temos de escolher entre: (1) pressionar o botão A e todos os humanos serem imunizados contra o câncer; (2) pressionar B e imunizar apenas quem temos relações especiais; ou (3) não pressionar nenhum botão. Se há dever de pressionar A, então temos obrigações positivas, independentemente de relações especiais e da origem do dano.

7.3.4. Relações de proximidade e a força das obrigações

Poderia ser mantido que, apesar de termos obrigações (negativas e positivas) para com todos os afetados por nossas decisões, temos obrigações mais fortes para com quem temos relação de proximidade. Uma possível defesa dessa posição é apontar que possuímos um sentimento forte de que devemos priorizar quem temos uma relação mais próxima. Será o fato de haver tal sentimento um indicativo de que tal critério é relevante? Já foi predominante o sentimento de que os humanos de pele branca mereciam uma consideração maior do que os outros humanos. Com o tempo, tal

sentimento se revelou resultado de um preconceito. E, pior: o fato de o sentimento ser forte era um dos fatores que impedia que o preconceito fosse percebido. Assim, é também possível que a tese da prioridade a quem temos uma relação de proximidade se deva a um preconceito nosso, que pode ser resultado da nossa dificuldade em nos colocarmos no lugar de indivíduos pelos quais não nutrimos muitos sentimentos, como observam Rachels e Alter (2005). Ver alguém ferido à nossa frente pode suscitar sentimentos mais fortes. Mas não significa que, porque quando a vítima está longe *nós* não estamos sofrendo (por não a ver), então que as razões para ajudá-la são mais fracas.

Uma das funções do raciocínio em ética (talvez a principal) é exatamente testar quais de nossas intuições e sentimentos se sustentam após uma análise crítica. O exemplo a seguir aponta um problema com o critério relacional, mesmo quando utilizado somente para estabelecer a *força* das obrigações, e não a *existência* destas. Suponhamos que eu tenho uma relação de proximidade para com determinados indivíduos, e percebo que estão sofrendo um prejuízo e precisam de ajuda. Em uma situação S1, estão em um nível de bem-estar de +10, e, se eu não os ajudar, o seu bem-estar passará para -40. Em S2, o seu bem-estar está também em +10, mas, se eu não os ajudar, ficarão em -5. Apesar de haver razões para ajudá-los em ambas as situações, essas razões são mais fortes em S1 (pois são prejudicados em maior grau se não forem ajudados). Isso é assim porque, se o que oferece razões para ajudá-los é o prejuízo que padeceriam se não fossem ajudados (como parece óbvio), então, quanto maior o prejuízo, mais fortes essas razões. Mas, se é o nível de prejuízo/benefício resultante de cada curso de ação o que determina a *força* das razões para ajudar quem temos uma relação de proximidade, então temos de admitir duas implicações: (1) dados dois indivíduos, sendo que temos relações de proximidade apenas para com um deles, tudo o mais sendo igual, temos razões de igual força para ajudá-los se a ausência de ajuda os prejudicar em níveis similares; e que (2) tudo o mais sendo igual, temos razões *mais fortes* para ajudar aquele com quem não temos relação de proximidade quando, caso não receber ajuda, saia prejudicado em maior grau do que aquele com quem temos uma relação de proximidade[119].

Suponhamos que o argumento anterior tenha algum problema e tivéssemos que aceitar uma *parcialidade moderada*. Por exemplo, que tivéssemos o dever de não favorecer a um parente em um concurso, mas que também tivéssemos alguns deveres especiais para com nossos filhos (fornecer-lhes educação, brincar com eles etc.) que não teríamos com outros indivíduos. Mesmo que admitamos uma parcialidade moderada, isso não implica que não temos *dever* de minimizar os danos naturais. Afinal de contas, o que a tese da parcialidade moderada sugere é que temos alguns deveres especiais para com os mais próximos; não diz que não temos *dever algum* para com os de longe, e nem que esses deveres são fracos.

[119] Poderia ser objetado que o argumento anterior rejeita apenas a relevância direta do critério relacional, e que é possível defender uma relevância indireta de tal critério apelando-se ao egoísmo (por exemplo, afirmar que, se um agente está justificado a priorizar a si próprio, então está justificado a priorizar aqueles indivíduos com quem se importa mais). Vimos já no Capítulo 2 que o argumento da relevância oferece razões para rejeitarmos o egoísmo. Stuart Rachels (2002, p. 191-208) oferece um argumento adicional: a razão que eu tenho para tentar acabar com meu sofrimento não tem a ver com o fato de que o sofrimento é meu. Quando sentimos dor, acreditamos que temos uma razão para tentar acabar com essa dor e que essa razão é direta, dada pelo próprio *teor negativo* da dor, e a força dessa razão depende do quão severa é a dor. Mesmo que, para existir dor, seja necessário um indivíduo que a sinta, é possível pensarmos na dor sem pensarmos no fato de que ela tem um portador, da mesma maneira que, apesar de toda casa ocupar um lugar no espaço, conseguimos pensar em uma casa sem pensar no fato de que ela ocupa um lugar no espaço. Quando focamos na nossa própria experiência da dor enquanto experiência da dor, ainda pensamos que temos uma razão para tentar terminar com ela, e que essa razão é completa sem implicar ou se apoiar no fato de que a dor é nossa. Contudo, isso oferece, ao mesmo tempo, razões para levar em consideração a dor dos outros (e, proporcionalmente à sua severidade, o que implica que, por vezes, existirão razões mais fortes para priorizar os outros – ou aqueles com quem não temos uma relação próxima).

7.3.5. A objeção da relação de reciprocidade

Uma maneira possível de se objetar à conclusão anterior é manter que aquilo que o requerimento da relação exige não é uma relação de *proximidade* (seja em sentido territorial ou sentimental), mas uma *relação de reciprocidade*[120] (por exemplo, não agredirmos os outros ou ajudarmos os outros somente se eles prometerem fazerem o mesmo, isto é, cooperação mútua).

Com base na noção de reciprocidade, alguém poderia defender que temos obrigação de ajudar humanos vítimas de processos naturais, mas não os animais não humanos. A diferença seria a de que os humanos, de alguma maneira, contribuirão para a sociedade e, por isso, teriam direito aos recursos desta. Isso valeria inclusive para o caso daqueles humanos que, por motivo de idade, doença ou acidente, não entendem a noção de reciprocidade: esses humanos contribuiriam para a sociedade enquanto consumidores de comida, roupas, medicamentos etc.

O problema central desse argumento é com a premissa de que só temos obrigações para com quem temos uma relação de reciprocidade. Em primeiro lugar, ela viola completamente o argumento da relevância e o princípio da igual consideração, apresentados no Capítulo 2, ao defender que os seres sencientes em geral, incluindo os membros da espécie humana, só são objeto de consideração moral indireta. Parece realmente estranho (ou até mesmo moralmente hediondo) dizer, por exemplo, que o que cria a obrigação de ajudarmos uma criança com problemas cognitivos e que sofre terrivelmente com uma doença não é o dano que a criança tem com a doença, mas o fato de ela contribuir com a sociedade enquanto consumidora de medicamentos, roupas, comida etc.

Assim, uma implicação da visão em questão é a de que não temos obrigação de ajudar (nem de não prejudicar) aqueles humanos que são incapazes de contribuir para com a sociedade (por exemplo, um humano com graves problemas mentais que tivesse sido abandonado pela família). Contudo, se temos obrigações para com esse humano, então a exigência de reciprocidade é inadequada. Se for assim, então não faz sentido afirmar que não temos obrigações para com os animais não humanos porque eles não são capazes de reciprocidade.

Por último, o requerimento de reciprocidade, tal como aparece na objeção, só poderia ser aceito por uma forma de contratualismo que não leve em conta a imparcialidade. Se estivéssemos sob condições de imparcialidade, e não soubéssemos se estaríamos ou não na situação de quem precisaria de ajuda, mas seria incapaz de contribuir com a sociedade por não ter certas capacidades cognitivas, muito provavelmente defenderíamos que os outros tem obrigações para com quem está nessa situação[121].

7.3.6. Conclusão

A distinção com base na relação de proximidade não pode ser *diretamente* relevante, nem para o estabelecimento da existência de obrigações, e nem para o estabelecimento da força das obrigações. Na seção 7.4, a seguir, veremos uma tentativa de defender a relevância indireta da relação de proximidade: o *grau de dificuldade*.

---

[120] O requerimento da relação de reciprocidade (e de pertencimento a uma comunidade) é defendido por Palmer (2010, p. 121). Os problemas com tal requerimento são discutidos por Faria (2015).

[121] Esse raciocínio centrado na imparcialidade é característico do contratualismo moderno, influenciado por Rawls (1999 [1971]), que acreditava que os animais não humanos deveriam ser excluídos da esfera da justiça por carecerem de um senso de justiça. Contudo, outros autores, como Rowlands (1998), defenderam o contratualismo rawlsiano, mas apontaram que, sob verdadeira condição de imparcialidade, por trás de um véu da ignorância, não poderíamos saber a qual espécie pertenceríamos e, portanto, os animais não humanos deveriam ser beneficiários da justiça.

SEÇÃO 7.4 – O critério do nível de dificuldade

Na presente seção, discutiremos se os critérios baseados na *origem do dano*; no *território*; na *distinção entre ato e omissão*; e no *grau de proximidade*, tem ou não relação direta com o *nível de dificuldade* em se cumprir uma prescrição. Discutiremos também se o nível de dificuldade é ou não *diretamente* relevante para se determinar a existência e/ou a força de certa obrigação. Seria a proposta de prevenir os danos naturais exigente demais?

7.4.1. O argumento de que prescrições muito difíceis não geram obrigações

O *Argumento da Dificuldade* mantém que, acima de certo nível de dificuldade, não há dever de minimizar um dano. Em seguida, afirma que minimizar danos naturais está sempre acima desse nível. Como conclusão, defende que não devemos minimizar os danos naturais. Um primeiro problema com esse argumento é que as premissas, mesmo se fossem verdadeiras, não suportariam a conclusão de que é *errado* minimizar os danos naturais. Poderia ser permissível, ainda que não uma obrigação. A maioria das pessoas mantém que ninguém tem obrigação de ser um médico, mas nem por isso considera que os médicos estão errados por contrariarem o que é natural ao tentarem curar doenças, muito menos por desempenharem uma tarefa difícil. Se uma tarefa não é requerida por ser difícil, e resulta em algo positivo, há aí uma razão para vê-la como *louvável*. Assim, as premissas de tal argumento, caso sejam verdadeiras, suportam apenas a conclusão de que não há dever de minimizar os danos naturais, apesar de ser louvável fazê-lo.

Reformulada de tal maneira, essa objeção perde boa parte de sua força. Contudo, é necessário discutir ainda se o argumento é sólido (e, portanto, se ajudar os animais vítimas dos processos naturais é apenas louvável ou se é requerido). Nesta seção, discutiremos a *premissa normativa* de que, acima de certo nível de dificuldade, não há dever de minimizar um dano. Essa premissa é assumida, por exemplo, por Hadley (2006, p. 446), que mantém que temos obrigação de minimizar os danos naturais apenas quando fazê-lo envolver um custo mínimo para nós. Deixaremos para as seções 8.1 e 8.2 a discussão sobre a *premissa empírica* de que os danos naturais são sempre muito difíceis de serem minimizados.

A premissa normativa que abordaremos na presente seção assume que o grau de dificuldade em se minimizar um dano: (1) ou determina *sozinho* se fazê-lo é requerido ou meramente louvável; (2) ou, ainda que não determine sozinho tal coisa, é um trunfo sobre outras considerações relevantes. Comecemos pela primeira possibilidade. Há pelo menos duas críticas possíveis a tal visão.

Uma primeira crítica é que ela só faz sentido se é assumido um tipo específico de teoria normativa. A noção de *supererrogatório* (isto é, para além do dever; louvável mas não requerido) só faz sentido em teorias não consequencialistas. Visões consequencialistas dirão que há sempre *obrigação* de trazer à tona a melhor situação entre os cursos de ação disponíveis, não importa o quão difícil fazê-lo. Poderia ser objetado que isso mostra que o consequencialismo é muito exigente, e que por isso mesmo deveríamos rejeitá-lo. Contudo, esse argumento é circular: já assume que ser muito exigente é um defeito de uma teoria, e não uma virtude. E não é somente a partir do consequencialismo que se poderia rejeitar a noção de supererrogatório. Determinada teoria de virtudes poderia manter que o agente virtuoso tem o traço de caráter de sempre querer ajudar os que precisam, não importando o quão difícil seja fazê-lo. E mesmo determinada teoria deontológica poderia prescrever "temos sempre o dever de ajudar alguém em necessidade, não importa o quão difícil seja cumprir tal tarefa". Não há nenhum impedimento teórico às teorias deontológicas e de virtudes serem tão

exigentes quanto o consequencialismo[122]. Assim, a noção de supererrogatório só faz sentido a partir de *algumas* teorias não consequencialistas (não todas). Isso não mostra que a noção de supererrogatório está necessariamente errada, mas argumentos teriam de ser endereçados em sua defesa (a partir do item 7.4.2 veremos alguns deles).

A segunda crítica é que a premissa de que o grau de dificuldade determina sozinho se minimizar um dano é requerido ou louvável não leva em conta um fator muito importante: o valor/desvalor da situação (tanto daquela que nos deparamos antes da nossa decisão quanto daquela resultante da decisão). As visões consequencialistas determinam se uma ação é proibida, permissível ou requerida unicamente a partir das avaliações sobre o valor/desvalor. Mas, mesmo nas visões não consequencialistas, tal avaliação representa um papel importante nessa determinação (ainda que outros fatores, como o nível de dificuldade, possam também ter importância direta). A maioria das teorias normativas, seja lá a que corrente pertençam, não determina se uma ação é ou não requerida *apenas* olhando para o nível de dificuldade em cumpri-la. Isso é assim porque, como vimos no Capítulo 2 e nas seções 4.2 e 4.4, se aquilo que possui desvalor gera razões para ser minimizado/prevenido, então, *quanto maior o desvalor, mais fortes* são essas razões. Assim, mesmo se o nível de dificuldade for diretamente relevante para estabelecer se minimizar um dano é ou não requerido, isso teria de ser pesado em relação ao valor/desvalor da situação. Tomemos como exemplo o câncer. A cura da maioria dos tipos de câncer também é muito difícil de se conseguir, mas normalmente reconhecemos uma *obrigação* de investir recursos em tal busca. Problemas que causam enorme sofrimento a uma enorme quantidade de indivíduos e que são de solução dificílima são geralmente vistos como gerando a obrigação de investigarmos sua solução (por exemplo, destinar pelo menos uma parte das verbas públicas a tal meta). Isso é assim dada a magnitude do dano: caso se tratasse de um mal que causa um dano menor a cada uma das vítimas, veríamos como mais fracas as razões para investir energia e recursos em resolvê-lo. Por esse mesmo motivo, normalmente consideramos que, se uma doença causa um dano grave aos seus portadores, mas é muito rara, o investimento na busca da cura deveria ser menor, em comparação à uma doença que causa individualmente um dano considerável (mas talvez um pouco menor), mas atinge um número muito maior de indivíduos. Em qualquer que seja a situação, a *magnitude do dano* (seja em termos de dano individual, seja em termos do número de indivíduos afetados) parece ter um peso considerável na determinação do quanto deveríamos investir em minimizá-lo. E, dados os exemplos citados, tal critério por vezes parece ter mais peso do que o do nível de dificuldade para determinar a existência de uma obrigação.

Levando em conta a magnitude do dano, as razões para se minimizar os danos naturais são *fortíssimas*, porque dizem respeito a sofrimento intenso individualmente, a um número gigantesco de indivíduos, e também a um número gigantesco de mortes prematuras. Voltaremos no item 7.4.3 na questão sobre o peso da magnitude do dano em relação ao nível de dificuldade. Independentemente da resposta para essa questão, o argumento anterior sugere que é implausível manter que o nível de dificuldade *sozinho* determina se minimizar um dano é ou não obrigatório. Discutamos agora alguns argumentos que defendem que o nível de dificuldade *também* importa para saber se determinada atitude é ou não requerida.

[122] Há casos em que certas teorias deontológicas podem ser inclusive mais exigentes do que as consequencialistas. Tomemos um exemplo da própria ética animal. Se insetos são sencientes, e é quase impossível caminharmos sem matar insetos, uma teoria deontológica que prescrevesse que é sempre errado matar seres sencientes proibiria que andássemos no chão, enquanto uma teoria consequencialista que também levasse os insetos em consideração prescreveria que está justificado caminhar no chão, desde que não o fazer tenha consequências piores do que fazê-lo. Por exemplo, nessa situação, seria mais fácil justificar o ativismo em defesa dos animais em bases consequencialistas do que em bases deontológicas: apesar de matarmos acidentalmente seres sencientes ao fazer ativismo, a consequência de não fazer ativismo seria um número maior de mortes de seres sencientes.

7.4.2. Defesas de que acima de determinado nível de dificuldade não há dever

No presente item, discutiremos dois argumentos que poderiam ser endereçados para defender que não há dever de prevenir/minimizar os danos naturais. Ambos os argumentos se baseiam na ideia de que o nível de dificuldade é importante para se estabelecer se há ou não certa obrigação, porque revela se há ou não possibilidade de cumpri-la.

Um possível argumento a favor de que o nível de dificuldade importa para determinar se minimizar um dano é ou não requerido é o seguinte: se a magnitude do dano sozinha cumprisse essa função, faria sentido manter que há dever de fazer algo que não temos como fazer. O próximo passo do argumento é sugerir que proposta de minimizar os danos naturais é absurda justamente porque prescreve o impossível: se há essa magnitude gigantesca de indivíduos em condições terríveis, nunca conseguiremos ajudar em todos os casos, e, portanto, nunca conseguiremos cumprir tal dever. O argumento pode ser esquematizado da seguinte maneira:

(A1) Não há dever de cumprir o que é impossível de ser cumprido ("dever implica poder").

(A2) É impossível minimizar os danos naturais em sua totalidade.

(A3) Logo, não há dever de minimizar os danos naturais.

Um primeiro problema inicial com esse argumento é que a conclusão que se seguiria das premissas é: "(A3') logo, não há dever de minimizar os danos naturais *em sua totalidade*". Reformulada dessa maneira, a conclusão segue-se das premissas, mas isso não monta uma objeção à proposta de minimizar os danos naturais, dado que seus proponentes não prescrevem tal ação nos casos em que ela não for possível (SAPONTZIS, 1987, p. 245).

Na base da objeção abordada está a ideia de que, se não podemos resolver 100% dos casos de um certo tipo, então não temos obrigação de resolver nenhum caso desse tipo. Mas não há por que considerarmos um dever cumprido somente quando cumprimos a totalidade de casos que cairiam no escopo desse tipo de dever. Se assim o fosse, seria igualmente absurdo o dever de ajudar humanos. Um médico estaria justificado a rejeitar tratar todo e qualquer doente, pois não se consegue curar todos os doentes que existem. Também não teríamos dever de não prejudicar os outros com nossas práticas, pois é impossível viver uma vida inteira sem prejudicar ninguém. O que tal objeção não leva em conta é que o dever é cumprido em *cada caso* isoladamente. Por exemplo, se alguém presta ajuda a um animal vítima de danos naturais em certa situação, o dever foi cumprido *nesse caso*. O fato de existirem outros casos similares pendentes não mostra que não há dever em nenhum caso desse tipo (aliás, poderia sugerir que há outros deveres pendentes). Se mostrasse, teríamos de dizer para alguém que dá água a quem tem sede: "você não conseguirá matar a sede de todos no mundo; logo, não tem o dever de matar a sede dessa pessoa"", ou "você não conseguirá matar a sede todos os dias dessa pessoa; logo, não tem dever de matar a sede dessa pessoa hoje". Isso seria absurdo.

Como aponta Singer (2002, p. 239), mesmo que tivéssemos condições de cumprir em sua totalidade os deveres de não maleficência mas não os de beneficência, não significa que "isso nos isenta por inteiro da obrigação de salvar quem quer que seja". Dada a dificuldade em se cumprir na totalidade os deveres de não maleficência para com animais não humanos (ponto que será discutido no item 7.4.3.2.3), não se segue que estamos autorizados a cumpri-los apenas quando bem enten-

dermos. A conclusão razoável é evitar o máximo possível de causar dano. A mesma conclusão, por coerência, deveria ser aplicada aos deveres de beneficência. Assim, para a presente objeção se tornar minimamente plausível, teria de ser reformulada da seguinte maneira:

(B1) Não há dever de cumprir o que é impossível de ser cumprido ("dever implica poder").

(B2) É impossível prevenir/minimizar o dano natural no caso x.

(B3) Logo, não há dever de prevenir/minimizar o dano natural no caso x.

Se reformulada dessa maneira, a objeção não pode negar o dever de minimizar os danos naturais possíveis de serem minimizados. E, com isso, *deixa de ser uma objeção*: ela agora reconhece (ou, pelo menos, não nega) que, quando for possível minimizar os danos naturais, temos a *obrigação* de fazê-lo. E, obviamente, ela não montaria uma redução ao absurdo da proposta de minimizar os danos naturais porque tal proposta não prescreveria ajudar nos casos em que fosse impossível fazê-lo. Além disso, é possível (por incrível que pareça) questionar a premissa de que não há dever de cumprir o que é impossível de ser cumprido. Tudo dependerá do que se quer dizer com "impossível de ser cumprido". Quer dizer "impossível de ser cumprido *agora e em qualquer momento futuro*"? Ou somente "impossível de ser cumprido *agora*"? Vejamos o argumento da primeira interpretação:

(C1) Não há dever de cumprir o que é impossível de ser feito *agora e em qualquer momento futuro*.

(C2) É impossível prevenir/minimizar o dano natural x *agora e em qualquer momento futuro*.

(C3) Logo, não há dever de prevenir/minimizar o dano natural x.

A primeira premissa, C1, é plausível, mas então na imensa maioria dos casos dos danos naturais (pelo menos os existentes na Terra), não há como se mostrar agora se a premissa empírica, C2, é verdadeira ou não. Do fato de que não temos conhecimento sobre como minimizar um dano natural agora, não podemos deduzir que nunca o teremos (principalmente porque a resposta dependerá do quanto investirmos em investigar). Vejamos a segunda interpretação.

(D1) Não há dever de cumprir o que é impossível de ser cumprido *agora*.

(D2) É impossível prevenir/minimizar o dano natural x *agora*.

(D3) Logo, não há dever de prevenir/minimizar o dano natural x.

Um primeiro problema é que a premissa empírica, D2, não se aplica a toda uma gama de casos em que podemos minimizar os danos naturais *agora*. Lembremos novamente que, como vimos na seção 4.1, há intervenções conduzidas para minimizar danos naturais há décadas, com a única diferença que geralmente sua *meta* é antropocêntrica ou ambientalista. Contudo, muitas vezes os animais são beneficiados (porque fazê-lo é, por vezes, *instrumental* a tais metas). Tais casos mostram que é possível ajudar *agora* (as dificuldades técnicas foram vencidas porque, como a meta era ambientalista ou antropocêntrica, muito se investiu em superá-las). Na seção 9.4 veremos em detalhes várias dessas intervenções bem-sucedidas que ajudaram os animais.

Um problema com D1 é que, se for impossível prevenir/minimizar certo dano natural x agora, isso pode ser apenas uma boa razão para negar a obrigação de prevenir/minimizar o dano natural x *agora*. Mas não parece ser uma boa razão para negar o dever de tentarmos nos tornar aptos a minimizar o dano natural em questão no futuro. Mesmo que não soubéssemos como minimizar os danos naturais em um caso sequer, poderia haver o dever de pesquisar como resolver tais casos. Poderia ser objetado que isso também não mostra que há o dever de aprendermos a minimizar esse dano. Contudo, a objeção afirmava que a razão pela qual não há o dever de minimizar os danos naturais é que é impossível fazê-lo. E a resposta anterior aponta que: (1) em muitos casos, fazê-lo já é possível agora; e (2) nos casos em que não é possível fazê-lo agora, há como tentar tornar possível no futuro. Portanto, se não houver tal obrigação, tem de ser por outro motivo, que não pelo fato de ser impossível fazê-lo, pois é falso que é impossível.

Outra maneira de entender a questão é sem fazer a distinção entre "impossível de ser cumprido agora e em qualquer momento futuro" e "impossível de ser cumprido agora". Por exemplo, poderíamos manter que, em nossas decisões, os efeitos que temos de levar em conta são as diferentes histórias que acontecerão no universo se adotarmos o curso de ação x ou o curso de ação y, sem fazer distinção entre o agora e o futuro. Isto é, nesse sentido, não consideraríamos os danos naturais em um momento específico, e sim todos os danos naturais desde o momento de nossa decisão até o final dos tempos[123]. Vendo-se as coisas dessa maneira, realmente não é possível eliminar totalmente esses danos, mas isso não impede de tentarmos eliminá-los ao máximo: a impossibilidade de eliminá-los totalmente não implica na impossibilidade de minimizá-los/preveni-los.

7.4.3. Defesas de que o nível de dificuldade determina a intensidade de um dever

O critério do nível de dificuldade, em vez de negar uma obrigação, poderia ser utilizado para afirmar que, quanto mais difícil for cumprir uma obrigação, mais fraca ela é, apesar de existir. É importante observar que tal argumento é já bastante favorável à proposta de minimizar os danos naturais: longe de afirmar que é absurda, ou que fazê-lo é apenas louvável, reconhece que é uma obrigação. Contudo, mantém que não é um dever muito forte.

Vejamos, a seguir, como o argumento geral de que o nível de dificuldade deveria determinar a intensidade de nossas obrigações se relaciona com os critérios da *relação afetiva*; do *território*; da *origem do dano*; e da *distinção entre ato e omissão*.

7.4.3.1. Argumento geral e derivações específicas

Considere o seguinte argumento geral:

Argumento do critério da dificuldade (intensidade das obrigações):

(E1) Obrigações mais fáceis de cumprir são necessariamente mais fortes.

(E2) A obrigação x é mais fácil de cumprir do que a y.

(E3) Logo, a obrigação x é mais forte do que a obrigação y.

[123] Devo esse argumento a Oscar Horta.

Esse argumento geral origina pelo menos quatro argumentos específicos, de acordo com o que é descrito na segunda premissa: (a) ajudar quem temos uma relação afetiva é sempre mais fácil do que ajudar quem não temos tal tipo de relação; (b) ajudar quem está no mesmo território em que estamos é sempre mais fácil do que ajudar quem está em outro território; (c) minimizar danos antropogênicos é sempre mais fácil do que minimizar danos naturais; (d) deveres negativos são sempre mais fáceis de cumprir do que deveres positivos.

Veremos no item 7.4.3.2 os questionamentos a cada uma dessas premissas descritivas. O item 7.4.3.2.1 aborda essas premissas descritivas em conjunto. Os itens 7.4.3.2.2, 7.4.3.2.3 e 7.4.3.2.4 dizem respeito especificamente à associação entre ato/omissão e o nível de dificuldade. No item 7.4.3.3, discutiremos a premissa normativa comum aos quatro argumentos: E1.

7.4.3.2 Discutindo as derivações específicas

7.4.3.2.1. Questionando a associação entre nível de dificuldade e os outros critérios

Nem sempre o grau de relação afetiva é diretamente proporcional ao grau de facilidade em ajudar. É mais fácil ajudar um estranho que precisa apenas tomar água do que um parente que está com câncer. Normalmente, pensamos que é sempre mais fácil ajudar quem está no mesmo território em que estamos (devido à proximidade física). Mas, novamente, basta comparar o caso de alguém que mora próximo de nós e está com câncer com o de alguém que mora do outro lado do mundo e precisa apenas de alguns sacos de comida. O mesmo acontece em relação à comparação entre minimizar danos antropogênicos e danos naturais. É mais fácil tratar o resfriado de alguém (portanto, um dano natural) do que um traumatismo craniano devido a um golpe dado por um humano. E, como veremos na seção 8.2, prevenir (mesmo em larga escala) os danos naturais padecidos pelos animais não humanos pode ser mais fácil do que, por exemplo, abolir as granjas industriais. Esses exemplos mostram que a *magnitude do dano também influencia no nível de dificuldade* em se cumprir uma prescrição. Mais do que isso: mostram que o critério da relação afetiva e da origem do dano *não influenciam no nível de dificuldade*. Se acontecer de ser mais fácil ajudar quem temos uma relação afetiva, ou quem é vítima de danos antropogênicos, isso se dá por *coincidência*. Isto é, quando for mais fácil ajudá-los, o será por outra razão, que não por serem vítimas de danos antropogênicos ou terem uma relação afetiva conosco. O que torna mais fácil ajudá-los em certos casos é, por exemplo, que a magnitude dos danos de que são vítimas é menor, e/ou que estamos mais bem posicionados para ajudá-los (em termos de conhecimento, força de vontade, proximidade espacial etc.). O único dos critérios defendidos pela objeção que parece ter alguma influência no nível de dificuldade é estarmos ou não no mesmo território que as vítimas. Mas, ainda assim, esse fator sozinho não determina o nível de dificuldade, pois, como vimos, a magnitude do dano menor pode tornar mais fácil ajudar quem está mais distante. Além disso, nossa ajuda a quem está distante pode ser indireta, por meio de uma doação, por exemplo.

Poderia ser objetado que essa conclusão não se aplica à associação entre o nível de dificuldade e a distinção entre ato/omissão. Contudo, nem sempre evitar de prejudicar é mais fácil do que ajudar. É mais fácil salvar um bebê que corre o risco de se afogar em uma banheira do que desviar um carro em alta velocidade de alguém que atravessa de repente na nossa frente. Colocar comida para um animal que foi abandonado na frente de nossa casa é mais fácil do que certos casos de não causar morte de seres sencientes. Como vivemos em um mundo onde quase tudo o que se consome

colabora com a futura morte de animais (e, se insetos forem sencientes[124], temos de levar em conta a dificuldade em nos movermos sem matá-los), é muito difícil evitar matá-los em todo e qualquer caso. Se a intensidade do dever depender da facilidade em cumpri-lo, então, certos deveres positivos são mais fortes do que certos deveres negativos[125]. Assim, mesmo que obrigações mais fáceis de cumprir fossem necessariamente mais fortes, não se segue que a obrigação de minimizar os danos naturais é, por isso, mais fraca (uma vez que certos casos de minimização dos danos naturais são mais fáceis do que certos casos de minimização de danos antropogênicos, como veremos na seção 8.2).

7.4.3.2.2. O dever de minimizar os danos naturais seria sempre um dever positivo?

Suponhamos que obrigações mais fáceis de cumprir fossem necessariamente mais fortes, e que deveres negativos fossem sempre mais fáceis de cumprir do que deveres positivos. Disso não se segue que as obrigações referentes aos animais explorados são necessariamente mais fortes do que aquelas referentes aos animais vítimas de danos naturais. As obrigações referentes aos animais explorados não são somente deveres negativos. Não se resumem a se abster de explorá-los. Podem requerer, por exemplo, lutar por mudanças na moralidade vigente e na legislação; prestar assistência a animais vítimas da exploração etc. A obrigação de minimizar os danos naturais, por sua vez, por incrível que pareça, nem sempre é um dever positivo. Como veremos na seção 8.2, há formas de se minimizar os danos naturais (mesmo em larga escala) apenas evitando certas intervenções na natureza que já são realizadas e colaboram parar criar as condições nas quais os processos naturais maximizam o sofrimento e as mortes. Poderia ser objetado que, mesmo quando é um dever negativo, minimizar os danos naturais é mais difícil. Como veremos na seção 8.2, isso é falso, pois as atividades que deveríamos evitar com vistas a minimizar os danos naturais são fáceis de serem evitadas. Não requerem uma tecnologia ainda não inventada, recursos financeiros e nem esforço pessoal. E nem mesmo são atividades difíceis de serem evitadas (diferentemente, por exemplo, de caminhar sem matar insetos etc.).

7.4.3.2.3. Deveres: negativos/positivos e perfeitos/imperfeitos

A objeção a seguir defende que o que se está a afirmar não é que *todo e qualquer caso* de dever negativo é mais fácil de ser cumprido do que *todo e qualquer caso* de dever positivo. Ao invés, deveres negativos seriam mais fáceis de serem cumpridos porque são possíveis de serem cumpridos *em sua totalidade*, para com a *totalidade dos indivíduos*, enquanto, em relação aos deveres positivos, não temos como cumpri-los em todos os casos, para com todos os indivíduos. Isto é, se estaria a defender que deveres negativos são *perfeitos* e deveres positivos são *imperfeitos*[126]. Por exemplo, Beauchamp e Childress (2002, p. 284-5) mantém que "somos moralmente proibidos de causar dano a quem quer que seja (uma obrigação perfeita)", pois "é possível agir de modo não maleficente para com todas as pessoas, mas, não seria possível agir de modo beneficente para com todos". Na mesma linha, pode-

[124] Para uma revisão da literatura sobre senciência em invertebrados, incluindo insetos, ver Gittins (2019; 2021).

[125] Para outros exemplos, ver Beauchamp e Childress (2002, p. 285; 291).

[126] Essa associação remete a Kant (2004 [1794]). O'neill (1993, p. 257) explica a distinção da seguinte maneira: "os deveres perfeitos são completos no sentido de que valem para todos os agentes em todas as suas ações com outras pessoas [...] tratam-se de obrigações que podem ser satisfeitas para com todos os demais (aos quais podem corresponder direitos de liberdade negativa). [...] [já] os princípios de não deixar de ajudar os necessitados ou de desenvolver o potencial próprio são princípios de obrigação menos completos (e, portanto, imperfeitos), pois não podemos ajudar a todos os demais de todas as maneiras necessárias, nem podemos desenvolver todos os talentos possíveis em nós mesmos. Por isso essas obrigações são não somente necessariamente seletivas, como também indeterminadas. Carecem de direitos como contrapartida e são a base de deveres imperfeitos".

ria ser dito que é possível cumprir todos os deveres negativos para com os animais não humanos (adotando, por exemplo, um modo de vida vegano), mas não é possível salvar as vidas ou evitar o sofrimento de todos eles. Como apontam Donaldson e Kymlicka (2011, p. 162), ajudar um animal compete com a possibilidade de ajudar outro animal. Esquematizemos o argumento da presente objeção da seguinte maneira:

(F1) Deveres perfeitos são sempre mais fortes do que deveres imperfeitos.

(F2) Deveres negativos são sempre perfeitos e deveres positivos são sempre imperfeitos.

(F3) Logo, deveres negativos são sempre mais fortes do que deveres positivos.

Comecemos por discutir a segunda premissa. Como mencionado anteriormente, é muito difícil evitar totalmente de causar morte e sofrimento aos animais, seja de maneira direta (como matar insetos ao caminhar) ou indireta (como consumir produtos que resultem – seja em termos de exploração, ou de impacto indireto – em mortes de animais). Por exemplo, a agricultura causa indiretamente a morte de muitos animais. Isso mostra o erro com a tese de que é possível cumprir deveres negativos em 100% dos casos[127] (mesmo que exista a mesma dificuldade no caso dos deveres positivos). Pensar que deveres negativos são deveres perfeitos só faz sentido dentro de um contexto especista. Isso não quer dizer que não devamos cumprir o máximo que pudermos de deveres negativos, mas o mesmo se aplica igualmente aos positivos. Se temos deveres para com os animais não humanos (como parece ser o caso), dado o mundo como é, tanto deveres negativos quanto positivos são deveres imperfeitos.

Se imaginarmos um mundo onde existem poucos seres necessitando de ajuda (o que contribui para que seja mais fácil cumprir a totalidade de deveres positivos), percebemos que a possibilidade ou não de cumprir todos os casos possíveis de um dever não tem relação necessária com a distinção entre ato e omissão (SINGER, 2002, p. 236). E, mesmo no nosso mundo, como vimos, a maioria das ações disponíveis para os agentes resultarão no descumprimento do dever de não maleficência para com certos animais não humanos.

Passemos agora ao problema com a primeira premissa. Suponhamos que os deveres negativos pudessem ser cumpridos em sua totalidade e os positivos não. Isso não parece ser uma razão para vermos, por isso, os deveres negativos como mais fortes. Parece indicar apenas que um agente deve cumprir aqueles deveres positivos que estão ao seu alcance (não há por que enxergá-los como necessariamente mais fracos do que os deveres negativos). Isso é assim quer estejamos a olhar a partir do critério da magnitude do dano (pois certo caso de dever imperfeito pode envolver uma maior magnitude de dano a ser minimizado, em comparação a certo caso de dever perfeito), quer estejamos a olhar a partir do nível de dificuldade (certo caso de dever imperfeito pode ser mais fácil de cumprir do que certo caso de dever perfeito).

Além disso, podemos olhar para exemplos que sugerem que certos deveres positivos são claramente mais importantes do que certos deveres negativos. Por exemplo, suponhamos que, se alguém não tomar um remédio imediatamente, morrerá. Imaginemos que vemos essa pessoa agonizar, e estamos próximos a uma farmácia que, infelizmente, está fechada. Nesse caso, arrombar a porta da farmácia e pegar o remédio para salvar a vida da pessoa parece claramente ser a coisa certa a se

[127] Talvez a única maneira de fazê-lo seria cada agente se suicidar. Mas, como discutiremos na seção 8.2, talvez isso não termine no melhor resultado, dada a maximização do sofrimento/morte por processos naturais, e o fato de que os humanos serão os únicos capazes de minimizarem tal desvalor.

fazer. Ao proceder de tal maneira, violamos um dever negativo (mesmo que depois paguemos os custos). Contudo, mesmo assim, essa parece ser a ação correta porque, nesse caso, é a única maneira de cumprir o dever positivo em questão (salvar a vida da pessoa). Isso sugere que há certos deveres positivos mais fortes do que certos deveres negativos. E, no exemplo em questão, a força dos deveres depende da magnitude do dano (o dano de se ter a porta da farmácia arrombada e um remédio pego é claramente menor do que o dano de morrer).

7.4.3.2.4. É moralmente opcional escolher qual dever positivo cumprir?

Muitos indivíduos necessitam de ajuda. Cada um de nós não tem como ajudar a todos. Poderia ser defendido, então, que não temos o dever de ajudar este ou aquele indivíduo específico. Seria *permissível* escolher este ou aquele caso de dever positivo para cumprir: a existência de deveres positivos não implica que temos necessariamente o dever de minimizar os danos naturais (DEGRAZIA, 1999, p. 124). Contudo, da constatação de que um dever é imperfeito, não se segue que é moralmente opcional escolher cumprir este ou aquele caso de dever imperfeito. Seria assim se todos os deveres imperfeitos fossem igualmente fortes. Mas, se certo dever imperfeito, por alguma razão, é mais forte do que outro, e não há como cumprir ambos, é *requerido* cumprir o mais forte. No caso dos deveres positivos, por exemplo, parece injusto escolher ajudar primeiro quem não cumpre os requisitos de prioridade (por exemplo, quem, apesar de necessitar de ajuda, está ainda em uma situação melhor do que outros, que também precisam de ajuda). Isso não é exclusividade dos deveres positivos: se todos os cursos de ação disponíveis que envolvem atos (e não omissões) implicam em causar dano, e alguém decide causar o dano maior, poderíamos igualmente argumentar que esse alguém agiu de modo injusto. E, como vimos no Capítulo 1 e na seção 4.4, dada a magnitude do dano para os animais na natureza, temos razões fortíssimas para pesquisarmos como minimizar tais danos.

7.4.3.3. Obrigações mais fáceis de cumprir são necessariamente mais fortes?

Como vimos, apenas determinadas visões de ética mantêm que o nível de dificuldade é relevante para a força de um dever. Vimos que toda visão consequencialista direta[128] da ética manterá que a força de um dever depende *unicamente* dos fatores referentes a como determinar o quão boa/ruim é a situação resultante. Se o cumprimento de certo dever é muito difícil, mas não o cumprir implica em um resultado pior, essa concepção veria a dificuldade, ao invés, como uma razão extra para investirmos *mais* em tornar mais fácil cumpri-lo[129].

Contudo, mesmo quem concorda que o nível de dificuldade deve desempenhar algum papel em determinar a força de um dever pode rejeitar que obrigações mais difíceis são necessariamente mais fracas. Como vimos, é implausível manter que a magnitude do dano não deve desempenhar papel algum em determinar a força de um dever. Assim, quem aceita o critério do nível de dificuldade teria de manter que: (1) quanto maior a magnitude do dano, mais forte o dever de minimizá-lo/evitá-lo; e (2) quanto mais fácil realizar a tarefa, mais forte será o dever. Ambos os fatores podem apontar na mesma direção em certo caso, mas conflitar em outro (por exemplo, o caso que apresentar maior

[128] Formas de consequencialismo indireto, como o consequencialismo de regras, poderiam levar outros fatores em consideração ao determinar a força de um dever.

[129] No consequencialismo, o nível de dificuldade poderia ser relevante apenas indiretamente (se "mais fácil de cumprir" coincidir com "trazer à tona o melhor resultado"). Já que a presente seção lida apenas com a questão sobre se o nível de dificuldade é ou não relevante *em si* para a força de uma obrigação, deixaremos a questão da possível relevância indireta do nível de dificuldade para a seção 8.1 (que discute o critério da *eficiência*).

dano ser também o mais difícil). Assim, não podemos concluir, do fato de que o cumprimento de um dever é mais difícil, que *necessariamente* tal dever é mais fraco. Isso seria assim apenas se o grau de dificuldade fosse o único fator relevante para a força de um dever, ou se fosse um *trunfo* sobre os outros fatores. Mas não há por que necessariamente ser assim. Por exemplo, existe a possibilidade contrária: a magnitude do dano ser o trunfo ou, pelo menos, ter maior peso. Ou ainda: manter que nenhum dos dois fatores tem peso fixo, com a prioridade se invertendo de acordo com uma linha limite. Por exemplo, manter que o nível de dificuldade pesa mais apenas se o bem-estar dos afetados se encontra acima de certo nível (ou se a quantidade de afetados em uma situação ruim está abaixo de certo número etc.); do contrário, é a magnitude do dano que pesa mais. Assim, seria necessário um argumento adicional para mostrar que, além do grau de dificuldade ser relevante *em si*, ele deveria ser um trunfo ou, pelo menos, sempre pesar mais.

E, mesmo que o dever mais difícil de cumprir fosse necessariamente mais fraco, daí não se segue que é *uma obrigação fraca*: poderia ser ainda uma obrigação forte (mesmo muitíssimo forte), contudo não tão forte quanto outra mais fácil. Assim, mesmo que outros deveres tivessem prioridade sobre o dever de minimizar os danos naturais, não se seguiria que estamos justificados a dar pouca importância ao problema dos danos naturais.

