

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCIANO CARLOS CUNHA

VÍTIMAS DA NATUREZA: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DOS DANOS  
QUE OS ANIMAIS NÃO HUMANOS PADECEM EM  
DECORRÊNCIA DOS PROCESSOS NATURAIS

FLORIANÓPOLIS  
2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCIANO CARLOS CUNHA

VÍTIMAS DA NATUREZA: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DOS DANOS  
QUE OS ANIMAIS NÃO HUMANOS PADECEM EM  
DECORRÊNCIA DOS PROCESSOS NATURAIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol.  
(Departamento de Filosofia, Universidade  
Federal de Santa Catarina).

Coorientador: Prof. Dr. Oscar Horta.  
(Departamento de Lógica e Filosofia Moral,  
Universidade de Santiago de Compostela).

FLORIANÓPOLIS  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cunha, Luciano Carlos

Vítimas da natureza : implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais / Luciano Carlos Cunha ; orientador, Darlei Dall'Agnol, coorientador, Oscar Horta, 2018.

380 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

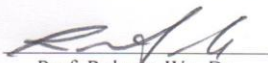
1. Filosofia. 2. Sofrimento dos animais selvagens. 3. Intervenção na natureza. 4. Ética animal. 5. Senciência. I. Dall'Agnol, Darlei . II. Horta, Oscar. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Luciano Carlos Cunha

**“VÍTIMAS DA NATUREZA:  
IMPLICAÇÕES ÉTICAS DOS DANOS QUE OS ANIMAIS NÃO HUMANOS  
PADECEM EM DECORRÊNCIA DOS PROCESSOS NATURAIS”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2018.



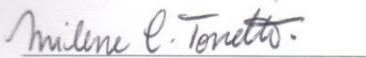
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**




Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.  
Orientador


Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Milene Consenso Tonetto, Drª  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Carlos Roberto Zanetti, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Oscar Horta Alvarez, Dr.  
Universidade de Santiago de Compostela



*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

Aos meus orientadores, o Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol e o Prof. Dr. Oscar Horta, por toda a dedicação, apoio e paciência. Aos membros da banca, a Prof<sup>a</sup>. Dra. Milene Consenso Tonetto e o Prof. Dr. Carlos Roberto Zanetti, pelos valiosos comentários em relação à primeira versão desse trabalho. Aos colegas de curso que debateram comigo sobre esse tema e fizeram críticas e sugestões.

Aos não humanos com quem tive a oportunidade de manter um contato mais próximo e que me fizeram refletir muito sobre a condição dos seres sencientes em geral: Duque, Lia, Bilbo, Tom, Pluminha, Mimi, Whisky, Pequeno, Pequena, Rex I, Suzy, Urso, Rex II, Sara, Alfredo, Lili e Pretinho. Aos membros da minha família humana que, com seu apoio, tornaram possível que esse trabalho chegasse a ficar pronto: minha mãe Terezinha; minha filha Alice; minha esposa Marina; meu pai Pedro, meu irmão Lucio, minha sogra Luiza, meu sogro Manoel, meus sobrinhos Otávio e Sofia e minhas cunhadas Simone e Sabrina. Aos meus já falecidos avós, Marino, Osvaldina, Lourival e, em especial, minha avó Cravina (e ao seu eterno bom humor!).

Devo também um agradecimento às pessoas a seguir, seja por lerem o trabalho e fazerem comentários e revisões; por debaterem o tema comigo; por me incentivarem a pesquisar esse tema; ou por dedicarem suas vidas a lutar por um mundo melhor para os seres sencientes (em ordem alfabética): Alan Rother; Andréia N. Silva; Arthur Falco; Brian Tomasik; Bruno Pinheiro; Bruno Vilela; Catia Faria; Claudiney "Cney" Nako; Daniel Dorado; Daniel Ribeiro; David Pearce; Diego Neves; Eze Paez; Gabriel Garmendia; Gustavo Nassar; Indy Freitas; Juliano Zabka; Lara André; Leide Fuzeto Gameiro; Leo H. M. Arruda; Leticia Amaral; Liege Copstein; Marcel Fiorelli Fernandes; Marcela Palavecino; Maria Alice da Silva; Maria Cecília Maringoni de Carvalho; Maurício Varallo; Nazareth Agra Hassen; Ricardo Torres; Riustom Silva; Rosalía Guadalupe Balboa Díaz e Taciane Ribeiro. Peço desculpas se esqueci alguém.