Outro ponto importante a se levar em consideração é que outra maneira de se determinar a força das obrigações não é nem apelando à magnitude do dano (mais especificamente, do dano já presente na situação), nem apelando ao nível de dificuldade (nem a ambas as coisas em conjunto). Essa outra maneira manteria que a força de uma obrigação depende unicamente de qual é o potencial de transformação de uma situação para melhor ou pior que cada curso de ação disponível apresenta. Se essa visão estiver correta, então podemos eliminar o debate sobre como pesar os princípios da magnitude do dano e do nível de dificuldade. Voltaremos mais detalhadamente nessa questão na seção 8.1, quando discutirmos questões relacionadas à *eficiência*.

7.4.4. Confundindo desculpável com não obrigatório

Se uma tarefa é muito difícil, normalmente consideramos *desculpável* não a realizar. Tal constatação poderia ser utilizada para defender, ou que acima de certo nível de dificuldade não há dever, ou então que, quanto maior o nível de dificuldade em se cumprir um dever, mais fraco é tal dever. Contudo, um fator que é relevante para avaliar se o agente é desculpável não tem de necessariamente sê-lo também para avaliar qual a ação correta[130]. Poderíamos concordar que, se uma tarefa é muito difícil, alguém é desculpável se não a cumpre (e, mais desculpável quanto mais difícil for), mas, ainda

[130] Podemos ilustrar que os critérios para culpabilidade e para a ação correta são distintos por meio do seguinte exemplo. Suponhamos que dois motoristas estão a dirigir na mesma rua. Um deles dirige cuidadosamente e dentro do limite de velocidade. O outro dirige de maneira descuidada e acima do limite de velocidade. De repente, acontece de dois pedestres serem atropelados, cada um por um dos motoristas anteriores. A vítima do motorista descuidado, apesar de ter sido atropelada na calçada, teve a sorte de ver o carro vindo em alta velocidade e conseguiu desviar a tempo, sofrendo apenas ferimentos leves. Já a vítima do motorista cuidadoso, por azar, cruzou à frente do seu carro de repente e acabou morrendo. Era muito fácil para o motorista descuidado não ter atropelado sua vítima: bastaria que estivesse dirigindo dentro do limite de velocidade e cuidadosamente. Já para o motorista cuidadoso era muito difícil evitar de atropelar, uma vez que a vítima atravessou em sua frente de repente. Nesse caso, faz sentido manter que o motorista cuidadoso não teve culpa pelo que aconteceu. Apenas o motorista descuidado teve culpa. Isto é, faz sentido manter que o critério adequado de culpabilidade diz respeito a condições referentes aos agentes (se estavam sendo cuidadosos ao dirigir; se era fácil ou não evitar o atropelamento etc.). Contudo, faz sentido manter que o critério da ação correta não tem a ver com nenhum dos critérios de culpabilidade (é por isso que faz sentido afirmar que é possível alguém fazer algo certo/errado mesmo sem querer ou sem saber). Isto é, faz sentido dizer que o motorista cuidadoso, mesmo sem ter culpa e sem querer, acabou fazendo uma coisa mais errada do que o motorista descuidado. E, o critério da ação correta parece ter claramente a ver com a magnitude do dano. Em que sentido? No sentido em que, se o motorista cuidadoso tivesse a possibilidade de escolher quem atropelar (a vítima que sairia apenas com ferimentos leves ou a que sairia morta), deveria escolher a que sairia apenas com ferimentos leves.

assim, manter que tal tarefa é uma obrigação (por exemplo, mais forte ou mais fraca dependendo do quão melhor seu resultado é em comparação aos outros cursos de ações alternativos), como defende Singer (2002, p. 158). Ainda que esse raciocínio seja característico do consequencialismo, qualquer visão moral pode concordar que alguém é desculpável se não cumpre determinada prescrição (devido a ela ser muito difícil) e manter, sem contradição, que a coisa certa a se fazer era cumpri-la.

Poderia ser objetado que também não é contraditório manter que o nível de dificuldade também contribui para determinar a existência/intensidade de um dever. Contudo, o argumento que estamos a discutir defende que o nível de dificuldade é relevante para a existência/intensidade de um dever *porqu*e é relevante para estabelecer a culpabilidade. Assim, mostrar que ambas as coisas não necessariamente se relacionam conta como uma razão para duvidarmos dessa afirmação. Poderia ser objetado que não faz diferença na prática prescrever uma ação como um dever ou como louvável se o seu não cumprimento é desculpável. Contudo, há uma diferença importante. Se uma ação é louvável, porém não requerida, isso não cria a obrigação dos agentes se aprimorarem a ponto de conseguirem cumpri-la. Por outro lado, se é obrigatória e é difícil de ser cumprida a ponto de ser desculpável não a cumprir, há ainda o dever de nos aprimorarmos para que consigamos cumpri-la (seja em termos de obter conhecimento prático, seja em termos de força de vontade).

7.4.5. A intensidade do dever de criar condições para minimizar danos naturais

Boa parte dos argumentos em defesa do critério do nível de dificuldade têm em mente a dificuldade em se cumprir um dever *no momento atual*. Vimos no item 7.4.2.2 que, mesmo que não existisse certo dever atualmente porque é impossível de ser cumprido agora, isso nada nos diz sobre o quanto de esforço deveria ser investido para tornar possível cumpri-lo no futuro. Argumentei que devemos determinar a medida desse esforço de acordo com a magnitude do dano presente na situação. Como a questão dos danos naturais envolve uma magnitude de dano gigantesca, segue desse raciocínio que deveríamos investir pesado desde já em descobrir maneiras de preveni-los/minimizá-los em larga escala no futuro, mesmo que não tivéssemos o dever de fazê-lo agora. Esse é o mesmo raciocínio que fazemos diante da descoberta de uma doença grave que não pode ser curada agora, mas que é possível conseguir curá-la se investirmos nisso. Quanto pior a doença (por exemplo, quanto mais ela prejudica cada paciente, e quanto maior o número de vítimas), mais fortes enxergamos as razões para investirmos em encontrar a cura. Isso já é amplamente aceito quando humanos são as vítimas.

Assim, mesmo que não existisse nenhum caso em que fosse possível agir agora, e mesmo que não houvesse ninguém interessado em pesquisar em longo prazo a minimização dos danos naturais, ainda teríamos a obrigação forte de difundir os argumentos a favor da preocupação com os danos naturais porque só assim seria possível preparar terreno para as gerações futuras conseguirem minimizar tais danos em larga escala (HORTA, 2010a, p. 87).

7.4.6. A objeção de que a proposta de prevenir os danos naturais é exigente demais

Uma objeção distinta reconhece que a magnitude gigantesca dos danos naturais gera razões fortíssimas para nos empenharmos em minimizá-los. Contudo, aponta a objeção, essas razões seriam tão fortes (dada a magnitude do dano) que cada um de nós teria que se dedicar quase que exclusivamente a tal meta. Teríamos que abandonar todos os outros nossos projetos de vida, ou só os buscarmos se fossem instrumentais à minimização dos danos naturais, como observa Hills

(2010, p. 237). Isso exigiria que cada um de nós largasse suas carreiras e passasse a seguir carreiras que contribuíssem na minimização dos danos naturais. Seria errado também gastar tempo com diversão. Em resumo, o argumento é o de que a proposta de minimizar os danos naturais deve ser rejeitada porque é exigente demais:

(G1) Se uma proposta é exigente demais, deve ser rejeitada.

(G2) A proposta de minimizar os danos naturais é sempre exigente demais.

(G3) Logo, a proposta de minimizar os danos naturais deve ser sempre rejeitada.

É possível questionar ambas as premissas. Com relação à primeira premissa, é importante observar novamente que ela só faz sentido uma vez que se assume certo tipo de teoria normativa. Novamente, visões consequencialistas dirão que o fato de uma proposta ser muito exigente em tornar o mundo menos ruim é uma virtude, não um defeito. Poderia ser respondido que isso mostra que o consequencialismo é muito exigente, e que por isso mesmo deveríamos rejeitá-lo. Mas, como vimos no item 7.4.1, essa resposta é circular: assume de antemão que uma teoria ser muito exigente é um defeito. Além disso, vimos também que não é só a partir do consequencialismo que se poderia rejeitar que ser muito exigente é um defeito. Uma teoria de virtudes poderia manter que o agente virtuoso tem o traço de caráter de sempre querer ajudar os que precisam, não importando o quão difícil seja fazê-lo. E, mesmo uma teoria deontológica poderia prescrever: "há sempre dever de ajudar alguém em necessidade, desde que isso não viole outras regras mais fundamentais". O que a objeção que estamos a discutir rejeita de antemão não é apenas o consequencialismo, mas qualquer visão de ética bastante exigente.

Assim, o que precisamos fazer é investigar que argumentos poderiam ser endereçados a favor de que uma teoria ser muito exigente é um defeito. O principal argumento parece ser a observação de que uma exigência grande prejudica de alguma forma os agentes. Contudo, se é o *dano* para os agentes a razão para se rejeitar uma proposta muito exigente, poderia ser respondido simplesmente que danos gigantescamente maiores terão lugar caso se faça uma exigência mais branda. Os danos sobre os agentes contam; contudo, tem de ser pesados imparcialmente[131]. E, dada a magnitude de dano presente no mundo, a meta de minimizar danos aponta para exigir o máximo dos agentes. Além disso, Faria (2015, p. 217) observa que, dada a magnitude do sofrimento dos animais na natureza, geralmente os custos de se intervir para ajudá-los serão significativamente menores do que os benefícios que eles receberiam, o que mostra que perspectivas não consequencialistas também poderiam aceitar tal obrigação.

E mesmo a teoria mais exigente possível não objetaria a um projeto pessoal que não lidasse diretamente com sua meta, mas fosse instrumentalmente mais eficiente para atingi-la. Nesse sentido, poderia ser argumentado, por exemplo, que cada agente ter um tempo reservado para a diversão no seu dia a dia, longe de atrapalhar a meta de cumprir o que a moralidade exige, poderia ajudar a tornar os agentes mais aptos a fazê-la (dado que a diversão evita a fadiga, o estresse etc.). O mesmo se pode dizer de carreiras que não são necessariamente ligadas diretamente ao tema da minimização dos danos naturais, mas que tornam o agente mais apto a minimizar tais danos de maneira eficiente.

[131] Como vimos no Capítulo 2, essa exigência não é exclusiva do consequencialismo. É incorporada em qualquer teoria normativa que tenha a imparcialidade como um de seus requisitos. Uma possível tentativa de rejeitá-la seria dizer que alguém conta mais quando está na posição de agente do que quando está na posição de afetado pela decisão, mas, como vimos no Capítulo 2, dado o argumento da relevância, essa não é uma saída plausível.

Esse seria o caso, por exemplo, de uma carreira na qual o agente obtém um bom retorno financeiro (que poderia investir na meta de minimizar os danos naturais), ou onde se comunica com um público mais abrangente (pois poderia fazer com que outros agentes se importassem com os danos naturais).

Além disso, como observa Tomasik (2016b), as visões de ética que mantêm a meta de conseguir as melhores consequências possíveis reconhecerão espaço para, por exemplo, tempo de descanso e diversão. A razão para isso é que, ironicamente, abrir esse espaço é mais eficiente para alcançar as melhores consequências indiretamente. Tomasik faz a seguinte analogia: se nossa meta é andar a maior distância possível antes de nosso carro quebrar, a melhor maneira de fazê-lo não é andar o mais depressa possível, pois isso poderia gastar mais rapidamente suas peças. "O mesmo é verdade em relação a nossos corpos e mentes à medida que nos engajamos em relação a uma meta" (TOMASIK, 2016b).

E, ainda que certa visão da ética rejeite prescrições exigentes demais, disso não segue que não temos obrigação alguma com relação à questão dos danos naturais, *mesmo do ponto de vista dessa visão*. Tal visão poderia rejeitar que cada agente tenha o dever de se dedicar ao máximo para a questão dos danos naturais, mas prescrever, por exemplo, que cada agente que se encontra acima de certo nível de bem-estar tem o dever de dedicar, digamos, meia hora por dia a essa questão. Dificilmente tal teoria poderia ser acusada de ser exigente demais. E esse mínimo poderia fazer uma grande diferença, para a minimização dos danos.

Passemos agora a questionar a segunda premissa. Assumamos para feito de argumentação que toda vez que minimizar os danos naturais exigisse demais individualmente de cada agente, não haveria tal dever. Isso não diminui a intensidade do dever nos casos em que minimizar os danos naturais não é muito exigente. Poder-se-ia pensar que não existem casos assim. Mas há pelo menos três categorias de casos desse tipo:

(1) Suponhamos que não fosse razoável exigir *individualmente*, de cada agente, tempo de dedicação pessoal para a causa da minimização dos danos naturais. Isso não ameaçaria a tese de que mais recursos públicos deveriam ser destinados à pesquisa em minimizar tais danos. Nesse caso, os recursos seriam aplicados em áreas com um grande potencial para minimizá-los (e os profissionais dessas áreas ou ativistas fariam o trabalho; portanto, tal tese não poderia ser acusada de ser exigente demais a cada agente individualmente). Dada a magnitude do dano envolvida, temos razões para investir uma quantidade muito maior de recursos nessas áreas.

(2) Há uma grande quantia de recursos investidos em intervenções na natureza (com metas ambientalistas e antropocêntricas) que, ou causam diretamente sofrimento e morte aos animais[132], ou colaboram para criar as condições nas quais os processos naturais maximizam sofrimento e mortes. Portanto, apenas redirecionar esses recursos com vistas a minimizar tais danos (ou mesmo apenas suspender tais recursos) já faria uma diferença grande. O ponto importante para os propósitos da presente seção é que é fácil parar com essas intervenções. Assim, mesmo que tivéssemos o dever de minimizar os danos naturais apenas nos casos em que é fácil fazê-lo, ainda teríamos que parar com essas intervenções (e apenas isso já evitaria uma magnitude gigantesca de sofrimento e de mortes prematuras). Voltaremos a esse ponto em detalhes na seção 8.2.

(3) Por vezes, a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais é mal compreendida. Algumas pessoas acreditam equivocadamente que a proposta sugere que cada um de nós entre nas florestas e oceanos, e ajude os animais. Dado esse entendimento equivocado, é de se esperar

[132] Para um exemplo na União Europeia, ver Council of Europe (2016). Para um exemplo no Brasil, ver Conabio (2009).

que considerem a proposta exigente demais. Quem conduziria a pesquisa e as intervenções para ajudar os animais vítimas dos processos naturais seriam os profissionais de áreas relacionadas à questão (biologia, ciência do bem-estar animal, ciência veterinária etc.). Isso é assim simplesmente porque, para se alcançar a meta de ajudar os animais, é mais eficiente que o trabalho seja conduzido por tais profissionais. Assim sendo, não seria exigido um "esforço heroico" de pessoas que não trabalham com essas áreas. Obviamente, isso não quer dizer que pessoas comuns não teriam deveres em relação a essa questão. Por exemplo, poderiam ter o dever de divulgar que esse é um problema importante, de reivindicar que impostos e doações que hoje são investidos em intervenções que prejudicam os animais sejam redirecionados para beneficiá-los, e talvez de ajudarem na prática em alguma situação emergencial. Contudo, essa não seria nenhuma exigência grande demais. Além disso, mesmo em relação aos profissionais que conduziriam as pesquisas e as práticas para ajudar os animais vítimas dos processos naturais, o que eles fariam não seria mais exigente do que a atividade que já desempenham. Eles continuariam a fazer o seu trabalho normalmente. Contudo, em vez de o conhecimento dessas áreas ser utilizado para alcançar metas antropocêntricas ou ambientalistas, seria utilizado para beneficiar os animais (e os novos conhecimentos que seriam buscados teriam essa meta como fator norteador).

7.4.7. Conclusão

Vimos que nem toda teoria normativa aceita que o nível de dificuldade é relevante diretamente para estabelecer a existência/força de um dever, e que mesmo as que aceitam precisam reconhecer a magnitude do dano como também diretamente relevante em tal estabelecimento. E, dada a magnitude dos danos naturais, temos fortes razões para manter que a obrigação de preveni-los/minimizá-los é muito forte, independentemente do nível de dificuldade. Além disso, há casos fáceis de se conseguir prevenir/minimizar danos naturais (fazendo certas intervenções e evitando outras). Na seção 8.1, a seguir, discutiremos uma defesa da relevância indireta do nível de dificuldade (indireta à *eficiência* no uso de recursos que poderiam prevenir/minimizar danos).

CAPÍTULO 8

OBJEÇÕES PRÁTICAS

As seções 8.1, 8.2 e 8.3 abordam preocupações práticas em relação à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Isto é, abordaremos visões que aceitam a legitimidade moral de tal proposta, mas que, contudo, defendem que, por motivos de praticidade, talvez não devamos investir em tal empreitada.

SEÇÃO 8.1 – O nível de eficiência

Na presente seção discutiremos o seguinte: tendo em mente a meta de prevenir/minimizar danos da maneira mais eficiente possível, dados os recursos de que dispomos, deveríamos investir em prevenir/minimizar os danos naturais dos quais os animais na natureza padecem, ou seria melhor investir em outras questões?

8.1.1. Nível de eficiência, intensidade de um dever e o nível de dificuldade

Chamemos de *a Objeção da Eficiência* a defesa de que, embora a questão dos danos naturais apresente uma magnitude gigantesca de danos (o que é uma razão para priorizá-la), se focássemos em diminuir danos antropogênicos, seríamos mais eficientes em diminuir danos. Isso seria assim, de acordo com a objeção, porque diminuir os danos naturais em larga escala é muito difícil: não há ainda tecnologia para tal; a quantidade de vítimas é gigantesca; e há dificuldade em prever desdobramentos de consequências. Essa objeção pode ser encontrada em Fink (2005, p. 15), Hadley (2006, p. 450) e Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239).

É verdade que o nível de dificuldade pesa contrariamente à eficiência. Contudo, só se seguiria que, quanto mais difícil o problema que uma proposta aborda, necessariamente menos eficiente ela é em minimizar danos, se o nível de dificuldade fosse o único fator relevante para se determinar a eficiência. *Por si só*, o fato de uma proposta lidar com uma questão mais difícil não mostra que é necessariamente menos eficiente. É possível (se for investida certa quantia de recursos) que tal proposta descubra a médio prazo uma maneira muito eficiente de minimizar danos, coisa que não aconteceria se tal investimento inicial não fosse feito. Suponhamos que alguém doe dinheiro para a pesquisa em minimizar danos naturais, e depois se arrependa: não havia se dado conta do quão difícil é o problema dos danos naturais e agora acredita que teria sido mais eficiente doar para outras causas. Imaginemos também que inicialmente as previsões do doador se confirmam. Contudo, suponhamos que devido aos recursos doados, a pesquisa sobre minimizar danos naturais descobre uma maneira barata e simples de minimizar danos em grande quantidade. Imaginemos que, depois de 10 anos, o doador descobre aliviado que, se tivesse investido em outra causa, teria minimizado uma quantidade muito menor de danos. Independentemente de se isso aconteceria ou não na prática, imaginarmos tal exemplo é suficiente para percebermos que o fato de uma proposta lidar com um problema mais difícil não garante necessariamente que seja menos eficiente em minimizar danos do que outras propostas que lidam com problemas mais fáceis.

Além disso, não é verdade que todo e qualquer caso de diminuição de danos naturais é mais difícil de ser realizado do que todo e qualquer caso diminuição de danos antropogênicos. Levar água e comida, ou mesmo tratar doenças e praticar vacinações de animais selvagens, é mais fácil do que libertar animais de abatedouros, ou de convencer determinadas pessoas a se posicionarem contra a exploração animal. O que se poderia querer dizer, contudo, é que se tivermos apenas duas opções, ou focar nos danos antropogênicos ou nos danos naturais, a primeira tem uma gama maior de casos mais fáceis de serem resolvidos. Contudo, essa suposição também é falsa. O que dá a impressão de ela ser verdadeira é o *viés cognitivo da proporção*. Suponhamos que 10% do total de casos de danos antropogênicos sejam fáceis de serem resolvidos, e que apenas 0,1% dos casos de danos naturais sejam fáceis de resolver. Isso não mostra que existe um maior número de casos de danos antropogênicos fáceis de se resolver, pois o número de animais a padecer de danos naturais é imensamente maior (como vimos no Capítulo 1). Assim, 0,1% dos casos de danos naturais pode ser um número gigantescamente maior do que 10% (ou mesmo 100%) dos casos de danos antropogênicos.

A ideia de que a quantidade razoável de recursos a se investir em um problema depende da *proporção* de tal problema que é possível de resolver só seria plausível se todos os problemas tivessem a mesma proporção. Vejamos um exemplo. Imaginemos que no mundo existissem apenas 3 problemas e que cada um tivesse uma magnitude de dano exatamente igual: 10.000d (sendo "d" uma medida fictícia de dano). Imaginemos que temos de decidir o quanto investir (em termos de recursos) em resolver cada um dos três problemas. Suponhamos que, com uma mesma quantia de recursos, seja possível resolver 40% do problemas A; 40% do problema B (o que equivale a 4.000d cada); e 30% do problema C (o que equivale a 3.000d). Nesse contexto, faz sentido nos guiarmos pela proporção porque a magnitude de dano em cada problema é a mesma, e os recursos gastos são os mesmos. Imaginemos agora que surge no mesmo cenário um problema D, e é possível resolvê-lo em 80%, mas teríamos de investir o dobro de recursos que usaríamos em A ou B. A magnitude de dano em D é 4.000d. Resolvê-lo em 80% seria minimizar apenas 3.200d. Se nos guiássemos pela proporção, optaríamos por investir em resolver o problema D, e diminuiríamos menos danos gastando o dobro de recursos. Assim, ao determinarmos a eficiência em minimizar danos, devemos levar em conta, em vez da proporção, a *magnitude de dano* que cada proposta consegue minimizar *com uma mesma quantidade de recursos*.

8.1.2. O Argumento da larga escala

Como vimos no item 7.4.2, existem casos de danos naturais em que é possível ajudarmos atualmente, e, além disso, ao longo do tempo é possível aumentarmos a gama de casos possíveis de se prestar ajuda. Suponhamos que fosse objetado que, mesmo assim, em comparação ao montante total, esses casos seriam muito poucos. Em decorrência disso, a objeção defenderia que não se pode mencionar a gigantesca magnitude dos danos naturais como uma razão para se priorizar sua prevenção, pois sua maior parte é (e sempre será) impossível de ser prevenida. Antes de discutirmos tal argumento, é importante observar que se for mostrado que, nos casos em que se pensa que é impossível ajudar, há possibilidade de criarmos condições para ajudar, a presente objeção teria de reconhecer que muito mais recursos deveriam ser investidos nessa questão. Consideremos então o *Argumento da Larga Escala:*

(A1) A eficiência de uma proposta é proporcional à gama de casos possíveis de ser aplicada.

(A2) A proposta de diminuir danos naturais possui uma gama muito limitada de aplicação.

(A3) Logo, a proposta de diminuir os danos naturais é pouco eficiente em diminuir danos.

A1 seria verdadeira apenas se todos os casos nos quais cada proposta se aplica diminuíssem *exatamente a mesma quantidade de danos*. Isso não acontece. A intervenção em cada caso diminui uma quantidade de danos diferentes, principalmente porque cada ação isolada geralmente afeta vários indivíduos de uma vez (cada um deles em distintos níveis de bem-estar, que pode ser melhorado ou piorado em quantidades distintas). Por exemplo, suponhamos que temos de decidir a quais animais devemos dar uma comida com esterilizante, com vistas a minimizar a mortalidade de filhotes. Imaginemos que temos apenas duas opções, e em ambas, as chances de algo dar errado são pequenas, e são as mesmas. A primeira é esterilizar 300.000 cachorras; a segunda é esterilizar uma única peixe-lua[133]. Suponhamos que o custo envolvido em cada opção fosse o mesmo, e que todos os indivíduos que chegassem a nascer o fariam apenas para sofrer e morrer logo em seguida. Imaginemos que, se as cachorras não são esterilizadas, cada uma certamente teria 6 filhotes. Esterilizando-se as 300.000, seria evitado que 1,8 milhões de indivíduos nascessem apenas para sofrer. Imaginemos que a peixe-lua, se não fosse esterilizada, certamente geraria filhotes. Cada peixe-lua chega a colocar 300 milhões de ovos por gestação (FROESE; LUNA, 2004). Suponhamos que colocassem "apenas" 200 milhões, e que apenas 1% desses ovos chegassem a se tornar seres sencientes. Ainda assim, seria evitado que 2 milhões de indivíduos nascessem apenas para sofrer. A segunda proposta, apesar de se aplicar a um único caso, é mais eficiente em prevenir danos. Assim, do fato de que a proposta de diminuir danos naturais possua uma gama limitada de casos em que possa ser aplicada agora, não segue que necessariamente é pouco eficiente. Ela pode ser eficiente nos casos em que é aplicável agora.

Em relação à A2, é verdade que no momento atual a gama de casos possíveis de se intervir na natureza para minimizar os danos naturais não é de larga escala. Contudo, isso se deve ao estágio atual do nosso conhecimento. Não é uma limitação *inerente* à proposta de diminuir os danos naturais. À medida que o conhecimento do assunto aumentasse, essa gama de casos aumentaria. Além disso, como veremos em detalhes na seção 8.2, há uma maneira de prevenir danos naturais em larga escala agora, que é evitar intervenções que colaboram para criar as condições em que os processos naturais maximizam o sofrimento e as taxas de mortalidade.

Poderia ser objetado que na imensa maioria dos casos de danos naturais nunca haverá o que se fazer. Há basicamente dois argumentos comumente oferecidos em sustentação dessa visão. O primeiro aponta que não sabemos o que fazer agora, e sequer vislumbramos como fazê-lo no futuro. A conclusão é a de que, dada a complexidade do problema, nunca saberemos. Essa conclusão não

[133] O motivo pelo qual o exemplo é centrado na esterilização das fêmeas é o de que, se o objetivo é aplicar os recursos que poderiam prevenir danos da maneira mais eficiente possível, então há razões para se focar em esterilizar fêmeas. Isso é assim porque um único macho é capaz de fecundar muitas fêmeas. Assim, uma proposta que focasse em esterilizar os machos não seria eficiente em reduzir a quantidade de nascimentos. Talvez não fosse sequer eficaz em atingir tal meta, pois, se um único macho ficasse sem ser esterilizado, este poderia fecundar um número grande de fêmeas (e a quantidade de nascimentos terminaria por ser igual à que aconteceria se existisse um maior número de machos férteis). Já esterilizar as fêmeas necessariamente reduz a quantidade de nascimentos: quanto maior o número de fêmeas esterilizadas, menor a quantidade de nascimentos, independentemente da quantidade de machos presentes em uma população de certa espécie. Imaginemos que, em certa população de cães, há 10 fêmeas e 10 machos e que cada fêmea, se engravidar, dará à luz 5 filhotes. Suponhamos que há dinheiro para esterilizar 9 animais, e que a proposta A é esterilizar 9 machos, enquanto a B é esterilizar 9 fêmeas. Se a proposta A é colocada em prática, o único macho que restou pode ainda engravidar as 10 fêmeas, resultando no nascimento de 50 filhotes em uma temporada reprodutiva. Por outro lado, se a proposta B é colocada em prática, mesmo que uma fêmea deixe de ser esterilizada, o máximo de nascimentos que ocorrerão no mesmo período de tempo são 5 filhotes, mesmo que nenhum macho seja esterilizado. Portanto, a proposta B é mais eficiente em prevenir nascimentos do que a proposta A. Ela previne, inclusive, tantos nascimentos quanto preveniria no mesmo período de tempo uma proposta que esterilizasse 9 fêmeas e 9 machos (só que gasta menos recursos), e previne mais nascimentos do que preveniria durante o mesmo período de tempo uma proposta mista, que esterilizasse, por exemplo, 8 fêmeas e 1 macho (ou qualquer outra distribuição).

é autorizada pela premissa. O fato de não sabermos como fazer uma coisa agora não implica que seja impossível aprendê-la. No caso de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, o motivo principal do porquê de não sabermos o que fazer agora, nem vislumbrarmos o que fazer no futuro, é que até agora essa questão não foi vista como um problema e, em decorrência, não se investiu em pesquisar maneiras de resolvê-lo. O segundo argumento, criticado em detalhes por Faria (2016, p. 102-104), aponta que a maior parte dos danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais acontece devido à maneira como se dão as estruturas da natureza. Como vimos no Capítulo 1, a taxa de mortalidade e o sofrimento decorrentes da estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes conta como uma boa parte dos danos naturais. O argumento defende que, embora seja possível minimizarmos danos naturais que são *efeitos* dessas estruturas, é impossível alterarmos *as estruturas mesmas*. Uma primeira resposta a esse argumento é negar que, para conseguirmos minimizar/prevenir uma grande quantidade de danos naturais, seja necessário alterar as estruturas da natureza. Evitar a expansão do território natural (que abordaremos na seção 8.2) é um exemplo. Haveria também os casos de tratamento de doenças, parasitismo, socorro a vítimas de desastres etc. Tais formas de ajuda são praticáveis, e fazem toda a diferença para as vítimas. Por exemplo, não diríamos que é inútil ajudar humanos vitimados por doenças e desastres naturais só porque não conseguimos alterar as estruturas da natureza que fazem surgir tais coisas. A segunda resposta é negar que as estruturas da natureza sejam imutáveis. Nossa tendência a pensar que certas estruturas da natureza são fixas normalmente surge de nossa incapacidade de alterá-las *no momento atual*. Contudo, como aponta Faria (2016, p. 103): "o desenvolvimento científico mostra que o que pensávamos previamente como fixo está se tornando cada vez mais manejável". Peguemos o exemplo das estratégias reprodutivas: é razoável supor que, com o decorrer do desenvolvimento científico, seja possível reprogramar a maneira como tais animais se reproduzem. Aliás, isso já é feito há décadas por razões antropocêntricas e ambientalistas, com a técnica do inseto estéril (DYCK *et al.*, 2005).

Assim, o argumento da larga escala falha porque, mesmo que a proposta de diminuir os danos naturais for atualmente aplicável a um menor número de casos (comparando-se a propostas que visam evitar danos antropogênicos), isso não implica que necessariamente a quantidade de danos minimizados seja menor. E falha também porque, levando-se em conta um prazo maior (e, em certa medida, mesmo em curto prazo, como veremos na seção 8.2), é falso que não seja possível prevenir/minimizar danos naturais em larga escala.

8.1.3. Argumento do curto prazo

Outro argumento mantém que a eficiência de uma proposta que visa diminuir danos deve ser medida pela quantidade de danos diminuídos em curto prazo. Em seguida, o argumento defende que focar em diminuir danos naturais evitaria uma menor quantia de danos em curto prazo, em comparação a focar em diminuir danos antropogênicos, e, portanto, seria menos eficiente. Suponhamos que a proposta de prevenir danos naturais diminuísse uma menor quantia de danos em curto prazo (isso será questionado na seção 8.2). O principal problema com a objeção é que não faz sentido medir eficiência levando em conta apenas (ou dando peso maior) aos danos evitados em curto prazo. Eficiência em evitar danos diz respeito à *quantidade total* de danos evitados com uma mesma quantia de recursos. Por exemplo, suponhamos que, com uma mesma quantia de recursos, a proposta A diminui inicialmente 1000d (sendo "d", como vimos, a unidade para medir danos), e a proposta B diminui inicialmente apenas 50d. Se contarmos somente o curto prazo, a proposta A

parece ser mais eficiente. Contudo, imaginemos que, ainda com os mesmos recursos, a proposta B continua a diminuir danos, com uma taxa crescente de danos diminuídos por unidade de tempo e, em 5 anos, minimizou 100.000d. A proposta A, ao invés, teve decrescida sua taxa de danos diminuídos por unidade de tempo e, após 5 anos, minimizou 50.000d. Suponhamos que, 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.

Como veremos na seção 8.2, há várias intervenções na natureza com metas ambientalistas e antropocêntricas que contribuem para que os processos naturais maximizem o sofrimento e a quantidade de mortes dos animais em níveis gigantescos. Focar o ativismo nos danos decorrentes da exploração, ao contrário de focar nos danos naturais, não necessariamente envolve criticar tais práticas. Assim, uma proposta que pode ser mais eficiente em minimizar danos em curto prazo, se não questiona tais intervenções, diminui muito suas chances de ser a mais eficiente em longo prazo (e pode até mesmo torná-la contraproducente), uma vez que não impedirá a sociedade de apoiar medidas que contribuem para tornar mais eficiente a maximização dos danos.

8.1.4. O argumento do enxugar gelo

Dado que a maior parte dos danos naturais surge em decorrência da predominância da estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes, poderia ser apontado que o foco principal da proposta de minimizar os danos naturais teria de ser a esterilização. Contudo, poderia ser objetado que, se já com relação a animais como cães e gatos (em que as ninhadas giram em torno de cinco filhotes por gestação), se a esterilização não é feita em quantidade maior do que a quantidade de nascimentos, não é eficaz para reduzir a população, fazer tais procedimentos com populações de peixes, anfíbios, répteis e insetos, por exemplo, seria desperdiçar recursos, dado o seu potencial reprodutivo gigantesco.

A objeção em questão assume que a proposta de minimizar os danos naturais necessariamente não impediria o seu ressurgimento. Essa suposição será questionada logo a seguir. Por enquanto, vejamos por que, mesmo que certa proposta não prevenisse o surgimento de novos danos, não necessariamente ela seria um gasto inútil de recursos. Suponhamos que metade de uma população de 1000 animais seja esterilizada, e que esses animais tenham em média 1000 filhotes por adulto, e que sobreviva apenas um descendente por adulto. Já que 500 foram esterilizados, apenas os outros 500 se reproduziram. O resultado foi que 500.000 filhotes nasceram, e 499.500 nasceram só para sofrer e morrer logo em seguida. Suponhamos que os 500 que sobreviveram se mesclaram à geração anterior e, depois de certo tempo, a população apresentava novamente 1000 indivíduos. O proponente da objeção afirmaria então que a esterilização foi inútil, porque a população total continuou com o mesmo tamanho. É verdade que a esterilização não "cortou a raiz do problema". Contudo, não foi inútil, pois impediu uma quantidade gigantesca de sofrimentos e mortes: sem a esterilização, seriam 1000 (e não 500) a quantidade de animais se reproduzindo. Nasceriam 1.000.000 de filhotes (e não 500.000). A quantidade de mortes de filhotes pouco após o nascimento seria de 999.000, e não de 499.500.

Poderia ser objetado, contudo, que apesar de não ser inútil, tal proposta, por não prevenir o surgimento de novos danos, é menos eficiente do que as que focam em danos antropogênicos, dado que estas previnem o surgimento de novos danos. Chamemos tal objeção de *O argumento do enxugar gelo*, que será esquematizado a seguir:

(B1) Dadas duas propostas que evitam danos, é mais eficiente a que impede que tais danos ressurjam.

(B2) A proposta de diminuir os danos naturais não impede que eles ressurjam.

(B3) A proposta de diminuir danos antropogênicos impede que eles ressurjam.

(B4) Logo, a proposta de diminuir os danos naturais é menos eficiente do que a proposta de diminuir danos antropogênicos.

B1 poderia ser questionada por não levar em conta a *proporção* entre os danos diminuídos e os danos que não são prevenidos. Suponhamos que em uma situação aconteçam 100d por mês, e que, dada certa quantia de recursos, a proposta A minimiza 50d do mês atual, mas não impede que ressurjam 100d no mês seguinte; enquanto isso a proposta B previne 20 d do mês seguinte, mas só minimiza 20 d do mês atual. Se adotarmos A, temos em dois meses 150d (os 50 que não minimizou no mês atual, mais 100 que não preveniu do próximo mês). Se adotamos B, o total é 160d (os 80 que não minimizou no mês atual, mais 80 que não preveniu do próximo mês). A proposta A, apesar de não prevenir novos danos, é mais eficiente. É claro que, se houvesse uma terceira proposta mais eficiente em prevenir novos danos *permanentemente*, seria mais eficiente no total. Contudo, esse exemplo é suficiente para mostrar que não podemos inferir, do fato de que uma proposta previne novos danos, então que necessariamente ela é mais eficiente. Tem-se que ver a relação entre a quantidade de danos minimizados e prevenidos. Além disso, B1 não leva em conta a quantidade de recursos gastos, mas discutiremos isso no item 8.1.5.

B2 é falsa. A meta da proposta de minimizar os danos naturais é justamente *prevenir* tais danos, e não apenas eliminar os já existentes sem atacar a causa do problema. B2 parece assumir que as intervenções seriam necessariamente mal planejadas. Peguemos, por exemplo, a acusação de que esterilizar uma espécie é ineficiente porque poderia aumentar a população de suas presas e porque requereria constante reesterilização, pois os animais da próxima geração não nasceriam estéreis. Uma proposta de esterilização poderia ser eficiente em maior ou menor grau dependendo da espécie que se escolhesse esterilizar. Se fossem esterilizados membros da espécie com o potencial reprodutivo maior, isso poderia diminuir no número total de nascimentos. Além disso, a acusação não afetaria propostas como esterilizar apenas algumas espécies de modo que as cadeias tróficas sejam menores, ou a reprogramação genética germinativa (na qual as mudanças continuam nos descendentes). Assim, se bem planejada, a intervenção para minimizar os danos naturais preveniria o surgimento de novos danos.

B3 também não é necessariamente verdadeira. Suponhamos que uma campanha diminua o consumo de animais, mas seja baseada em argumentos ambientalistas. Imaginemos que, em seguida, seja descoberto que a maneira mais eficiente de alcançar as metas ambientalistas é criar novas formas de exploração animal ecologicamente sustentáveis. Tal campanha, por ter reforçado os ideais ambientalistas, colaborou nesse resultado. Ou ainda, suponhamos que nem os proponentes da campanha nem o público estejam cientes da maximização do sofrimento e morte que decorre dos processos naturais, e, como resultado da campanha, há, além da diminuição do consumo, um aumento do território natural. O resultado é uma quantidade muitíssimo maior de animais nascendo apenas para sofrer intensamente (devido às altas taxas de reprodução) do que teríamos se a exploração animal não fosse diminuída mas o território natural não fosse expandido. Isso mostra

que os riscos de consequências negativas em longo prazo, e também de enxugar gelo, afetam a toda e qualquer proposta de minimização de danos, e não apenas a proposta de minimizar os danos naturais. Qualquer proposta, se mal planejada, pode ser ineficiente ou mesmo contraproducente. Contudo, isso é apenas uma razão para se planejar com cuidado toda e qualquer proposta que vise evitar danos, sejam naturais ou antropogênicos.

8.1.5. O argumento do gasto de recursos

Uma objeção possível à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é apontar que seriam gastos muitos recursos para se colocar tal proposta em prática. Para que o fato de uma proposta gastar muitos recursos seja uma razão para rejeitá-la, há que se assumir que, de alguma maneira, o gasto de recursos pesa contrariamente à sua eficiência (no caso, a eficiência em evitar danos). Por exemplo, poderia ser defendido que, se investirmos em evitar danos antropogênicos, seríamos mais eficientes em evitar danos (já que gastaríamos menos recursos).

Embora a eficiência tenha a ver com a quantidade de recursos gastos, não podemos deduzir que, dadas duas propostas, a que gasta mais recursos é menos eficiente. O que faz sentido manter é que, dadas duas propostas *que atingem a mesma meta*, a que gasta mais recursos é menos eficiente. Portanto, não podemos deduzir, do fato de que prevenir/minimizar danos naturais gastaria (supostamente) mais recursos do que prevenir/minimizar danos antropogênicos, que então a proposta de evitar danos naturais é necessariamente menos eficiente do que a proposta de evitar danos antropogênicos. Isso é assim porque a eficiência tem a ver *com quais resultados* se consegue atingir com certa quantidade de recursos. No caso que estamos a discutir em específico, tem a ver com a quantidade de danos evitados com certa quantidade de recursos. O que é necessário para medir a eficiência no nosso caso é a *magnitude de dano* que cada proposta diminui com uma mesma quantidade de recursos. Assim, feita essa ressalva, esquematizemos o *Argumento do Gasto de Recursos:*

(C1) Dadas duas propostas que diminuem danos, é mais eficiente a que diminui a maior magnitude de dano com a mesma quantidade de recursos.

(C2) Dada uma mesma quantidade de recursos, a proposta de diminuir danos naturais diminuiria menor magnitude de danos do que a proposta de diminuir danos antropogênicos.

(C3) Logo, a proposta de diminuir danos naturais é menos eficiente do que a proposta de diminuir danos antropogênicos.

C1 está correta. Contudo, é necessário perguntar por que alguém manteria C2. Pelo menos duas razões parecem dar base a ela. A primeira é a de que, como não se sabe ainda como resolver o problema dos danos naturais em larga escala, então que focar nos danos antropogênicos diminuiria maior quantidade de danos em curto prazo. Como vimos no item 8.1.3, esse argumento não funciona, porque a proposta de diminuir os danos naturais poderia ser mais eficiente nos casos em que se aplica agora, e mais eficiente levando-se em conta o longo prazo. A segunda possível razão na base de C2 é a de que, para se resolver o problema dos danos naturais em larga escala seria necessária talvez uma tecnologia ainda inexistente. Assim, seriam necessários investimentos na pesquisa de tal tecnologia e depois em sua aplicação. O primeiro problema com esse argumento é que focar na pesquisa de tal tecnologia talvez ainda assim fosse mais eficiente em longo prazo na diminuição de danos (porque seria focar em descobrir a maneira mais eficiente de diminuir

a maior quantidade de dano de que se tem notícia). O segundo problema é que, mesmo se o problema dos danos naturais requerer uma tecnologia ainda não existente para ser solucionado em larga escala, não podemos derivar disso a conclusão de que, com uma mesma quantidade de recursos, a proposta de minimizar danos naturais diminui menor magnitude de danos do que a proposta de diminuir danos antropogênicos. Isso é assim porque uma quantia fixa de recursos não necessariamente teria de ser empregue em como resolver o problema no seu total. Poderia ser empregue em resolver uma gama de casos específicos.

Poderia ser objetado que até mesmo nesses casos não há tecnologia ainda disponível. Contudo, isso é falso. Como vimos no item 7.4.2, há várias intervenções na natureza já praticadas que diminuem danos naturais, mas são feitas por motivos antropocêntricos ou ambientalistas[134] (por exemplo, oferecer vacinações, tratamento de doenças, comida, esterilizações etc.). Essa mesma tecnologia poderia ser empregue com a meta de beneficiar os animais. Poderia ser objetado que, mesmo assim, seríamos menos eficientes em prevenir/minimizar danos, em comparação a focar em, por exemplo, lutar para abolir a exploração animal. Na falta de estatísticas comparativas que meçam a relação entre a quantidade de recursos gastos e os objetivos alcançados em cada uma dessas estratégias, é difícil medir com precisão essa afirmação. Contudo, esse ponto não é crucial para o nosso debate porque veremos a seguir na seção 8.2 que há uma forma de diminuir os danos naturais (em larga escala) que escapa a todas as objeções levantadas neste capítulo, e escapa especificamente à presente objeção porque é uma forma de diminuir os danos naturais em larga escala que *não gasta recurso algum*, uma vez que requer apenas evitar certas intervenções que colaboram para o surgimento dos danos naturais.