Por fim, agradeço a três pessoas muito queridas que, infelizmente, vieram a falecer no período em que eu estava a trabalhar nessa tese: Rochelle Frandoloso Ferrão, Salete Mara Cordeiro Vieira e Alexandre Rochinski.

Esse trabalho foi realizado com o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).



*Quando nossos interesses ou os interesses daqueles com quem nos importamos serão sacrificados, não reconhecemos uma obrigação moral de "deixar a natureza seguir o seu curso". Mas, quando não queremos nos preocupar com uma obrigação, "é assim que o mundo funciona mesmo" fornece uma hábil desculpa.*

Steve Sapontzis<sup>1</sup>

*Invocar um critério de naturalidade ao invés de um critério de justiça permite o estabelecimento de todas as injustiças. A ética é a procura do bem. A única ética digna desse nome é a que se aplica a todos os seres a quem podemos fazer bem ou mal, quer dizer, a todos os seres conscientes (sencientes). Isso emana do princípio de justiça ou de equidade: a igualdade, por definição, recusa toda discriminação arbitrária.*

Yves Bonnardel<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 232.

<sup>2</sup>BONNARDEL, Y. En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique. *Les temps modernes*, 2005. Disponível em: <[http://tahin-party.org/textes/finir-idee-nature\\_texte-seul\\_format--lettre.pdf](http://tahin-party.org/textes/finir-idee-nature_texte-seul_format--lettre.pdf)>



## Resumo

A presente tese visa discutir qual deveria ser nossa atitude diante dos danos (por exemplo, sofrimento e morte) que os animais não humanos selvagens que se encontram na natureza (por exemplo, selvas e oceanos) padecem em decorrência de processos não antropogênicos (por exemplo, morte por inanição, sede, parasitismo, doenças, predação, acidentes, deformidades etc.). Deveríamos, nesse caso, não intervir e deixar a natureza seguir o seu curso? Deveríamos intervir apenas visando alcançar metas ecologistas (por exemplo, a preservação de espécies ou o equilíbrio ecológico) e fomentar interesses humanos (por exemplo, vacinar tais animais com vistas a prevenir o contágio de humanos)? Ou, deveríamos prevenir/minimizar tais danos por preocupação com o próprio bem dos animais afetados? A hipótese defendida será a de que existem fortes razões para prevenirmos/minimizarmos tais danos por preocupação com o próprio bem dos animais toda vez que fazê-lo tiver melhores consequências do que não fazê-lo, e também para aumentarmos nossa gama de intervenções seguras e eficientes ao longo do tempo. Será defendido também que tal atitude não é meramente louvável, mas, requerida moralmente, e que, dada a gigantesca magnitude de dano envolvida, tal problema deveria receber grande atenção.

**Palavras-chave:** Sofrimento dos animais selvagens. Danos naturais. Intervenção na natureza. Especismo. Consideração moral dos animais não humanos. Senciência. Argumento da relevância.



## Abstract

This thesis aims to discuss what should be our attitude towards harms (e.g. suffering and death) that nonhuman wild animals who live in nature (e.g. forests and oceans) suffer due to non-anthropogenic processes (e.g. death by starvation, thirst, parasitism, diseases, predation, accidents, deformities etc). In this case, should we not intervene and let nature take its course? Should we intervene only to achieve ecologist goals (e.g. species preservation or ecological balance) and to foster human interests (e.g. to vaccinate wild animals to prevent the transmission of diseases to humans)? Or should we prevent/minimize such harms purely out a concern for the well-being of the animals affected? The hypothesis put forward will be that there are strong reasons for preventing/minimizing non-anthropogenic harms simply for the sake of the well-being of the animals, every time doing so would result in better consequences, and that there are strong reasons to increase the range of safe and efficient interventions we can perform over time. It will also be argued that such an attitude is not merely praiseworthy, but morally required, and that given the enormous magnitude of harms involved, such a problem should receive great attention.

**Keywords:** Wild animal suffering. Natural harms. Intervention in nature. Speciesism. Moral consideration of nonhuman animals. Sentience. Argument from relevance.