8.1.6 Conclusão preliminar

Na presente seção, discutimos vários argumentos que poderiam ser utilizados para manter que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais não é eficiente em prevenir/minimizar danos. A maior parte deles apela a critérios que, ou não são relevantes para se medir eficiência (como os critérios do *nível de dificuldade*, da *proporção*, da *larga escala*, e do *curto prazo*), ou então não podem determinar *sozinhos* a eficiência (como os critérios da *prevenção de novos danos* e do *gasto de recursos*). Além disso, todos os argumentos abordados têm problemas em suas afirmações empíricas. Como veremos na seção 8.2, há uma maneira de prevenir os danos naturais *em larga escala* que é: (1) fácil de ser conduzida; (2) pode ser feita em curto prazo; (3) previne o surgimento de novos danos; e (4) e sequer gasta recursos, porque envolve apenas evitar certas intervenções que colaboram para o surgimento de danos naturais.

SEÇÃO 8.2 – Prevenindo facilmente em larga escala os danos naturais

Na presente seção discutiremos uma forma de prevenir os danos naturais em larga escala disponível atualmente que seria altamente eficiente (dado que não gastaria recursos); é fácil de ser conduzida; não requer uma tecnologia ainda não existente; e nem mesmo requer intervenções na natureza (requer apenas interromper certas intervenções). Mesmo tendo essas vantagens, existem objeções a tal proposta. Assim, discutiremos também se as preocupações trazidas por tais objeções são fortes o bastante para que rejeitemos a proposta em questão.

[134] Ver, por exemplo, Leggett (2009).

8.2.1. Uma forma de minimizar os danos naturais que escapa às objeções frequentes

Considere as seguintes objeções à proposta de se minimizar/prevenir os danos naturais: (1) Intervir na natureza é errado em si (abordada em 4.1). (2) Se não podemos prever as consequências em longo prazo, melhor não intervir (será abordada em 8.3). (3) Só temos dever de não prejudicar, e não de ajudar (abordada em 7.1). (4) Tal proposta é exigente demais, dado o nível de dificuldade (abordada em 7.4). (5) Não é aceitável alterar o território natural (abordada em 4.3). (6) Tal proposta não é eficiente porque: (a) não há o que se fazer agora em larga escala; (b) é difícil fazer com que tais danos não voltem a reaparecer; (c) requer uma tecnologia ainda não existente (abordada em 8.1). É importante discutir se cada uma dessas objeções se sustenta (o que é feito nas seções referidas anteriormente). Contudo tal discussão não é relevante para a presente seção: será apontada uma forma de minimizar os danos naturais que escapa a todas essas objeções, mesmo se elas fossem plausíveis.

Suponhamos que não devêssemos intervir na natureza para minimizar os danos naturais. Imaginemos que os danos naturais não mais existissem. Deveríamos intervir na natureza para recriá-los? É possível minimizar em larga escala os danos naturais apenas *evitando* determinadas intervenções que colaboram para que os processos naturais maximizem o sofrimento e as mortes. A intervenção na natureza é praticada massivamente com metas antropocêntricas e ambientalistas. Um tipo de intervenção em particular contribui muito eficientemente para a maximização dos danos naturais: a *expansão do território natural* (tal como a expansão de florestas), ou sua *recriação* onde houve desertificação. Se há vegetação, haverá muitos seres sencientes se reproduzindo maximizando o número de crias, e então, maximizando o sofrimento e as mortes, dada a taxa baixíssima de sobrevivência (como vimos no Capítulo 1). O resultado é também o aumento do sofrimento devido a outros danos naturais que são inerentes a todos os ecossistemas naturais. Evitando-se esse tipo de prática, a redução de sofrimento e de mortes seria tão grande que mesmo se a exploração animal fosse abolida, o número de indivíduos que deixariam de nascer apenas para experimentar sofrimento intenso quase desaparecia em comparação (TOMASIK, 2015, p. 147; HORTA, 2010a, p. 81-82). Por exemplo, poderia ser evitada a criação de jardins ricos em biomassa e que dão origem a danos a muitos animais pequenos. Em seu lugar, poderiam ser criados ambientes com cujos componentes que não conduzem a uma maximização da quantidade de nascimentos de seres sencientes (TOMASIK, 2016c).

A proposta de evitar a expansão/recriação do território natural escapa às objeções 1 e 2 porque não requer intervir na natureza (requer apenas evitar certas intervenções). Escapa à objeção 3 porque envolve evitar de prejudicar, não envolve ajudar. Escapa à objeção 4 porque é fácil de ser realizada. Escapa à objeção 5 porque não requer alterar o território natural. Escapa à objeção 6a porque previne em larga escala danos naturais que aconteceriam no futuro, e é possível de ser feita atualmente. Escapa à objeção 6b porque evita permanentemente os danos no local onde é aplicada. Escapa à objeção 6c porque não requer uma tecnologia ainda não existente e nem gasta recurso algum, pois envolve apenas evitar certas práticas[135].

[135] O fato de algumas pessoas levantarem todas aquelas objeções à proposta de ajudar os animais vítimas de danos naturais, mas, ao mesmo tempo, defenderem a expansão do território natural, é um sinal de que as aparentes preocupações envolvidas naquelas objeções não são o motivo real pelo qual se opõem à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais, pois a expansão do território natural viola todas aquelas preocupações. O motivo real pelo qual se opõem à proposta de ajudar os animais vítimas dos danos naturais parece ser o fato de ela ser fundada na preocupação com o bem dos animais, pois tal oposição não aparece em relação a propostas de intervenções com metas ambientalistas e antropocêntricas, mesmo que violem todas as preocupações envolvidas naquelas objeções.

Dado o alto nível de destruição do meio ambiente natural, a expansão/recriação dele é normalmente vista como requerida. Contudo, a maior parte das pessoas não sabe que tal prática maximiza o sofrimento e o número de mortes dos animais. Tendo-se ciência desse fato, é possível ainda assim se defender tal expansão/recriação? Vejamos algumas tentativas.

8.2.2. Expansão/recriação da natureza por preocupação com os seres sencientes?

A preocupação com os seres sencientes poderia justificar expandir/recriar os territórios naturais? Tal preocupação pode fazer referência aos seres sencientes da geração atual e/ou de gerações futuras. Discutamos separadamente as duas preocupações.

Existem pelo menos duas maneiras de entender as obrigações para com gerações futuras (SINGER, 2002, p. 111-115). A primeira mantém que, *se* uma geração futura existirá, temos dever de garantir condições para que tenham uma vida satisfatória. Contudo, mantém que não há obrigação de fazer com que essa geração exista. A segunda concordaria com a obrigação de garantir que tenham condições mínimas de bem-estar. Mas manterá também uma obrigação de fazer com que essa geração exista. Nenhuma das duas posições poderia justificar expandir/recriar o território natural. A primeira não requer produzir nenhum novo ser senciente. A segunda busca que exista o maior número de seres sencientes *com vidas predominantemente positivas* (e não o maior número de seres sencientes, ponto). Como vimos no Capítulo 1, expandir/recriar o território natural resultaria na maximização de seres que nasceriam apenas para sofrer. É claro, é possível que alguns animais que nasçam na natureza levem vidas significativas. Mas, como vimos, eles são a exceção da exceção. Nenhum proponente da segunda posição aprovaria uma ação que resultasse em pouquíssimos seres com vidas positivas e um número imensamente maior de seres sencientes com vidas onde predomina o sofrimento intenso. A norma na vida selvagem é que essa proporção seja de centenas, milhares, milhões (e mesmo muitos milhões, dependendo do caso) de seres sencientes que nasceriam apenas para experimentar sofrimento extremo para cada um que nascesse para uma vida minimamente significativa. Então, a preocupação pelos seres futuros pesa muito fortemente contra a expansão/recriação do território natural.

Poderia ser objetado que é possível que expandir/recriar a natureza seja necessário para garantir o bem-estar dos seres sencientes já existentes. Um problema com esse argumento é que, dada a estratégia reprodutiva predominante (que maximiza o número de crias), a quantidade dos seres que nasceriam apenas para sofrer seria sempre gigantescamente maior do que a dos que estão vivos agora e precisam do meio ambiente enquanto recurso. Poderia ser objetado que os seres das gerações futuras ainda não existem, e portanto não contam. O problema é que, se decidimos expandir/restaurar a natureza, eles passarão a existir e, portanto, contam. E, nesse caso, não se poderia dizer que estamos fazendo um favor a eles, pois seriam trazidos para uma vida de sofrimento extremo. Além disso, para garantir o bem-estar da geração atual, talvez seja necessário apenas não destruir o território natural que resta (em vez de expandir ou recriar esse tipo de território). Voltaremos a essa objeção no item 8.2.6. Por enquanto, concluiremos que a preocupação pelos seres sencientes pende fortemente contra expandir/recriar o território natural.

8.2.3. Objeções ambientalistas

Poderia ser defendido, que, se não expandirmos/restaurarmos o território natural, perdemos a chance de aumentar a biodiversidade; a quantidade de ecossistemas naturais; de contribuir para

a preservação de espécies; e de maximizar a quantidade de seres vivos em geral, sencientes ou não. Já discutimos as objeções ambientalistas no Capítulo 6. No presente item, será apresentado apenas um resumo das razões contrárias à objeção ambientalista:

O *Argumento da Relevância* (abordado no Capítulo 2) mantém que, para algo ser prejudicado e/ou beneficiado, precisa reconhecer certos estados como positivos e/ou outros como negativos (na ausência dessa capacidade, é indiferente para tal objeto se encontrar neste ou naquele estado). Para isso, precisa *experimentar* certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos (isto é, precisa ser senciente). Segue-se que todos os (*e apenas os*) seres sencientes são dignos de consideração moral direta. Assim, se já é difícil defender que, *para além dos* seres sencientes, há entidades não sencientes consideráveis, é ainda mais difícil defender que elas importam, *em vez dos* seres sencientes. Para uma posição ambientalista não ser descartável logo de início, precisa também levar em conta os seres sencientes. Suponhamos que, por alguma razão, também devêssemos considerar entidades não sencientes. Poderia, ainda assim, ser defendido que os seres sencientes, dado que são prejudicados com sofrimento e com a ausência de experiências positivas (o que acontece quando morrem, por exemplo), deveriam ser priorizados.

Contudo, suponhamos que as metas ambientalistas tivessem maior peso do que o bem dos animais. Essa suposição é meramente para efeito de argumentação. Quase ninguém a aceitaria se as vítimas dos processos naturais fossem humanos. Mas nem isso justificaria automaticamente expandir/recriar o território natural. Teria de ser admitido que há situações em que a realização das metas ambientalistas é menor, mas que, dada a grande melhoria para os seres sencientes (por exemplo, uma grande prevenção de sofrimento/morte), tais situações, *tudo considerado*, são melhores. Quando um fator possui maior peso, mas não chega a ser um *trunfo*, há um certo ponto em que aumentos grandes nos outros fatores são preferíveis (mesmo que isso represente uma certa diminuição no fator que possui peso maior). A expansão/recriação do território natural maximizaria o sofrimento e as mortes dos seres sencientes em quantidades vastíssimas. Para que tal ação fosse justificada, o peso das metas ambientalistas teria de ser gigantescamente maior do que o bem dos seres sencientes, uma posição que, como já discutimos detalhadamente nos Capítulo 6, carece de justificativa.

E se as metas ambientalistas fossem um trunfo sobre os seres sencientes? Novamente, seria muito difícil de se justificar essa possibilidade. Contudo, mesmo se fosse assim, expandir/recriar o território natural estaria justificado somente se não houvesse outra maneira de alcançar tais metas de maneira menos danosa aos seres sencientes. Por exemplo, é possível preservar espécies sem necessariamente expandir a natureza. Ou poderiam ser protegidos os ecossistemas já existentes (em vez de transformar alguns deles para criar outros novos com qualidades que são normalmente mais apreciadas[136]). Poderia ser objetado que, se o valor das entidades não sencientes fosse um trunfo, deveríamos fazer com que exista o maior número dessas entidades, não importando o prejuízo para os seres sencientes. Precisamos então investigar a plausibilidade da afirmação de que as metas ambientalistas são um trunfo. Normalmente não se defende que tais metas têm peso maior do que o

[136] É claro, isso não quer dizer que o resultado de tal escolha seria necessariamente melhor para os seres sencientes afetados. Por exemplo, é possível que manter intacto um ecossistema já existente resulte em maior quantidade de sofrimento e mortes do que aconteceria se fosse criado um novo ecossistema e o ecossistema já existente fosse modificado com vistas a minimizar os danos naturais. Assim, a afirmação em questão deve ser entendida apenas como um exemplo de que a realização das metas ambientalistas *não necessariamente* requer a expansão/recriação do território natural. Como já vimos no Capítulo 6 e continuaremos a ver no presente item, existem boas razões para priorizarmos o bem dos seres sencientes frente à realização das metas ambientalistas.

bem de humanos, muito menos que o trunfem. Preservar espécies, equilíbrio ecológico e ecossistemas dificilmente seria tolerado se implicasse em assassinar humanos, muito menos se implicasse deixar os processos naturais *maximizarem* o sofrimento e mortes de humanos por tempo indeterminado (que é o que acontecerá aos não humanos com a expansão/recriação do território natural).

Quem mantém que as entidades valorizadas no ambientalismo têm valor intrínseco geralmente mantém que tal valor deveria restringir *em certa medida* a permissão de aumentar o bem-estar de humanos, mas dificilmente manteria que requer maximizar o sofrimento e as mortes de humanos. Essa postura não é tendenciosa. Há uma razão para se atribuir estatura moral maior os seres sencientes: são passíveis de serem prejudicados. Mesmo se as entidades não sencientes em questão possuírem o valor intrínseco que é alegado, nenhuma delas seria capaz de experimentar o sofrimento extremo de morrer de inanição, ser queimado ou ser comido vivo. Se essas razões justificam uma prioridade aos humanos frente à expansão/restauração da natureza, justificam igualmente a prioridade de seres sencientes de outras espécies, uma vez que, como vimos no Capítulo 2, o especismo é injustificável. Assim, mesmo que concedêssemos bastante à perspectiva ambientalista, ela não seria suficiente para derrubar a proposta de evitar expandir/recriar o território natural.

Além disso, várias das metas presentes na objeção não são normalmente metas das perspectivas ambientalistas. Por exemplo, o biocentrismo não prescreve maximizar a quantidade de seres vivos, mas garantir o bem próprio de cada ser vivo. Similarmente, as perspectivas holistas e naturocentristas geralmente não defendem maximizar a quantidade de ecossistemas, mas preservar em determinada configuração os já existentes que exibem certas características. Naturocentristas teriam, inclusive, razões extra para não criar uma floresta em um local onde naturalmente é um deserto, pois o que valorizam é o resultado dos processos naturais.

8.2.4. A objeção da proporção pequena

Poderia ser objetado que a proposta da não expansão/recriação do território natural é pouco eficiente em evitar danos naturais, pois a *proporção* de danos evitados seria ainda pequena, em comparação ao montante total. Por exemplo, tal proposta teria pouca aplicabilidade nos oceanos. Em primeiro lugar, poderia ser respondido que, ainda assim, se a natureza não é expandida/recriada, prevenimos que um número massivo de animais nasça apenas para sofrer intensamente. Além disso, poderia haver situações em que os ecossistemas oceânicos já estão degradados e, tudo o mais sendo igual, as mesmas razões poderiam ser utilizadas contrariamente a recriar tais ecossistemas. Em segundo lugar, como vimos na seção 8.1, o que importa é a quantidade *real* de indivíduos não prejudicados, e não a proporção. Resolver uma proporção maior de um número de casos menor não necessariamente indica maior eficiência. Suponhamos que a entidade A cuida de 200 pacientes, e a B, de 1000 pacientes, em situações igualmente ruins. Imaginemos que, com uma mesma quantia de recursos, a entidade A ajuda 100 pacientes, e a entidade B ajuda 200. A entidade A ajuda 50% de seus pacientes, e a B ajuda somente 20%. 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. A não expansão/recriação do território natural (algo que não requer investimento de recursos), evitaria que um número imensamente maior de animais nascesse apenas para sofrer, mesmo em comparação à abolição da exploração animal.

8.2.5. A preocupação da não aceitação

Outra objeção afirma que a expansão/recriação do território natural é tão aceita que contrariá-la dificilmente seria levado a sério. Pior: criaria rejeição à proposta de minimizar os danos naturais (e, até mesmo, à consideração dos animais não humanos em geral). Embora tal risco exista, ele tem de ser pesado em relação ao risco de se perder a oportunidade de impedir em larga escala o surgimento de novos danos naturais e também o risco de se perder a oportunidade de começar a questionar as concepções que impedem a minimização dos danos naturais e a consideração pelos animais não humanos, e tendem a maximizar danos em geral. Discutir a moralidade da expansão/recriação do território natural é uma maneira de questionar pontos que impedem que as pessoas levem a sério a questão dos danos naturais (por exemplo, a visão romantizada da vida dos animais na natureza e a veneração pelo que é natural). Obviamente, por ser um tópico controverso, é importante escolher expô-lo para um público que teria capacidade de entendê-lo. Mas o mesmo vale para qualquer outro assunto controverso. Por exemplo, se alguém nunca ouviu falar do problema dos danos naturais, não parece ser uma boa ideia apresentar o assunto a partir do problema da expansão do território natural. Contudo, se alguém já aceita a meta de ajudar os animais não humanos em geral, não há por que se esconder que a expansão do território natural os prejudicaria muito.

8.2.6. O risco de extinção humana

Outra preocupação é a de que não expandir/restaurar o território natural aumente a probabilidade de catástrofes naturais e mudanças climáticas, o que, por sua vez, pode aumentar o risco de extinção humana. De acordo com essa objeção, devido a esse risco, estaria justificado expandir/restaurar o território natural.

Há pelo menos dois motivos que poderiam levar alguém a pensar que o desaparecimento da espécie humana justificaria expandir/recriar o território natural. O primeiro é a preocupação com os próprios humanos (da geração atual ou das futuras). Mas, se os interesses humanos contam como uma razão favorável a expandir/recriar a natureza, então os danos sobre os outros animais precisam contar como uma razão contrária. E, dados a quantidade de dano individual e o número de indivíduos prejudicados, uma análise não arbitrária prescreveria não expandir/recriar a natureza até mesmo se humanos importassem muito mais do que não humanos (como vimos no item 4.4.3).

O segundo motivo é pensar que a extinção humana seria negativa porque os humanos, no futuro, serão provavelmente os únicos capazes de minimizar os danos naturais. Com a ausência de humanos no planeta e de tecnologias capazes de minimizar os danos naturais, os processos naturais maximizariam sofrimento e morte por longas eras[137]. Além disso, com a ausência de humanos, provavelmente os locais atualmente ocupados por humanos seriam ocupados por animais que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes, e, portanto, o resultado seria uma quantidade maior de sofrimento e de mortes prematuras. Se humanos têm esse potencial para prevenir os danos naturais no futuro, mesmo que expandir/recriar o território natural tenha um resultado muito mais

[137] Também é incerto se as intervenções humanas que são destrutivas dos ecossistemas naturais, apesar de todo o efeito negativo que produzem para os seres sencientes, possuem ou não *saldo* negativo. Isso é assim porque tais intervenções, justamente por serem destrutivas dos ecossistemas, também previnem o surgimento de novos danos naturais (ainda que essa não seja a meta de tais intervenções). Não se está aqui a afirmar que, caso tais intervenções se revelem com saldo positivo, necessariamente deveríamos aprová-las. Por exemplo, poderíamos ainda assim reprová-las apontando que existem outras formas de intervenção que poderiam ter um saldo positivo maior, sem o aspecto negativo em questão. O que se está a apontar é somente que tal fator também deve ser levado em conta na avaliação sobre se a presença da humanidade no futuro terá saldo positivo ou negativo sobre os seres sencientes em geral.

negativo em curto prazo, seria menos ruim em longo prazo. A preocupação em eliminar a possibilidade de minimizar os danos naturais é certamente crucial. Contudo, temos de levar em conta também a preocupação contrária: a de que os humanos, em vez de minimizarem o sofrimento, o aumentem ainda mais. Por exemplo, a *terraformação* (BURTON, 2004) e a *panspermia* (MEOT-NER; MATLOFF, 1979) têm como meta criar fora da Terra as condições para que outros corpos celestes sejam habitáveis. Mautner (2009, p. 433-440) e McKay e Haynes (1990, p. 144) defendem que deveríamos maximizar a quantidade de seres vivos pelo universo. Isso poderia aumentar gigantescamente o número de seres sencientes vítimas dos processos naturais, a ponto de tornar o sofrimento dos animais que vivem na Terra pequeno em comparação[138]. Assim, é incerto se a presença de humanos no mundo, em longo prazo, é melhor ou pior (pois isso dependeria crucialmente de se os humanos do futuro decidirão expandir a natureza ou não, o que, por sua vez, dependerá de se serão conduzidos por valores ambientalistas e antropocêntricos, ou pela consideração de todos os seres sencientes). Portanto, parece que o mais plausível é manter em aberto o ponto levantado por essa objeção.

Deixemos de lado um pouco a questão sobre se a presença de humanos no futuro terá saldo positivo ou negativo para os seres sencientes. Suponhamos que a humanidade seja, em longo prazo, mais positiva do que negativa para os animais, e que mudanças climáticas necessariamente aumentem os danos naturais. Mesmo assim, a presente objeção perde sua força se considerarmos que problemas como mudanças climáticas não se seguem necessariamente da não expansão/recriação da natureza. Existem maneiras diferentes de se prevenir mudanças climáticas ou de diminuir seus efeitos danosos sem criar novos ambientes como florestas. Um exemplo é buscar por eficiência no uso de energia e por energias renováveis (TOMASIK, 2016d). Também é preciso avaliar se os efeitos negativos das mudanças climáticas são piores do que os efeitos negativos para os seres sencientes da criação de novas vegetações. Suponhamos que, de fato, eles sejam. Mesmo assim, não se segue que qualquer expansão/recriação da natureza seja justificada. Tipos diferentes de vegetação possuem impactos diferentes sobre os seres sencientes, e as menos danosas deveriam ser usadas. E, mesmo que estivesse justificado expandir/recriar a natureza para evitar desastres ou mudanças climáticas, isso não justificaria a expansão/recriação da natureza para outros propósitos. Justificaria apenas a expansão/recriação da natureza quando todas as outras opções fossem piores, levando em conta o bem de todos os seres sencientes. Assim, haveria ainda muitos casos em que seria injustificável expandir/recriar a natureza.

8.2.7. Conclusão

Dados os argumentos anteriores, temos fortes razões para evitar expandir/recriar o território natural. Os casos em que a expansão/recriação poderia estar justificada, como vimos no item 8.2.6, são quando todas as outras opções resultariam em algo ainda pior. Se é que existem tais casos, são uma fração pequena das práticas de expansão/recriação do território natural. E, dado que evitar tais expansões/recriações não requer gasto de recursos e previne que um número gigantesco de seres sencientes nasça apenas para sofrer, evitar expandir/recriar o território natural é atualmente a maneira mais eficiente de se prevenir os danos naturais (e, provavelmente, danos em geral) em larga escala. Expandir/recriar a natureza produz uma quantidade de sofrimento e de mortes imensamente maior do que se fosse criada no mesmo local uma gigantesca granja industrial, uma vez que, dado

[138] Sobre outros riscos de criação de sofrimento de magnitudes gigantescas no futuro, ver os trabalhos de Althaus e Gloor (2016), Baumann (2017), Daniel (2017) e Tomasik (2013; 2015b).

o modo como acontece a dinâmica de populações apresentado no Capítulo 1, os processos naturais são muito mais eficientes em produzir sofrimento e mortes até mesmo do que as granjas industriais. Quando olhamos para um território natural (por exemplo, uma floresta), não temos essa impressão porque, olhando de fora, o que vemos é uma bela paisagem. Essa "capa" impede que percebamos que a realidade para os animais que vivem lá é a constância do sofrimento extremo do início ao fim das suas (curtas) existências.

SEÇÃO 8.3 – Discutindo o risco de tornar a situação pior do que já é

Na presente seção, discutiremos o risco de, ao tentarmos prevenir/minimizar os danos naturais, tornarmos a situação ainda pior do que já é. O quão grande é esse risco? Ele continuaria do mesmo tamanho com o passar do tempo? Que riscos existem se decidirmos não tentar prevenir/minimizar os danos naturais? Discutiremos agora tais questões.

8.3.1. A objeção das consequências e sua aplicação arbitrária

A *Objeção das Consequências* mantém que prevenir/minimizar danos naturais tem um risco grande de aumentar ainda mais tais danos. No entender da objeção, isso seria assim porque, como nos ecossistemas naturais existe uma cadeia muito longa de interações complexas, é muito difícil descobrir se uma intervenção causa mais bem do que mal em longo prazo aos seres sencientes. A objeção mantém que nunca será possível sabermos se uma intervenção não será pior em longo prazo. Ela conclui, então, que é um dever não intervir. Entre os proponentes dessa objeção, estão Clement (2003, p. 9), Everett (2001, p. 49) e Simmons (2009, p. 22-25).

Vimos na seção 4.1 que as intervenções na natureza com metas antropocêntricas e ambientalistas são amplamente aceitas e praticadas. Contudo, nesses casos também estamos a intervir em ecossistemas complexos e, portanto, há a mesma dificuldade em se prever desdobramentos de consequências sobre os seres sencientes afetados. A visão comum parece ser, então, a de que o risco de consequências negativas sobre os não humanos justifica proibir buscar realizar o bem dos não humanos, mas não justifica proibir buscar realizar interesses humanos e metas ambientalistas. Dada a rejeição do especismo no Capítulo 2, e a rejeição da prioridade ambientalista no Capítulo 6, tal posição deve ser rejeitada.

Como vimos, intervenções no meio selvagem para ajudar os animais vítimas de danos antropogênicos e intervenções em danos naturais para ajudar animais (selvagens ou domesticados) que se encontram no meio doméstico também são amplamente aceitas. Contudo, se o que motiva tais intervenções é a crença de que o resultado será melhor do que não intervir, então provavelmente temos algum grau de previsão dos desdobramentos de consequências. Isso ficará mais nítido quando discutirmos as defesas da objeção das consequências.

8.3.2. O argumento do "não temos certeza"

O primeiro argumento a favor da objeção das consequências é o de que não conseguimos prever com exatidão os desdobramentos de consequências em longo prazo: sempre correremos o risco de tornar a situação ainda pior do que a situação resultante de não fazermos nada. A conclusão do argumento é que o melhor é não fazermos nada. O primeiro problema com esse argumento é que, se não podemos ter certeza das consequências, então é impossível saber que não intervir tem melhores

consequências, como observam Cowen (2003, p. 181) e Torres Aldave (2015, p. 39). É possível que os proponentes da objeção não acreditem que seja impossível prever as consequências, e sim que as consequências de não intervir são melhores. Mas teria de ser endereçado outro argumento para sustentar essa tese. Negar nossa capacidade de previsão de consequências não pode, obviamente, fundamentar que nos omitirmos tem as melhores consequências. O que parece estar por trás dessa ideia é a crença de que deixar a natureza seguir o seu curso tem necessariamente melhores consequências. Como vimos no Capítulo 1, isso é falso.

Em outros contextos não cobramos que tenhamos *total* certeza das consequências para que um ato esteja justificado. Se alguém ajuda outra pessoa que caiu na rua a levantar, não dizemos: "você não tem como saber se no futuro essa pessoa não cometerá um assassinato, portanto, não deve ajudá-la" ou "você não calculou o impacto que esse ser humano terá sobre outros seres sencientes". Isso acontece mesmo sabendo-se que humanos causam enormes danos aos animais não humanos. Dado que, como vimos no Capítulo 2, o especismo é injustificável, temos apenas duas opções: (1) ou paramos de exigir que saibamos todas as consequências para que uma decisão esteja justificada, seja quando beneficiaria humanos, seja quando beneficiaria não humanos; (2) ou exigimos esse conhecimento em todo e qualquer caso.

Um exemplo da primeira opção seria exigir não que saibamos de antemão *todas* as consequências, mas que investiguemos a *probabilidade* de o resultado ser pior ou melhor[139]. Essa opção evidencia o segundo problema com o argumento: ele parte do princípio de que "ou sabemos tudo, ou não sabemos nada". Não podemos ter certeza *absoluta* se uma decisão, levando-se em conta um prazo extremamente longo, resulta em melhores ou piores consequências (nem no caso de ajudar os animais na natureza nem em nenhum outro, incluindo todas as nossas decisões no dia a dia). Se estamos diante de uma rua deserta e vamos atravessá-la, não há como saber com *total certeza* que não aparecerá um carro de última hora que nos atropelará. No entanto, nem por isso deixaríamos de atravessar tal rua deserta. Agora, se estamos em uma rua muito movimentada, sem semáforos e sem faixa branca, pensaríamos muito antes de atravessar. Por quê? Porque somos capazes de fazer previsões sobre a *probabilidade* de algo acontecer. Normalmente não concluímos que, porque não conseguimos prever todas as consequências, então que o melhor a fazer é não agir. O razoável a se exigir é que trabalhemos com o que conseguimos prever em termos de probabilidades.

8.3.3. O argumento do pouco conhecimento atual

Poderia ser objetado que, mesmo havendo alguma capacidade para prever as probabilidades dos resultados da intervenção na natureza, no momento atual esse conhecimento é mínimo: estaria mais para atravessar uma rua larga muito movimentada, sem semáforos e sem faixa branca do que para atravessar uma rua deserta. O melhor a fazer, de acordo com essa objeção, é nos omitirmos: pelo menos assim não gastamos energia em vão.

O Argumento do Pouco Conhecimento Atual

> (A1) Se não podemos praticar determinada ação com segurança agora, é melhor proibir permanentemente tal ação.

[139] Sobre o papel da probabilidade nas teorias normativas da escolha racional, ver Briggs (2017) e Steele e Stéfansson (2016).

(A2) Não há como intervir na natureza para minimizar os danos naturais com segurança agora.

(A3) Logo, melhor proibir permanentemente intervir na natureza para minimizar danos naturais.

O problema com a segunda premissa, A2, é que, mesmo com o pouco conhecimento atual, algumas intervenções seguras são possíveis. Vimos na seção 4.1 que há várias décadas se intervém na natureza para ajudar os animais, mas com metas ambientalistas ou antropocêntricas. Esses atos não tornaram, ao longo das décadas, a situação ainda pior. E, por isso, continuam a ser praticados. Mas, se essas intervenções estão justificadas, então está justificado fazer essas mesmas intervenções, mas por preocupação com o bem dos animais.

Poderia ser objetado que essas intervenções foram bem-sucedidas levando-se em conta as consequências sobre humanos e sobre as entidades valorizadas no ambientalismo (espécies, equilíbrio ecológico, ecossistemas naturais etc.). Levando-se em conta o bem de todos os animais afetados, simplesmente não se sabe se tais intervenções foram melhores ou piores em longo prazo. É verdade que, quando os proponentes de tais intervenções fazem declarações sobre "melhores/piores consequências", o que têm em mente são preocupações antropocêntricas e ambientalistas. Contudo, o modo como o bem-estar dos animais não humanos é afetado tem efeitos sobre tais preocupações. Como vimos nos Capítulos 1 e 6, por vezes as metas ambientalistas/antropocêntricas conflitam com o bem dos seres sencientes. Em outras vezes, o bem dos animais é instrumental a tais metas (por exemplo, quando vacinar certos animais conduz a preservar espécies em extinção ou contribui para proteger humanos). Seja quando conflitam, seja quando não conflitam, os que conduzem as intervenções com metas antropocêntricas e ambientalistas têm ideia do modo como o bem-estar dos animais é afetado em curto e em longo prazo (já que isso é importante para as suas metas). Assim, o mesmo conhecimento poderia ser utilizado para conduzir intervenções com a meta de beneficiar os animais.

Outra objeção seria a de que a intervenção cuja meta é o bem dos animais prescreveria intervir em uma gama de casos muito maior do que as intervenções para ajudar os animais cuja meta é antropocêntrica ou ambientalista. Por isso, a dificuldade em prever as consequências é muito maior. Um problema com essa objeção é assumir que, porque a gama de intervenções seria maior, necessariamente a capacidade de previsão de consequências seria menor. O conhecimento proveniente de áreas como a dinâmica de populações e a biologia do bem-estar[140] continuariam disponíveis. O conhecimento não deixa de existir porque já foi utilizado. Assim, poderíamos nos basear nos mesmos conhecimentos várias vezes, para realizar intervenções em situações similares àquelas em que as intervenções tiveram saldo positivo em longo prazo.

Passemos a discutir a primeira premissa, A1. Se nosso conhecimento das probabilidades das consequências atualmente é baixo, o melhor a fazer é proibir permanentemente intervir? Isso só faria sentido se fosse verdade que "se não sabemos algo agora, nunca saberemos". É isso o que Simmons (2009, p. 23) parece ter em mente quando levanta essa objeção. Mas obviamente é possível aumentarmos nossa capacidade de previsão com o tempo se investigarmos a sério a questão. À medida que tal conhecimento aumentasse, maior seria a probabilidade de se conseguir melhores consequências por intervir. Como vimos no Capítulo 1, já sabemos, a partir da dinâmica de populações, que a maximização do sofrimento e mortes dos animais na natureza se dá boa parte devido à predominância da estratégia reprodutiva que maximiza os filhotes. Há, então, já um critério norteador para minimizar

[140] Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020).

o sofrimento e as mortes. Também podemos concluir que nos preocuparmos com o problema dos danos naturais tem maior probabilidade de vir a diminuir os danos naturais no futuro, em comparação a não investigar a questão. E quanto maior a quantidade de recursos investidos no estudo sobre como intervir com segurança, maior a probabilidade de trazer à tona a melhor situação. Isso é assim em relação a qualquer problema.

Há que se levar em conta que, até então, a questão dos danos naturais não foi vista pela maioria das pessoas sequer como um problema moral, muito menos como um problema moral importante. Assim, é de se esperar que não haja conhecimento atualmente sobre como solucionar o problema em larga escala. Mas isso não diminui a importância do problema, nem enfraquece as razões para pesquisarmos soluções. Também a maior parte dos problemas humanos que foram solucionados tiveram uma longa história de pesquisa até a descoberta da solução, como é o caso, por exemplo, da varíola (BEHBEHANI, 1983). E tais problemas geralmente não tiveram que passar pelo estágio inicial de oposição a se buscar a cura. No caso dos danos naturais que afetam animais não humanos, estamos justamente nesse estágio inicial.

O fato de não termos atualmente conhecimento para intervir com segurança em larga escala é, na verdade, uma razão para investirmos mais em pesquisar maneiras de se obter tal conhecimento. Procedemos assim quando temos ignorância da solução em larga escala para casos graves que afetam humanos. Se já tivéssemos um conhecimento mais avançado sobre esse problema, que envolve uma magnitude gigantesca de danos, poderíamos ficar mais tranquilos. Quando as vítimas de danos naturais são humanas, ninguém afirma que, como não podemos prever com certeza as consequências em longo prazo, então que devemos cruzar os braços e deixar o problema de lado. E geralmente consideramos que, quanto maior o número de humanos sofrendo e morrendo, maior o dever de pesquisar maneiras de solucionar o problema. É a predominância do antropocentrismo (que, como vimos no Capítulo 1, assim como qualquer outra instância do especismo, é injustificável) que faz com que a maior parte das pessoas dê uma resposta distinta quando os não humanos são as vítimas.

8.3.4. O risco de piores consequências por não se fazer nada

Quando é defendido que não devemos tentar minimizar os danos naturais, geralmente não se tem a preocupação de que tal omissão possa resultar em consequências piores. Contudo, o risco de ajudar resultar em piores consequências tem que ser pesado em relação ao risco de não fazer nada resultar em piores consequências. Temos que levar em conta que não é uma situação na qual os indivíduos estão minimamente bem e corremos o risco de deixar a situação ruim. É uma situação na qual o que há de ruim já tende a ser *maximizado* de maneira muitíssimo eficiente caso decidamos não fazer nada. De fato, é já uma situação de desastre. A *possibilidade* de ajudar tornar a situação pior tem de ser pesada contra o dano gigantesco, "astronômico", que *com certeza* terá lugar se não interviermos. Os proponentes da objeção das consequências estão a levar em conta somente (ou a dar maior peso) ao dano *possível* da intervenção, e esquecendo o dano *certeiro* resultante da não intervenção. Se a omissão apenas deixasse as coisas como estão, a situação resultante já seria extremamente ruim. Mas a omissão resulta em algo pior: os processos naturais *maximizando* o sofrimento e as mortes por tempo indeterminado.

Por que a preocupação em deixar o cenário pior não aparece diante da proposta de não fazermos nada? Uma explicação possível é a intuição de que deixar a natureza seguir o seu curso é bom para os animais. Como vimos no Capítulo 1, isso é falso. Assim, a afirmação de que não intervir

sempre terá melhores consequências apresenta um risco grande de ser baseada em um viés. Outra explicação possível é a crença de que não somos moralmente responsáveis (ou que o somos em menor grau) por nossas omissões. Uma terceira explicação, por sua vez, é a ideia de que os danos naturais não importam (ou importam em menor medida). Como vimos nas seções 4.2, 4.4, 7.1, e 7.2, tais visões também são implausíveis. Assim, por vezes a preocupação com consequências é enviesada. Se a intervenção para minimizar os danos naturais resultar em *algum* dano, por menor que seja, ela é rejeitada. Em contrapartida, não são levados em conta (ou recebem uma importância menor) os danos, provavelmente muito maiores, que já ocorrem e continuarão a ocorrer, se não interviermos. Normalmente não é feito um balanço de danos prováveis entre as opções disponíveis, que é o que uma preocupação séria com as consequências requer.

8.3.5. A objeção de que é sempre possível tornar a situação ainda pior

Um proponente da objeção das consequências poderia concordar com tudo o que foi dito e, ainda assim, manter que é sempre possível deixar a situação ainda pior com as intervenções. Por exemplo, se para diminuir as mortes que acontecem logo após o nascimento esterilizamos a população de certa espécie, e isso aumentar a população de outra com potencial reprodutivo ainda maior, nossa intervenção aumenta o número de mortes no total.

Esse risco realmente existe. Mas isso mostra apenas que a intervenção tem que ser bem planejada. Não mostra que não intervir tem consequências menos ruins do que toda e qualquer intervenção: mostra apenas que poderia ter consequências menos ruins do que poderia ter certa intervenção mal planejada. Se humanos fossem as vítimas, também a intervenção mal planejada poderia tornar o cenário pior. Mas não seria dito: "então não devemos fazer nada". Seriam feitas mais pesquisas para alcançar intervenções bem-sucedidas. Por trás da aparente preocupação com as consequências, muitas vezes está simplesmente uma desconsideração pelos animais não humanos e/ou o desejo por se manter a crença de que a "ordem natural das coisas" é a melhor.

Além disso, como uma das principais causas de sofrimento e mortes é a maximização do número de filhotes, então há um *guia* por onde nos orientarmos para fazer uma intervenção bem planejada. Ou seja, o *total* de nascimentos das espécies que maximizam o número de filhotes (não desta ou daquela espécie, mas em geral) deveria ser minimizado. Por exemplo, se alguém afirma que diminuir a taxa de nascimentos em uma espécie trará maior taxa de mortalidade total porque implica em aumentar a taxa de nascimentos de outra com capacidade reprodutiva maior, então é porque tem noção de como se dão as relações nas variações de populações entre as espécies. E isso poderia ser um guia para descobrirmos quais espécies, se tiverem sua taxa de nascimentos diminuída ou aumentada, resultariam na maior redução do sofrimento e mortes no total.

8.3.6. Esterilização, predação e o risco de tornar a situação ainda pior

Parece haver pelo menos duas afirmações empíricas no argumento de que diminuir os nascimentos de certa espécie poderia tornar a situação ainda pior, como nas posições de Cowen (2003, p. 172-3), Everett (2001, p. 49) e Simmons (2009, p. 24). A primeira é a afirmação de que esterilizar animais de uma espécie que maximiza os filhotes deixará seus predadores com menor número de presas e, no final das contas, o número de mortes por inanição será ainda maior porque envolverá também a morte de predadores. A segunda é a afirmação de que, como a predação controla a popu-

lação de presas, esterilizar predadores faria com que houvesse mais mortes por inanição das presas (por causa da explosão populacional das presas devido à ausência de predadores) e, se essas presas também forem predadoras de outras espécies, esterilizar seus predadores aumentará o número de predações no mundo, ocasionando uma quantidade de sofrimento e mortes ainda maior.

Em ambas as afirmações, há a noção de que um aumento da população dos animais que maximizam mais eficientemente o número de filhotes implica um aumento no desvalor total. Contudo, há vários fatores importantes que tais afirmações perdem de vista. Por exemplo, assumem que a intervenção seria necessariamente planejada sobre membros de uma única espécie, sem levar em conta os desdobramentos que tal ação teria sobre membros de outras. Mas não há nada que impeça de ser estudado o controle populacional das espécies em geral (por exemplo, investigar quais tipos de vegetação em um local diminuem ou aumentam o saldo total de reproduções). O que teria de ser concluído é que devem ser feitos estudos empíricos aprofundados sobre o tema. Além disso, há maneiras eficientes de minimizar os danos naturais apenas evitando intervenções que colaboram para criar as condições nas quais os processos naturais maximizam o sofrimento e as mortes, como vimos na seção 8.2.

Poderia ser objetado que tanto diminuir quanto aumentar a taxa de nascimentos resulta em aumentar o desvalor. Isso parece estar implícito em argumentos do tipo: "se esterilizarmos membros da espécie A, que é presa da espécie B, o menor número de presas aumentará o sofrimento e mortes dos predadores; por outro lado, se a população de A aumentar (caso esterilizemos os membros de B), haverá um número maior de mortes por inanição". A conclusão dessa objeção é que deixar a natureza seguir o seu curso é o que sempre tem o resultado menos pior possível. Acessar as consequências desse modo é tendencioso, pois só são contabilizados os efeitos negativos, tanto da diminuição quanto do aumento de cada população. Não é feito um balanço do saldo de efeitos positivos e negativos de cada intervenção.

Há outros efeitos possíveis, tanto da diminuição quanto do aumento de certa população, que a presente objeção não leva em conta. A acusação de que reduzir a população de uma espécie resultaria em maior sofrimento para os seus predadores não leva em conta que estes poderiam consumir outros animais de outras espécies, resultando em cadeias tróficas menores e menor taxa de sofrimento e mortalidade totais. Também não leva em conta a possibilidade de a morte dos predadores resultar em menor sofrimento e mortes totais. Teria de ser comparada a quantidade de mortes de predadores que surgiriam por haver menos presas com a quantidade de presas que deixariam de nascer apenas para sofrer. Além disso, se os predadores forem também animais que maximizam os filhotes (como acontece na imensa maioria das vezes), o fato de existir um número menor de presas poderia fazer com que a população desses predadores diminuísse, o que diminuiria (em vez de aumentar) o desvalor total. Há também que se levar em conta que predadores matam muitas presas ao longo de sua vida, geralmente com sofrimento extremo. O número de predadores beneficiados com o aumento ou preservação de uma espécie de presas é quase sempre menor do que o número de presas prejudicadas. Além disso, se haverá ou não automaticamente superpopulação das presas com a ausência ou diminuição de predadores dependerá de qual estratégia reprodutiva segue a presa. Se elas têm poucos filhotes por gestação, é provável que sua população não aumente muito.

E não necessariamente um aumento na população de uma espécie termina em maior sofrimento ou mais mortes. Isso dependerá de vários fatores, entre eles o tamanho da população, sua taxa reprodutiva e seu tipo de dieta. Quanto maior o porte dos animais, maior a tendência a terem poucos filhotes por gestação, o que aumenta muito as chances de os filhotes terem uma vida mini-

mamente significativa. Disso podemos deduzir que, quanto maior a população dos animais que têm poucos filhotes por gestação, provavelmente menor o sofrimento e mortes totais, principalmente se forem grandes herbívoros. Vejamos por quê: suponhamos que houvesse uma superpopulação das presas que tem poucos filhotes por vez. Se são grandes herbívoros (como elefantes, por exemplo), são responsáveis por uma grande diminuição na taxa de reprodução de animais que maximizam os de filhotes, pois os grandes herbívoros consomem muitas folhas e isso representa um declínio na vegetação. Isso mostra também que, em relação às espécies que maximizam os filhotes, uma maneira mais eficiente de reduzir sua população é por meio da diminuição da vegetação disponível, como discutimos em detalhes na seção 8.2.

Outro problema é que a tese de que "diminuindo-se os predadores, suas presas reproduzirão em excesso", nos casos em que for verdadeira atualmente, seria devido ao paradigma vigente anti-intervencionista (FARIA, 2016, p. 107). A conclusão que se segue da percepção do risco de superpopulação de presas, em um futuro no qual nosso foco fosse reduzir os danos naturais, não é que não deveríamos fazer nada quanto a essa situação, mas buscar também diminuir as taxas de nascimento nessa espécie de presas (com um método que desse igual peso aos interesses desses animais). Se humanos tivessem milhões de filhotes por gestação com uma taxa de mortalidade infantil a 99,999%, e além disso estivessem à mercê de predadores, não concluiríamos que há um dever de preservar os nossos predadores porque eles controlam a taxa de nascimentos. Se humanos fossem as presas extinguiríamos a espécie de predadores e buscaríamos meios não nocivos de minimizar nossas próprias reproduções.

A presente objeção coloca as coisas da seguinte maneira: ou deixamos a natureza maximizar sofrimento e mortes, ou intervimos e deixamos as coisas ainda piores. Isso é uma falsa dicotomia. Ela surge porque é assumido ou que o resultado dos processos naturais é o menos pior possível, ou que a intervenção seria necessariamente mal planejada. Dado o que foi argumentado até agora, deve estar claro que ambas as pressuposições são falsas.

8.3.7. A objeção do paradoxo da predação

Consideremos agora a objeção que chamarei de o "*Paradoxo da Predação*". Suponhamos que uma espécie de peixes B tem, em certo momento, uma população de 10.000 em um pequeno local. Cada membro da espécie A consome 10 membros da espécie B ao longo da vida. Imaginemos que alguém mate um peixe da espécie A, por pensar que isso reduzirá o total de mortes. Como resultado, a população da espécie B, que de outra maneira se tornaria 9.990, continua 10.000. Mas suponhamos que cada um desses 10 peixes da espécie B que foram salvos mata 10 peixes da espécie C. Agora, acontecerão 100 mortes a mais de membros da espécie C, que não aconteceriam se não tivéssemos impedido a predação sobre os peixes da espécie B. E, novamente, poderia ser respondido que é bom no total que os 100 peixes da espécie C morram, pois, se continuassem vivos, cada um deles comeria 10 peixes da espécie D, resultando em 1000 mortes, e assim por diante. Segundo essa objeção, paradoxalmente, o que temos de fazer para haver o menor número de predações é jamais intervir na predação.

Um problema com essa objeção é que ela parece supor que a meta da intervenção nos danos naturais é apenas reduzir a predação, e não o sofrimento e mortes totais. Por exemplo, a objeção não leva em conta a quantidade de mortes por inanição devido à taxa de reprodução de cada espécie. Além disso, a objeção supõe que, independentemente de onde na cadeia trófica uma espécie se

encontra, a quantidade de animais consumidos individualmente seria a mesma. Isso não é verdade. Animais muito grandes, como baleias, por exemplo, consomem uma quantidade gigantesca de outros animais. O principal problema com a objeção, contudo, está em sua conclusão. Se o cálculo apresentado estivesse correto, mostraria apenas que matar um predador de predadores é ineficiente para minimizar a quantidade total de predações, desde que suas presas sejam predadores de um maior número de animais. Não mostra que, para haver o menor número de predações no mundo, o que devemos fazer é jamais intervir na predação. Por exemplo, poderia ser investigado, entre as espécies que são predadoras em um local, quais delas cada membro consome a maior quantidade de animais e quais delas possuem o maior potencial reprodutivo. A partir disso, se poderia dar prioridade a garantir que essas espécies tenham sua população minimizada.

8.3.8. O apelo ao equilíbrio ecológico e a associação com o bem dos seres sencientes

Há um argumento que defende que, se tentarmos ajudar, o risco de as coisas piorarem é maior do que se não ajudarmos. Esse argumento é *O Apelo ao Equilíbrio Ecológico*:

(B1) Uma situação em que há equilíbrio ecológico é melhor para os animais afetados, em comparação a uma na qual não há equilíbrio ecológico;

(B2) Se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado é o equilíbrio ecológico;

(B3) Logo, deixarmos a natureza seguir o seu curso é melhor para os animais afetados.

Para avaliarmos esse argumento, precisamos definir "equilíbrio ecológico". E esse é um primeiro problema: não há uma definição uniforme do termo na ecologia. Lévêque (2003, p. 202-244) reconstitui a história desse termo.

Por vezes, a noção de equilíbrio ecológico refere-se à ideia de *imutabilidade*. A noção de *equilíbrio dos ecossistemas* se originou da noção de *balanço da natureza* dos gregos antigos, refletida na ideia de que a natureza se renova com o passar das estações do ano mais ou menos da mesma maneira (LÉVÊQUE, 2003, p. 204). Essa ideia foi então extrapolada para outros sistemas naturais que não observamos diretamente, como florestas e oceanos. A ideia de balanço da natureza foi incorporada pela religião cristã, para a qual deus governa o universo. Linnaeus (1707-1778) desenvolveu o *princípio geral de economia da natureza*: "a sábia disposição dos organismos naturais instituída pelo criador soberano" (LINNEAUS *apud* LÉVÊQUE, 2003, p. 205-6). Nessa concepção *fixa* de mundo (por exemplo, acreditava-se que o número de espécies era sempre o mesmo, desde o início dos tempos), Linnaeus considerava que os minerais, plantas e animais viviam em uma harmonia que era desejada por deus. Para Linnaeus, deus procurou para cada animal uma vestimenta apropriada para a região que habitaria, e a estrutura corporal do animal era adaptada ao seu modo de vida e ao tipo de solo em que vive. Essa pode ser uma possível explicação para a crença de que o equilíbrio ecológico resulta no melhor para os seres sencientes. Cada espécie era vista como desempenhando uma função nesse mundo balanceado e, se um elemento estivesse faltando, dizia Linnaeus, podemos esperar consequências desastrosas. Apesar de essa ser uma ideia religiosa, ela se mantém até hoje, em versões secularizadas.

Apesar de muitos naturalistas do século XIX começarem a interpretar a natureza de uma maneira dinâmica, poucos desafiaram o conceito de balanço da natureza. Na biologia, Claude Bernard baseou a fisiologia na teoria do equilíbrio (a ideia de que o ambiente interno do corpo era

constante); Clements e Forbes aplicaram essas ideias às comunidades vivas; e a noção de estado de equilíbrio desempenhou um papel importante no desenvolvimento do conceito de ecossistema, dado que Tansley fez dessa noção um elemento central em seus estudos (LÉVÊQUE, 2003, p. 207).

Em outras vezes, o termo equilíbrio ecológico é utilizado não no sentido de imutabilidade, mas no sentido de *oscilações ao redor de valores médios*. Por exemplo, em um rio com um período de nível alto de água anual, podemos saber estatisticamente a variabilidade do nível alto de água de um ano para outro (ou a cada 10 anos, a cada 100 anos etc.) e propor limites de variação dentro dos quais o sistema é estimado como "estável". Tal sentido por vezes é utilizado no contexto da dinâmica de populações. Observar que a densidade de muitas populações naturais flutua ao redor de um valor médio é reconhecer que não é possível que essas populações tenham um crescimento ilimitado e, consequentemente, que há uma certa estabilidade no tempo (LÉVÊQUE, 2003, p. 202-8). É importante perceber que a amplitude de oscilação ao redor desse valor médio pode ser gigantesca, uma vez que depende da escala escolhida para a medição.

Há também a teoria do *equilíbrio dinâmico*, proposta por Preston e desenvolvida por MacArthur e Wilson, que afirma que a riqueza de espécies de comunidades biológicas que são ilhas depende de um equilíbrio entre taxas de imigração e extinção (LÉVEQUE, 2003, p. 211). Fala-se em equilíbrio dinâmico porque pode haver uma substituição de espécies nesse contexto. A ideia de equilíbrio por vezes também aparece nas *teorias de sucessão*, como significando o *retorno a um estado anterior* (LÉVÊQUE, 2003, p. 216-18). Essas teorias afirmam que um ecossistema não é uma estrutura fixa: surge, desenvolve-se, adquire complexidade e, então, eventualmente desaparece. O termo "sucessão" refere-se ao processo de colonização por seres vivos depois que uma perturbação parcialmente ou totalmente destruiu o ecossistema. Ou seja, um ecossistema pode se "rejuvenescer" muitas vezes, e em cada vez a biocenose é trazida a um estado mais próximo ou mais distante do estágio inicial com a recolonização após as perturbações.

O termo "estabilidade" também é extremamente ambíguo. Grimm e Wissel (1997), ao revisarem a literatura acadêmica em ecologia, encontraram 163 definições distintas (muitas delas contraditórias) do termo "estabilidade". Lévêque (2003, p. 224-6) aponta que tentativas de definir o termo "estabilidade" concluíram que ele é muito complexo para ser definido precisamente e precisa ser partido em conceitos menores, como *resiliência* (a capacidade de um ecossistema de retornar à sua estrutura primitiva depois de uma perturbação); *elasticidade* (a velocidade desse retorno); *amplitude* (o escopo máximo de perturbação que ainda permite um retorno ao estado original); *resistência ou persistência* (a capacidade de um ecossistema de permanecer constante ou manifestar uma resposta a variações ambientais) e *irreversibilidade* (quando um ecossistema não pode retornar por meio de processos naturais a um estado anterior). Tais conceitos são uma versão moderna da noção de equilíbrio ecológico. Contudo, a conclusão do autor é que também nenhum desses conceitos pode ser definido com precisão de tal maneira que seja realmente operacional. Grimm e Wissel (1997, p. 323-4) concluíram que o termo "estabilidade" é o mais nebuloso de toda a ecologia, sendo tão ambíguo a ponto de ser inútil, e que poderia ser substituído por "permanece essencialmente não modificado", "retorna ao estado tomado como referência depois de uma perturbação" e por "a persistência ao longo do tempo de um sistema ecológico", dependendo do que se quer expressar com o termo.

Tendo observado os problemas com a definição, passemos agora a discutir a premissa B2: "se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado é o equilíbrio ecológico". Essa premissa é falsa. Lévêque (2003, p. 203) observa que a noção de equilíbrio ecológico provavelmente foi mantida

por razões de praticidade no início da disciplina da ecologia. A busca por leis ecológicas gerais levou os ecólogos a preferirem trabalhar com ambientes que ofereciam as condições mais estáveis e homogêneas possíveis, de modo que pudessem tratar os dados com as ferramentas estatísticas e matemáticas disponíveis na época. A realidade é completamente diferente. Os ambientes naturais são heterogêneos, muitas vezes fragmentados, e mudam ao longo do tempo. Os ecossistemas não são sistemas isolados, mas abertos, com fluxos de matéria e energia, e há muitas trocas entre os sistemas (LÉVEQUE, 2003, p. 228). Em 1930, Elton afirmou: "o balanço da natureza não existe e talvez nunca tenha existido. O número de animais selvagens varia constantemente em um grau maior ou menor, e as variações são geralmente irregulares no tempo e sempre irregulares em amplitude" (ELTON *apud* LÉVÊQUE, 2003, p. 203). Ao examinarem criticamente vários estudos de longo prazo da literatura da ecologia, Connell e Sousa (1983) concluíram que dificilmente há dados que apoiem a hipótese de comunidades estáveis que resultem em estados de equilíbrio (no sentido de exibir resistência a perturbações ou exibir ajustes após elas). Portanto, se o que alguém busca é o equilíbrio ecológico, não pode prescrever deixar a natureza seguir o seu curso, uma vez que esta é naturalmente desequilibrada (e, analogamente, se alguém quer defender deixar a natureza seguir o seu curso, não pode apelar à ideia de equilíbrio). Faria (2016, p. 76; 77) observa que o que acontece, na verdade, é um ciclo de crescimento e declínio de populações. 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. Esta continua a crescer até que seja maior do que a comida disponível, quando 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, quase sempre de maneira irregular, e o desaparecimento natural de espécies e ecossistemas. Contudo, se o conceito de equilíbrio é *redefinido* dessa maneira, o apelo ao risco de desequilíbrio não pode mais formar uma razão contrária a intervir para ajudar, pois então não se poderia mais dizer que, se da intervenção 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 é uma situação de equilíbrio, e o resultado da intervenção para ajudar for considerado equilibrado apenas sob determinadas condições, então está-se a adotar arbitrariamente, de acordo com aquilo que se quer provar, duas definições distintas do conceito de equilíbrio.

Alguém poderia concordar que não há um equilíbrio *natural*, mas defender que deveríamos criar situações de equilíbrio, pois isso seria melhor para os seres sencientes. Precisamos então avaliar a premissa B1: a ideia de que uma situação em que há equilíbrio ecológico é melhor para os animais afetados, em comparação a uma na qual não há equilíbrio ecológico (ou que uma situação mais equilibrada é melhor para os animais do que uma menos equilibrada). Dado o problema da definição do termo, para avaliarmos essa premissa temos de olhar para algumas das noções principais que normalmente são referidas o conceito de equilíbrio ecológico: (1) permanecer essencialmente não modificado; (2) oscilações ao redor de um valor de referência; (3) retorno a um estado anterior; (4) persistência de algo ao longo do tempo (por exemplo, um ecossistema inteiro, ou a relação entre predadores e presas em certo local). É importante observar que todas essas ideias podem fazer referência a dimensões distintas (por exemplo, podem referir-se à densidade das populações; ao ecossistema inteiro; à biodiversidade etc.).

Seja lá como o termo seja utilizado, a ideia de equilíbrio ecológico não é baseada no bem-estar dos animais, nem possui ligação necessária alguma com o melhor resultado para os animais (ou, sequer, com um resultado minimamente bom para eles). A afirmação de que o equilíbrio ecológico sempre resulta no que é melhor para os seres sencientes já é uma segunda afirmação, que não decorre diretamente da definição de equilíbrio ecológico (portanto, teria de ser fundamentada, pois pode ser falsa). Uma razão para duvidarmos que as duas noções caminhem necessariamente juntas é que duas situações podem apresentar o mesmo grau de equilíbrio ecológico e serem muito diferentes em relação ao modo como o bem dos seres sencientes é afetado (seja lá em qual dos sentidos anteriores estivermos a utilizar o termo). Como vimos no Capítulo 1, há situações equilibradas, no sentido de as populações manterem um tamanho similar durante certo período de tempo, e isso não impede a maximização dos seres que nascem apenas para experimentar sofrimento extremo. É possível que outra situação apresente números similares nas populações (ou mesmo flutuações maiores), mas que, por se tratarem de espécies com um potencial reprodutivo menor, a quantidade de seres que cheguem a nascer para experimentar sofrimento extremo seja muito menor. Um dos motivos que conduzem algumas pessoas a associarem "equilíbrio ecológico" com "melhor resultado para os animais" é a percepção de que em uma situação de estabilidade populacional não haveria extinções de espécies. A partir desse fato ("uma espécie não está em risco de extinção") retiram a conclusão equivocada de que, então, necessariamente o bem-estar padrão de seus membros é positivo.

O fato de haver equilíbrio ecológico em certa situação não informa se os seres sencientes afetados estão bem ou estão mal. Por exemplo, o tamanho da população de uma espécie (e sua variação ao longo do tempo), por si só, não diz em que nível de bem-estar se encontram seus membros. A partir do tamanho de uma população, não podemos deduzir em que nível de bem-estar cada membro se encontra individualmente; quantos estão acima da linha a partir da qual uma vida passa a ser satisfatória; se a quantidade de benefícios sobrepassa o sofrimento ou se vice-versa etc. Também o fato de um ecossistema, após uma perturbação, retornar a um estado anterior não nos informa sobre o modo como o bem dos seres sencientes é afetado, uma vez que não diz se esse estado anterior era pior ou melhor para os seres sencientes do que o atual. O mesmo vale para o grau de biodiversidade e para a persistência ao longo do tempo de ecossistemas.

Poderia ser objetado que, apesar de uma situação ser equilibrada não garantir que o bem-estar dos animais seja positivo, garante que é menos ruim para eles do que em outra, que apresentasse maior desequilíbrio. Contudo, não necessariamente isso seria assim. Depende de se saber se o que seria aumentado são as reproduções das espécies que maximizam os filhotes ou das que tem poucos filhotes e maximizam o cuidado com estes, aumentando suas chances de sobrevivência (como vimos no Capítulo 1, a maximização dos filhotes é provavelmente o principal fator na maximização do sofrimento e das mortes prematuras). Por exemplo, se durante determinado período de tempo houvesse apenas o crescimento das populações das espécies que tem poucos filhotes, e um decréscimo nas populações 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 (no sentido de haver uma oscilação entre um decréscimo e um crescimento nas populações das espécies que maximizam os filhotes). Portanto, não podemos deduzir, do fato de em uma situação haver equilíbrio ecológico, que então ela é positiva para os animais afetados. Também não podemos deduzir, do fato de uma situação ser mais equilibrada do que outra, que então ela é melhor, ou menos ruim, para os animais afetados.

Dados os argumentos apresentados, um apelo à noção de equilíbrio ecológico não pode fundamentar que, se nossa meta é buscar o melhor para os animais, é melhor não intervir na natureza para ajudá-los, uma vez que: (1) deixar a natureza seguir o seu curso não resulta naquilo que é comumente entendido por equilíbrio ecológico; (2) mesmo que resultasse, uma situação de equilíbrio não necessariamente é a melhor para os animais inseridos em tal situação.

8.3.9. O argumento dos mais adaptados

Poderia ser defendido que não devemos ajudar os animais vítimas de danos naturais porque isso seria desvantajoso em termos de tornar a espécie como um todo "melhor adaptada", pois salvar os indivíduos mais fracos e com propensão a doenças aumenta a probabilidade de sobreviverem e depois se reproduzirem, quando passariam adiante esses genes. Como resultado, conclui a objeção, os indivíduos das próximas gerações seriam prejudicados por não terem os genes mais adaptados.

Alguns proponentes dessa objeção defendem que, pelo mesmo motivo, não deveríamos intervir na predação. Por exemplo, Rolston (1992, p. 254) mantém que "a presa, não menos do que o predador, ganhará em termos de senciência, mobilidade, e poderes cognitivos e perceptivos", e conclui que "ser comido vivo nem sempre é algo ruim, mesmo do ponto de vista da espécie da presa". Isso seria assim porque, apesar de a presa sofrer e perder a vida, o processo de predação faz com que os indivíduos de sua espécie com melhores capacidades de escapar da predação (e também os predadores com melhor capacidade de predar) consigam passar seus genes adiante. O resultado, ao longo das gerações, são predadores e presas mais adaptados. Apesar de o exemplo de Rolston dizer respeito 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) mantêm que dar aos menos adaptados uma segunda chance é o equivalente a "matar" o mais adaptado. "Matar" deve ser entendido aqui no sentido metafórico. O que os autores querem dizer é que, se ajudarmos os seres que não possuem os genes mais adaptados, então os indivíduos futuros não terão os genes mais adaptados possíveis (e não que os seres com genes mais adaptados, desta geração ou das futuras, literalmente morrerão).

Comecemos discutindo a afirmação de que os processos naturais resultarem em organismos mais adaptados é um benefício. Se for um benefício, ao contrário do que defende Rolston, não pode ser um benefício "do ponto de vista da espécie da presa", dado que, como vimos no Capítulo 2, 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, se for um benefício, é para os membros das gerações seguintes. Contudo, as características eficientes em passar os genes adiante não necessariamente são positivas para seus portadores. Em muitos casos são positivas, mas em outros não são. Por exemplo, como vimos no Capítulo 1, 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, a meta de que sejam passadas adiante aquelas características que proporcionariam que os indivíduos de gerações futuras tivessem as vidas que mais lhes beneficiariam não dá suporte à regra de "deixar a natureza seguir o seu curso".

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 Capítulo 1, para cada indivíduo que chega a ter uma vida minimamente satisfatória, uma quantidade gigantesca de outros indivíduos (chegando a vários milhões, dependendo da espécie) 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. Assim, ajudar os indivíduos que não possuem os traços mais adaptados poderia ter um resultado melhor em longo prazo do que não tentar ajudar, mesmo que ajudar implique em os indivíduos de gerações futuras não terem os traços mais adaptados possíveis.

A possibilidade de, ao salvarmos certo indivíduo, aumentarmos as chances de indivíduos de gerações futuras serem prejudicados por nascerem com propensão a doenças é algo certamente a se levar em conta. Contudo, isso não implica que, então, a ação correta é "deixar a natureza seguir o seu curso". A objeção apresenta duas opções de escolha: (1) deixar a natureza seguir o seu curso e os indivíduos de gerações futuras terem os genes mais adaptados possíveis; ou (2) ajudar os animais e os indivíduos de gerações futuras não terem os genes mais adaptados. Em seguida, ela assume que 1 é melhor do que 2 e que por isso devemos escolher 1. Como vimos, a afirmação de que 1 é necessariamente melhor do que 2 é questionável. Contudo, mesmo se ela fosse necessariamente melhor do que 2, isso não dá razões conclusivas para escolhê-la, pois é possível que haja outra opção melhor do que 1. Apesar de a opção 1 resultar em indivíduos de gerações futuras mais adaptados, certamente resulta em malefício para as vítimas que não sobrevivem. Um curso de ação que promove benefícios, mas também acarreta malefícios, deve ser escolhido *somente se não houver nenhum outro curso alternativo de ação melhor* (ou menos ruim). E esse não parece ser o caso da opção 1. Por exemplo, poderiam ser pesquisadas maneiras de os indivíduos de gerações futuras terem os genes mais adaptados, e também de reduzir a taxa de sofrimento e de mortalidade dos indivíduos mais vulneráveis. Por exemplo, se o problema é o fato de os indivíduos mais fracos e propensos a doenças passarem adiante os genes prejudiciais ao bem-estar de seus portadores, poderia ser estudado um método que diminuísse a probabilidade de que se reproduzissem, ou pesquisar a possibilidade de uma terapia genética germinativa (na qual as alterações nos genes dos membros das gerações atuais continuariam nos membros das gerações seguintes). Para se negar que poderia haver cursos de ação melhores do que a opção 1, teria de ser assumido que o resultado do curso natural das coisas é sempre o melhor dos resultados possíveis. Contudo, não parece haver base para tal suposição.

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 ou de uma pesquisa sobre a relação entre os diferentes tipos de vegetação e a quantidade de nascimentos, uma vez que essas propostas diminuiriam a quantidade de nascimentos, mas não impediriam que os traços mais adaptativos prevalecessem.

Por fim, outro ponto digno de nota é que aquilo que o argumento propõe seria amplamente considerado hediondo se fosse aplicado a humanos. Quando humanos são vítimas de processos naturais, a sugestão de que não deveríamos ajudá-los para que só os humanos mais adaptados sobrevivam (e 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 se 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 antropocentrismo, que coloca o bem dos humanos acima, e o bem dos animais não humanos abaixo, das metas do ambientalismo.

8.3.10. Ninguém rejeitaria a exploração dos animais se soubesse dessa implicação?

Outra objeção afirma que, ao defendermos a prevenção dos danos naturais, corremos o risco de fazer com que os humanos sequer rejeitem a exploração animal. A maioria das pessoas vê os processos naturais como sagrados, e não vê com bons olhos a defesa dos animais. Se descobrirem que o reconhecimento de que os animais importam moralmente implica em contrariar processos naturais, ficará ainda mais difícil que rejeitem pelo menos as práticas exploratórias, conclui a objeção.

A força dessa argumento depende de quais as chances desse resultado negativo realmente acontecer. Por exemplo, se só tivesse 10% de chances de ocorrer, então seria uma objeção fraca. Se, por outro lado, tivesse 90% de chances de ocorrer, seria uma objeção muito forte. Infelizmente, não dispomos de dados estatísticos sobre isso. Mesmo assim, podemos desafiar, em bases teóricas, a ideia de que as pessoas repudiariam a consideração pelos animais se soubessem que ela conduz à prevenção de danos naturais. Com uma argumentação sólida, é possível questionar tanto o especismo quanto a veneração pelo que é natural. Fazendo isso desde já, não haverá a necessidade de, primeiro termos de investir durante muitas décadas em tentar convencer as pessoas a modificarem suas práticas que prejudicam os animais, para só então iniciar outro movimento, que proponha minimizar os danos naturais. O quanto antes um preconceito é desafiado, antes as pessoas deixam de ver como absurdo contrariá-lo. Além disso, parece mais provável que as pessoas comecem a questionar a reverência pelo que é natural caso se deparem com argumentos que as ajudem a refletir sobre o tema, em comparação a nunca ouvirem falar disso. Assim, o ônus da prova parece ser de quem afirma que dar argumentos para minimizar os danos naturais contribui para criar rejeição a considerar os animais.

Suponhamos que, para evitar rejeição à consideração pelos animais, não devêssemos falar dos danos naturais. Imaginemos que, daqui a algum tempo, devido à divulgação da consideração pelos animais, os humanos diminuam as práticas danosas sobre eles. Ainda assim, a imensa maioria do seu sofrimento e mortes, que é proveniente dos processos naturais, ficaria intocada. Isso não é um risco: *aconteceria de fato* enquanto as pessoas não defenderem prevenir danos naturais. Se, por outro lado, a

minimização dos danos naturais é defendida desde já, junto à divulgação dos argumentos em defesa da consideração pelos animais, é muito mais alta a probabilidade de se conseguir uma minimização de uma quantidade de sofrimento e mortes muito maior durante o mesmo espaço de tempo.

Poderia ser objetado que, para que alguém aceite a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais, é necessário primeiro aceitar que a exploração animal é injusta, e que a maioria das pessoas sequer aceita isso. Assim, deveríamos investir em primeiro fazer com que as pessoas parem de explorar os animais, conclui a objeção. Contudo, não é verdade que, para alguém aceitar a proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais, tem de primeiro parar de explorar os animais. Aliás, a aceitação de tal proposta parece exigir menos individualmente do que a defesa da adoção de um modo de vida vegano, uma vez que quem conduziria as intervenções para ajudar os animais na natureza seriam profissionais de áreas relacionadas (o que as pessoas comuns teriam de fazer seria simplesmente se posicionarem favoravelmente a ajudar esses animais). Além disso, não é verdade que todo e qualquer argumento que conduza as pessoas a pararem de consumir animais necessariamente conduz a uma diminuição no sofrimento e mortes de animais em longo prazo. Por exemplo, há estudos que apontam que argumentos ambientalistas a favor do não consumo de animais, por reforçarem o ambientalismo, tornam o público mais resistente à proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais. Pode inclusive tornar o público mais resistente a considerar os animais em geral. Também poderia influenciar o público a apoiar medidas ambientalistas extremamente prejudiciais aos animais, como a matança de animais motivada por ideais ambientalistas e, principalmente, a expansão do território natural, que, como vimos na seção 8.2, tornaria a quantidade de mortes e sofrimento de animais produzida pela exploração animal pequena em comparação. Assim sendo, não há essa conexão necessária entre "priorizar prevenir danos antropogênicos" e "melhores resultados para os animais".

8.3.11. O risco da ação mal-intencionada

Discutamos agora a objeção que afirma que pessoas mal-intencionadas poderiam se aproveitar da ideia de prevenir danos naturais com o objetivo de causar mais danos (por exemplo, promover a caça e a pesca): a prevenção dos danos naturais poderia servir de "fachada" para as indústrias de exploração animal. Embora haja tal risco, poderíamos eleger critérios para preveni-lo. Por exemplo, manter a seguinte regra: "toda intervenção legítima não causa a matança de animais". Outros princípios de precaução mais refinados poderiam surgir à medida que a questão fosse estudada com mais seriedade. Além disso, os proponentes de tal objeção teriam de mostrar qual é a probabilidade desse cenário realmente vir a acontecer.

Contudo, suponhamos que não houvesse como prevenir ação de pessoas mal-intencionadas. Temos de pesar o que teria maior probabilidade de ter piores consequências: (1) aprovarmos minimizar os danos naturais sabendo que pessoas mal-intencionadas podem se aproveitar de tal ideal; ou (2) proibirmos a minimização dos danos naturais. A primeira opção só resultaria em algo pior do que a segunda se a quantidade de danos que as pessoas mal-intencionadas produzissem fosse maior do que aquela que as pessoas bem-intencionadas prevenissem. Suponhamos que o total de danos naturais em um dado momento seja de 500d. Suponhamos que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, no próximo ano surgirão mais 100d, totalizando 600d. Imaginemos que se, por outro lado, aprovarmos intervir para ajudar, conseguiríamos evitar 20d dos 100d que surgiriam naturalmente, resultando em 580d no total. Contudo, imaginemos que há o risco de pessoas mal-intencionadas se aproveitarem da autorização para intervir, e causarem dano. A autorização da intervenção só

será pior do que sua proibição se as pessoas mal-intencionadas causarem uma quantidade maior de dano do que aquela que evitamos (isto é, se for superior a 20d). Mesmo havendo o risco de pessoas mal-intencionadas se aproveitarem da situação, isso não deveria fazer com que as pessoas bem-intencionadas se paralisassem. Pelo contrário: o que as pessoas bem-intencionadas devem fazer é serem mais eficientes em minimizar dano do que as pessoas mal-intencionadas são em produzir dano. Por exemplo, sempre há o risco de pessoas mal-intencionadas desviarem doações feitas aos pobres, mas ainda assim o resultado é menos ruim do que nenhuma doação. E quanto maior a quantidade de doações, menor impacto tem o desvio feito por pessoas mal-intencionadas.

8.3.12. O risco da ação bem-intencionada mal planejada

Outra objeção aponta o risco de pessoas bem-intencionadas sem conhecimento adequado fazerem intervenções para ajudar que tenham um resultado pior do que não intervir. As duas respostas a essa objeção são similares às respostas à objeção anterior. Primeiramente, é possível prevenir tal risco adotando a regra de que, exceto em situações emergenciais, a intervenção deveria ser conduzida por profissionais qualificados. Os deveres que todo e qualquer agente moral teria se limitariam a trazer a questão da situação dos animais selvagens para o debate público e contribuir com doações e impostos, por exemplo. Em segundo lugar, mesmo que fosse impossível prevenir intervenções mal planejadas, a proibição da intervenção só teria melhores consequências se os danos resultantes da ação mal planejada fossem maiores do que os danos que a ação bem planejada evita. Além disso, teria de ser mostrado que a probabilidade de as intervenções mal planejadas ocorrerem é grande, e que o potencial de gerarem dano é maior do que o potencial das intervenções bem planejadas de prevenirem/minimizarem dano. E, mesmo que esse fosse o caso, poderíamos pesquisar maneiras de tornar a intervenção bem planejada mais eficiente em prevenir/minimizar danos do que a intervenção mal planejada é em produzir danos.

Há ainda outro aspecto: diferentemente da intervenção mal-intencionada bem planejada para causar danos, a intervenção bem-intencionada mal planejada também minimiza danos (só que pode causar danos maiores do que aqueles que minimiza, ou pode não ser eficiente em minimizar danos). A autorização da intervenção só é pior do que deixar a natureza seguir o seu curso se as intervenções mal planejadas causarem uma quantidade de dano maior do que aquela evitada por elas próprias somada aos danos evitados por intervenções bem planejadas. Peguemos novamente o exemplo em que, deixando a natureza seguir o seu curso, os danos resultantes são 600d e intervenções bem planejadas conseguiriam diminuí-los para 580d. Se, somando-se a isso, a intervenção mal planejada evitar um dano de 5d (totalizando 575d), isso só seria pior do que deixar a natureza seguir o seu curso se os danos que a intervenção mal planejada fizessem surgir fossem superiores a 25d (pois apenas assim o total seria superior a 600d).

8.3.13. O argumento de que as intervenções passadas não deram certo

Outro argumento utilizado para defender que é melhor não tentar ajudar os animais na natureza é observar que tentativas passadas de intervenções em larga escala em ecossistemas naturais produziram mais mal do que bem. Essa objeção é levantada por Singer[141] (2004, p. 257):

[141] Singer posteriormente mudou sua posição quanto a esse tópico. Agora considera a possibilidade de prevenir/minimizar os danos naturais como uma questão ética muito importante e incentiva a pesquisa sobre como minimizar/prevenir tal sofrimento em maior escala. Ver Singer (2016).

O Argumento do Fracasso Passado

(C1) Se tentativas passadas de resolver um problema não deram certo, as futuras não darão.

(C2) As tentativas passadas de minimizar os danos naturais em larga escala não deram certo.

(C3) Logo, as tentativas futuras de minimizar os danos naturais em larga escala também não darão certo.

Obviamente que esse argumento é problemático. Se a primeira premissa do argumento fosse verdadeira, nunca ninguém teria resolvido nenhum problema difícil. Soluções para problemas difíceis sempre aparecem após inúmeras tentativas fracassadas. Isso vale para toda e qualquer cura de doença, toda e qualquer tecnologia inventada, e principalmente para o avanço na compreensão de todo e qualquer problema filosófico. A segunda premissa também é falsa, pois nunca houve tentativas em larga escala de minimizar os danos naturais. O que aconteceram foram tentativas de modificar ecossistemas em larga escala com metas antropocêntricas. E, mesmo nesses casos, tais tentativas "deram certo", no sentido de atingirem o seu propósito (realizar interesses humanos). Não é que tais propostas visavam ajudar os animais e deram errado. Pelo contrário: não se preocuparam em evitar os danos sobre os animais. O fato de que certas intervenções na natureza com metas antropocêntricas (e ambientalistas) muito mais prejudicam os animais do que os ajudam não pode formar um argumento para defender que intervenções na natureza com a meta de beneficiar os animais necessariamente terão o mesmo resultado.

Poderia ser objetado que isso não garante que a intervenção cuja meta é o bem dos animais teria resultados diferentes. Se tivesse sido tentada uma intervenção em larga escala em décadas passadas com a meta de minimizar os danos naturais, muito provavelmente ela não teria sido bem-sucedida. Suponhamos que tal afirmação esteja correta. Ela não dá nenhuma razão para pensarmos que tentativas futuras, seja lá quais forem, terminarão por fracassar. Se alguma tentativa passada tivesse fracassado, haveria uma razão *técnica* para isso. Por exemplo, que por falta de informação tivéssemos calculado mal os desdobramentos de consequências. À medida que aumenta a quantidade de informações disponíveis, a tendência é que as intervenções tenham cada vez mais uma probabilidade menor de darem errado. Assim, o problema central com a objeção é não levar em conta que, com o passar do tempo, a quantidade de informações que temos aumenta, o que faz aumentar também nossa capacidade de previsão de probabilidades.

8.3.14. A objeção de que aumentar o tempo de vida é o pior para os animais

Diferentemente de outras objeções apoiadas em *suposições* sobre efeitos indesejados, a presente objeção, criticada em detalhes por Faria (2016, p. 106-17), afirma que é possível ter *certeza* de que ajudar resultará no pior cenário. A objeção aponta que, ao ajudarmos os animais na natureza, estamos salvando-os de determinada ameaça de morte e, portanto, prolongando suas vidas. Contudo, ter a vida prolongada só é um benefício quando a vida é minimamente significativa. Mas, continua a objeção, quase a totalidade dos animais que nascem na natureza o fazem apenas para experimentar sofrimento. Assim, ao salvarmos tais animais, obteríamos o contrário do efeito almejado: prolongaríamos sua agonia. Assim, conclui a objeção, o que melhor cumpre a meta de conseguir o estado de coisas menos ruim para os animais é não intervir.

O Argumento do Prolongamento da Agonia:

(D1) Prolongar as vidas dos animais que vivem na natureza é sempre pior para os animais;

(D2) Intervir para ajudar os animais na natureza sempre prolonga suas vidas;

(D3) Logo, intervir para ajudar os animais na natureza é sempre pior para os animais.

Há problemas com ambas as premissas. Comecemos pela primeira, D1. Como detalhado no Capítulo 1, embora trate-se da imensa maioria, não são todos os animais na natureza que têm vidas que não chegam a ser minimamente significativas. Vimos que a maximização de vidas que contêm quase que somente sofrimento extremo do início ao fim ocorre no caso de espécies que se reproduzem maximizando o número de filhotes. No caso dos animais que se reproduzem tendo poucos filhotes por ninhada (por exemplo, os de porte grande como elefantes, zebras, cervos etc.), é maior a possibilidade de tais filhotes terem vidas com um nível de bem-estar aceitável. É claro, mesmo tais animais enfrentarão um ambiente com possibilidade de escassez de comida e água, estarão vulneráveis a doenças, parasitismo e conflitos com outros animais. Contudo, se os ajudarmos (por exemplo, fornecendo água, comida, vacinas e tratamento médico), contribuiremos para aumentar a probabilidade de suas vidas serem minimamente significativas.

Poderia ser objetado que esses animais são a imensa minoria dos que vivem na natureza, e que então deveríamos intervir apenas em um número muito limitado de casos. Contudo, é importante ter em mente que, em relação aos animais que se reproduzem maximizando os filhotes, o fato de que nascem para experimentar quase que somente sofrimento extremo deve-se a estarem em um ambiente onde as condições para que alguém consiga sobreviver por muito tempo são completamente desfavoráveis. Se intervirmos criando condições para que tais animais consigam sobreviver por mais tempo, as chances de terem uma vida minimamente significativa aumentariam (FARIA, 2016, p. 107). Prolongar suas vidas só resulta em algo pior (em comparação a morrerem agora) se não fizermos nada para evitar outras formas de sofrimento que estarão sujeitos. Tomemos o exemplo oferecido por Faria (2016, p. 107): se determinados animais estão infectados por parasitas, oferecer comida prolongará o seu sofrimento apenas se não fizermos nada para tratar o seu parasitismo[142].

Há ainda um problema maior com a primeira premissa, que mostra que no caso da imensa maioria dos animais na natureza (e não apenas no caso dos animais que se reproduzem tendo poucos filhotes), prolongar suas vidas lhes é benéfico. Um detalhe importante é que, em relação à imensa maioria dos animais na natureza, aquilo que lhes causa sofrimento geralmente também lhes causa a morte (por exemplo, inanição e doenças). Assim, se salvamos um animal da morte, prolongamos sua existência, mas ao mesmo tempo fazemos com que não esteja mais a sofrer por essa causa. E, dado que normalmente as coisas que os fazem sofrer também causam suas mortes, se oferecermos tratamento para tais males, estaremos a prolongar-lhes a vida, mas também a eliminar fontes de sofrimento para eles, aumentando assim, os seus níveis de bem-estar. O único caso em que isso não acontece é quando um animal padece 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

[142] Assumindo no exemplo que os parasitas não são sencientes. Se fossem sencientes teríamos um dilema (no qual teriam de ser pesados fatores como a perspectiva da qualidade da vida que estaria por vir; o sofrimento individual; a prevenção de sofrimento e mortes futuras etc.). De qualquer maneira, mesmo duas pessoas que defendam conclusões opostas em relação ao que deve ser feito em um caso de parasitismo já existente poderiam concordar que é melhor prevenir que novos casos de parasitismo cheguem a surgir. O parasitismo será discutido na seção 9.1.

as experiências positivas nas vidas dos animais na natureza é que a imensa maioria dos animais que nasce normalmente morre muito cedo. Isto é, se tiverem vidas mais longas, aumentam as chances de que as experiências positivas superem o sofrimento em suas vidas. Assim, podemos concluir que, normalmente, evitar a causa da morte de um animal não é prolongar seu sofrimento: ao invés, é evitá-lo. Devemos, portanto, rejeitar a premissa D1.

Quanto à premissa D2, é falso que todas as intervenções prolongam as vidas dos animais. Algumas intervenções, por exemplo, apenas previnem novos nascimentos. E, dado que a maior parte do sofrimento e mortes prematuras na natureza surge devido à maximização das reproduções, a prevenção dos nascimentos seria o foco central das intervenções. Dessa maneira, mesmo que aumentar o tempo de vida dos animais prolongasse sua agonia (o que, como vimos, é falso), haveria ainda fortes razões para prevenirmos a quantidade de nascimentos.

Assim, o *Argumento do Prolongamento da Agonia* não se sustenta porque: (1) prolongar as vidas dos animais na natureza geralmente lhes beneficia; e (2) não é toda e qualquer intervenção que prolonga suas vidas (algumas apenas previnem nascimentos).

8.3.15. Conclusão

Embora no estágio atual do conhecimento sobre os danos naturais não tenhamos muitos dados à mão, podemos nos orientar pelo seguinte parâmetro inicial: não pesquisar a minimização dos danos naturais é deixar as coisas como estão (se estas ficarem piores ou melhores, será por acaso). A outra opção é o estudo aprofundado da questão. Imaginemos uma doença que ninguém até agora se atreveu a tentar curá-la com medo dos desdobramentos das consequências negativas. Estudar com seriedade a questão antes de agir parece ter maiores chances de resultados melhores do que não estudar a questão. Em uma questão tão séria, não deveríamos nos apoiar na sorte. Nossa suposta ignorância atual é uma razão *técnica* para não intervirmos *agora*. Nossa atual ignorância não justifica continuarmos ignorantes.