## Sumário

<b>Introdução: o problema dos danos naturais.....</b>	<b>1</b>
<b>1. A situação dos animais na natureza.....</b>	<b>7</b>
1.1. A vida típica dos animais na natureza: uma diversidade de danos naturais.....	7
1.2. Dinâmica de populações e o impacto negativo sobre o bem-estar dos animais.....	14
1.3. Uma comparação com os números anuais da exploração animal.....	18
1.4. A objeção de que os animais não são prejudicados com a morte.....	21
1.5. Comparação com a população de animais na exploração em um dado momento.....	23
1.6. Conclusão preliminar.....	25
<b>2. A consideração moral dos seres sencientes.....</b>	<b>27</b>
2.1. O debate sobre a consideração moral dos seres sencientes não humanos.....	27
2.2. Discutindo as defesas do especismo.....	28
2.3. O argumento da relevância e o critério da senciência.....	34
2.4. O argumento da relevância implica em igual consideração.....	39
2.5. A objeção da relevância indireta do grau de racionalidade.....	44
2.5.1. O argumento de que seres mais racionais sofreriam mais.....	44
2.5.2. O argumento de que seres racionais são capazes de prazeres mais refinados.....	46
2.5.2.1. Questionando a premissa de valor.....	48
2.5.2.2. Formas de questionar a premissa normativa.....	49
2.5.2.2.1. Primeira forma de crítica: as visões que poderiam sustentá-la não a implicam.....	49
2.5.2.2.2. Segunda forma de crítica: aumentos de desigualdade.....	51
2.5.3. Só quem tem senso de justiça poderia sofrer uma injustiça?.....	56
2.5.4. Merecimento.....	57
2.6. Conclusão preliminar.....	59
<b>3. Discutindo o dano da morte.....</b>	<b>61</b>
3.1. O argumento de que não humanos não são prejudicados com a morte.....	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.....	68
3.5. Conclusão quanto ao dano da morte para seres sencientes não humanos.....	69
3.6. Gravidade da morte, número de indivíduos e a questão dos danos naturais.....	70
3.7. Pesando a gravidade do dano da morte: tempo e qualidade de vida.....	72
3.8. Quanto mais sofisticadas as capacidades, necessariamente maior o dano da morte?.....	74
3.9. A abordagem do dano da morte baseada nos interesses relativos ao tempo.....	76
3.10. Tipos de crítica à defesa do antropocentrismo baseada na teoria de McMahan.....	77
3.11. Na AIRT, maior conexão prudencial nem sempre indica maior dano com a morte.....	79
3.12. Qual a relevância da conexão prudencial?.....	80
3.13. Implicações no caso das crianças.....	81
3.14. Implicações no caso de adultos: privilegiar o conservadorismo.....	82
3.15. Críticas à teoria da identidade pessoal baseada na conexão psicológica.....	83
3.16. O apelo a intuições e argumentos <i>ad hoc</i> .....	84
3.17. Conclusão preliminar.....	86
<b>4. As razões para prevenir/minimizar os danos naturais.....</b>	<b>89</b>
<b>4.1. A moralidade da intervenção na natureza em discussão.....</b>	<b>89</b>
4.1.1. A <i>reductio</i> dos danos naturais e as duas classes de resposta.....	89
4.1.2. A acusação de arrogância e o argumento anti-intervenção.....	90
4.1.3. É possível fundamentar que é sempre errado intervir na natureza?.....	92
4.1.4. Uma razão favorável à intervenção.....	96
4.1.5. Intervir na natureza: quando devemos e quando não devemos?.....	97
<b>4.2. O desvalor dos danos naturais.....</b>	<b>98</b>
4.2.1. A visão de que danos naturais não possuem desvalor.....	98