A preocupação com as consequências pode servir como *precaução*. Poderíamos adotar a política de não tentar intervenções em larga escala até que haja estudos mais avançados, e continuar com as intervenções em pequena escala que até agora deram bons resultados (listadas na seção 9.4). Podemos também adotar o princípio de precaução de que, exceto em situações emergenciais, apenas especialistas tecnicamente capacitados conduziriam as intervenções. Enquanto isso, os deveres individuais que todo e qualquer agente moral teria se limitariam, por exemplo, a contribuir com impostos e doações e trazer a questão dos danos naturais para o debate público (por exemplo, divulgando que a visão idílica da natureza é falsa; divulgando os argumentos a favor da consideração pelos animais não humanos; divulgando a importância de se prevenir os danos naturais; explicando a diferença entre a consideração pelos animais e as metas ambientalistas etc.). Porém, também podemos aceitar um modelo de decisão diferente, de tipo *bayesiano*, segundo o qual não tomaremos nossas decisões sobre agir ou não agir (e sobre como fazê-lo) em função de qual pode ser o pior cenário, mas em função das *probabilidades* que podemos atribuir a cada um dos cenários possíveis resultantes das nossas decisões práticas e ao quão positivos ou negativos eles poderiam ser (isto é, mensurando o seu impacto esperado).

E, como vimos na seção 8.2, é possível conseguir agora um efeito positivo em larga escala apenas evitando as intervenções que criam as condições para que os processos naturais maximizem o sofrimento e as mortes.

Atualmente, o mais importante para tornar possível no futuro intervenções mais seguras e eficientes é divulgar os argumentos a favor da minimização dos danos naturais: o motivo pelo qual temos pouco conhecimento técnico até agora nesse assunto é que tal situação não foi ainda reconhecida como um problema ético sério. À medida que o reconhecimento da importância desse problema fosse aumentando, provavelmente aumentaria também o conhecimento técnico que possibilitaria intervenções mais seguras e mais eficientes (nesse sentido, os dados provenientes do campo da biologia do bem-estar, mencionada no item 6.6.3, poderiam orientar os programas de ajuda).

CAPÍTULO 9

TÓPICOS ESPECÍFICOS

SEÇÃO 9.1 – Discutindo a questão do parasitismo

9.1.1. A objeção do parasitismo

A tese defendida até agora foi a de que devemos minimizar os danos naturais quando fazê-lo não trouxer à tona piores resultados do que não o fazer. Uma possível objeção a essa proposta seria a de que tal preocupação proibiria tratar casos de parasitismo, pois fazê-lo teria piores resultados: salvaria um único animal às custas da morte de muitos. O esquema a seguir torna explícitas as premissas assumidas por essa objeção:

(1) Quanto maior o número de mortes um resultado apresenta, pior ele é.

(2) Tratar o parasitismo resulta em maior número de mortes do que não tratar.

(3) Logo, tratar o parasitismo tem piores resultados do que não tratar.

(4) A proposta de minimizar os danos naturais proíbe ações que terminam no pior resultado.

(5) Logo, a proposta de minimizar os danos naturais proíbe tratar o parasitismo.

(6) Uma posição que proíba tratar o parasitismo é absurda.

(7) Logo, a proposta de minimizar os danos naturais é absurda.

Nos itens 9.1.2 a 9.1.6 veremos críticas à premissa 1. A crítica do item 9.1.2 mantém que nem sempre um maior número de mortes torna uma situação pior, porque nem sempre uma morte é algo negativo. A crítica do item 9.1.3 mantém que, mesmo nos casos em que a quantidade de mortes indica que uma situação piorou sob certo aspecto, existem outros aspectos a partir dos quais é possível que tal situação tenha melhorado, o que poderia tornar a situação, como um todo, melhor (apesar de ser pior sob o aspecto da quantidade de mortes). Os itens 9.1.4 a 9.1.6 discutem esses outros possíveis aspectos. No item 9.1.7 veremos uma crítica à premissa 2: será mesmo que tratar o parasitismo resulta em maior número de mortes? As críticas às premissas 1 e 2, juntas, rejeitam as conclusões dos passos 3 e 5. No item 9.1.8 veremos uma crítica à premissa 6. Por fim, no item 9.1.9, veremos uma crítica à derivação da conclusão do passo 7.

9.1.2. Condições para que a morte seja um dano

A primeira forma de se criticar a premissa 1 é negar que a quantidade de mortes seja importante *em si* para determinar o quão ruim é uma situação. Como vimos no Capítulo 3, a morte não

é ruim *intrinsecamente*, mas devido ao bem que ela poderia impedir de ser desfrutado. A morte não é necessariamente ruim em todo e qualquer caso. Se mantivermos que, quanto maior o número de mortes, *necessariamente* pior uma situação é (seja em geral, seja apenas nesse aspecto) poderemos estar cometendo dois equívocos: (1) contar como negativas mortes que não são um dano (como a morte de organismos não sencientes); e/ou (2) contar como negativas mortes que são menos ruins do que a continuação da vida (como a morte de seres cuja perspectiva futura é quase que totalmente sofrimento extremo).

Para que a quantidade de mortes seja relevante para se determinar o quão ruim é uma situação, é necessário que sejam cumpridas duas condições: (1) que sejam mortes de seres sencientes; e (2) que sejam mortes de seres sencientes cuja perspectiva de vida futura é significativa a ponto de ser preferível do que a morte.

O cumprimento ou não dessas duas condições é crucial para avaliarmos a importância do número de mortes no parasitismo. Nos casos em que os parasitas não são sencientes, e o hospedeiro é senciente, mesmo que tratar o parasitismo resulte em mais mortes do que não o fazer, a situação resultante é melhor, pois a morte não é um dano para tais parasitas. Assim, em casos de parasitismo em que os parasitas não são sencientes, devemos certamente ajudar a vítima.

Poderia ser objetado que é possível existirem casos em que os parasitas ainda não são sencientes, mas que, se for permitido que se desenvolvam, cheguem a ser sencientes. Contudo, mesmo nesses casos, não há alteração dos aspectos moralmente relevantes. Vimos no Capítulo 2 que uma condição necessária para a consideração moral é que o afetado por nossa decisão *já seja alguém*, isto é, *já seja senciente*. Mesmo que possa fazer sentido buscar que no mundo exista o maior número possível de seres sencientes felizes, essa é uma meta *impessoal* derivada do ideal de conseguir o melhor mundo possível. Não seria um dever pessoal a esta ou aquela possibilidade futura de um ser senciente: uma vez que possibilidades não são indivíduos, não são passíveis de serem prejudicadas. Portanto, parece razoável manter que essa meta estaria abaixo da preocupação com os interesses básicos dos indivíduos já existentes. Assim, também em casos de parasitismo em que os parasitas são seres sencientes apenas em potencial, a balança das razões pende favoravelmente a tratar a vítima.

Poderia ser objetado que nem sempre o ser senciente já existente deveria ter prioridade frente à meta de maximizar a quantidade de seres sencientes com vidas significativas. Por exemplo, se alguém mantém o ideal de buscar a maior quantidade possível de seres sencientes com vidas significativas, e o hospedeiro já viveu muito e com uma qualidade de vida razoável, e de qualquer maneira morreria em pouco tempo, poderia ser defendido que tratá-lo é pior, pois nesse caso a meta de beneficiar um único indivíduo que já desfrutou bastante implicaria a perda da possibilidade da futura existência de muitos seres sencientes Outra objeção apontaria que são possíveis casos em que os parasitas já são sencientes.

O ponto central a ser discutido nessas duas objeções é a afirmação de que a morte dos parasitas em questão seria algo de negativo. No caso dos parasitas já sencientes, poderia ser dito que é algo negativo porque os privaria de vidas significativas. No caso dos parasitas sencientes em potencial, poderia ser dito que representa a perda da possibilidade de maximizar o número de seres com vidas significativas. Isso revela o principal problema dessas duas objeções: assumem que as vidas de tais parasitas seriam minimamente significativas. Essa é uma questão que dependeria crucialmente de dados empíricos provavelmente indisponíveis no momento. É possível, contudo, retirar uma importante conclusão moral a partir do raciocínio anterior: se a vida dos parasitas em questão não

for (e não for possível torná-la) minimamente significativa, então a morte não lhes representa um dano maior do que continuarem vivos. Assim, poderia haver justificativa para tratar a vítima mesmo que os parasitas fossem sencientes, e mesmo que fazê-lo implique em maior quantidade de mortes.

9.1.3. Outros fatores relevantes

Suponhamos que estivéssemos diante de um caso em que os parasitas são sencientes, estão em maior número, levariam vidas significativas caso não ajudemos o hospedeiro, e morreriam se o ajudássemos. O critério "salvar o maior número de vidas significativas" parece apontar para a proibição de ajudar a vítima (embora, como veremos no item 9.1.7, também haja problemas com a dedução dessa implicação). Contudo, só faria sentido manter que, se uma situação apresenta maior número de mortes, *necessariamente* ela é pior, se o número de mortes fosse a única coisa que importasse para determinar o quão ruim é uma situação (ou se o fator "número de mortes" fosse um trunfo sobre todos os outros fatores relevantes). É possível que uma situação, mesmo que apresente um menor número de mortes, seja pior *como um todo*, devido a ser altamente negativa em outros aspectos importantes (como a quantidade de sofrimento, por exemplo). Um fator ser relevante não quer dizer que seja o único fator relevante (nem que seja um trunfo sobre todos os outros fatores relevantes). Citarei como exemplo apenas dois outros fatores relevantes: o sofrimento individual e os anos de vida ajustados à qualidade (AVAQs), que serão comentados respectivamente nos itens 9.1.4 e 9.1.5.

9.1.4. Sofrimento

O primeiro parâmetro é a quantidade de sofrimento por indivíduo. Existem casos gravíssimos de parasitismo nos quais parece razoável supor que o sofrimento do hospedeiro é maior do que o sofrimento de qualquer um dos parasitas que fosse retirado de seu corpo. O princípio "priorizar quem se encontra na pior situação" poderia prescrever tratar a vítima. Há duas formas de se objetar a esse argumento. A primeira é manter que é possível que algum dos parasitas tenha sofrimento maior por ser retirado. Contudo, dado o tempo de retirada do parasita ser muito menor do que o tempo de infecção, essa dificilmente pode ser uma objeção forte. A segunda maneira é defender que importa apenas a quantidade *total* de sofrimento, e não saber quem está pior ou melhor: o sofrimento de cada parasita se somaria, pendendo a balança para não tratar a vítima. Uma possível maneira de responder a essa segunda objeção é apontar que, como não há um indivíduo que é a soma dos outros, não há alguém que é prejudicado em maior grau se esse maior sofrimento somado tiver lugar (sofrimentos pequenos em uma maioria não parecem piores do que sofrimentos intensos em uma minoria).

De qualquer maneira, seja lá se computemos o sofrimento levando em conta apenas o seu total ou também sua distribuição entre os indivíduos, o sofrimento parece ser um fator diretamente relevante. Assim sendo, isso é suficiente para mostrar que a quantidade de mortes de seres que poderiam levar vidas significativas não pode ser tudo o que importa. Portanto, não podemos deduzir que necessariamente tratar o parasitismo conduziria a uma situação pior, mesmo se implicar em maior número de mortes, e mesmo se os parasitas forem sencientes.

9.1.5. Anos de vida ajustados à qualidade (AVAQs)

O segundo parâmetro é a relação entre o tempo e a qualidade de vida: os AVAQs (anos de vida ajustados à qualidade). Como vimos no Capítulo 3, AVAQs são utilizados para avaliar a gravidade do dano da morte individualmente. É possível avaliar a gravidade do dano da morte com AVAQs tanto em referência a que se teria para viver no futuro quanto ao que já foi vivido: quanto mais AVAQs alguém teria se continuasse vivo, mais prejudicado é se morrer; quanto menos AVAQs desfrutou até agora, mais prejudicado é se morrer.

Foquemos inicialmente nos AVAQs futuros. Normalmente, parasitas possuem vidas (muito) mais curtas do que seus hospedeiros. Peguemos o exemplo de um filhote de chimpanzé infestado por larvas de moscas. Se as larvas forem retiradas e o filhote de chimpanzé sobreviver, é possível que o filhote viva pelo menos algumas décadas. Também é possível proporcionar-lhe uma qualidade de vida mínima. No caso das larvas, se dá o contrário: a imensa maioria de qualquer maneira morrerá em muito pouco tempo. Mesmo as poucas larvas que chegarem a se tornar moscas viverão pouco tempo (ficando em aberto se é possível fazermos algo agora ou não para garantir que suas vidas sejam significativas). Assim, o parâmetro dos AVAQs futuros também parece pender para tratar a vítima. Seria como a decisão entre salvar uma pessoa que poderá viver mais algumas décadas minimamente bem ou salvar centenas que viveriam apenas mais alguns dias (talvez não muito bem). Contudo, existem pelo menos três maneiras de se questionar essa conclusão.

A objeção dos AVAQs passados

A primeira maneira é defender que, levando em conta os AVAQs passados, cada um dos parasitas seria mais prejudicado se morresse, pois viveram até agora menos tempo (excetuando-se os casos em que o hospedeiro é infectado logo ao nascer ou antes de nascer). Contudo, mesmo que levemos também em conta os AVAQs passados, é preciso fazer uma avaliação *geral* da gravidade do dano da morte, levando em conta também os AVAQs futuros. E, nesse caso, tais parâmetros apontam em direções contrárias: no caso hipotético que estamos a avaliar (onde os parasitas são sencientes), por um lado o hospedeiro perde mais porque teria mais AVAQs futuros; por outro lado os parasitas perdem mais porque desfrutaram menos AVAQs até agora. Nesse ponto, poderia ser argumentado que, mesmo levando isso em conta, nesse caso específico a balança parece ainda pender para favorecermos quem teria mais AVAQs futuros. Os AVAQs futuros de cada parasita seriam em uma quantidade tão pequena que mesmo que sua menor quantidade de AVAQs passados torne esses AVAQs futuros mais valiosos para eles, não chegam a tornar a perda desses AVAQs futuros uma perda tão grande quanto a perda dos AVAQs futuros do hospedeiro. Novamente, imaginemos que temos de tomar a decisão entre salvar uma pessoa que poderá viver mais algumas décadas minimamente bem ou salvar centenas que viveriam apenas mais alguns dias (talvez não muito bem). Adicionemos agora a informação de que cada uma das centenas de pessoas viveu menos tempo até agora do que a pessoa que poderia viver décadas. Poderia ser argumentado que isso não parece fazer a balança pender para salvar as centenas.

A objeção da porcentagem

A segunda objeção mantém que deveríamos medir os AVAQs futuros com base na *porcentagem* a partir do tempo de vida característico de cada espécie. Por exemplo, imaginemos um inseto senciente cuja espécie tem como tempo de vida característico duas semanas, e um humano, com

um tempo característico de vida de 75 anos. Suponhamos que o inseto tenha vivido uma semana (provavelmente teria mais uma semana de vida), e o humano viveu 50 anos (provavelmente teria pela frente 25 anos), e que a vida que os aguarda seria igualmente positiva. De acordo com essa objeção, os AVAQs futuros, ao invés de apontarem que o humano é prejudicado em maior grau por perder 25 anos (enquanto o inseto perde apenas uma semana), apontaria que o inseto perde mais: perde 50%, enquanto o humano perde apenas 33,33% do total da vida.

Uma forma de questionar essa objeção é questionar a importância da porcentagem em termos do tempo característico de vida. O que é perdido de ser desfrutado é uma quantidade de tempo real, que é totalmente independente da porcentagem do total desfrutado em vida. Se a porcentagem fosse tudo o que importa para se medir a magnitude do dano da morte, não teríamos por que considerar que alguém que nasceu em uma espécie cujo tempo de vida característico é duas semanas foi (nesse sentido pelo menos) desafortunado. Teríamos de manter que viver foi tão proveitoso para ele quanto seria se tivesse vivido com a mesma qualidade de vida, mas por 75 anos (se tivesse nascido em outra espécie), já que, em ambas as situações, ele pode viver 100% do tempo característico de sua espécie. Mas se tal indivíduo teve azar por ter nascido em uma espécie cujo tempo característico de vida é menor, então devemos rejeitar que o parâmetro da porcentagem em termos do que é característico de cada espécie seja tudo o que importa para determinar a magnitude do dano da morte.

A objeção da percepção distinta da passagem do tempo

Uma objeção distinta concorda que os AVAQs devem ser medidos a partir do tempo real (e não a partir da porcentagem), mas mantém que os membros das distintas espécies possuem uma percepção distinta da passagem do tempo. De acordo com determinada teoria, animais menores teriam cérebros que processariam as informações mais rapidamente, tornando mais rápido o seu "relógio interno" de marcação do tempo mental, de tal modo que, o que para nós parece uma semana, para tal animal seria experimentado como o equivalente a meses ou anos (TOMASIK, 2017). No final das contas, sugere essa objeção, é possível que os parasitas na verdade tenham muito mais AVAQs futuros.

Chamemos a teoria em questão de *teoria do tempo diferente*. Uma maneira de questionar a objeção é negar que a percepção da passagem do tempo seja distinta de espécie para espécie. Chamaremos essa outra visão de *teoria do tempo igual*. Nossa avaliação do dano da morte em termos de AVAQs (sejam AVAQs passados ou futuros) depende em parte de sabermos qual dessas teorias está correta. Não é objetivo do presente trabalho entrar nessa discussão. Ao invés, veremos o que se segue de cada uma das teorias no caso do parasitismo. Vejamos.

Isolemos primeiramente o fator tempo. Suponhamos que a teoria do tempo igual esteja correta. Em relação ao tempo futuro, o hospedeiro normalmente seria mais prejudicado se morresse, pois teria mais para viver. Já em relação ao tempo vivido, os parasitas (desde que sejam sencientes) são mais prejudicados se morrerem, dado que viveram menos (excetuando-se casos em que o hospedeiro é infectado desde o nascimento ou antes de nascer). Se, por outro lado, a teoria do tempo diferente estiver correta, a avaliação se dá de modo inverso. Em relação ao tempo futuro, os parasitas poderiam ser tão prejudicados tanto quanto (ou mesmo, prejudicados em maior grau do que) o hospedeiro, pois teriam muito tempo pela frente se não morressem[143]. Contudo, em relação

[143] Uma dificuldade adicional que tem de ser enfrentada caso a teoria da passagem do tempo distinta estiver correta é como comparar a percepção da passagem do tempo em indivíduos de distintas espécies. Isso torna mais difícil fazermos comparações em termos de AVAQs (passados ou futuros), em indivíduos de espécies distintas, pois teríamos que saber a proporção do quão mais rápida ou mais lenta é a percepção da passagem do tempo.

ao tempo passado, talvez os parasitas já tivessem vivido tanto tempo quanto (ou até mais tempo do que) o hospedeiro, e, portanto, não seriam tão prejudicados se morrerem quanto seriam se a teoria do tempo igual estiver correta.

Isolemos agora o fator qualidade de vida, primeiramente em relação ao passado. Se a vida de alguém foi predominantemente positiva, a sua maior quantidade de tempo vivendo essa vida mostra que, sob esse aspecto, é menos prejudicado se morrer (pois indica que até agora desfrutou de maior valor). Por outro lado, se a vida de alguém até agora foi predominantemente negativa, a sua maior quantidade de tempo levando essa vida nos diz que seria (sob esse aspecto) mais prejudicado se morresse agora, pois desfrutou até agora de menos valor[144]. Assim, para avaliarmos os AVAQs passados, é crucial saber se hospedeiro e parasitas tiveram vidas predominantemente positivas ou negativas até ali. Em relação ao hospedeiro, em muitos casos, pelo menos a partir de determinado momento após ser infectado, muito provavelmente teve experiências de sofrimento. Quanto aos parasitas, se já nasceram no corpo do hospedeiro, é possível que suas experiências (caso sejam sencientes) tenham sido unicamente obter alimento e, portanto, positivas.

Como essa estimativa da qualidade de vida passada se relaciona com as teorias da passagem do tempo psicológico? Se a teoria do tempo igual estiver correta, é possível que os parasitas sejam mais prejudicados se morrerem (sob o aspecto dos AVAQs passados), dado que o hospedeiro poderia ter vivido um maior número de AVAQs positivos antes de ser infectado. Isso não se aplica, contudo, ao caso de hospedeiros infectados desde o nascimento ou antes do nascimento. Além disso, também haveria que se computar o tempo que dura a infecção, uma vez que isso determina a quantidade do tempo de experiências negativas. Se, por outro lado, a teoria do tempo diferente estiver correta (e se a avaliação da qualidade de vida do hospedeiro e dos parasitas feita estiver correta), é possível que os parasitas tenham mais AVAQs passados (é possível terem experimentado um tempo psicológico maior e com uma qualidade de vida melhor do que o hospedeiro). Assim, se a teoria do tempo diferente estiver correta, o parâmetro dos AVAQs passados não pode ser utilizado para defender que parasitas são mais prejudicados se morrerem do que o hospedeiro (é claro, tudo se inverteria se até então a vida dos parasitas tivesse sido negativa).

Isolemos agora o fator qualidade de vida em relação ao futuro. Se a vida que aguarda alguém é positiva, quanto mais tempo alguém teria para viver dessa vida, mais prejudicado é (sob esse aspecto) se morrer. Por outro lado, quanto pior a vida futura, menos prejudicado é se morrer agora (e mais prejudicado é o quanto mais tempo viveria dessa vida futura negativa). Se a teoria do tempo igual estiver correta, tudo o mais sendo igual, o aspecto dos AVAQs futuros aponta que o hospedeiro é mais prejudicado se morrer (teria um tempo maior de uma vida que tem possibilidade de ser positiva) ou se continuar vivo e não for tratado (dado que continuar vivo sem tratamento lhe traria AVAQs futuros negativos). Se, por outro lado, a teoria do tempo diferente estiver correta, tudo o mais sendo igual, dado o parâmetro dos AVAQs futuro, é possível que os parasitas (caso sejam sencientes e tiverem possibilidade de uma vida positiva) fossem tão ou mais prejudicados se morrerem quanto o hospedeiro.

Essa dificuldade, contudo, não poderia formar uma objeção à medição da gravidade do dano da morte em termos de AVAQs. Saber se é fácil ou difícil comparar os AVAQs passados/futuros é uma coisa. Saber se os AVAQs são a maneira adequada de mensurar o dano da morte é outra.

144 É claro, também é importante saber aqui a *intensidade* das experiências positivas e negativas ao longo do tempo vivido. Por exemplo, determinado indivíduo poderia ter tido experiências negativas mais brandas por mais tempo, enquanto outro poderia ter tido experiências negativas mais intensas por menos tempo. Deixaremos de lado essa questões para efeito de simplificação. Contudo, se ela fosse adicionada, ela pareceria pender para favorecermos o hospedeiro (pelo menos em muitos casos de parasitismo que provocam experiências negativas intensas e por vezes durante um longo tempo).

Assim, a avaliação sobre a gravidade do dano da morte em uma situação de parasitismo depende de: (1) saber se os parasitas são sencientes ou não; (2) saber qual a teoria adequada da passagem do tempo psicológico; (3) fazer uma estimativa dos AVAQs passados e futuros dos distintos indivíduos; e (4) saber qual a forma adequada de pesar AVAQs passados e futuros, uma vez que tais parâmetros podem conflitar. Desse modo, a partir da teoria dos AVAQs talvez tenhamos que deixar em aberto, dado o grau de conhecimento atual, a avaliação da gravidade do dano da morte em casos de parasitismo em que parasitas são sencientes. Contudo, como vimos, vários aspectos apontam que o hospedeiro poderia ser prejudicado em maior grau se morresse ou se continuasse vivo e não fosse tratado. Assim, a gravidade do dano da morte pode ser listada como mais um fator relevante para se estabelecer o quão ruim é uma situação, que poderia, em determinadas situações, pesar contrariamente à avaliação que surge da quantidade de indivíduos mortos. Novamente, é importante lembrar que toda essa discussão só faz sentido quando os parasitas forem sencientes. Nos casos em que não forem, não há nenhuma razão para não se tratar o parasitismo.

9.1.6. Conclusão quanto aos outros aspectos relevantes

Vimos nos itens 9.1.4 e 9.1.5 que existem razões para se rejeitar a ideia de que devemos avaliar o quão ruim é uma situação unicamente a partir do número de mortes. Outros parâmetros relevantes (sofrimento e AVAQs, por exemplo) podem pender favoravelmente a tratar o parasitismo. Isto é, mesmo que tratar o parasitismo implicasse em maior número de mortes de seres sencientes, isso por si só não torna injustificado tratar.

9.1.7. Tratar o parasitismo resultaria em um maior número de mortes?

Há outra forma de se questionar a ideia de que tratar o parasitismo resultaria em consequências piores do que não o fazer. Essa forma consiste em dois passos. O primeiro é apontar que não tratar o parasitismo resulta, em longo prazo, em um maior número de mortes. Assim, mesmo se o número de mortes fosse o único critério (ou, o critério trunfo) para determinar o quão ruim é uma situação, ainda assim a situação resultante de não tratar o parasitismo seria pior. O segundo passo é defender que, levando em conta as consequências para além daquela situação imediata de parasitismo, não tratar o parasitismo é pior não apenas em relação ao número de mortes, mas também em relação aos outros parâmetros relevantes, como o número de vidas produzidas onde predomina o sofrimento e a produção de vidas com curta duração. Uma maneira de defender esse tipo de crítica é como se segue.

Abordar dilemas (como é o caso do parasitismo) é importante porque, em primeiro lugar, ajuda-nos a pesar as razões em relação ao que devemos fazer no caso específico e em outros casos similares. Em segundo lugar, ajuda-nos a discutir e testar as teorias divergentes sobre a ação correta, o bem-estar e o valor em geral. Há, contudo, algo de importante que por vezes é ofuscado pelo foco nos dilemas: seja lá que posição alguém defenda quanto ao que fazer em um caso de dilema, poderá concordar que é melhor que o dilema não tivesse existido em primeiro lugar. Isso parece óbvio. Contudo, tem uma implicação importante: se é melhor que o dilema não tivesse surgido, então evitar o surgimento de novos dilemas deve ser uma preocupação muito importante.

Em primeiro lugar, é importante porque pode indicar se a maneira mais eficiente de utilizar um recurso (tempo ou dinheiro, por exemplo) é investi-lo em descobrir o que fazer quanto a dile-

mas já existentes ou na prevenção de novos dilemas. Imaginemos que, com uma mesma quantia de recursos conseguimos fazer uma dessas duas coisas (mas não ambas): (1) descobrir qual a ação correta para um caso de parasitismo já existente; (2) ou prevenir a existência de dois casos de parasitismo (igualmente ruins ao primeiro caso). Nesse caso, a estratégia preventiva é mais eficiente (consegue minimizar um número maior de sofrimento, de produção de vidas com predominância de sofrimento, de mortes etc.).

Em segundo lugar, evitar o surgimento de novos dilemas é importante para decidirmos o que fazer *em um dilema já existente*. Por exemplo, suponhamos um caso de parasitismo que já resultou em muito sofrimento, e temos apenas as opções A e B, abaixo. Suponhamos que consigamos determinar a magnitude do desvalor decorrente em cada opção, dando igual peso ao bem-estar de todos os afetados (desvalor em geral, levando em conta todos os fatores relevantes: sofrimento, produção de vidas com predominância de desvalor, mortes de vidas com predominância de valor, AVAQs passados e futuros etc.). Imaginemos que temos os seguintes desvalores resultantes (levando em conta apenas a situação presente):

Quadro 6 – Dilema 1

Desvalor resultante levando em conta apenas a situação presente		
Dilema 1		
Desvalor no dilema	**Curso de ação disponível**	**Desvalor resultante**
-100	A	- 50
	B	- 100

Fonte: o autor

À primeira vista, tudo indica que A é menos ruim. Contudo, suponhamos que a opção B previne o surgimento de novos dilemas similares, e que isso não acontece em A. Suponhamos que a opção B previne o surgimento de apenas mais um único dilema similar:

Quadro 7 – Dilema 2

Desvalor resultante levando em conta apenas a situação presente		
Dilema 2		
Desvalor no dilema	**Curso de ação disponível**	**Desvalor resultante**
-100	C	- 50
	D	- 100

Fonte: o autor

Suponhamos que escolhemos A. O dano resultante em curto prazo é -50. Contudo, como isso não evita surgir o dilema 2, o dano resultante no total é muito maior do que o dano resultante da opção B. A opção A resulta em -50 em curto prazo, mais -100 pelo surgimento do novo dilema, e, mesmo que nesse novo dilema adotemos a opção aparentemente menos ruim, C, teremos um dano total de -200. E, se C for similar à A em não prevenir novos dilemas, o dano total em longo prazo

será muito maior. A opção B, apesar de resultar em um dano maior em curto prazo, resulta em danos menores totais, devido a prevenir novos dilemas. Assim, a capacidade de prevenção de novos dilemas é importante para sabermos qual a decisão correta em um dilema já existente: é possível que determinado curso de ação que é pior levando em conta apenas a situação presente seja menos ruim no total devido a impedir o surgimento de novos dilemas similares (isto é, achamos que tal curso de ação é pior apenas porque estamos "míopes", pesando apenas as consequências na situação presente).

Como isso se aplica no caso do parasitismo? Suponhamos que o critério do número de mortes fosse o único critério relevante (ou o critério trunfo) para determinar o quão ruim é uma situação. Mesmo em curto prazo, é possível objetar à tese de que tratar o hospedeiro resulta em um maior número de mortes. Existem casos em que é possível retirar os parasitas (por exemplo, larvas) vivos. E existem casos em que retirar os parasitas é a única maneira de fazer com que tenham uma vida mais longa. Por exemplo, no caso de larvas que se tornarão moscas, isso só acontecerá se em determinado ponto da maturação estiverem fora do corpo do hospedeiro. Do contrário, morrerão ali. Contudo, suponhamos que tratar o hospedeiro implique sempre em um maior número de mortes em curto prazo (assumindo que os parasitas são sencientes, o que muitas vezes não é o caso). Quase a totalidade dos parasitas são animais que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes. Se forem sencientes, como vimos no Capítulo 1, o resultado de tal estratégia reprodutiva é também a maximização do número de mortes e do sofrimento para os próprios membros de tais espécies. Assim, dado que o potencial reprodutivo desses animais é gigantesco, não tratar o hospedeiro resultará nos parasitas continuando a se reproduzir e a infectarem novas vítimas (e, portanto, resultará em maior número de mortes, maior sofrimento, maior quantidade de vidas com predominância de sofrimento, maior quantidade de vidas com duração curtíssima etc.). Isso nos dá razões não apenas para tratar vítimas de parasitismo já infectadas, mas, principalmente, para prevenir o parasitismo em geral. Obviamente, como discutido no Capítulo 8, tal intervenção em larga escala teria de ser planejada cuidadosamente para que não tivesse o resultado oposto.

Contudo, suponhamos que, em determinado caso, os parasitas fossem mais prejudicados se morrerem, e que a decisão correta fosse então não tratar o hospedeiro. Ainda assim, não se poderia fazer oposição alguma à prevenção de futuros casos de parasitismo. A única maneira de defender a continuação do parasitismo, mesmo que resulte em consequências piores para os seres sencientes, seria defender uma espécie de valor intrínseco no parasitismo (por exemplo, por ser um processo natural) ou na maximização das reproduções (independentemente da qualidade de vida). Contudo, já abordamos e rejeitamos essas visões nos Capítulos 4 e 6. Portanto, não as abordaremos novamente.

9.1.8. Discutindo a suposição por trás da objeção do parasitismo

A premissa 6 da objeção do parasitismo mantém que é absurdo proibir o tratamento do parasitismo. Vimos que tal objeção defende que a proposta de minimizar os danos naturais implicaria em proibir tratar o parasitismo. A razão para isso, de acordo com a objeção, seria a de que a proposta de minimizar os danos naturais proíbe tal tratamento quando ele resultar em consequências piores do que não tratar, e que tratar o parasitismo teria consequências piores. Toda a argumentação desenvolvida até agora tentou mostrar que não tratar o parasitismo é que resulta em consequências piores e que, portanto, ao contrário do que mantém a objeção, a proposta de minimizar os danos naturais não proíbe tratar o parasitismo.

Contudo, suponhamos, para efeito de argumentação, que tratar casos de parasitismo já existentes e/ou prevenir o parasitismo resultasse em consequências ainda piores do que sua existência. Em um contexto como esse, realmente o ideal de minimizar os danos naturais prescreveria não tratar/prevenir o parasitismo. Contudo, não é absurdo proibir tratar o parasitismo *nessas condições hipotéticas específicas*. Para se manter que, mesmo em tal contexto, tal proibição seria absurda, tem-se que assumir que tratar o parasitismo é algo correto *em si*, com total independência das consequências. Obviamente que não é impossível de se defender essa visão. Contudo, ela não é óbvia o bastante para estabelecer que é absurda qualquer posição que a contrarie. Uma das dificuldades que tal visão encontra é explicar como saber que tratar o parasitismo seria correto *em si* (uma vez que, já que a defesa é a de que seria correto com total independência das consequências, não se pode mais apelar aos benefícios para a vítima com vistas a mostrar que tratar é correto).

Felizmente, no contexto real se dá o contrário do caso hipotético que assumimos aqui para efeito de argumentação. No contexto real, tratar (e principalmente, *prevenir*) casos de parasitismo tem maior probabilidade de resultar em consequências melhores.

9.1.9. Questionando a derivação da conclusão da objeção do parasitismo

Até o momento, foram apresentados argumentos para defender que: (1) tratar/prevenir o parasitismo tem consequências melhores do que não o fazer (e que, portanto, a proposta de minimizar os danos naturais não proíbe de tratar/prevenir o parasitismo; em vez disso, requer tal ação); e que (2) não seria absurdo proibir de tratar/prevenir o parasitismo se tratar/prevenir resultasse em consequências ainda piores do que sua existência.

Assumamos agora, para efeito de argumentação, que proibir o tratamento/prevenção do parasitismo fosse absurdo (mesmo quando o tratamento resultasse em consequências piores) e que a proposta de minimizar os danos naturais realmente proibisse o tratamento/prevenção do parasitismo. Ainda assim, a objeção do parasitismo não obteria sucesso, simplesmente porque sua conclusão não decorre das premissas. A conclusão mantém que a proposta de minimização dos danos naturais *como um todo* seria absurda. Contudo, esse não seria o caso. Seria absurda apenas nos casos em que proibisse o tratamento/prevenção de parasitismo. E tudo o que seria preciso fazer para ajustá-la e torná-la "não absurda" é fazê-la suspender tal proibição.

Contudo, como vimos, não precisamos nos preocupar na prática com essa implicação: a proposta de minimizar os danos naturais requer tratar e (principalmente) prevenir o parasitismo, dado que muito provavelmente fazê-lo resulta em consequências melhores.

SEÇÃO 9.2 – A objeção da exploração

9.2.1. A *reductio* da exploração

Um possível argumento contrário à proposta de ajudar os animais que são vítimas dos processos naturais é o que chamarei de *reductio da exploração*. Tal argumento mantém que devemos rejeitar a proposta de minimizar os danos naturais porque, aparentemente, ela teria uma implicação absurda: apoiar a exploração animal. Por que alguém acreditaria que a proposta de ajudar os animais na natureza teria essa implicação? Pelo motivo a seguir.

Abolir a exploração animal implicaria que as pessoas se alimentassem de maneira vegana (isto é, sem explorar os animais). Por razões que serão expostas no item 9.2.3, os proponentes da *reductio* acreditam que o veganismo tem resultados ainda piores para os animais do que a exploração. A proposta de minimizar os danos naturais é baseada em buscar o resultado melhor para os seres sencientes afetados. Por isso, mantém a objeção, tal proposta teria de apoiar a exploração animal, já que o resultado da adoção do veganismo em larga escala seria ainda pior. Mas a *reductio da exploração* defende que é absurdo que uma proposta que seja centrada na preocupação com os animais apoie sua exploração. Logo, devemos rejeitar a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, conclui a objeção.

Um ponto crucial para avaliarmos esse argumento é investigarmos se o veganismo tem mesmo resultados ainda piores para os animais do que sua exploração. Contudo, antes devemos observar que a proposta de minimizar os danos naturais permitiria a exploração animal *apenas se* o veganismo tiver resultados ainda piores do que a exploração. Isso já retira muito da força da objeção, pois nesse contexto hipotético não seria absurdo apoiar a exploração animal. Para se afirmar que, mesmo se o veganismo tivesse resultados ainda piores do que a exploração animal, deveríamos ainda assim reivindicar o veganismo, tem-se que assumir que o veganismo é *correto em si* e que a exploração animal é *errada em si*, independentemente de como afetam os animais. Mas isso sim soa absurdo. Se assim fosse, não se poderia defender que devemos adotar o veganismo porque é supostamente melhor para os animais, e que devemos condenar a exploração animal devido aos prejuízos que ela causa aos animais. Mas se o dano para os animais em decorrência da exploração é uma razão para a rejeitarmos, e o alegado benefício que receberiam com um mundo vegano é uma razão a favor do veganismo, então essas práticas são certas ou erradas dependendo de como os animais são afetados, e não certas ou erradas *em si*.

9.2.2. A defesa da exploração animal

O que foi dito é o bastante para rejeitarmos a *reductio da exploração*. Contudo, alguém poderia utilizar o argumento de que o veganismo é pior para apoiar a conclusão de que, então, devemos apoiar a exploração animal. Novamente, o ponto crucial aqui é investigarmos se o veganismo tem ou não resultados ainda piores do que a exploração. Antes, contudo, é importante observar que, mesmo que o veganismo tivesse resultados piores, disso se seguiria o apoio à exploração *apenas se só existirem essas duas opções*. Se houver uma terceira opção menos ruim do que a exploração e o veganismo, a preocupação com as melhores consequências prescreveria adotá-la. Essa terceira opção poderia ser uma modificação no próprio veganismo. Por exemplo, suponhamos que o veganismo tenha resultados piores do que a exploração. Seria crucial saber se isso é devido a alguma propriedade intrínseca do veganismo, ou se acontece devido a estar associado hoje a outras coisas que contribuem para prejudicar os animais ainda mais. Por exemplo, o veganismo reivindicado por razões ambientalistas e antropocêntricas representa um risco grande de tornar a situação dos animais ainda pior, porque as pessoas que se convencessem por tais argumentos tenderiam a apoiar a expansão da natureza, o que, como vimos na seção 8.2, contribuiria para criar as condições nas quais surgiria uma quantidade gigantesca de animais que nasceriam apenas para sofrer intensamente (muitíssimo maior do que o resultado da exploração animal). Assim, uma possível maneira de responder à defesa da exploração animal é apontar que, se o veganismo fosse defendido com argumentos de consideração pelos animais (e nunca com argumentos ambientalistas e antropocêntricos), não haveria esse risco. Voltaremos a esse ponto no item 9.2.4.

9.2.3. Discutindo se o veganismo tem resultados piores do que a exploração

Suponhamos que fosse mantido que o veganismo é ainda pior para os animais do que sua exploração mesmo quando motivado por consideração aos animais. O defensor do veganismo poderia perguntar: "como isso é possível, se a exploração animal causa muitos trilhões de mortes anualmente[145] e o veganismo, se adotado em larga escala, minimizaria consideravelmente tais mortes?". O proponente da objeção poderia responder que o defensor do veganismo está a computar apenas o sofrimento e mortes que decorrem do *uso* dos animais. Defenderia que, se contabilizarmos também: (1) os danos que são efeitos colaterais de cada prática; (2) os danos que são resultados de omissões; e (3) o modo como nossas práticas poderiam criar condições para que existam danos naturais; por incrível que pareça, o veganismo poderia resultar em maior sofrimento e mortes do que a exploração. Nessa objeção, temos então a seguinte distinção:

Quadro 8 – Danos diretos e indiretos

Danos totais			
Danos diretos	**Danos indiretos**		
Danos que surgem do uso enquanto recurso (danos instrumentais)	Danos que são efeitos colaterais de uma prática	Danos por omissões	Danos naturais que surgem indiretamente de nossas práticas

Fonte: o autor

O defensor do veganismo poderia responder que só o que importa são os danos instrumentais. Contudo, a isso se poderia responder que, se a meta é buscar o melhor para os animais afetados, não é relevante se o dano resultante é instrumental ou colateral; se surge por ação ou omissão; ou se surge a partir de processos antropogênicos ou não antropogênicos, pois o quão ruim é um resultado para os animais afetados não depende de nada disso. Assim, o proponente da objeção poderia manter que, levando em conta os danos diretos e indiretos, o veganismo tem resultados ainda piores. Esse raciocínio está ilustrado no quadro a seguir (exemplificado com uma medida fictícia de dano, medida em "d"):

Quadro 9 – Exemplo de comparação de danos

Prática	**Dano instrumental**	**Danos indiretos**	**Danos totais**
Veganismo	0d	12d	12d
Exploração	3d	6d	9d

Fonte: o autor

O proponente da objeção poderia defender que o sofrimento e as mortes de animais pequenos que são efeitos colaterais da agricultura mostrariam que o sofrimento/mortes totais resultantes do veganismo é maior do que aquele resultante da exploração animal. O defensor do veganismo poderia responder que esse mesmo dano colateral da agricultura mostra que a exploração é pior, pois boa parte da produção da agricultura (por exemplo, dos grãos) é destinada a

[145] Ver Fishcount (2017); Our world in data (2018); Rowe (2020a; 2020b; 2021); Sanders (2018); Schukraft (2019).

engordar os animais na exploração, como observa Singer (2004, p. 188-9). Os humanos poderiam comer diretamente os grãos, e uma produção vegana requereria uma área para plantio muito menor para alimentar o mesmo número de humanos (SINGER, 2004, p. 186-7). Por essa razão, o defensor do veganismo apontaria que a exploração animal é pior, mesmo levando em conta os danos colaterais da agricultura.

O defensor da exploração animal poderia, contudo, responder de duas maneiras. A primeira é admitir que os danos colaterais da agricultura são maiores no caso da exploração, mas apontar que uma boa parte da exploração animal se dá sobre peixes e outros animais marinhos pescados diretamente no mar[146] (o que torna desnecessário o cultivo da agricultura para explorá-los). O defensor da exploração animal diria então que, mantendo a exploração sobre animais aquáticos, teríamos um resultado menos ruim para os animais do que o veganismo em larga escala (que requer agricultura). Uma segunda resposta seria manter que, mesmo em relação ao sofrimento e às mortes de animais terrestres, o veganismo teria resultados piores. Recordemos que um argumento a favor do veganismo é o de que este resultaria em menor número de mortes decorrentes da agricultura por necessitar de uma área de plantio menor do que a exploração animal para alimentar o mesmo número de humanos. O defensor da exploração animal poderia reconhecer esse ponto, mas apontar que a necessidade de uma menor área de plantio na verdade mostraria que o veganismo resultaria em maior sofrimento e mortes para os animais. Um dos *slogans* do veganismo motivado por ideais ambientalistas é o de que, como requer uma menor área de plantio, uma quantidade maior de área poderia ser deixada para a expansão/restauração da natureza (TAYLOR, 1986, p. 296). Contudo, como vimos na seção 8.2, a expansão da natureza é uma das piores coisas possíveis para os animais não humanos, uma vez que nessas áreas muitíssimo provavelmente existirão animais que maximizam o número de filhotes e, em consequência, a quantidade de sofrimento e mortes é maximizada com uma eficiência muitíssimo maior do que aquela presente na exploração ou nos efeitos colaterais da agricultura. O defensor da exploração animal apontaria que essa implicação não se dá apenas no caso do veganismo motivado por razões ambientalistas. É uma consequência do próprio veganismo, por requerer uma menor área para o plantio.

Uma maneira de responder a esse argumento é apontar que a conexão entre veganismo e aumento de áreas verdes não é necessária. Poderia ser um resultado muito provável em um mundo onde a imensa maioria das pessoas mantém ideais ambientalistas. Mas, suponhamos um futuro no qual a consideração pelos animais fosse amplamente difundida. As pessoas iriam querer buscar a abolição de sua exploração. Contudo, também iriam querer evitar seu sofrimento e mortes em decorrência dos processos naturais. Por isso, também rejeitariam a expansão do território natural. O veganismo continuaria requerendo uma menor área para plantio, em comparação à exploração. A diferença, contudo, seria a de que, em um mundo onde a consideração moral pelos animais estivesse difundida, as áreas restantes não seriam transformadas em território natural. Em um mundo assim, a necessidade de uma menor área para plantio no caso do veganismo seria uma razão forte a seu favor (uma vez que os danos colaterais da agricultura seriam menores). Assim, isso mostra que o aumento do território natural (e a decorrente maximização do sofrimento e número de mortes) não é uma implicação *necessária* do veganismo: somente o é do veganismo motivado por preocupações ambientalistas e antropocêntricas. Vejamos em mais detalhes esse ponto:

[146] Ver Fishcount (2017).

9.2.4. Distinguindo danos de primeiro e segundo grau

Outra maneira de discordar de que o veganismo tem necessariamente resultados totais piores do que a exploração animal é manter que há um fator indireto importante que é esquecido na defesa da exploração: a maneira pela qual cada prática influencia outros agentes a agirem desta ou daquela maneira. O melhor resultado para os animais seria um no qual não padecessem de danos, nem na exploração, nem de efeitos colaterais, e nem de causas naturais. Assim, tanto a exploração quanto o veganismo com possibilidade de contribuir para a maximização dos danos naturais são duas opções muitíssimo ruins para os animais. Contudo, se os seres sencientes são moralmente consideráveis, e estamos diante de duas opções muito ruins para eles, devemos escolher *agora* a menos ruim, mas almejar o melhor estado de coisas possível no futuro (e não nos contentarmos com a opção menos ruim). Por exemplo, se a abolição da escravidão humana resultasse em deixar os ex-escravos para morrer de inanição, parasitismo ou sendo predados, faria sentido dizer que a escravidão e a abolição seriam duas opções muito ruins, mas que temos de escolher a menos ruim. Contudo, qualquer um que seriamente considerasse os humanos concordaria que devemos buscar um mundo onde eles não fossem explorados e nem padecessem dos danos naturais.

O ponto anterior, curiosamente, é importante para decidirmos qual das duas opções é a menos ruim. Para melhor entendimento, separemos os resultados de uma ação que são de *primeiro* ou *segundo grau*. Resultados de primeiro grau são os efeitos diretos ou indiretos da prática. Por exemplo, o sofrimento e as mortes dos animais em decorrência de sua exploração, ou como efeito colateral da agricultura, ou em decorrência do aumento das áreas verdes, são todos *efeitos diretos e indiretos de primeiro grau*. Já os efeitos de segundo grau dependeriam de como cada ação influencia outros agentes a tomarem decisões e a influenciarem outras situações no futuro. Assim, é possível que determinada prática seja menos ruim em relação aos resultados de primeiro grau (somando-se os resultados diretos e indiretos), mas seja pior no total devido a que seus resultados piores de segundo grau são muito maiores. Tendo essa diferença em mente, suponhamos, agora, que a exploração animal tivesse se revelado como menos ruim em termos dos danos resultantes de primeiro grau (somando-se os danos diretos e indiretos). Ainda assim, o veganismo, *desde que seja divulgado por razões de consideração pelos animais (e nunca por razões ambientalistas ou antropocêntricas),* poderia contribuir para a prevenção de danos muito maiores de segundo grau. Nesse caso, o veganismo serviria como veículo para divulgação do ideal de consideração pelos seres sencientes[147]. E se o veganismo com esse tipo de motivação fosse propagado em larga escala, não haveria risco da maximização do sofrimento e mortes em decorrência do aumento do território natural. Uma vez que a consideração pelos animais implica em prevenir/minimizar os danos naturais, os aderentes de tal forma de veganismo desejariam tanto que os animais não fossem explorados quanto prevenir que fossem prejudicados pelos processos naturais (o que implicaria não expandir o território natural).

A exploração animal, por outro lado, mesmo que tivesse sido provada como menos ruim em termos de danos de primeiro grau, teria um impacto negativo em termos de danos de segundo grau. A exploração animal reforça a ideia de que os animais não humanos não são moralmente consideráveis. Portanto, não influenciaria as pessoas a prevenirem/minimizarem os danos dos quais os animais padecem em decorrência da exploração ou dos processos naturais. Isso, ironicamente,

[147] O ideal de consideração pelos seres sencientes poderia ajudar a prevenir danos em longo prazo não somente em decorrência dos processos naturais. Poderia também prevenir o desenvolvimento e uso de possíveis tecnologias futuras que tivessem um potencial para prejudicar uma quantidade gigantesca de seres sencientes. Para uma discussão sobre os riscos de tecnologias futuras virem a prejudicar os seres sencientes em larga escala, ver os trabalhos de Althaus e Gloor (2016), Baumann (2017), Daniel (2017) e Tomasik (2013; 2015b).

aumentaria muito a probabilidade de um aumento gigantesco do território natural (uma vez que as maiores motivações para o aumento de tais áreas são antropocêntricas e ambientalistas, duas posições que, como vimos, oferecem pouca ou nenhuma consideração moral direta aos animais não humanos), maximizando, assim, o sofrimento e as mortes dos animais de maneira muitíssimo eficiente. Além disso, tal visão de mundo também aumentaria a probabilidade de tecnologias futuras, que talvez prejudicassem uma quantidade de seres sencientes muito maior até do que é feito hoje pela exploração animal, se tornarem uma realidade.

9.2.5. Conclusão

Ironicamente, o potencial que o veganismo tem de resultar em melhorias para os animais não humanos está muito mais no tipo de ideal que poderia ajudar a divulgar do que nos resultados da ação de não consumir os animais. É muito importante frisar, contudo, que esse potencial positivo para os animais só existe se o veganismo for divulgado com argumentos a favor da consideração moral dos animais (com ênfase na necessidade de se prevenir/minimizar os danos naturais). Do contrário, como vimos, corre-se o risco de a propagação do veganismo resultar em um aumento do território natural, o que implicaria na maximização do sofrimento e mortes dos animais. Assim, o veganismo divulgado por razões antropocêntricas e, principalmente, por razões ambientalistas, se adotado em larga escala, corre um alto risco de ter resultados ainda piores (muito piores, como vimos na seção 8.2) até mesmo do que a exploração animal. Assim, a proposta de minimizar os danos naturais apoia o veganismo, desde que divulgado por consideração pelos animais.

SEÇÃO 9.3 – A objeção da destruição

9.3.1. A *reductio* da matança e a defesa da matança altruísta

Discutimos no item 8.3.14 o *argumento do prolongamento da agonia*. Esse argumento afirmava que devemos rejeitar a proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais, porque fazê-lo prolongaria suas vidas e, de acordo com o argumento, prolongaria o seu sofrimento. Rejeitamos tal argumento por várias razões, sendo a principal delas a de que é falso que prolongar as vidas dos animais na natureza aumenta o seu sofrimento. Isso é assim porque, na imensa maioria dos casos, aquilo que causa sofrimento aos animais também lhes causa a morte. Assim, toda vez que os ajudarmos, prolongaremos suas vidas, mas também estaremos a fazer com que não sofram mais por essa causa. Vimos no Capítulo 1 que o sofrimento prevalece nas vidas da imensa maioria dos animais na natureza principalmente porque tendem a morrer muito jovens. Se conseguem sobreviver por mais tempo, aumentam as chances de que o saldo de experiências em suas vidas seja positivo.

Discutiremos agora uma objeção similar. Ela também afirma que, se salvarmos as vidas dos animais, aumentaremos o sofrimento e a quantidade de mortes. Contudo, o motivo, de acordo com essa nova afirmação, não é porque ajudar aumentaria o sofrimento do próprio animal salvo (como vimos, isso é falso). O motivo, em vez disso, é o de que o animal salvo produziria uma quantidade imensamente maior de mortes e sofrimento (por meio de suas reproduções, por exemplo). A conclusão dessa posição é a de que o sofrimento e as mortes seriam significantemente reduzidos se tais animais fossem mortos o quanto antes.

Essa afirmação poderia ser utilizada para dar base a dois argumentos distintos.

Um deles é o que chamaremos de *reductio da matança*. O argumento é o de que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais deveria ser rejeitada por ser absurda: parte da preocupação em prevenir/minimizar o sofrimento e as mortes dos animais, mas implica em matá-los o quanto antes. Contudo, essa tentativa de redução ao absurdo é facilmente rejeitada. Basta observarmos que a preocupação em prevenir/minimizar os danos naturais prescreverá matá-los *apenas se salvá-los for ainda pior e não houver nenhuma outra opção menos ruim do que matar*. E isso é suficiente para derrubar a *reductio da matança*, pois, nesse contexto hipotético, não seria absurdo prescrever matá-lo.

A afirmação inicial poderia dar base a outro argumento, que chamaremos de *defesa da matança altruísta*: essa posição, em vez de considerar absurdo matar para minimizar os danos naturais, defenderia a matança (partindo da mesma afirmação de que matar os animais é menos ruim do que os salvar, dadas as taxas de reprodução). Um primeiro ponto importante em relação a esse argumento é que, mesmo que matar se revele menos ruim do que salvar, a prescrição de matar segue-se somente se não existir outra opção menos ruim. Um resultado ser menos ruim *do que outros* não é necessariamente ser o menos ruim *de todos os resultados possíveis*. Voltaremos a esse ponto nos itens 9.3.2 e 9.3.3.

A maior parte dos animais na natureza se reproduz maximizando os filhotes. Como vimos no Capítulo 1, de centenas, milhares ou milhões que nascem (isso depende da espécie), em populações estáveis geralmente apenas dois por ninhada sobrevivem. O restante nasce apenas para sofrer. Consideremos agora três opções possíveis do que podemos fazer em relação a essa situação: (1) deixar a natureza seguir o seu curso; (2) ajudar tais animais; (3) matar tais animais. Como vimos, poderia ser defendido que, se salvarmos os animais que se reproduzem maximizando os filhotes, isso prolongará o seu tempo de vida, e como resultado haverá reproduções (e a decorrente maximização do sofrimento e mortes de filhotes) que não existiriam se morressem antes. O argumento é o de que salvar tais seres resulta, em longo prazo, em maior sofrimento e mortes do que deixar a natureza seguir o seu curso, porque resulta em uma maior taxa de reproduções. Por esse mesmo motivo, poderia ser defendido que a matança é a melhor opção das três: por diminuir o tempo de vida dos animais, resulta em uma menor taxa de reproduções, pois diminui o número total de animais.

Um primeiro ponto importante é que a matança altruísta teria que dizer respeito apenas aos seres que se reproduzem maximizando os filhotes. Não serviria para defender a matança de animais de grande porte, pois não se reproduzem dessa maneira, e possuem maiores chances de terem vidas significativas. E, quando tais animais são herbívoros (elefantes, por exemplo) estes consomem muita vegetação, o que diminui as reproduções dos animais que maximizam os filhotes e, assim, diminui o sofrimento e as mortes totais. Tendo feita essa observação, passemos a discutir a defesa da matança altruísta em relação a animais que maximizam os filhotes.

9.3.2. Salvar, matar, deixar a natureza seguir o seu curso e as variações nas reproduções

Salvar membros de espécies que maximizam os filhotes não necessariamente resulta em uma maior taxa de reproduções, em comparação a deixar a natureza seguir o seu curso. Como observa Faria (2016, p. 107), resultaria apenas atualmente, dada a vigência do paradigma anti-intervencionista. No cenário atual, é provável que, uma vez que um animal fosse salvo, nada mais se faria para prevenir o sofrimento e mortes decorrentes de sua estratégia reprodutiva. Mas, em um possível cenário futuro no qual a proposta de prevenir danos naturais estivesse difundida,

provavelmente haveria a preocupação em também em evitar o sofrimento e as mortes decorrentes das reproduções. Comparemos com o que acontece atualmente com animais como cães e gatos. Não é dito que não devemos salvar suas vidas diante de uma ameaça porque tais animais correm o risco de se reproduzirem e, com isso, aumentarem o sofrimento e as mortes. Diz-se, em vez disso, que devemos salvá-los da ameaça *e* garantir que não aconteça tal reprodução. Assim, a afirmação de que salvar é pior do que deixar a natureza seguir o seu curso não é necessariamente verdadeira. Ajudar os animais na natureza é melhor, desde que continuemos a prevenir os danos naturais.

Matar animais que maximizam filhotes também não necessariamente diminui as taxas de reproduções. Se o local antes ocupado pelos animais mortos passa a ser ocupado por animais com um potencial reprodutivo maior, a matança resulta em maior sofrimento e mortes do que deixar a natureza seguir o seu curso. Contudo, caso fosse bem planejada, a matança teria, sim, resultados menos ruins do que deixar a natureza seguir o seu curso. Por exemplo, a construção de prédios em áreas verdes resulta na morte e no sofrimento de muitos dos animais que ali vivem (provavelmente, muitos deles membros de espécies que se reproduzem maximizando os filhotes). Já que nenhuma outra espécie passa a ocupar o seu local, isso diminui na taxa de nascimentos e, consequentemente, diminui o sofrimento e as mortes, em comparação a deixar a natureza seguir o seu curso. Isso não significa que necessariamente esteja justificada esse tipo de matança. Quer dizer apenas que deixar a natureza seguir o seu curso é ainda pior para os animais afetados (dado que prolonga indefinidamente o ciclo de reproduções e maximização do sofrimento e das mortes).

9.3.3. A matança altruísta é mais eficiente do que ajudar?

Se nossa análise anterior estiver correta, tanto ajudar os animais quanto matá-los visando reduzir os danos naturais, se forem atividades bem planejadas, têm resultados menos piores do que deixar a natureza seguir o seu curso. Resta sabermos quais das duas opções é a melhor. Novamente, aqui é útil a distinção feita no item 9.2.4, entre resultados de primeiro e de segundo grau. Os de primeiro grau são todos os resultados (diretos ou indiretos) de uma ação que não dependem da maneira como influenciam as decisões de outros agentes. Os de segundo grau levam em conta a tendência de uma ação ter esta ou aquela influência em decisões de outros agentes (sendo que estas, por sua vez, têm também resultados de primeiro e de segundo grau, e assim por diante).

Levando em conta somente os resultados de primeiro grau, a resposta é incerta. Contudo, mesmo nesse caso, não seria qualquer matança que teria chances de produzir melhores resultados do que a ajuda bem planejada. Para uma defesa da matança fazer sentido, teria de ser mostrado que, com intervenções de ajuda *igualmente bem planejadas*, é a matança que mais eficientemente preveniria sofrimento e mortes. Mesmo assim, a resposta ainda é incerta. Em favor a ajudar, poderíamos argumentar que a matança só deveria ser recorrida como última opção, e que há sempre a opção por pesquisar medidas como esterilização, investigação de taxa de nascimentos de acordo com o tipo de solo e de vegetação disponível, tratamento médico, vacinações, terapia genética etc. O proponente da matança, por sua vez, poderia argumentar que essas pesquisas podem demorar muito, e que durante esse tempo o sofrimento e as mortes seriam maximizados, coisa que não ocorreria se a matança bem planejada fosse feita agora.

Contudo, os resultados de primeiro grau não são os mais importantes. Há como se sugerir que, mesmo se a matança tiver melhores resultados de primeiro grau, ajudar tem resultados de segundo grau tão melhores que sobrepassam o saldo positivo que poderia ter a matança. A matança,

devido ao tipo de influência que poderia ter na ação de outros agentes, não apenas poderia não ser tão eficiente em longo prazo quanto ajudar, em termos de prevenir danos: poderia até mesmo ser contraproducente. Se a meta é atingir as melhores consequências, temos de levar em conta efeitos em longo prazo. E como serão esses efeitos é algo que depende crucialmente do modo como as ações no presente influenciarão outros agentes a tomarem decisões no futuro. Levando isso em conta, temos razões para proibir intervenções sistemáticas que envolvam matança, devido ao impacto que estas têm no modo como os humanos enxergam a estatura moral dos animais não humanos.

Por exemplo, a matança de animais selvagens é frequentemente praticada por motivos antropocêntricos ou ambientalistas[148]. Essas perspectivas mantêm que a caça se justifica porque dão uma consideração moral muito pequena (ou mesmo nenhuma) aos animais não humanos. Em um mundo onde a grande maioria das pessoas adota tais visões com relação aos animais, é muito perigoso quem possui a meta de alcançar o melhor resultado para os animais promova práticas que são características de tais visões. Se um defensor dos animais aprova a matança (nas condições muito específicas mencionadas), é provável que o público entenda que a matança é aceitável em outras situações nas quais não é (e poderia até mesmo entender que é aceitável em toda e qualquer situação). E, como resultado, a meta de alcançar o melhor resultado para os animais não seria atingida. A matança não tem o impacto de influenciar as pessoas a se preocuparem com o bem dos animais. Poderia até mesmo ter o efeito contrário, pois poderia incentivar as pessoas a apoiarem a matança por motivos antropocêntricos e ambientalistas, que tendem a resultar nas piores consequências para os animais. Mais ainda: poderia fazer o público em geral confundir a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais com uma perspectiva ambientalista ou antropocêntrica, e, devido a isso, influenciar o público em geral a apoiar outras medidas ambientalistas ou antropocêntricas (como a expansão do território natural, discutida na seção 8.2) que teriam como resultado maximizar o sofrimento e as mortes dos animais. Por fim, a matança não desafiaria as visões que dão pouca ou nenhuma consideração aos animais, como as visões antropocêntricas e ambientalistas. Poderia, em vez disso, reforçar tais visões. Algo muito diferente acontece se defendemos ajudar os animais por preocupação com seu próprio bem.

Assim, não é apenas a partir de perspectivas deontológicas (isto é, aquelas visões de ética que defendem que a ação correta nem sempre coincide com a que resulta em melhores consequências[149]) que temos razões para objetar a matança de seres sencientes, mesmo quando a matança é motivada pela preocupação em prevenir sofrimento e mortes. A preocupação com alcançar as melhores consequências em longo prazo fundamentaria que é melhor seguirmos uma regra geral contra tal matança (mesmo que ela possa se justificar em condições muito específicas).

SEÇÃO 9.4 – Maneiras pelas quais os animais já estão sendo ajudados

Uma objeção frequente à proposta de ajudar os animais selvagens é alegar que fazê-lo é impossível ou que, pelo menos, é impossível agora. O que essa objeção ignora é que há várias maneiras pelas quais os animais já vêm sendo ajudados, há muito tempo. Na maior parte dos casos, esses programas de ajuda são motivados por razões antropocêntricas ou ambientalistas. Contudo, os animais se beneficiam também. Além disso, os dados dessas intervenções podem ser úteis para orientar futuros projetos que tenham como objetivo ajudar os animais. E, à medida que aumentar a

[148] Para uma análise crítica dessas práticas, ver Shelton (2004) e Faria (2011; 2012).

[149] Para uma análise detalhada sobre as diferenças entre deontologia, consequencialismo e éticas centradas no caráter, ver Kagan (1998).

consideração pelos animais na sociedade, é provável que aumentará também a pesquisa sobre como ajudá-los. A seguir, estão alguns exemplos de ajuda a animais selvagens.

Vacinação. Existem muitos exemplos de vacinação de animais selvagens em larga escala, sendo a mais conhecida a vacinação contra a raiva em vários países (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 75; BAER *et al.*, 1971; FEARNEYHOUGH *et al.*, 1998; ROBBINS *et al.*, 1998; MACINNES; LEBER, 2000; MACCINNES *et al.*, 2001; SLATE *et al.*, 2005; STECK *et al.*, 1982). Como resultado, a raiva foi erradicada na maior parte da Europa em 2010 e em grandes porções da América do Norte (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 75). A vacinação é feita por meio de dispersão aérea de biscoitos contendo a vacina (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 76; DEPARTMENT FOR ENVIRONMENT, FOOD AND RURAL AFFAIRS, 2010). A vacinação de 63% da população de guaxinins em Massachusetts foi suficiente para erradicar a doença na área (ROBBINS *et al.*, 1998), e a vacinação de coiotes no Texas resultou em uma grande redução do número de casos (FEARNEYHOUGH *et al.*, 1998; ANIMAL ETHICS, 2020, p. 76). Um projeto em conjunto entre Estados Unidos, México e Canadá foi proposto visando erradicar a doença em outras áreas (SLATE *et al.*, 2005). Programas similares foram implementados ao redor do mundo, incluindo a vacinação de cães na África (CLEAVELAND *et al.*, 2003; KITALA *et al.*, 2002) e na Ásia (CHILDS *et al.*, 1998; PAL, 2001), e de lobos na Etiópia (CARRINGTON, 2018). A brucelose ataca alces e bisões que vivem na área do Grande Yellowstone, com uma estimativa de 14 mil infectados (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 77), sendo que uma vacina, RB51, foi desenvolvida para a população de bisões (UNITED STATES ANIMAL HEALTH ASSOCIATION, 2006). A peste silvestre é causada pela mesma bactéria responsável pela peste negra e surtos entre cães-da-pradaria têm taxas de mortalidade próximas a 100% (ABBOT; ROCKE, 2012). Após uma vacinação em 2019 na Dakota do Sul, os animais apresentaram uma taxa de sobrevivência de 95% (LEGGETT, 2009). Desde 2017, em Montana, os biscoitos contendo a vacina têm sido distribuídos por meio de drones, vacinando 4.000 animais em um único dia (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 78). A mortalidade de gorilas por ebola pode chegar até 90%. A vacinação também foi proposta como medida para combater a doença (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 79). Programas-piloto de vacinação contra o antraz também foram desenvolvidos e se mostraram eficazes em populações de rinocerontes, zebras e guepardos (TURNBULL *et al.*, 2004). Biscoitos com vacinas contra a tuberculose também foram distribuídos para javalis selvagens em condições naturais de transmissão em 2011 (GARRIDO *et al.*, 2011). Até recentemente acreditava-se que não era possível vacinar insetos, pois seus sistemas imunológicos não utilizam anticorpos. Contudo, pesquisas na universidade de Helsinki mostraram ser possível vacinar abelhas. Quando a abelha rainha come algo que contém patogênicos, a assinatura molecular destes é envolvida por uma proteína chamada vitelogenina, que carrega essas moléculas até os ovos, onde agem como indutores de respostas imunes, o que significa que é possível vacinar milhares de abelhas simplesmente vacinando a rainha (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 80, RAUKKO, 2018). No Reino Unido, a vacinação de animais selvagens é amplamente implementada, onde há o *Banco de Vacinas e Antígenos*, local onde o governo mantém suprimentos para serem utilizados em potenciais surtos (DEPARTMENT FOR ENVIRONMENT, FOOD AND RURAL AFFAIRS, 2010). A peste bovina se tornou a segunda doença a ser completamente erradicada em humanos (a primeira foi a varíola) e a primeira entre as que afetam animais não humanos, o que mostra que é possível vencer os desafios técnicos e até mesmo erradicar doenças (FAO, 2010).

Tratamento de animais doentes. Vombates infestados com sarna sarcóptica geralmente são tratados com um medicamento chamado *moxidectin*, que é administrado por meio de uma aba colocada na entrada de suas tocas, onde encostam quando entram, o que evita o estresse da captura (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 67-8). Em 2019, morcegos foram tratados com probióticos contra a síndrome do

nariz branco, que, desde 2007, matou mais de 6 milhões de morcegos na América do Norte, com uma taxa de mortalidade de mais de 90% em algumas espécies. O tratamento aumentou as taxas de sobrevivência de 8% para 46% (HOPKINS; SOILEAU, 2018; HOYT *et al.*, 2019). O tratamento probiótico também poderia ser utilizado para tratar doenças em outras espécies, como o fungo *Batrachochytrium dendrobatidis*, que mata milhões de anfíbios em mais de 500 espécies (SCHEELE *et al.,* 2019). Sapos boreais foram tratados com probióticos e tiveram uma taxa de sobrevivência de 40% mais alta do que os outros sapos (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 68; KUENEMAN *et al.*, 2016). Há uma pesquisa sobre tratamentos probióticos para doenças causadas por fungos em cobras (HILL *et al.*, 2018) e outra para abelhas (EL KHOURY *et al.*, 2018; ANIMAL ETHICS, 2020, p. 69). Os probióticos também têm sido utilizados para tratar infecções em várias espécies de peixes (FORSCHUNGSVERBUND, 2019). Outra técnica que é utilizada desde a década de 1940 para deter a propagação de doenças é a esterilização de insetos transmissores da doenças, o que beneficia tanto os animais que seriam picados quanto os insetos, uma vez que, dada a sua dinâmica populacional, de todos os que nascem, poucos conseguem sobreviver (DYCK; HENDRICHS; ROBINSON, 2005; PARKER; METHA, 2007; ALPHEY *et al.*, 2010).

Tratamento de animais feridos. Pássaros e morcegos que têm sido trazidos a centros de reabilitação com fraturas nas asas geralmente conseguem uma recuperação completa (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 70).

Ajuda a animais em desastres naturais. Incêndios ocorrem regularmente na natureza. Existem casos em que os animais são resgatados de incêndios ou dos efeitos do incêndio. Centenas de coalas morrem todo o ano na Austrália por conta de incêndios (KOALA INFO, 2019). Como eles se movem mais lentamente, é mais fácil resgatá-los (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 63). Nos incêndios florestais na Austrália em 2019, a *Wilcare Australia Inc*. incentivou moradores das áreas afetadas a deixarem bacias de água para que os animais tenham acesso (GEROVA, 2019). Animais têm sido ajudados em enchentes também. No Parque Nacional de Kaziranga, na Índia, trabalhadores de resgate conseguiram salvar 64 animais (GUHA; GHOSH, 2019). Posteriormente, foram construídos 33 planaltos artificiais no parque. Como resultado, a quantidade de mortes de animais de grande porte em enchentes caiu pela metade em dois anos: 400 mortes em 2017 e 200 em 2019 (GUHA; GHOSH, 2019). Algumas organizações também têm resgatado animais nessas situações. Por exemplo, na enchente em Virgínia em 2019, a *Animal Welfare League* de Arlington resgatou dezenas de animais (AIREY, 2019). Voluntários independentes também têm feito resgates, como foi o caso de dois irmãos que utilizaram um bote para resgatar vários animais em uma enchente no Mississippi em 2016 (AKANDE, 2016). Em 2019, um santuário em Waterboro, Carolina do Sul, cuidou de centenas de animais impactados pelo furação Dorian, e Tartarugas foram devolvidas ao mar em macas improvisadas depois de terem sido arremessadas a quilômetros do mar por um Tsunami na Indonésia em 2018 (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 65). Em uma erupção vulcânica nas Filipinas em 2018, a *World Animal Protection* evacuou os animais terrestres de áreas de risco e forneceu alimento e tratamento médico (WORLD ANIMAL PROTECTION, 2018).

Ajuda a animais com fome e sede. Também é possível ajudar fornecendo comida e água aos animais. Contudo, fornecer esses nutrientes pode conduzir a uma maior taxa de reprodução desses animais, fazendo com que mais animais morram de fome depois. Entretanto, isso pode ser evitado se o fornecimento de alimento for combinado com medidas para que os animais salvos não se reproduzam (LOTT, 1996, p. 232-3; COOPER; GINNETT, 2000; ROBB *et al.*, 2008; ORROS; FELLOWES, 2012; JONES, 2011).

Animais órfãos. Exemplos de orfanatos para animais selvagens incluem o *Rhino Orphanage* na África do Sul, o *Sheldrick Wildlife Trust* no Quênia e o *Senkwekwe Centre* na República do Congo (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 70). Tartarugas filhotes têm sido ajudadas também a chegar até à água quando saem dos ovos (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 70; GILLINGWATER, 2008), pois, como não recebem cuidado parental, a taxa de sobrevivência de filhotes é de uma em mil.

Construção de abrigos. Por vezes os animais são ajudados com a construção de estruturas que podem ser utilizadas como abrigo ou como ninhos (BOVENKERK *et al.*, 2003; HANSELL; HANSELL, 2005, p. 216-7). Morcegos que se empoleiram em construções possuem tipicamente um bem-estar mais elevado do que morcegos que se empoleiram em condições naturais (LAUSEN; BARCLAY, 2006). Pombos também utilizam construções dessa maneira (GOODWIN, 1960). Também há estudos que sugerem que coelhos escolhem utilizar viveiros artificiais (FERNÁNDEZ-OLALLA *et al.*, 2010). Invertebrados como a mariposa *Acrobasis betulella* e de outras espécies também foram observadas utilizando rolos de folhas criados por cientistas (HANSELL; HANSELL, 2005, p. 216-7; FERNÁNDEZ-OLALLA *et al.*, 2010).

Resgate de animais presos. Por vezes, mamíferos de grande porte ficam presos quando atravessam um lago e o gelo se parte, fazendo com que caiam na água. Seus esforços para sair da água fazem com que mais gelo se quebre. Se não são ajudados, morrem de hipotermia, choque, falência dos órgãos, exaustão, afogamento, inanição ou sendo comidos por outros animais (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 60). Em outras vezes os animais ficam presos em blocos de gelo flutuando longe da costa, e morrem de hipotermia ou afogados quando o gelo derrete. Baleias também ficam presas em blocos de gelo. Apesar de ser mais difícil do que resgatar baleias encalhadas, resgates de baleias presas em blocos de gelo já foram registrados (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 61). Animais de grande porte, como elefante, também frequentemente ficam presos na lama, onde se banham para proteger a pele. Se não são ajudados, morrem afogados, de inanição ou são comidos vivos lentamente por outros animais. Em muitos casos, animais nessas situações foram ajudados (ANIMAL ETHICS, 2020, p. 61). Outro contexto em que animais são ajudados é quando ficam encalhados em praias. É estimado que em torno de dois mil animais fiquem encalhados no mundo inteiro a cada ano (MARTIN, 1991).

Esses exemplos são suficientes para mostrar que os animais selvagens já são ajudados de diversas maneiras. Contudo, muito mais poderia ser feito ajudá-los, se o problema recebesse a atenção que merece. Por essa razão, é crucial que os argumentos que explicam por que essa questão é importante sejam divulgados, bem como as razões para se rejeitar o especismo e para darmos consideração moral plena a todos os seres sencientes.

CONCLUSÕES FINAIS

No decorrer deste livro, foram defendidas as seguintes teses:

(1) Os processos naturais maximizam a quantidade de animais que experimentarão predominantemente sofrimento e terão em seguida uma morte extremamente prematura. Isso é feito de maneira tão eficiente que torna até mesmo a quantidade de animais mortos na exploração (que já é uma quantidade gigantesca) minúscula em comparação.

(2) Não há justificativa para se dar um peso menor ao bem dos animais não humanos.

(3) Para além do sofrimento, os animais não humanos são prejudicados com a morte tanto quanto seriam os humanos que fossem privados de tempo e intensidade de desfrute similar (levando em conta também que, quanto menos alguém desfrutou até o momento, mas valiosas são para si as unidades adicionais que restam para serem desfrutadas).

(4) Dar consideração moral aos animais não humanos implica em reconhecer razões para prevenir aquilo que lhes prejudica, independentemente de se a origem do dano é ou não antropogênica. A força dessas razões depende da magnitude de dano que conseguiríamos evitar em cada curso de ação.

(5) Os animais na natureza já são ajudados, mas muito mais poderia ser feito nesse sentido. Quanto maior o investimento na pesquisa sobre como ajudá-los, maior a probabilidade de serem descobertas formas cada vez mais seguras e eficientes de prestar ajuda, evitando desdobramentos negativos e garantindo que haja menor quantidade de sofrimento e de mortes prematuras ao longo do tempo.

A conclusão geral é a de que existem razões fortíssimas para incentivarmos a pesquisa sobre como ajudá-los e que, dada a quantidade de sofrimento e mortes presentes em tal situação, essa questão deveria ser uma de nossas prioridades mais fortes.

Como vimos no decorrer deste livro, o principal obstáculo à proposta de ajudar os animais que vivem na natureza é ideológico, e não prático. Vimos que há várias formas pelas quais os animais já estão sendo ajudados. Contudo, muito mais poderia ser feito se o assunto recebesse a importância que merece. Desmontar os obstáculos ideológicos que impedem que esse problema tenha a sua devida importância reconhecida é o primeiro passo para que as gerações futuras possam, na prática, ajudar os animais em uma escala que hoje é inimaginável para nós.

Exemplos desses obstáculos são a visão idílica da natureza; a veneração por aquilo que é natural; a ideia de que as metas ambientalistas são mais importantes do que o bem dos seres sencientes e a ideia de que não somos moralmente responsáveis por danos não antropogênicos. Contudo, o maior desses obstáculos é, sem dúvida, o especismo, uma vez que nenhuma das ideias mencionadas, que são obstáculos à proposta de ajudar os animais não humanos na natureza, é levantada diante da proposta de ajudar humanos quando são vítimas dos processos naturais.

Dado que o maior obstáculo é ideológico, certamente é essencial combater o especismo e aqueles outros vieses mencionados. Contudo, é importante fazer outras duas coisas simultanea-

mente: incentivar a pesquisa sobre formas de ajudar os animais selvagens e mostrar ao público que os animais já vêm sendo ajudados de diversas maneiras. Incentivar e divulgar essas atitudes, além de fazer toda a diferença para os animais ajudados, mostra ao grande público que é possível, desde já, ajudá-los.

REFERÊNCIAS

ABBOTT, D. H *et al.* Are subordinates always stressed? A comparative analysis of rank differences in cortisol levels among primates. *Hormones and Behavior*, [*s.l.*], v. 43, p. 67-82, 2003.

ABBOTT, R. C.; ROCKE, T. E. *Plague:* U.S. Geological Survey circular 1372. Madison: National Wildlife Health Center, 2012.

ADAMEC, R. E.; SHALLOW, T. Lasting effects on rodent anxiety of a single exposure to a cat. *Physiology and Behavior*, [*s.l.*], v. 54, p. 101-109, 1993.

ADRIAENSE, J. E. C. *et al.* Negative emotional contagion and cognitive bias in common ravens (*Corvus corax*). *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, [*s.l.*], v. 116, p. 11547-11552, 2019.

AGUIRRE, A. A.; SPRAKER, T. R.; BALAZS, G. H.; ZIMMERMAN, B. Spirorchidiasis and fibropapillomatosis in green turtles from the Hawaiian islands. *Journal of Wildlife Diseases*, [*s.l.*], v. 34, p. 91-98, 1998.

AIREY, J. Wild animals, pets rescued during the flood. *ARLnow*, [*s.l.*], 26 jul. 2019. Disponível em: https://www.arlnow.com/2019/07/26/wild-animals-pets-rescued-during-the-flood. Acesso em: 21 set. 2019.

AKANDE, Z. Man dives into flash flood, fills his boat up with animals. *The Dodo*, [*s.l.*], 3 nov. 2016. Disponível em: https://www.thedodo.com/man-fills-boat-with-animals-during-flood-1656582972.html. Acesso em: 21 set. 2019.

ALBUQUERQUE, T. A. F. *et al.* From humans to hydra: Patterns of cancer across the tree of life. *Biological Reviews*, [*s.l.*], v. 93, p. 1715-1734, 2018.

ALPHEY, L. *et al.* Sterile-insect methods for control of mosquito-borne diseases: An analysis. *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, [*s.l.*], v. 10, p. 295-311, 2010.

ALTHAUS, D.; GLOOR, L. Reducing risks of astronomical suffering: a neglected priority. Foundational Research Institute, [*s.l.*], 2016. Disponível em: https://foundational-research.org/reducing-risks-of-astronomical-suffering-a-neglected-priority/. Acesso em: 15 fev. 2019.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering:* A guide to the issues. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ANDERSON, D. J. Evolution of obligate siblicide in boobies: A test of the insurance egg hypothesis. *The American Naturalist*, [*s.l.*], v. 135, p. 334-350, 1990.

ANHOLT, B. R.; WERNER, E. E. Interaction between food availability and predation mortality mediated by adaptive behavior. *Ecology*, [*s.l.*], v. 76, p. 2230-2234, 1995.

ARNESON, R. What, if anything, renders all humans morally equal. *In*: JAMIESON, D. (org.). *Singer and his critics*. Oxford: Blackwell, 1999. p. 103-128.

ATTFIELD, R. *A Theory of Value and Obligation.* London: Croom Helm, 1987a.

ATTFIELD, R. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, [*s.l.*], v. 39, p. 47-58, 1987b.

AUGUSTINE, S.; LIKA, K.; KOOIJMAN, S. A. Altricial-precocial spectra in animal kingdom. *Journal of Sea Research*, [*s.l.*], n. 143, p. 27-34, 2019.

BAER, G. M.; ABELSETH, M. K.; DEBBIE, J. G. Oral vaccination of foxes against rabies. *American Journal of Epidemiology*, [*s.l.*], v. 93, p. 487-490, 1971.

BAILEY, R.; SEYMOUR, N. R.; STEWART, G. Rape behavior in blue-winged teal. *The Auk*, [*s.l.*], v. 95, p. 188-190, 1978.

BALDNER, K. Realism and Respect. *Between the Species*, [*s.l.*], v. 6, n. 1, p. 1-7, 1990.

BATTIN, J. When good animals love bad habitats: Ecological traps and the conservation of animal populations. *Conservation Biology*, [*s.l.*], v. 18, p. 1482-1491, 2004.

BAUM, E. T.; MEISTER, A. L. Fecundity of Atlantic Salmon (*Salmo salar*) from two Maine rivers. *Journal of the Fisheries Research Board of Canada*, [*s.l.*], v. 28, p. 764-767, 1971.

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. Reducing Risks of Future Suffering: Toward a responsible use of new technologies, [*S.l.*], 2017. Disponível em: http://s-risks.org/intro/. Acesso em: 15 fev. 2019.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BEAUSOLEIL, N. J. I Am a Compassionate Conservation Welfare Scientist: Considering the Theoretical and Practical Differences Between Compassionate Conservation and Conservation Welfare. *Animals*, [*s.l.*], v. 257, v. 10, n. 2, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.3390/ani10020257. Acesso em: 29 set. 2021.

BEGON, M.; TOWNSEND, C. R. HARPER, J. L. *Ecology:* From individuals to ecosystems. Oxford: Blackwell, 2006.

BEHBEHANI, A. M. The smallpox story: life and death of an old disease. *Microbiological Reviews*, [*s.l.*], v. 47, n. 4, p. 455-509, 1983.

BEKOFF, M. Grief, mourning, and broken hearted animals. *Psychology Today*, [*s.l.*], 26 nov. 2011. Disponível em: https://www.psychologytoday.com/us/blog/animal-emotions/201111/grief-mourning-and-broken-hearted-animals. Acesso em: 24 set. 2019.

BEKOFF, M. (org.). *Ignoring nature no more*: The case for compassionate conservation. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

BELDOMENICO, P. M.; TELFER, S.; GEBERT, S.; LUKOMSKI, L.; BENNETT, M.; BEGON, M. Poor condition and infection: A vicious circle in natural populations. *Proceedings of the Royal Society of London B:* Biological Sciences, [*s.l.*], v. 275, p. 1753-1759, 2008.

BENNETT, R. A.; KUZMA, A. B. Fracture management in birds. *Journal of Zoo and Wildlife Medicine*, [*s.l.*], v. 23, p. 5-38, 1992.

BENSON, J. Duty and the Beast. *Philosophy*, [*s.l.*], v. 53, p. 529-49, 1978.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1789].

BERNSTEIN, M. Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, [*s.l.*], v. 35, p. 380-390, 2004.

BEUCHAT, C. A; POUGH, F. H.; STEWART, M. M. Response to simultaneous dehydration and thermal stress in three species of Puerto Rican frogs. *Journal of Comparative Physiology B:* Biochemical, Systems, and Environmental Physiology, [*s.l.*], v. 154, p. 579-585, 1984.

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,* [*s.l.*], v. 7, n. 4, p. 1005-1013, 1988.

BONEZA, J. The impact the lava flowing into the ocean on Hawaii island has on coastal waters and marine life. *Khon2 News,* [*s.l.*], 8 jun. 2018. Disponível em: https://www.khon2.com/news/the-impact-the-lava--flowing-into-the-ocean-on-hawaii-island-has-on-coastal-waters-and-marine-life/. Acesso em: 13 set. 2019.

BONNARDEL, Y. Contre l'apartheid des espèces: À propos de La prédation et de l'opposition entre écologie et libération animale. *Les cahiers antispécistes*, [*s.l.*], 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*, [*s.l.*], 2005. Disponível em: http://tahin-party.org/textes/finir-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*, [*s.l.*], v. 6, p. 13-26, 2003.

BOYLE, P.; RODHOUSE, P. *Cephalopods*: Ecology and fisheries. Oxford: Blackwell, 2005.

BRAITHWAITE, V. A. *Do fish feel pain?* Oxford: Oxford University Press, 2010.

BRESSAN, D. Earthquakes can have devastating impacts on wildlife. *Forbes,* [*s.l.*], 30 nov. 2016. Disponível em: https://www.forbes.com/sites/davidbressan/2016/11/30/earthquakes-can-have-devastating-impacts--on-wildlife/#5c400731a554. Acesso em: 31 ago. 2019.

BRIGGS, R. A. Normative Theories of Rational Choice: Expected Utility. *In*: ZALTA, N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Spring 2017 Edition. Stanford: Stanford University Press, 2017. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rationalitynormative-utility/. Acesso em: 17 mar. 2018.

BRINK, D. O. Deliberative Utilitarianism. *Philosophy e Public Affairs*, [*s.l.*], v. 21, p. 67-103, 1992.

BROOM, D. M. *Sentience and animal welfare*. Wallingford: CABI, 2014.

BROWNING, H.; VEIT, W. Positive Wild Animal Welfare. *Preprint*, [*s.l.*], 2021. Disponível em: http://philsci-archive.pitt.edu/19608/1/browningveit2021positive_welfare.pdf. Acesso em: 19 out. 2021.

BRUELAND, H. Highest lifetime fecundity. *In:* WALKER, T. J. (org.). *University of Florida book of insect records*. Gainesville: University of Florida, 1995, p. 41-43.

BULSTRODE, C.; KING, J.; ROPER, B. What happens to wild animals with broken bones? *The Lancet,* [*s.l.*], v. 327, p. 29-31, 1986.

BURTON, K. NASA Presents Star-Studded Mars Debate. *NASA*, [*s.l.*], 25 mar. 2004. Disponível em: http://www.nasa.gov/centers/ames/news/releases/2004/04_22AR.html. Acesso em: 4 maio 2017.

CABANAC, M.; CABANAC, A. J.; PARENT, A. The emergence of consciousness in phylogeny. *Behavioural Brain Research*, [*s.l.*], v. 198, p. 267-272, 2009.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, [*s.l.*], n. 2, p. 311-38, 1980.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. *In*: HARGROVE, E. C. (org.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*: The Environmental Perspective. Albany: State University of New York, 1992a. p. 249-61.

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, 1992b. p. 137-50.

CALLICOTT, J. B. The Case Against Moral Pluralism. *Environmental Ethics*, [*s.l.*], 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. 204-17.

CALLICOTT, J. B. *The Land Ethic:* Key Philosophical and Scientific Challenges. Corvallis: Oregon State University, 1998.

CARRINGTON, D. Ethiopia deploys hidden rabies vaccine in bid to protect endangered wolf. *The Guardian*, London, 22 ago. 2018. Disponível em: https://www.theguardian.com/environment/2018/aug/22/ethiopia--deploys-hidden-rabies-vaccine-in-bid-to-protect-endangered-wolf. Acesso em: 4 set. 2019.

CASTLE, K. T. *et al.* Coyote (*canis latrans*) and domestic dog (*canis familiaris*) mortality and morbidity due to a *Karenia brevis* red tide in the Gulf of Mexico. *Journal of Wildlife Diseases*, [*s.l.*], v. 49, p. 955-964, 2013.

CAUDELL, J. N.; ZIMMERMAN, D. Starvation and malnutrition in wildlife. *Indiana Wildlife Disease News*, [*s.l.*], v. 4, n. 1, p. 1-3, 2009.

CAVALIERI, P. *The Animal Question:* Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CHANDROO, K. P.; YUE, S.; MOCCIA, R. D. An evaluation of current perspectives on consciousness and pain in fishes. *Fish and Fisheries*, [*s.l.*], v. 5, p. 281-295, 2004.

CHEN, H.; KUO, R. J.; CHANG, T. C.; HUS, C. K.; BRAY, R. A.; CHENG, I. J. Fluke (*Spirorchiidae*) infections in sea turtles stranded on Taiwan: Prevalence and pathology. *Journal of Parasitology*, [*s.l.*], v. 98, p. 437-439, 2012.

CHIARA, V.; PORTUGAL, F. R.; JEANSON, R. Social intolerance is a consequence, not a cause, of dispersal in spiders. *PLOS Biology*, [*s.l.*], v. 17, n. 7, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000319. Acesso em: 20 out. 2021.

CHILDS, J. E.; ROBINSON, L. E.; SADEK, R.; MADDEN, A.; MIRANDA, M. E.; MIRANDA, N. L. Density estimates of rural dog populations and an assessment of marking methods during a rabies vaccination campaign in the Philippines. *Preventive Veterinary Medicine*, [*s.l.*], v. 33, p. 207-218, 1998.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Claredon Press, 1977.

CLARKE, C. M. *et al.* Tree shrew lavatories: A novel nitrogen sequestration strategy in a tropical pitcher plant. *Biology Letters*, [*s.l.*], v. 5, p. 632-635, 2009.

CLEAVELAND, S. *et al.* dog rabies vaccination campaign in rural Africa: impact on the incidence of dog rabies and human dog-bite injuries. *Vaccine*, [*s.l.*], v. 21, p. 1965-1973, 2003.

CLEMENT, G. The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals. *Between the Species*, [*s.l.*], v. 13, n. 3, 2003. Disponível em: http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss3/2/. Acesso em: 4 maio 2017.

CLINCHY, M. *et al.* The neurological ecology of fear: Insights neuroscientists and ecologists have to offer one another. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, [*s.l.*], v. 5, 2011. Disponível em: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3084442/. Acesso em: 20 out. 2021.

CLINCHY, M.; SHERIFF, M. J.; ZANETTE, L. Y. Predator-induced stress and the ecology of fear. *Functional Ecology*, [*s.l.*], v. 27, p. 56-65, 2013.

CLINCHY, M. *et al.* Balancing food and predator pressure induces chronic stress in songbirds. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, [*s.l.*], v. 271, p. 2473-2479, 2004.

CLUTTON-BROCK, T. H.; HUCHARD, E. Social competition and its consequences in female mammals. *Journal of Zoology*, [*s.l.*], v. 289, p. 151-171, 2013.

COCHRANE, A. Cosmozoopolis: The case against group-differentiated animal rights. *Law, Ethics and Philosophy*, [*s.l.*], v. 1, p. 127-41, 2013.

COLE, R. A.; FRIEND, M. Parasites and parisitic diseases. *In*: MILTON, F.; FRANSON, J. C. (org.). *Field manual of wildlife diseases:* General field procedures and diseases of birds. Washington, D. C.: U. S. Geological Survey, 1999. p. 188-258.

CONABIO. Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras. *Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas*, [*s.l.*], 2009. Disponível em: http://www.institutohorus.org.br/download/marcos_legais/Resolucao_CONABIO_n5_EEI_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*, [*s.l.*], v. 121, n. 6, p. 789-824, 1983.

COON, J. J. *et al.* An observation of parental infanticide in Dickcissels (*Spiza americana*): Video evidence and potential mechanisms. *Wilson Journal of Ornithology*, [*s.l.*], v. 130, p. 341-345, 2018.

COOPER, S. M.; GINNETT, T. F. Potential effects of supplemental feeding of deer on nest predation. *Wildlife Society Bulletin*, [*s.l.*], v. 28, p. 660-666, 2000.

COPE, R. B. Overview of smoke inhalation. *Merck Manual:* Veterinary Manual. [*S.l.*], 2019. Disponível em: https://www.merckvetmanual.com/toxicology/smoke-inhalation/overview-of-smoke-inhalation. Acesso em: 23 set. 2019.

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,* [*s.l.*], 15-18 Nov. 2016. Disponível em: https://rm.coe.int/0900001680746643. Acesso em: 14 dez. 2020.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental* Ethics, [*s.l.*], v. 25, p. 169-182, 2003.

CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

CUMMING, D. *et al.* Elephants, Woodlands and Biodiversity in MiomboWoodland in Southern Africa. *South African Journal of Science*, [*s.l.*], v. 93, 1997, p. 231-236.

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, [*s.l.*], 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, [*s.l.*], 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, [*s.l.*], v. 30, n. 2, p. 99-131, 2011.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

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, Florianópolis, 2018.

CURIO, E. *The ethology of predation*. Berlin: Springer, 1976.

DADAM, D. *et al.* Avian malaria-mediated population decline of a widespread iconic bird species. *Royal Society Open Science*, [*s.l.*], v. 6. n. 7, p. 182-197, 2019.

DALY, N. What the Amazon fires mean for wild animals. *National Geographic*, [*s.l.*], 23 ago. 2019. Disponível em: http://www.nationalgeographic.com/animals/2019/08/how-the-amazon-rainforest-wildfires-will-affect-wild-animals/. Acesso em: 13 set. 2019.

DALL'AGNOL, D. *Valor Intrínseco:* Metaética, Ética Normativa e Ética Aplicada em G. E. Moore. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

DANIEL, M. S-risks: Why they are the worst existential risks, and how to prevent them. Foundational Research Institute, [*s.l.*], 2017. Disponível em: https://foundational-research.org/s-risks-talk-eag-boston-2017/. Acesso em: 15 fev. 2019.

DANTAS-TORRES, F.; CHOMEL, B. B.; OTRANTO, D. Ticks and tick-borne diseases: A One Health perspective. *Trends in Parasitology*, [*s.l.*], v. 28, p. 437-446, 2012.

DAWKINS, M. S. *Animal Suffering.* New York City: Chapman and Hall, 1980.

DAWKINS, M. S. *Through Our Eyes Only?* The Search for Animal Consciousness. New York City: W. H. Freeman, 1993.

DAWKINS, R. Replicators and vehicles. *In*: KING'S COLLEGE SOCIOBIOLOGY GROUP (org.). *Current problems in sociobiology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 45-64.

DAWKINS, R. *River Out of Eden:* A Darwinian View of Life. [*S.l.*]: Harper Collins Publishers, 1996.

DEGRAZIA, D. Animal Ethics around the Turn of the Twenty-First Century. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, [*s.l.*], n. 11, p. 111-29, 1999.

DELAZARI-RADEK, K.; SINGER, P. *The point of view of the universe*: Sidgwick and contemporary ethics. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DEPARTMENT FOR ENVIRONMENT, FOOD AND RURAL AFFAIRS. *Vaccination as a control tool for exotic animal disease:* Key considerations. London: Department for Environment, Food and Rural Affairs, 2010.

DESANTIS, D. T.; SCHMALTZ, L. W. The mother-litter relationship in developmental rat studies: Cannibalism vs caring. *Developmental Psychobiology*, [*s.l.*], v. 17, p. 255-262, 1984.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. *In*: COCKBURN, D. (org.). *Human Beings*. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991. p. 35-62.

DIAS, P. C. Sources and sinks in population biology. *Trends in Ecology and Evolution*, [*s.l.*], v. 11, p. 326-330, 1996.

DILONARDO, M. J. What happens to animals during a hurricane? *MNN,* [*s.l.*], 12 Sept. 2018. Disponível em: https://www.mnn.com/earth-matters/animals/stories/what-happens-wildlife-during-hurricane. Acesso em: 21 ago. 2019.

DONALDSON, S.; KYMLICKA, W. *Zoopolis:* A Political Theory of Animal Rights. New York City: Oxford University Press, 2011.

DOODY, J. S.; PAULL, P. Hitting the ground running: Environmentally cued hatching in a lizard. *Copeia*, [*s.l.*], v. 1, p. 160-165, 2013.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental*: bibliografía analítica. 2015. Tese (Doutorado em Biblioteconomia) – Universidad Carlos III, Madrid, 2015a.

DORADO, D. Ethical Interventions in the Wild: An Annotated Bibliography. *Relations*: Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 2, p. 219-238, 2015b.

DWORKIN, R. *Domínio da Vida:* Aborto, Eutanásia, e Liberdades Individuais. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DYCKN, V. A.; HENDRICHS, J.; ROBINSON, A. S. (org.). *Sterile insect technique*. Dordrecht: Springer, 2005.

EBERT, R.; MACHAN, T. Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals. *Journal of Applied Philosophy*, [*s.l.*], v. 29, n. 2, p. 146-59, 2012.

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.

EL KHOURY, S. *et al.* Deleterious interaction between Honeybees (Apis mellifera) and its microsporidian intracellular parasite Nosema ceranae was mitigated by administrating either endogenous or allochthonous gut microbiota strains. *Frontiers in Ecology and Evolution*, [*s.l.*], v. 6, ano 58, 2018.

ELLIOT, R. Faking Nature. *Inquiry*, [*s.l.*], v. 25, p. 81-93, 1982.

EMBERTS, Z.; MILLER, C. W.; KIEHL, D.; ST. MARYA, C. M. Cut your losses: Self-amputation of injured limbs increases survival. *Behavioral Ecology,* [*s.l.*], v. 28, p. 1047-1054, 2017.

ENGEMAN, R. M.; CONSTANTIN, B.; GRUVER, K. S.; ROSS, C. Managing Predators to Protect Endangered Species and Promote Their Successful Reproduction. *In*: COLUMBUS, A. KUZNETSOV, L. (org.). *Endangered Species*. New York City: Nova Science Publishers, 2009. p. 171-187.

EPICURO. *Carta a Meneceo*. *In*: EPICURO. *Obras.* Madrid: Tecnos, 1991. p. 57-65.

EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, [*s.l.*], v. 292, p. 1-136, 2005.

EVERETT, J. Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a Bambi Lover´s respect for nature. *Ethics and Environment*, [*s.l.*], v. 6, n. 1, p. 42-67, 2001.

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. Disentangling Oblitations of Assistance: a Reply to Clare Palmer´s "Against the View That We Are Normally Required to Assist Wild Animals". *Relations:* Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 2, p. 211-218, 2015.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos. Viento Sur, [*s.l.*], 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, [*s.l.*], v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. *In*: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge – Taylor & Francis group, 2020. p. 455-466.

FARIA, C.; PAEZ, E. Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. *Relations:* Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 1, p. 7-13, 2015.

FEARNEYHOUGH, M. G. *et al.* Results of an oral rabies vaccination program for coyotes. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, [*s.l.*], v. 212, p. 498-502, 1998.

FELDMAN, F. Some Puzzles About the Evil of Death. *Philosophical Review*, [*s.l.*], v. 100, p. 205-27, 1991.

FELIPE, S. T. Direitos das minhocas. *Veggie e tal*. [*S.l.*], 11 dez. 2015. Disponível em:http://www.veggietal.com.br/direitos-minhocas/. Acesso em: 1 maio 2017.

FERDOWSIAN, H. R. *et al.* Signs of mood and anxiety disorders in chimpanzees. *Plos one*, [*s.l.*], v. 6, n. 6, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0019855. Acesso em: 26 set. 2019.

FERNÁNDEZ-OLALLA, M.; MARTÍNEZ-JAUREGUI, M.; GUIL, F.; SAN MIGUEL-AYANZ, A. Provision of artificial warrens as a means to enhance native wild rabbit populations: What type of warren and where should they be sited?. *European Journal of Wildlife Research*, [*s.l.*], v. 56, p. 829-837, 2010.

FERRÉ, F. Moderation, Morals and Meat. *Inquiry*, [*s.l.*], v. 29, p. 391-406, 1986.

FERRO, S. Scientists capture all the neurons firing across a Fish's brain on video. *Popular Science*, [*s.l.*], 20 mar. 2013. Disponível em: https://www.popsci.com/science/article/2013-03/watch-neuron-activity-flash-through-fishs-brain/. Acesso em: 22 out. 2021.

FINK, C. The Predation Argument. *Between the Species*, [*s.l.*], v. 13. n. 5, p. 1-15, 2005.

FISHCOUNT. Fishcount estimates of numbers of individuals killed in (FAO) reported fishery production. *Fishcount,* [*s.l.*], 2017. Disponível em: http://fishcount.org.uk/studydatascreens/2016/fishcount_estimates_list.php. Acesso em: 25 set. 2021.

FISHER, R. A. *The genetical theory of natural selection*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

FLATT, T.; HEYLAND, A. (org.). *Mechanisms of life history evolution:* The genetics and physiology of life history traits and trade-offs. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FOLEY, A. M.; SINGEL, K. E.; DUTTON, P. H.; SUMMERS, T. M.; REDLOW, A. E.; LESSMAN, J. Characteristics of a green turtle (*Chelonia mydas*) assemblage in northwestern Florida determined during a hypothermic stunning event. *Gulf of Mexico Science*, [*s.l.*], v. 25, p. 131-145, 2007.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). Campaign against deadly cattle plague ending. [*S.l.*], 2010. Disponível em: http://www.fao.org/news/story/pt/item/46383. Acesso em: 20 out. 2021.

FORSCHUNGSVERBUND, B. Environmentally friendly control of common disease infecting fish and amphibians. *ScienceDaily*, [*s.l.*], 2019. Disponível em: https://www.sciencedaily.com/releases/2019/07/190701144511.htm. Acesso em: 9 set. 2019.

FOX, H. E.; WHITE, S. A.; KAO, M. H.; RUSSELL, D. F. Stress and dominance in a social fish. *The Journal of Neuroscience*, [*s.l.*], v. 17, p. 6463-6469, 1997.

FOX, M. A. Animal Liberation: A Critique. *Ethics*, [*s.l.*], v. 88, p. 106-118, 1978.

FOX, M. A. Taking animals' viewpoint seriously. *Behavioral and Brain Sciences*, [*s.l.*], v. 13, p. 20-21, 1990.

FOX, M. A. *The Case for Animal Experimentation*. Los Angeles: California University Press, 1986.

FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology*: Developing New Foundations for Environmentalism. Boston: Shambhala, 1990.

FRANCESCONI, F.; LUPI, O. Myiasis. *Clinical Microbiology Reviews*, [*s.l.*], v. 25, p. 79-105, 2012.

FRANCIONE, G. L. Animal Rights and Domesticated Nonhumans. *Animal Rights:* The Abolitionist Approach. [*S.l.*], 2007. Disponível em: http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/Acesso em: 1º maio 2017.

FRANCIONE, G. L. *Introduction to Animal Rights:* Your Child or the Dog? Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANK, L. G.; GLICKMAN, S. E.; LIGHT, P. Fatal sibling aggression, precocial development, and androgens in neonatal spotted hyenas. *Science,* [*s.l.*], v. 252, p. 702-704, 1991.

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*, [*s.l.*], v. 34, p. 11-20, 2004.

GABRIEL, M. N. Hundreds of sea turtles 'cold-stunned' by frigid temperatures in Gulf waters. *USA Today*, [*s.l.*], 4 Jan. 2018. Disponível em: https://eu.usatoday.com/story/news/nation-now/2018/01/04/hundreds--sea-turtles-cold-stunned-frigid-temperatures-gulf-waters/1006047001. Acesso em: 19 jun. 2019.

GAITA, R. *The philosopher's dog*: Friendships with animals. London: Routledge, 2003.

GARNER, S. R.; BORTOLUZZI, R. N.; HEATH, D. D.; NEFF, B. D. Sexual conflict inhibits female mate choice for major histocompatibility complex dissimilarity in Chinook salmon. *Proceedings of the Royal Society B:* Biological Sciences, [*s.l.*], v. 277, p. 885-894, 2010.

GARRIDO, J. M. *et al.* Protection against tuberculosis in Eurasian wild boar vaccinated with heat-inactivated. Mycobacterium bovis. *Plos One*, [*s.l.*], v. 6, e24905, 2011.

GEROVA, V. Koala mum and joey rescued as fires tear through bushland. *10 Daily*, [*s.l.*], 7 set. 2019.

GHERARDI, F. Behavioural indicators of pain in crustacean decapods. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, [*s.l.*], v. 45, p. 432-438, 2009.

GILLINGWATER, S. D. Effectiveness of nest protection and artificial egg incubation for turtles in Ontario. *Toronto Zoo*, [*s.l.*], 2008. Disponível em: http://www.torontozoo.com/adoptapond/pdfs/tmp-gillingwater-eggprotection.pdf.Acesso em: 25 out. 2019

GITTINS, J. Senciência em invertebrados: Uma revisão da literatura neurocientífica. Ética Animal, [*s.l.*], 20 ago. 2019. Disponível em: https://www.animal-ethics.org/senciencia-em-invertebrados-uma-revisao-da-literatura-neurocientifica/. Acesso em: 23 out. 2021.

GITTINS, J. Uma fisiologia ilustrada do sistema nervoso de invertebrados. Ética Animal*,* [*s.l.*], 3 set. 2021. Disponível em: https://www.animal-ethics.org/uma-fisiologia-ilustrada-do-sistema-nervoso-de-invertebrados/. Acesso em: 23 out. 2021.

GODFRAY, H. C. J. *Parasitoids:* Behavioral and evolutionary ecology. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GOLDMAN, J. Impact of the Japan earthquake and tsunami on animals and the environment. *Scientific American,* [*s.l.*], 22 mar. 2011. Disponível em: https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/impact-of-the-japan-earthquake-and-tsunami-on-animals-and-environment. Acesso em: 13 set. 2019.

GOODALL, J. Infant killing and cannibalism in free-living chimpanzees. *Folia Primatologica*, [*s.l.*], v. 28, p. 259-289, 1977.

GOODALL, J. *Through a window:* My thirty years with the chimpanzees of gombe. New York City: Houghton Mifflin Harcourt, 2010.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, [*s.l.*], v. 75, p. 308-25, 1978.

GOODWIN, D. Comparative ecology of pigeons in inner London. *British Birds*, [*s.l.*], v. 53, p. 201-212, 1960. Acesso em: 14 abr. 2019.

GOPKO, M.; MIKHEEV, V. N.; TASKINEN, J. Deterioration of basic components of the anti-predator behavior in fish harboring eye fluke larvae. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, [*s.l.*], v. 71, 2017.

GORTÁZAR, C.; FERROGLIO, E.; HÖFLE, U.; FRÖLICH, K.; VICENTE, J. Diseases shared between wildlife and livestock: A European perspective. *European Journal of Wildlife Research,* [*s.l.*], v. 53, p. 241-256, 2007.

GREGORY, N. G. *Physiology and Behaviour of Animal Suffering*. Oxford: Blackwell Science, 2004.

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.

GRIMM, V.; WISSEL, C. Babel, or the ecological stability discussions: an inventory and analysis of terminology and a guide for avoiding confusion. *Oecologia*, [*s.l.*], v. 109, n. 3, p. 323-334, 1997.

GRINDE, B. The evolutionary rationale for consciousness. *Biological Theory*, [*s.l.*], v. 7, p. 227-236, 2013.

GROFF, Z.; NG, Y. K. Does suffering dominate enjoyment in the animal kingdom? An update to welfare biology. *Biology & Philosophy*, [*s.l.*], v. 34, n. 40, p. 1-16, 2019.

GRONER, M. L.; SHIELDS, J. D.; LANDERS, D. F.; SWENARTON, J.; HOENIG, J. M. Rising temperatures, molting phenology, and epizootic shell disease in the American lobster. *The American Naturalist,* [*s.l.*], v. 192, p. E163-E177, 2018.

GUHA, N.; GHOSH, S. Wildlife and people work together during Assam's annual tryst with floods. *Mongabay*, [*s.l.*], 23 jul. 2019. Disponível em: https://india.mongabay.com/2019/07/wildlife-and-people-during-assams--annual-tryst-with-floods. Acesso em: 16 set. 2019.

GULDEMOND, R. A. R.; PURDON, A.; VAN AARDE, R. J. A Systematic Review of Elephant Impact across Africa. *Plos one*, [*s.l.*], v. 12, n. 6, 2017. Disponível em: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0178935. Acesso em: 16 dez. 2021.

GULDEMOND, R. A. R.; VAN AARDE, R. J. A Meta-analysis of the Impact of African Elephants on Savanna Vegetation. *Journal of Wildlife Management*, [*s.l.*], v. 72, n. 4, 2008, p. 892-899.

HADLEY, D. Why are monarch caterpillars turning black?. *ThougtCo*, 12 jul. 2019 Disponível em: https://www.thoughtco.com/monarchs-turning-black-4140653. Acesso em: 14 ago. 2019.

HADLEY, J. The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need. *Journal of Applied Philosophy*, [*s.l.*], v. 23, n. 4, p. 445-451, 2006.

HAMILTON, W. D. The genetical evolution of social behaviour I. *Journal of Theoretical Biology*, [*s.l.*], v. 7, p. 1-16, 1964.

HAN, C. S.; JABLONSKI, P. G. Male water striders attract predators to intimidate females into copulation. *Nature Communications*, [*s.l.*], v. 1, ano 52, 2010.

HANSELL, M.; HANSELL, M. H. *Animal architecture*. New York City: Oxford University Press, 2005.

HARE, R. M. Why I Am Only a Demi-Vegetarian. *In*: JAMIESON, D. (org.). *Singer and His Critics.* London: Blackwell, 1999. p. 233-246.

HARRINGTON, F. H.; MECH, L. D. Wolf howling and its role in territory maintenance. *Behaviour,* [*s.l.*], v. 68, p. 207-249, 1979.

HARRIS, H. S. *et al.* Lesions of juvenile harbor seals associated with forced copulation by southern sea otters. *Aquatic Mammals*, [*s.l.*], v. 36, p. 331-341, 2010.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, [*s.l.*], v. 64, p. 79-92, 1989.

HARVEY, P. Avian casualties: Wildlife triage. *Vet Times*, [*s.l.*], 2010. Disponível em: https://www.vettimes.co.uk/app/uploads/wp-post-to-pdf-enhanced-cache/1/avian-casualties-wildlife-triage.pdf. Acesso em: 7 set. 2019.

HAYS, G. C. Ocean currents and marine life. *Current Biology*, [*s.l.*], v. 27, p. R470-R473, 2017.

HENNESSY, M. B.; DEAK, T.; SCHIML-WEBB, P. A. Stress-induced sickness behaviors: An alternative hypothesis for responses during maternal separation. *Developmental Psychobiology*, [*s.l.*], v. 39, p. 76-83, 2001.

HETTINGER, N. Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, [*s.l.*], v. 16, n. 1, p. 3-20, 1994.

HILL, A. J. *et al.* Common cutaneous bacteria isolated from snakes inhibit growth of *Ophidiomyces ophiodiicola*. *EcoHealth*, [*s.l.*], v. 15, p. 109-120, 2018.

HILLS, A. Utilitarianism, Contractualism and Demandingness. *Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 60, n. 239, p. 225-242, 2010.

HINCKLEY, S. The reproductive biology of walleye pollock, *Theragra chalcogramma*, in the Bering Sea, with reference to spawing stock structure. *Fishery Bulletin*, [*s.l.*], v. 85, p. 481-498, 1987.

HINSCH, K.; ZUPANC, G. K. H. Generation and long-term persistence of new neurons in the adult zebrafish brain: A quantitative analysis. *Neuroscience*, [*s.l.*], v. 146, p. 679-696, 2007.

HOBBES, T. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004 [1651].

HÖLLDOBLER, B. Foraging and spatiotemporal territories in the honey ant *Myrmecocystus mimicus* wheeler (*Hymenoptera: Formicidae*). *Behavioral Ecology and Sociobiology,* [*s.l.*], v. 9, p. 301-314, 1981.

HÖLLDOBLER, B. Tournaments and slavery in a desert ant. *Science,* [*s.l.*], v. 192, p. 912-914, 1976.

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.

HOLTUG, N.; LIPPERT-RASMUSSEN, K. (org.). *Egalitarianism:* New Essays on the Nature and Value of Equality. Oxford: Clarendon Press, 2007.

HOMER, B. L. *et al.* Pathology of diseases in wild desert tortoises from California. *Journal of Wildlife Diseases*, [*s.l.*], n. 34, p. 508-523, 1998.

HOPKINS, M. C.; SOILEAU, S. C. *U. S. Geological Survey response to white-nose syndrome in bats:* U.S. Geological Survey Fact Sheet 2018–3020. Reston: U.S. Geological Survey, 2018.

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*, [*s.l.*], 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*, [*s.l.*], v. 17, p. 73-88, 2010a.

HORTA, O. Disvalue in Nature and Intervention. *Pensata Animal*, [*s.l.*], n. 34, 2010b. Disponível em: http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta. Acesso em: 12 fev. 2015.

HORTA, O. El igualitarismo y la doble confusión de Sigwick. *Telos:* Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, [*s.l.*], v. 15, n. 1, p. 43-51, 2006.

HORTA, O. Igualitarismo, igualatión a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid*, [*s.l.*], 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 Filosofia, [*s.l.*], 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*, [*s.l.*], v. 13, n. 10, p. 163-187, 2010c.

HORTA. O. The scope of the argument from species overlap. *Journal of Applied Philosophy*, [*s.l.*], 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*, [*s.l.*], v. 23, p. 243-266, 2010e.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, [*s.l.*], v. 20, p. 899-910, 2017.

HORTA, O. Zoopolis, intervention and the state of nature. *Law, Ethics and Philosophy*, [*s.l.*], v. 1, p. 113-125, 2013.

HOYT, J. R. *et al.* Field trial of a probiotic bacteria to protect bats from white-nose syndrome. *Scientific Reports,* [*s.l.*], v. 9, p. 1-9, 2019.

HURKA, T. Value Theroy. *In*: COPP, D. (org.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 357-379.

HURSTHOUSE, R. Virtue Ethics and the Treatment of Animals. *In*: BEAUCHAMP, T.; FREY, R. G. (org.). *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 119-43.

HURTADO-PARRADO, C. Neuronal mechanisms of learning in teleost fish. *Universitas Psychologica*, [*s.l.*], v. 9, p. 663-678, 2010.

IVERSON, S. A. *et al.* Injecting epidemiology into population viability analysis: Avian cholera transmission dynamics at an arctic seabird colony. *Journal of Animal Ecology*, [*s.l.*], v. 85, p. 1481-1490, 2016.

JACKSON, F. Decision-theoretic consequentialism and the nearest and dearest objection. *Ethics*, [*s.l.*], v. 101, p. 461-482, 1991.

JAMIESON, D. *Ethics and the environment:* An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

JAMIESON, D. Killing Persons and Other Beings. *In*: MILLER, H. B.; WILLIAMS, W. H. (org.). *Ethics and Animals*. Clifton: Humana Press, 1983. p. 135-46.

JOHANNSEN, K. *Wild Animal Ethics*: The Moral and Political Problem of Wild Animal Suffering. Abingdon: Routledge, 2020.

JONES, D. An appetite for connection: Why we need to understand the effect and value of feeding wild birds. *Emu:* Austral Ornithology, v. 111, p. 1-7, 2011.

JØRSTAD, K. E.; FJALESTAD, K. T.; ÁGÚSTSSON, T.; MARTEINSDOTTIR, G. Atlantic cod—*Gadus morhua*. *In*: SVÅSAND, T. (org.). *Genetic Impact of Aquaculture Activities on Native Populations*. Brussels: European Commission, 2007, p. 10-16.

JOVANI, R. *et al.* Double gametocyte infections in apicomplexan parasites of birds and reptiles. *Parasitology Research*, [*s.l.*], v. 94, p. 155-157, 2004.

KACHRAMANOGLOU, C.; CARLSTEDT, T.; KOLTZENBURG, M.; CHOI, D. Self-mutilation in patients after nerve injury may not be due to deafferentation pain: A case report. *Pain Medicine,* [*s.l.*], v. 12, p. 1644-1648, 2011.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

KAMEO, Y. *et al*. Epizootic canine distemper virus infection among wild mammals. *Veterinary Microbiology*, [*s.l.*], v. 154, p. 222-229, 2012.

KAMM, F.M. *Morality, Mortality. Vol I:* Death and Whom to Save From It. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KANT. I. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004 [1797].

KATZ, E. The Big Lie: Human Restoration of Nature. *Research in Philosophy and Technology*, [*s.l.*], v. 12, n. 1, p. 231-241, 1992.

KAUFMAN, F. Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence. *American Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], 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*, [*s.l.*], v. 220, p. 99-101, 1983.

KAWANAKA, K. Infanticide and cannibalism in chimpanzees, with special reference to the newly observed case in the Mahale Mountains. *African Study Monographs*, [*s.l.*], v. 1, p. 69-99, 1981.

KERR, B. The entire habitat is gone: Hawaii's natural wonders claimed by lava. *The Guardian,* London, 2018. Disponível em: https://www.theguardian.com/us-news/2018/jun/20/hawaii-volcano-eruption-kilauea-natural-wonders-destroyed-kapoho-bay. Acesso em: 2 out. 2019.

KHAYAT, R. O. S. *et al.* Characterizing wing tears in common pipistrelles (*Pipistrellus pipistrellus*): Investigating tear distribution, wing strength, and possible causes. *Journal of Mammalogy*, [*s.l.*], v. 100, p. 1282-1294, 2019.

KITALA, P. M. *et al.* Comparison of vaccination strategies for the control of dog rabies in Machakos District, Kenya. *Epidemiology and Infection*, [*s.l.*], v. 129, p. 215-222, 2002.

KIRKWOOD, J. K.; SAINSBURY, A. W. Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. *Animal Welfare*, [*s.l.*], v. 5, n. 3, p. 235-243, 1996.

KLUG, H.; LINDSTRÖM, K. Hurry-up and hatch: Selective filial cannibalism of slower developing eggs. *Biology Letters*, [*s.l.*], v. 4, p. 160-162, 2008.

KOALA INFO. Koalas and Australia's bushfires. *Koalainfo.com,* [*s.l.*], 2019. Disponível em: http://koalainfo.com/koalas-and-australian-bushfire. Acesso em: 13 set. 2019.

KOOLHAS, J. M. *et al.* Social stress in rats and mice. *Acta Physiologica Scandinavica. Supplementum*, [*s.l.*], v. 640, p. 69-72, 1997b.

KOOLHAS, J. M. *et al.* The temporal dynamics of the stress response. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews,* [*s.l.*], v. 21, p. 775-782, 1997a.

KOMATSU, T.; KONISHI, K. Parasitic behaviors of two ant parasitoid wasps (Ichneumonidae: Hybrizontinae). *Sociobiology*, [*s.l.*], v. 56, p. 575-584, 2010.

KUENEMAN, J. G. *et al.* Probiotic treatment restores protection against lethal fungal infection lost during amphibian captivity. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, [*s.l.*], v. 283, p. 18-39, 2016.

LAUSEN, C. L.; BARCLAY, R. M. Benefits of living in a building: big brown bats (*Eptesicus fuscus*) in rocks versus buildings. *Journal of Mammalogy*, [*s.l.*], v. 87, p. 362-370, 2006.

LEAHY, M. *Against liberation:* Putting in animals in perspective. Routledge: London, 1991.

LEGGETT, H. Plague vaccine for prairie dogs could save endangered ferret. *Wired*, [*s.l.*], 4 ago. 2009. Disponível em: https://www.wired.com/2009/08/prairiedogvax. Acesso em: 20 out. 2021.

LEGGETT, R. Plants & animals around volcanoes. *Sciencing*, [*s.l.*], 23 abr. 2018. Disponível em: https://sciencing.com/plants-animals-around-volcanoes-8259688.html. Acesso em: 19 set. 2019.

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.

LIBERSAT, F.; DELAGO, A.; GAL, R. Manipulation of host behaviour by parasitic insects and insects parasites. *Annual Review of Entomology*, [*s.l.*], p. 189-207, 2009.

LIU, K. *et al.* The *Acheta domesticus* densovirus, isolated from the European house cricket, has evolved an expression strategy unique among parvoviruses. *Journal of Virology*, [*s.l.*], v. 85, p. 10069-10078, 2011.

LOH, R. *et al.* The pathology of Devil Facial Tumor Disease (DFTD) in Tasmanian Devils (*Sarophilus harrissi*). *Veterinary Pathology*, [*s.l.*], v. 43, p. 890-895, 2006.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of analgesic drugs on the behavioural responses of larval zebrafish to potentially noxious temperatures. *Applied Animal Behaviour Science*, [*s.l.*], v. 188, p. 97-105, 2017a.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of stress, fear and anxiety on the nociceptive responses of larval zebrafish. *Plos one*, [*s.l.*], v. 12, n. 8, 2017b. Disponível em: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0181010. Acesso em: 20 out. 2021.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Reduction in activity by noxious chemical stimulation is ameliorated by immersion in analgesic drugs in zebrafish. *Journal of Experimental Biology*, [*s.l.*], v. 220, p. 1451-1458, 2017c.

LOPEZ-LUNA, J.; CANTY, M. N.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Behavioural responses of fish larvae modulated by analgesic drugs after a stress exposure. *Applied Animal Behaviour Science*, [*s.l.*], v. 195, p. 115-120, 2017d.

LOTKA, A. J. Analytical Note on Certain Rhythmic Relations in Organic Systems. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, [*s.l.*], v. 6, p. 410-415, 1920.

LOTT, D. F. Feeding wild animals: The urge, the interaction and the consequences. *Anthrozoös*, [*s.l.*], v. 4, p. 232-236, 1996.

LUCRECIO, T. *De la naturaleza*. Barcelona: Bosch, 1976.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, [*s.l.*], v. 36, p. 9-14, 2002.

MACINNES, C. D.; LEBER, C. A. Wildlife management agencies should participate in rabies control. *Wildlife Society Bulletin*, [*s.l.*], v. 28, p. 1156-1167, 2000.

MACINNES, C. D. *et al.* Elimination of rabies from red foxes in eastern Ontario. *Journal of Wildlife Diseases*, [*s.l.*], v. 37, p. 119-132, 2001.

MACLEOD, K. J.; NIELSEN, J. F.; CLUTTON-BROCK, T. H. Factors predicting the frequency, likelihood and duration of allonursing in the cooperatively breeding meerkat. *Animal Behaviour,* [*s.l.*], v. 86, p. 1059-1067, 2013.

MAGINNIS, T. L. The costs of autotomy and regeneration in animals: A review and framework for future research. *Behavioral Ecology*, [*s.l.*], v. 17, p. 857-872, 2006.

MALLI, H.; KUHN-NENTWIG, L.; IMBODEN, H.; NENTWIG, W. Effects of size, motility and paralysation time of prey on the quantity of venom injected by the hunting spider *Cupiennius salei*. *Journal of Experimental Biology*, [*s.l.*], v. 202, p. 2083-2089, 1999.

MANNINO, A. Humanitarian Intervention in Nature: Crucial Questions and Probable Answers. *Relations:* Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 1, p. 109-120, 2015.

MARTIN, A. R. *Whales and dolphin,* London: Salamander, 1991.

MARTÍN, J.; DE NEVE, L.; POLO, V.; FARGALLO, J. A. Health-dependent vulnerability to predation affects escape responses of unguarded chinstrap penguin chicks. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, [*s.l.*], v. 60, p. 778-784, 2006.

MARTINEAU, D. *et al*. Cancer in wildlife, a case study: Beluga from the St. Lawrence estuary, Québec, Canada. *Environmental Health Perspectives*, [*s.l.*], v. 110, p. 285-292, 2002.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, [*s.l.*], v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. *Diseases of Aquatic Organisms*, [*s.l.*], v. 75, p. 119-129, 2007.

MATSUMOTO, Y. *et al.* Filial cannibalism by male fish as an Infanticide to restart courtship by self-regulating androgen levels. *Current Biology*, [*s.l.*], v. 28, p. 2831-2836, 2018.

MAUTNER, M. N. Life-centered ethics, and the human future in space. *Bioethics*, [*s.l.*], v. 23 n. 8, p. 433-440, 2009.

MAYO, R. K. *et al. The 2008 assessment of the Gulf of Maine Atlantic cod (Gadus morhua) stock*. Woods Hole: US Department of Commerce, Northeast Fisheries Science Center, 2009. Disponível em: http://www.nefsc.noaa.gov/publications/crd/crd0903/crd0903.pdf. Acesso em: 4 maio 2017.

MAYR, E. The objects of selection. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, [*s.l.*], v. 94, p. 2091-2094, 1997.

MAZÁK, V. Panthera tigris. *Mammalian Species,* [*s.l.*], v. 152, p. 1-8, 1981.

MCCAULEY, S.; ROWE, J. L.; FORTIN, M. J. The deadly effects of 'nonlethal' predators. *Ecology*, [*s.l.*], v. 92, p. 2043-2048, 2011.

MCCLOSKEY, H. J. Moral Rights and Animals. *Inquiry,* [*s.l.*], n. 22, p. 23-54, 1979.

MCGOWAN, C. *The raptor and the lamb:* Predators and prey in the living world. New York: Henry Holt, 1997.

MCKINNEY, F.; EVARTS, S. Sexual coercion in waterfowl and other birds. *Ornithological Monographs*, [*s.l.*], v. 49, p. 163-195, 1998.

MCKAY, C. P.; HAYNES, R. H. Should We Implant Life on Mars? *Scientific American,* [*s.l.*], v. 263, n. 6, p. 144, 1990.

MCMAHAN, J. Cognitive disability, misfortune, and justice. *Philosophy e Public Affairs*, [*s.l.*], v. 25, p. 3-35, 1996.

MCMAHAN. J. Eating animals: the nice way. *Dædalus*, [*s.l.*], v. 137, n. 1, p. 66-76, 2008.

MCMAHAN, J. Moral intuition. *In*: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. (org.). The Blackwell Guide to Ethical Theory. Oxford: Blackwell Publishing, 2013. p. 103-120.

MCMAHAN, J. Predators: A response. *New York Times*, 28 set. 2010b. Disponível em: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/28/predators-a-response/. Acesso em: 1º maio 2017.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing*: Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, J. The Meat Eaters. *New York Times*, [*s.l.*], 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.

MCNAMARA, J. M.; HOUSTON, A. I. Starvation and predation as factors limiting population size. *Ecology*, [*s.l.*], v. 68, p. 1515-1519l, 1987.

MEOT-NER, M.; MATLOFF, G. L Directed Panspermia: a Technical and Ethical Evaluation of Seeding the Universe. *Journal of the British Interplanetary Society*, [*s.l.*], v. 32, p. 419-23, 1979.

MICHIGAN DEPARTMENT OF NATURAL RESOURCES. Malnutrition and starvation. *Michigan*, Chicago, 2019. Disponível em: https://www.michigan.gov/dnr/0,4570,7-350-79136_79608_85016-26946--,00.html. Acesso em: 20 out. 2021.

MILL, J. S. On Liberty. *In*: MILL, J. S. *Collected Works*, v. XVIII. London: Routledge and Kegan Paul, 1977 [1859]. p. 213-310.

MILL, J. S. On Nature. *Nature, The Utility of Religion and Theism*, [*s.l.*], v. 1, p. 07-33, 1904.

MILL, J. S. Utilitarianism. *In*: MILL, J. S. *Collected Works*, v. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 [1861]. p. 203-59.

MILLER, H. B. A terminological proposal. *Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter*, [*s.l.*], v. 30, 2002.

MILLER, M. W. *et al.* Lions and prions and deer demise. *Public Library of Science,* [*s.l.*], v. 3, p. 4019, 2008.

MITCHELL, J. C.; WALLS, S. C. Cannibalism. *In*: JØRGENSEN, S. E. (org.). *Encyclopedia of Ecology*. Amsterdam: Elsevier, 2008, p. 513-517.

MOOD, A. Worse things happen at sea: The welfare of wild-caught fish. *Fishcount*, London, 2010. Disponível em: http://www.fishcount.org.uk/published/standard/fishcountfullrptSR.pdf. Acesso em: 20 set. 2021.

MORRIS, P. J.; BICKNESE, B.; SUTHERLAND-SMITH, M.. Repair of horn and frontal bone avulsion in a forest buffalo (*Syncerus caffer nanus*) with a polymethylmethacrylate dressing. *Journal of Zoo and Wildlife Medicine*, [*s.l.*], v. 39, p. 99-102, 2008.

MYKLES, D. L. Interactions between limb regeneration and molting in decapod crustaceans. *Integrative and Comparative Biology*, [*s.l.*], v. 41, p. 399-406, 2001.

MUIR, G. D. Early ontogeny of locomotor behaviour: A comparison between altricial and precocial animals. *Brain Research Bulletin*, [*s.l.*], v. 53, p. 719-726, 2000.

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. 146-49.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NÆSS, A. *The Selected Works of Arne Næss*: Deep Ecology of Wisdom, v. X. Dordrecht: Springer, 2005.

NAGARAJA, M. P. Salinity. *NASA science,* [*s.l.*], 2019. Disponível em: https://science.nasa.gov/earth-science/oceanography/physical-ocean/salinity. Acesso em 1 dez. 2019.

NAGEL, T. Death. *In*: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-10.

NAGEL, T. *Equality and Priority*. New York City: Oxford University Press, 1991.

NAGEL, T. *The View From Nowhere.* New York City: Oxford University Press, 1986.

NAIR, R. M. Hunger and thirst haunt wildlife. *The Hindu*, [*s.l.*], 26 mar. 2004. Disponível em: https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-kerala/hunger-and-thirst-haunt-wildlife/article27581674.ece. Acesso em: 20 out. 2021.

NATIONAL OCEANIC AND ATMOSPHERIC OBSERVATION. How do hurricanes affect sea life?. *National Ocean Service*, [*s.l.*], 25 jun. 2018. Disponível em: https://oceanservice.noaa.gov/facts/hurricanes-sea-life.html. Acesso em: 23 out. 2019.

NATIONAL WILDLIFE FEDERATION. Seven things to know about how hurricanes affect wildlife. *National Wildlife Federation's BLOG*, [*s.l.*], 27 ago. 2011. Disponível em: https://blog.nwf.org/2011/08/seven-thngs--to-know-about-how-hurricanes-affect-wildlife/. Acesso em: 23 ago. 2019.

NAVERSON, J. A Defence of Meat Eating. In: REGAN, T.; SINGER, P. (org.). *Animal Rights and Human Obligations*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989. p. 192-195.

NG, Y. Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, [*s.l.*], v. 10, n. 3, p. 255-85, 1995.

NISHIDA, T.; KAWANAKA, K. Within-group cannibalism by adult male chimpanzees. *Primates*, [*s.l.*], v. 26, p. 274-284, 1985.

NOGUERA, J. C.; KIM, S.-J.; VELANDO, A. Family-transmitted stress in a wild bird. *Proceedings on the National Academy of Sciences of the United States of America,* [*s.l.*], v. 114, p. 6794-6799, 2017.

NMFS – National Marine Fisheries Service. *Conservation Plan for Southern Resident Killer Whales (Orcinus orca)*. Seattle: Northwest Regional Office, 2005.

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.

NYFFELER, M.; ŞEKERCIOĞLU, Ç. H.; WHELAN, C. J. Insectivorous birds consume an estimated 400–500 million tons of prey annually. *The Science of Nature*, [*s.l.*], v. 105, 2018. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs00114-018-1571-z. Acesso em: 2 dez. 2019.

O´NEILL. O. La etica kantiana. *In*: SINGER, P. (org.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 253-266.

ORROS, M. E.; FELLOWES, M. D. E. Supplementary feeding of wild birds indirectly affects the local abundance of arthropod prey. *Basic and Applied Ecology*, [*s.l.*], v. 13, p. 286-293, 2012.

OUR WORLD IN DATA. Number of animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2018. *Our world in data*, [*s.l.*], 2018. Disponível em: https://ourworldindata.org/grapher/animals=-slaughtered-for-meat?country-~OWID_WRL. Acesso em: 25 set. 2021.

PAEZ, E. Intuitions Gone Astray: between Implausibility and Speciesim – The Predation and Procriation Problem: a Reply. *Relations*: Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 1, p. 94-99, 2015.

PAL, S. K. Population ecology of free-ranging urban dogs in West Bengal, India. *Acta Theriologica*, [*s.l.*], v. 46, p. 69-78, 2001.

PALMER, C. Against the View That We Are Normally Required to Assist Wild Animals. *Relations:* Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 2, p. 203-210, 2015.

PALMER, C. *Animal Ethics in Context*. New York City: Columbia University Press, 2010.

PARFIT, D. *Equality or Priority?* Kansas: University of Kansas, 1995.

PARFIT, D. Innumerate Ethics. *Philosophy e Public Affairs*, [*s.l.*], v. 7, p. 285-301, 1978.

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*, [*s.l.*], v. 90, p. 88-95, 2007.

PAYNE, A. G.; SMITH, C.; CAMPBELL, A. C. Filial cannibalism improves survival and development of beaugregory damselfish embryos. *Proceedings of the Royal Society B:* Biological sciences, [*s.l.*], v. 269, p. 2095-2102, 2002.

PEARCE, D. A Welfare State for Elephants? A Case Study of Compassionate Stewardship. *Relations:* Beyond Anthropocentrism, [*s.l.*], v. 3, n. 2, p. 153-164, 2015.

PEARCE, D. Blueprint for a Cruelty-Free World: Reprogramming Predators. *The Abolitionist Project*, [*s.l.*], 2009. Disponível em: http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html. Acesso em: 4 maio 2017.

PENTERIANI, V. *et al.* Owls and rabbits: Predation against substandard individuals of an easy prey. *Journal of Avian Biology*, [*s.l.*], v. 39, p. 215-221, 2008.

PETTIT, P. The consequentialist can recognize rights. *Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 38, p. 42-55, 1988.

PHYS.ORG. More than 2 million animals perish in Bolivia wildfires. *Phys.org,* [*s.l.*], 26 set. 2019. Disponível em: https://phys.org/news/2019-09-million-animals-perish-bolivia-wildfires.html. Acesso em: 6 nov. 2019.

PIANKA, E. R. On *r*- and *K*- Selection. American Naturalist, [*s.l.*], v. 104, p. 592-597, 1970.

PLOTNIK, J. M.; DE WAAL, F. B. M. Asian elephants (*Elephas maximus*) reassure others in distress. *PeerJ*, [*s.l.*], v. 2, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.7717/peerj.278. Acesso em: 3 dez. 2019.

PLUHÁČEK, J.; BARTOŠ, L. Further evidence for male infanticide and feticide in captive plainszebra, *Equus burchelli*. *Folia Zoologica*, [*s.l.*], v. 54, p. 258-262, 2005.

PLUHÁČEK, J.; BARTOŠ, L. Male infanticide in captive plains zebra. *Equus burchelli*. *Animal Behaviour*, [*s.l.*], v. 59, p. 689-694, 2000.

POLIS, G. A. The evolution and dynamics of intraspecific predation. *Annual Review of Ecology and Systematics*, [*s.l.*], v. 12, p. 225-251, 1981.

POLIZA, M. Elephant calf being eaten alive. *Flickr*, 19 nov. 2002. Disponível em: http://www.flickr.com/photos/poliza/183530778/. Acesso em: 4 maio 2017.

POSNER, R. Animal rights: Legal, philosophical and pragmatical perspectives. *In*: SUNSTEIN, C.; NUSSBAUM, M. (org.). *Animal rights:* Current debates and new directions. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 51-77.

PRAIRIE DOG COALITION. *Prairie dogs, people and plague*. Boulder: The Humane Society of the United States, 2018.

PRYCE, C. R.; RÜEDI-BETTSCHEN, D.; DETTLING, A. C.; FELDON, J. Early life stress: Long-term physiological impact in rodents and primates. *News in Physiological Sciences*, [*s.l.*], v. 17, p. 150-155, 2002.

PYBUR, M. J.; HOBRON, D. P. Mass mortality of bats due to probable blue-green algal toxicity. *Journal of Wildlife Diseases*, [*s.l.*], v. 22, p. 449-450, 1986.

RACHELS, J. *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*. Boston: Rowan e Littlefield, 1997.

RACHELS, J. Killing and Letting Die. *In*: BECKER C.; BECKER, L. (org.). *Encyclopedia of Ethics*. 2. ed. New York City: Routledge, 2001. p. 947-50.

RACHELS, J. *The End of Life*: Euthanasia and Morality. Oxford: Oxford University Press, 1987.

RACHELS, J.; RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7. ed. New York City: McGraw-Hill, 2012.

RACHELS, S. Nagelian Arguments Against Egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, [*s.l.*], v. 80, n. 2, p. 191-208, 2002.

RACHELS, S.; ALTER, T. Nothing matters in survival. *The Journal of Ethics*, [*s.l.*], v. 9, n. 3-4, p. 311-330, 2005.

RASTOGI, R. K. *et al.* Ovarian activity and reproduction in the frog, Rana esculenta. *Journal of Zoology*, [*s.l.*], v. 200, p. 233-247, 1983.

RAUKKO, E. The first-ever insect vaccine PrimeBEE helps bees stay healthy. *University of Helsinki*, [*s.l.*], 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: 18 ago. 2019.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights.* Los Angeles: University of California Press, 1983.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California Press, 2004.

REICHMANN, J. B. *Evolution, animal 'rights' and the environment*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

REZNICK, D.; BRYANT, M.; BASHEY, F. r- and K-selection revisited: the role of population regulation in life-history evolution. *Ecology*, [*s.l.*], v. 83, p. 1509-1520, 2002.

RICHTER, V.; FREEGARD, C. *Standard operating procedure:* First aid for animals. Canberra: Department of Environment and Conservation, 2009.

RILEY, J. Interpreting Mill's Qualitative Hedonism. *Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 53, p. 410-18, 2002.

RIPPLE, W. J.; BESCHTA, R. L. Wolves and the ecology of fear: Can predation risk structure ecosystems? *BioScience,* [*s.l.*], v. 54, p. 123-138, 2004.

RITCHISON, G. Bird territories. *Eastern Kentucky University,* [*s.l.*], 2009. Disponível em: http://people.eku.edu/ritchisong/birdterritories.html. Acesso em: 16 ago. 2019.

ROBB, G. N. *et al.* Winter feeding of birds increases productivity in the subsequent breeding season. *Biology Letters*, [*s.l.*], v. 4, p. 220-223, 2008.

ROBBINS, A. H. *et al.* Prevention of the spread of rabies to wildlife by oral vaccination of raccoons in Massachusetts. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, [*s.l.*], v. 213, p. 1407-1412, 1998.

ROFF, D. A. *Evolution of life histories:* Theory and analysis. Dordrecht: Springer, 1992.

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*, [*s.l.*], v. 75, n. 2, p. 250-278, 1992.

ROLSTON III, H. *Environmental Ethics:* Duties to and Values in the Natural World. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

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.

ROWE, A. Global cochineal production: scale, welfare concerns, and potential interventions. *Effective altruism forum*, [*s.l.*], 11 fev. 2020a. Disponível em: https://forum.effectivealtruism.org/posts/tDYtn4DhFsR7pR35i/global-cochineal-production-scale-welfare-concerns-and. Acesso em: 25 set. 2021.

ROWE, A. Insects raised for food and feed — global scale, practices, and policy. *Rethink priorities*, [*s.l.*], 29 jun. 2020b. Disponível em: https://rethinkpriorities.org/publications/insects-raised-for-food-and-feed. Acesso em: 25 set. 2021.

ROWE, A. Silk production: global scale and animal welfare is*sues. Rethink priorities*, [*s.l.*], 2021. Disponível em: https://rethinkpriorities.org/publications/silk-production. Acesso em: 25 set. 2021.

ROWLANDS, M. *Animal Rights:* A Philosophical Defense. London: MacMillan Press, 1998.

SACKS, O. *The Man Who Mistook his Wife for a Hat.* New York City: Perennial Library, 1987.

SÆTHER, B. E. *et al.* How life history influences population dynamics in fluctuating environments. *The American Naturalist*, [*s.l.*], v. 182, p. 743-759, 2013.

SAGOFF, M. Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *In*: ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (org.). *Environmental Philosophy:* From Animal Rights to Radical Ecology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993. p. 84-94.

SÁNCHEZ-PAZ, A. White spot syndrome virus: An overview on an emergent concern. *Veterinary Research*, [*s.l.*], v. 41, n. 6, 2010. Disponível em: https://www.vetres.org/articles/vetres/abs/2010/06/v09431/v09431.html. Acesso em: 21 ago. 2019.

SANSOM, A.; LIND, J.; CRESSWELL, W. Individual behavior and survival: The roles of predator avoidance, foraging success, and vigilance. *Behavioral Ecology*, [*s.l.*], v. 20, p. 1168-1174, 2009.

SANDERS, B. Global Animal Slaughter Statistics And Charts. *Faunalytics*, [*s.l.*], 2018. Disponível em: https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts/. Acesso em: 25 set. 2021.

SAPOLSKY, R. M. Social status and health in humans and other animals. *Annual Review of Anthropology*, [*s.l.*], v. 33, p. 393-418, 2004.

SAPOLSKY, R. M. The influence of social hierarchy on primate health. *Science*, [*s.l.*], v. 308, p. 648-652, 2005.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SAPONTZIS, S. F. Predation. *Ethics and Animals*, [*s.l.*], v. 5, p. 27-38, 1984.

SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Harvard: Belknap, 1998.

SCHEELE, B. C. *et al.* Amphibian fungal panzootic causes catastrophic and ongoing loss of biodiversity. *Science*, [*s.l.*], v. 363, p. 1459-1463, 2019.

SCHUKRAFT, J. Managed honey bee welfare: problems and potential interventions. *Rethink priorities,* [*s.l.*], 2019. Disponível em: https://rethinkpriorities.org/publications/managed-honey-bee-welfare-problems-and-potential-interventions. Acesso em: 25 set. 2021.

SCHUYLER, P. Control of Feral Sheep on Santa Cruz Island. *In*: HOCHBERG, F. G. (org.). *The Third California Islands Symposium:* Recent Advances in Research on the California Islands. Santa Barbara, 1993. p. 443-452.

SCHWEITZER, A. *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, 1962 [1923].

SCRUTON, R. *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SEDDON, P. J.; HEEZIK, Y. V. Effects of hatching order, sibling asymmetries, and nest site on survival analysis of Jackass Penguin chicks. *The Auk*, [*s.l.*], v. 108, p. 548-555, 1991.

SHELTON. J. A. Killing Animals That Don´t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Beetwen the Species*, [*s.l.*], v. 13, n. 4, 2004. Disponível em: http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3/. Acesso em: 4 maio 2017.

SHIVERLY, C. A.; LABER-LAIRD, K.; ANTON, R. F. Behavior and physiology of social stress and depression in female cynomolgus monkeys. *Biological Psychiatry*, [*s.l.*], v. 41, p. 871-882, 1997.

SHUE, H. *Basic Rights:* Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy. Princeton: Princeton University Press, 1996.

SIMMONS, A. Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives. *Ethics and the Environment*, [*s.l.*], 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 Expanding Circle:* Ethics and Sociobiology. New York City: Farrar, Straus e Giroux, 1981.

SINGER, P. The significance of Animal Suffering. *In*: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (org.). *Animal Experimentation:* the Moral Issues. Amherst: Prometheus Books, 1991. p. 56-66.

SINGER, P. The Suffering of Wild Animals: Should we do anything about it, and if so, what? *Youtube*, [*s.l.*], 15 nov. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1VYYHLH990A. Acesso em: 1 maio 2017.

SLATE, D. *et al. Status* of oral rabies vaccination in wild carnivores in the United States. *Virus Research*, [*s.l.*], v. 111, p. 68-76, 2005.

SOULÉ, M. E. What is Conservation Biology? *BioScience*, [*s.l.*], v. 35, n. 11, p. 727-34, 1986.

SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. *ILAR Journal*, [*s.l.*], v. 33, p. 25-31, 1991.

SMUTS, B. B.; SMUTS, R. W. Male aggression and sexual coercion of females in nonhuman primates and other mammals: evidence and theoretical implications. *Advances in the Study of Behavior*, [*s.l.*], v. 22, p. 1-63, 1993.

SNEDDON, L. U. The evidence for pain in fish: the use of morphine as an analgesic. *Applied Animal Behaviour Science*, [*s.l.*], v. 83, p. 153-162, 2003.

SNEDDON, L. U. Pain perception in fish: Indicators and endpoints. *ILAR Journal*, [*s.l.*], v. 50, p. 338-342, 2009.

SNEDDON, L. U. Where to draw the line? Should the age of protection for zebrafish be lowered? *Alternatives to Laboratory Animals*, [*s.l.*], v. 46, p. 309-311, 2018.

SNEDDON, L. U.; BRAITHWAITE, V. A.; GENTLE, M. J. Do fishes have nociceptors? Evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. *Proceedings of the Royal Society of London*, Series B, [*s.l.*], v. 270, p. 1115-1121, 2003.

SPRING, A. Significant suffering': Experts call for national plan to save wombats from mange. *The Guardian*, London, 2019. Disponível em: https://www.theguardian.com/environment/2019/jun/18/significant-suffering-experts-call-for-national-plan-to-save-wombats-from-mange. Acesso em: 9 set. 2019.

STAIRS, G. R. Transmission of virus in tent caterpillar populations. *Entomological Society of Canada*, [*s.l.*], v. 98, p. 1100-1104, 1966.

STEARNS, S. C. *The evolution of life histories*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

STECK, F. *et al.* Oral immunization of foxes against rabies. Laboratory and field studies. *Comparative Immunology, Microbiology and Infectious Diseases*, [*s.l.*], v. 5, p. 165-171, 1982.

STEELE, K.; STEFÁNSSON, H. O. Decision Theory. *In*: ZALTA, N. (org.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/decision-theory/Acesso em: 17 mar. 2018.

STEPHENS, P. A. *et al.* Dispersal, eviction, and conflict in meerkats (*Suricata suricatta*): An evolutionarily stable strategy model. *American Naturalist*, [*s.l.*], v. 165, p. 120-135, 2015.

STROMBERG, J. Zoo keepers are hand-rearing a tiny sloth bear cub. *Smithsonian*, [*s.l.*], 2014. Disponível em: ttps://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/zoo-keepers-are-hand-rearing-tiny-sloth-bear-cub-180950221/. Acesso em: 18 ago. 2019.

SUITS, D. B. Why Death Is Not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 38, p. 69-84, 2001.

SULLIVAN, D. J.; VÖLKL, W. Hyperparasitism: Multitrophic ecology and behaviour. *Annual Review of Entomology*, [*s.l.*], v. 44, p. 291-315, 1999.

SURACI, J. P. *et al.* Fear of large carnivores causes a trophic cascade. *Nature Communications*, [*s.l.*], v. 7, 2016. Disponível em: https://www.nature.com/articles/ncomms10698. Acesso em: 20 out. 2021.

SZELEI, J. *et al.* Susceptibility of North-American and European crickets to Acheta domesticus densovirus (AdDNV) and associated epizootics. *Journal of Invertebrate Pathology*, [*s.l.*], v. 106, p. 394-399, 2011.

TAUREK, J.M. Should the Numbers Count? *Philosophy e Public Affairs*, [*s.l.*], v. 6, p. 293-316, 1977.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TEMKIN, L. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

TKACH, V. V.; SNYDER, S. D.; VAUGHAN, J. A. A new species of blood fluke (Digenea: Spirorchiidae) from the Malayan Box turtle, *Cuora amboinensis* (Cryptodira: Geomydidae) in Thailand. *Journal of Parasitology*, [*s.l.*], v. 95, p. 743-746, 2009.

TNN. Starvation, thirst kill many antelope in Jodhpur. *The Times of India*, [*s.l.*], 2010. Disponível em: https://timesofindia.indiatimes.com/city/jaipur/Starvation-thirst-kill-many-antelope-in-Jodhpur/articleshow/6126087.cms. Acesso em: 23 fev. 2013.

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*, [*s.l.*], 2016d. Disponível em: http://reducing-suffering.org/applied-welfare-biology-wild-animal-advocates-focus-spreading-nature/. Acesso em: 1º maio 2017.

TOMASIK, B. Convert Grass Lawns to Gravel to Reduce Insect Suffering. *Essays on Reduccing Suffering*, [*s.l.*], 2016c. Disponível em: http://reducing-suffering.org/convert-grass-lawns-to-gravel-to-reduce-insect-suffering/.Acesso em: 1º maio 2017.

TOMASIK, B. Do Smaller Animals Have Faster Subjective Experiences? *Essays on Reducing Suffering*, [*s.l.*], 2017. Disponível em: http://reducing-suffering.org/small-animals-clock-speed/. Acesso em: 1º maio 2017.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, [*s.l.*], 2019. Disponível em: http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/. Acesso em: 4 maio 2021.

TOMASIK, B. Ideas for Volunteering to Reduce Wild-Animal Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, [*s.l.*], 2016a. Disponível em: http://reducing-suffering.org/ideas-for-volunteering-to-reduce-wild-animal-suffering/. Acesso em: 1 maio 2017.

TOMASIK. B. Is Utilitarianism Too Demanding? *Crucial Considerations* (*Foundational Research Institute*), [*s.l.*], 2016b. Disponível em: http://crucialconsiderations.org/ethics/demandingness/. Acesso em: 1 maio 2017.

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. Foundational Research Institute, [*s.l.*], 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, [*s.l.*], v. 3, n. 2. p. 133-152, 2015.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*, [*s.l.*], 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 Filosofia, [*s.l.*], 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, [*s.l.*], v. 3, n. 1, p. 33-49, 2015.

TREMBLAY, S. Mudslides, flooding and avalanche warnings – why California had such a wet weather week. *Sciencing*, [*s.l.*], 23 jan. 2019. Disponível em: https://sciencing.com/mudslides-flooding-and-avalanche-warnings-why-california-had-such-a-wet-weather-week-13716807.html. Acesso em: 23 ago. 2019.

TRUMBO, S. T. Interspecific competition, brood parasitism, and the evolution of biparental cooperation in burying beetles. *Oikos*, [*s.l.*], v. 69, p. 241-249, 1994.

TURNBULL, P. C. B. *et al.* Vaccine-induced protection against anthrax in cheetah (*Acinonyx jubatus*) and black rhinoceros (*Diceros bicornis*). *Vaccine,* [*s.l.*], v. 22, p. 3340-3347, 2004.

UNITED STATES ANIMAL HEALTH ASSOCIATION. *Enhancing brucellosis vaccines, vaccine delivery, and surveillance diagnostics for elk and bison in the Greater Yellowstone Area*: A technical report from a working symposium held August 16-18, 2005 at the University of Wyoming. Laramie: The University of Wyoming Haub School and Ruckelshaus Institute of Environment and Natural Resources. [*S.l.*], 2006.

VALLENTYNE, P. Of Mice and Men: Equality and Animals. *In*: HOLTUG, N.; LIPPERT-RASMUSSEN, K. (org.). *Egalitarianism:* New Essays on the Nature and Value of Equality. Oxford: Clarendon Press, 2007. p. 211-237.

VAN ALPHEN, J. J.; VISSER, M. E. Superparasitism as an adaptive strategy for insect parasitoids. *Annual Review of Entomology*, [*s.l.*], v. 35, p. 59-79, 1990.

VAN DE VEER, D. Interspecific Justice. *The Monist*, [*s.l.*], v. 22, p. 55-79, 1987.

VARNER, G. No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, [*s.l.*], v. 13, p. 175-79, 1991.

VETULANI, J. Early maternal separation: A rodent model of depression and a prevailing human condition. *Pharmacological Reports*, [*s.l.*], v. 65, p. 1451-1461, 2013.

VOLTERRA, V. Variations and Fluctuations of the Number of Individuals in Animal Species Living Together. *In*: CHAPMAN, R. N. (org.). *Animal Ecology*. New York City: McGraw–Hill, 1931. p. 409-448.

WANG, Z. Y.; RAGSDALE, C. W. Multiple optic gland signaling pathways implicated in octopus maternal behaviors and death. *Journal of Experimental Biology*, [*s.l.*], v. 221, 2018. Disponível em: https://jeb.biologists.org/content/221/19/jeb185751.long. Acesso em: 5 nov. 2019.

WARREN, M. A. *Moral Status:* Obligations to Persons and other Livings Things. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WATTS, D. P.; MITANI, J. C. Infanticide and cannibalism by male chimpanzees at Ngogo, Kibale National Park, Uganda. *Primates*, [*s.l.*], v. 41, p. 357-365, 2000.

WENG, J. L.; BARRANTES MONTERO, G. Natural history and larval behavior of the parasitoid *Zatypota petronae* (Hymenoptera: Ichneumonidae). *Journal of Hymenoptera Research*, [*s.l.*], v. 16, p. 327-336, 2007.

WENZ, P. S. *Environmental justice*. Albany: State University of New York Press, 1998.

WHITE, T. C. R. The role of food, weather and climate in limiting the abundance of animals. *Biological Reviews*, [*s.l.*], v. 83, p. 227-248, 2008.

WILLIAMS, E. S.; BARKER, I. K. (org.). *Infectious diseases of wild mammals*. New York City: John Wiley and Sons, 2008 [2001].

WILSON, B. A.; WEARING, D. Prisoner of Consciousness: a State of Just Awakening Following Herpes Simplex Encephalitis. *In*: CAMPBELL, R.; CONWAY, M. A. (org.). *Broken Memories.* Cambridge: Blackwell, 1995, p. 14-30.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. *Between the Species*, [*s.l.*], v. 13, n. 5, 2005. Disponível em: http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/7. Acesso em: 4 maio 2017.

WIZEN, G.; GASITH, A. Predation of amphibians by carabid beetles of the genus Epomis found in the central coastal plain of Israel*. Zookeys*, [*s.l.*], v. 100, p. 181-191, 2011.

WOBESER, G. A. *Investigation and management of disease in wild animals*. Dordrecht: Springer, 2013.

WOOSTER, C. What happens to deer during a tough winter?. *Northern Woodlands*, [*s.l.*], 2003. Disponível em: https://northernwoodlands.org/outside_story/article/what-happens-to-deer-during-a-tough-winter. Acesso em: 20 out. 2021.

WORLD ANIMAL PROTECTION. Rescuing burnt and injured animals in the Philippines after Mayon Volcano eruption. *World Animal Protection*, [*s.l.*], 2018. Disponível em: https://www.worldanimalprotection.org.uk/news/rescuing-burnt-and-injured-animals-philippines-after-mayon-volcano-eruption. Acesso em: 20 out. 2021.

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.

YEOMAN, B. When animals grieve. *The National Wildlife Federation*, [*s.l.*], 2018. Disponível em: https://www.nwf.org/en/Magazines/National-Wildlife/2018/Feb-Mar/Animals/When-Animals-Grieve. Acesso em: 25 set. 2019.

ZANETTE, L. Y.; WHITE, A.; ALLEN, M. C.; CLINCHY, M. Perceived predation risk reduces the number of offspring songbirds produce per year. *Science*, [*s.l.*], v. 334, p. 1398-13401, 2011.

ZIELINSKI, S. What do wild animals do in a wildfire? *National Geographic*, [*s.l.*], 22 jul. 2014. Disponível em: https://www.nationalgeographic.com/news/2014/7/140721-animals-wildlife-wildfires-nation-forests-science. Acesso em: 13 set. 2019.

ZIMMER, C. *Inside the bizarre world of nature's most dangerous creatures*. New York City: Arrow, 2003.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Abordagem da mente corporificada 80
Abordagem dos interesses relativos ao tempo 76
Acidentes 26, 27, 29, 36, 37, 41, 58, 73, 107, 143, 157, 195
Acusação de arrogância 12, 93, 94
Agência moral 36, 41, 42, 59, 162
Agentes amorais 13, 158, 159
AIRT 11, 76-78, 80, 82, 83, 85-88
Ajuda a animais com fome e sede 282
Ajuda a animais em desastres naturais 282
Alzheimer 83, 84, 91
Animais aquáticos 21, 22, 24, 31, 128, 129, 275
Animais domesticados 94, 111, 119, 123, 124, 127, 129, 156, 184
Animais órfãos 283
Animais selvagens 9, 10, 17-21, 23, 24, 28, 31, 93-96, 111, 119-125, 133, 141, 143, 156, 158, 162, 170, 206, 230, 252, 258, 280, 281, 283, 286
Antropocentrismo 11, 13, 36-38, 141, 246, 256, 299
Apelo ao natural 13, 39, 40, 121, 122, 161
Apelos às intuições 12, 85, 90, 96
Argumento da assimetria temporal 67
Argumento da dívida histórica 12, 123
Argumento da existência das razões 107, 108
Argumento da força das razões 107, 108
Argumento da independência 12, 124
Argumento da intensidade do dever 15, 208
Argumento da larga escala 15, 230, 232
Argumento da linha mínima de bem-estar 14, 205-207
Argumento da não diminuição 14, 206, 207
Argumento da necessidade 13, 163
Argumento da paridade 203
Argumento da previsão 14, 200, 201
Argumento da relevância 11, 37, 38, 40-45, 121, 123, 146, 184, 194, 212, 213, 225, 239
Argumento da responsabilidade moral 204
Argumento da sobreposição das espécies 36, 37

Argumento da vida significativa 147
Argumento das capacidades 36, 37
Argumento das distinções biológicas 39
Argumento do curto prazo 15, 232
Argumento do enxugar gelo 15, 233
Argumento do fracasso passado 259
Argumento do gasto de recursos 15, 235
Argumento do grupo 37, 38, 87
Argumento do mundo alternativo 195, 196
Argumento do "não temos certeza" 16, 243
Argumento do peso do critério 12, 13, 108, 127, 204
Argumento do potencial 37
Argumento do pouco conhecimento atual 16, 244
Argumento do prolongamento da agonia 260, 261, 277
Argumento dos indivíduos identificáveis 14, 202
Argumento dos mais adaptados 16, 254
Argumento metafísico 36
Ato e omissão 14, 191, 193-195, 198, 199, 203, 214, 218, 221
Autonomia 36, 41, 87, 88, 91
AVAQs 16, 71-73, 75, 77, 78, 80-82, 84-87, 91, 92, 265-270
Axiologia híbrida somatória 14, 180, 181

B

Bem-estar 14, 19, 28-30, 35, 42, 43, 45, 47, 49, 51-57, 59, 60, 63-66, 68, 77, 88, 93, 101-103, 111, 113, 120, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 137, 139-143, 145-148, 150, 152-154, 165, 168, 171, 182, 188, 189, 194, 205-208, 210-212, 223, 226, 227, 231, 238, 240, 245, 253, 255, 260, 262, 269, 270, 283
Bem-estar da conservação 189
Bem-estarismo 13, 149, 150
Biocentrismo 176, 177, 184, 185, 240
Biologia da conservação 189
Biologia do bem-estar 14, 188, 189, 245, 262

C

Caso da distribuição de brinquedos 55
Caso da natureza antropogênica 107
Caso da troca de lugar 55
Caso das granjas industriais naturais 106

Caso do plástico natural 106
Caso dos *Super sapiens* 55
Causalidade 14, 195, 196
Concepção epicurista do dano da morte 11, 62, 63
Concepção preferencialista do dano da morte 64
Condições meteorológicas 17, 20
Conexão prudencial 11, 75-78, 82
Conexão psicológica 11, 12, 75-86, 90-92
Conflitos interespecíficos 26
Conflitos intraespecíficos 25
Consequencialismo 13, 43, 47, 96, 134, 135, 151, 153, 165, 166, 182, 193, 205-207, 214, 215, 222, 224, 225, 280
Conservação compassiva 189
Consideração moral 9, 11, 35-38, 40-43, 46, 47, 60, 94, 99, 121, 123, 135, 150, 173, 175-178, 182-185, 188, 189, 191, 213, 239, 264, 275, 277, 280, 283, 285
Construção de abrigos 283
Contratualismo 96, 193, 206, 213
Critério da dificuldade 218
Critério do território 12, 110-114, 124, 170
Critério relacional 15, 210-212

D

Dano da morte 11, 30, 61-80, 82-92, 101, 132, 134, 150, 266-269
Dano da morte como impedimento de experiências positivas 65, 68
Danos antropogênicos 93, 101, 107-109, 125-127, 129, 185, 192, 197, 198, 203, 204, 210, 219, 220, 229, 230, 232-236, 243, 257
Danos de primeiro e segundo grau 16, 276
Danos diretos 274, 276
Danos indiretos 274
Danos naturais 9, 11-15, 17, 19, 35, 61, 62, 69, 70, 92-95, 99-112, 115, 118, 119, 122-131, 134-144, 146-152, 156, 157, 171, 173, 176-180, 182, 183, 185-189, 191-193, 195-198, 200-202, 204, 208-212, 214-220, 222-227, 229-237, 239-243, 245-249, 254, 256-259, 261-263, 271-274, 276-280, 292
Defesa definicional do antropocentrismo 36
Dependência 13, 119, 120, 124, 146, 147
Desastres naturais 9, 17, 20, 24, 114, 152, 210, 232, 282
Desigualdade 45-48, 54, 97, 126, 133, 134, 137, 151, 208
Desvalor 12, 43, 47, 69, 74, 76, 99-102, 104, 106-108, 113, 114, 117, 118, 135, 137, 138, 141, 180-182, 201, 205, 208, 211, 215, 221, 248, 270, 299

Dever 9, 15, 42, 68, 94, 115, 120, 123, 135, 154, 158, 161, 162, 165, 168, 169, 182, 185, 192, 194, 195, 199, 200, 205-212, 214, 216-218, 220-227, 229, 237, 238, 243, 246, 249, 264
Dever imperfeito 221, 222
Dever negativo 208, 220, 222
Dever perfeito 221
Dever positivo 15, 192, 195, 208, 220, 222
Dinâmica de populações 28, 120, 184, 243, 245, 251
Direito à integridade física 13, 152-155
Direito à reprodução 13, 152-154
Direitos morais 13, 45, 97, 98, 135, 151, 152, 156, 168, 169
Direitos negativos 13, 135, 136, 151, 169
Discriminação 12, 36, 49, 60, 112, 113, 128
Distribuição 54-59, 71, 127, 132, 133, 136, 137, 168, 200, 231, 265
Doenças 9, 17, 20-25, 29, 36, 37, 41, 55, 58, 73, 93-95, 97, 107, 111, 114, 143, 152, 155-157, 180, 195, 214, 230, 232, 236, 254-256, 260, 281, 282

E

Ecocentrismo 176, 183
Ecologia 14, 94, 158, 175, 178, 186-190, 250-252
Eficiência 15, 113, 132, 138, 150, 222, 223, 227, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 240, 242, 275
Entidades amorais 14, 100, 191
Equilíbrio ecológico 9, 16-18, 31, 94, 95, 99, 103, 111, 114, 142, 158, 170, 173-176, 178, 183, 186, 188, 240, 245, 250-254
Erro de domínio 14, 186, 187
Espécies altriciais e precociais 33
Especismo 12, 13, 36, 38-41, 44, 48, 49, 60, 111, 112, 114, 116, 126, 128, 131, 160, 168, 171, 183, 184, 240, 243, 244, 246, 256, 283, 285, 299
Especismo antropocêntrico 12, 111
Especismo indexical 38, 39
Especismo objeto-referente 38
Esterilização 13, 16, 144, 146, 148, 149, 151-156, 167, 168, 231, 233, 234, 247, 255, 279, 282
Estratégias reprodutivas 11, 28, 29, 232
Estresse psicológico 24, 26, 29
Ética 40, 42, 45, 47, 96, 98, 108, 121, 122, 126, 131-133, 148, 151, 158, 186, 187, 190, 191, 212, 215, 222, 225, 226, 258, 280, 288, 292, 293, 296, 301, 308, 309
Exemplo das piores consequências 13, 166
Exigência de inversão 44-46
Experiencialismo 43, 64-66

Experimentação animal 13, 156
Exploração 11, 13, 16, 31, 32, 34, 35, 58, 69, 73, 92, 123, 126-129, 134, 136, 149-151, 174, 192, 195, 208, 210, 220, 221, 230, 233, 234, 236, 237, 240, 256, 257, 272-277, 285

F

Florescimento 12, 120
Fome 9, 17, 23, 24, 32, 55, 58, 75, 131, 145, 171, 175, 209, 282
Força das razões 10, 45, 47-49, 60, 70, 80-86, 88, 89, 107, 108, 110, 113, 114, 124, 131, 136, 201, 203, 212

G

Grau de racionalidade 11, 49-51
Grau de vulnerabilidade 50, 256
Gravidade do dano da morte 11, 61, 69-71, 75, 86, 91, 266, 268, 269

H

Hedonismo 12, 101

I

Identidade individual 78-80
Igualitarismo 45, 46, 298, 299
Importância dos benefícios 13, 129
Infortúnio 63, 65, 66, 132
Insetos 25, 26, 31, 44, 128, 129, 215, 220, 221, 233, 281, 282
Intensidade do dever 15, 208, 220, 224, 226
Interesses relativos ao tempo 11, 75, 76
Intervenção na natureza 12, 93-95, 98, 99, 141, 144, 151, 237, 244

J

Justiça 11, 36, 39, 41, 54, 57, 58, 88, 98, 137, 160, 213

L

Liberdade 13, 36, 41, 131, 144-146, 150, 220

M

Matança altruísta 16, 277-279
Maximin 45-47, 132

Merecimento 11, 48, 49, 58-60
Meta ambientalista 14, 17, 94, 178, 179, 185
Meta de ajudar os animais 14, 116, 177, 178, 186, 227, 241

N

Naturocentrismo 176, 177, 184
Níveis de bem-estar 14, 47, 57, 125, 133, 137, 205, 207, 231, 260
Nível de dificuldade 15, 113, 126, 138, 199, 214-216, 218, 219, 221-224, 227, 229, 236, 237

O

Objeção da proporção pequena 15, 240
Objeção da racionalidade do agradecimento 14, 199
Objeção das consequências 15, 243, 246, 247
Objeção do processo originário 118
Objeção inteligentista 11, 51-55
Objeção territorialista 14, 170
Objeções ambientalistas 14, 15, 173, 177, 238, 239
Objeções práticas 15, 229
Origem do dano 12, 14, 15, 101, 106, 107, 110, 112, 124-126, 135, 137, 138, 140, 191, 193, 197, 203, 205, 209-211, 214, 218, 219, 285

P

Paradoxo da predação 16, 249
Parasitismo 9, 16, 22, 29, 30, 93, 94, 107, 114, 143, 148, 157, 232, 260, 263-265, 267-272, 276
Parcialidade 13, 162, 212
Paternalismo 13, 142, 143
Percepção distinta da passagem do tempo 267
Perspectivas consequencialistas 97, 166, 169, 193, 205
Perspectivas deontologistas 96, 97
Posição territorialista 12, 111, 112, 114, 120
Posições holistas 176, 183
Potencial para o bem-estar máximo 56
Predação 13, 16, 22, 23, 26, 27, 29, 32, 93, 151, 156-171, 247, 249, 250, 252, 254, 292
Preocupação da não aceitação 15, 241
Princípio da igual consideração 44, 49, 89, 126, 213
Princípio do respeito 85-87

Princípios gerais 12, 86, 122
Processos antropogênicos 111, 118, 119, 274
Processos naturais 9, 17-19, 28, 34, 35, 58, 61, 94, 95, 99, 100, 103-107, 109-112, 114, 116, 117, 119-122, 125, 127-129, 132, 136, 142, 144-146, 148, 149, 151, 174, 177-180, 183-186, 189-191, 193, 198, 202-204, 208, 213, 214, 220, 221, 226, 227, 231-234, 237, 239-243, 246, 248, 249, 251, 252, 254, 256, 257, 261, 272, 275, 276, 285, 29

Q

Quantidade de indivíduos sofrendo 69, 132, 208
Quantidade de mortes 21, 28, 31, 32, 34, 69, 70, 97, 128, 132, 134, 137, 163, 170, 175, 185, 208, 233, 248, 249, 255, 257, 263-265, 277, 282

R

Razões prudenciais 12, 80-84, 91
Reductio da exploração 16, 272, 273
Reductio da matança 16, 277, 278
Reductio da predação 13, 157, 158, 169, 171
Reductio dos danos naturais 12, 93
Relação de reciprocidade 15, 213
Relações de proximidade 15, 211, 212
Requerimento da causa 14, 192, 193, 195
Requerimento da causa imediata 195
Requerimento da intenção 14, 198, 199
Requerimento da relação 15, 209, 213
Requerimento da responsabilidade 14, 192
Resgate de animais presos 283
Responsabilidade moral 14, 191, 194, 196, 197, 204, 210
Risco de extinção 9, 15, 17, 241, 253
Risco de piores consequências 16, 246

S

Saldo total agregado 13, 131-133
Sede 9, 17, 24, 29, 75, 93, 140, 141, 145, 175, 216, 282
Senciência 11, 31-34, 40, 42-44, 173-175, 184, 220, 254, 296
Senso de justiça 11, 36, 41, 57, 58, 88, 213
Seres sencientes 9, 11, 13, 15, 16, 29-32, 35-37, 40, 42-47, 49, 59, 60, 68, 78, 94, 97-99, 102-106, 114-116, 119, 120, 125, 134-137, 139, 140, 142, 144, 149, 153, 156, 157, 170, 171, 173, 175, 176,

178-186, 188, 190, 208, 213, 215, 219, 231, 237-245, 250, 252, 253, 264, 269, 271, 273, 276, 277, 280, 283, 285

Soberania 12, 119, 120

Sofrimento 9, 10, 12, 13, 16-21, 24, 26, 28-32, 34, 41, 42, 48, 50, 51, 55, 61-65, 67-70, 73, 74, 78, 91, 92, 97, 99-104, 106, 107, 109, 110, 116-118, 120-122, 126-135, 139-149, 151-157, 159, 160, 163, 166-168, 170, 174, 175, 178, 179, 183-187, 189, 193, 194, 200, 208, 212, 215, 220, 221, 225, 226, 231-234, 237-243, 245-249, 253, 255-261, 264, 265, 268-271, 274-280, 285

Sofrimento individual 13, 126, 260, 265

Supererrogatório 214, 215

Status moral 59, 87-91

T

Teoria hedonista 42, 66, 101

Teoria kantiana 98

Teorias de lista objetiva 43, 64, 66, 67

Teorias de virtudes 98, 193

Territorialismo 12, 113, 119

Territorialismo indexical 12, 113

Território doméstico 94, 110-116, 119, 120, 125, 127, 129

Território natural 9, 93-95, 99, 110-116, 119, 120, 125, 129, 152, 170, 193, 197, 232, 234, 237-243, 257, 275-277, 280

Tese da assimetria 131

Tese da equivalência 14, 193, 194

Tese do erro igual 86

Tratamento de animais doentes 281

Tratamento de animais feridos 282

U

Utilitarismo 35, 45, 46, 53, 126, 131-133, 135, 181, 182

V

Vacinação 30, 95, 191, 281

Valor 9, 11, 12, 14, 17, 42, 43, 47, 48, 51-54, 59, 69, 72-77, 81-87, 90, 91, 99-106, 108, 109, 114-119, 121, 132, 133, 137, 138, 141, 142, 145-149, 159, 162, 168, 175, 178-184, 186, 188, 191, 200, 201, 203, 211, 215, 239, 240, 251, 252, 268-271, 292, 299

Variação elitista 51

Valência 33, 34, 42

Valor em si 90, 114, 142, 145, 175
Valor instrumental 12, 91, 102-104, 142, 145, 175
Valor intrínseco 114-116, 142, 145, 178-180, 183, 186, 240, 271, 292
Valores ambientalistas 12, 114, 170, 171, 178, 242
Veganismo 16, 273-277
Visão do maior prejuízo 51, 52, 54
Visão maximizadora impessoal 51-54
Visão predominante 12, 125