4.2.2. Rejeitando que a origem de algo seja importante para o seu valor/desvalor.....	99
4.2.3. A objeção de que a proposta de intervenção tem de assumir o hedonismo.....	100
4.2.4. O argumento de que o sofrimento não é ruim (ou, que é bom).....	101
4.2.5. O argumento de que o sofrimento tem valor instrumental.....	103
4.2.6. A visão de que danos naturais contém valor e desvalor.....	104
4.2.7. Contra exemplos à relevância da origem do dano.....	107
4.2.8. O argumento do peso do critério.....	109
4.2.9. Conclusão preliminar.....	109
<b>4.3. Discutindo o critério do território.....</b>	<b>110</b>
4.3.1. A posição territorialista.....	111
4.3.2. O critério do território e o especismo antropocêntrico.....	112
4.3.3. O próprio critério do território comete discriminação.....	112
4.3.4. A objeção do territorialismo indexical.....	114
4.3.5. Valores ecologistas fundamentariam o critério do território?.....	115
4.3.6. A objeção da sacralidade do próprio território.....	116
4.3.7. A defesa de que deve haver pelo menos um local intocado por humanos.....	119
4.3.8. Territorialismo e questões de soberania.....	123
4.3.9. O argumento do florescimento de acordo com sua natureza.....	125
4.3.10. Conclusão preliminar.....	128
<b>4.4. A importância da questão dos danos naturais.....</b>	<b>129</b>
4.4.1. Rejeitando os critérios da visão predominante.....	129
4.4.2. A objeção do sofrimento individual e a questão da exploração animal.....	131
4.4.3. O argumento do peso do critério.....	133
4.4.4. A objeção da importância dos benefícios.....	135
4.4.5. A situação dos animais na natureza é extremamente negativa sob que aspecto?.....	137
4.4.6. A objeção de que a meta de minimizar os danos naturais só faz sentido no consequencialismo.....	138
4.4.7. O argumento de que só existem direitos negativos.....	139
4.4.8. Conclusões preliminares.....	141

<b>5. Objeções centradas na preocupação com os seres sencientes.....</b>	<b>143</b>
<b>5.1. Objeções que apelam ao bem dos animais.....</b>	<b>143</b>
5.1.1. A defesa de que não sabemos o que pode fazer bem ou mal aos animais.....	143
5.1.2. A acusação de antropocentrismo.....	145
5.1.3. A acusação de paternalismo.....	148
5.1.4. A objeção centrada na liberdade.....	150
5.1.5. A acusação de criar dependência.....	153
5.1.6. Discutindo nossa capacidade de avaliar quando viver vale ou não a pena.....	155
5.1.7 A acusação de bem-estarismo.....	158
5.1.7. Conclusão preliminar.....	159
<b>5.2. A violação de direitos em discussão.....</b>	<b>160</b>
5.2.1. A objeção dos direitos morais e as distintas maneiras de respondê-la.....	160
5.2.2. Discutindo a defesa do direito à reprodução.....	162
5.2.3. A esterilização violaria um direito à integridade física?.....	164
5.2.4. A objeção da esterilização humana.....	165
5.2.5. A objeção de que devemos buscar outros meios.....	166
5.2.6. A objeção da experimentação animal.....	167
5.2.7. Conclusão preliminar: o que já é aceito quanto a domesticados deveria ser aceito quanto aos selvagens.....	167
<b>5.3. A questão da predação.....</b>	<b>168</b>
5.3.1. A <i>reductio da predação</i> .....	168
5.3.2. Absurdo por causar mais danos ou por ser impossível.....	169
5.3.3. Intervenções na predação amplamente aceitas.....	170
5.3.4. A acusação de responsabilizar agentes morais e julgar seu caráter.....	170
5.3.5. A defesa de que a predação é neutra por ser resultado de agentes amorais.....	171
5.3.6. Especismo e intervenções na predação.....	172
5.3.7. O apelo ao natural.....	174
5.3.8. O argumento da capacidade de evitar a ameaça.....	174
5.3.9. Acusação de parcialidade.....	175

5.3.10. O argumento da necessidade e a proibição trazer à tona a morte.....	176
5.3.11. O argumento de que não devemos impedir a satisfação de uma necessidade.....	178
5.3.12. O exemplo das piores consequências.....	182
5.3.13. O apelo aos danos sobre o predador.....	183
5.3.14. O apelo aos direitos do predador.....	185
5.3.15. A objeção territorialista.....	187
5.3.16. Casos já existentes e prevenção de novos casos.....	188
5.3.17. Conclusão preliminar.....	188
<b>6. Objeções ecologistas.....</b>	<b>189</b>
<b>6.1. Classificação das objeções ecologistas.....</b>	<b>189</b>
6.1.1. O debate sobre a consideração moral do meio ambiente.....	189
6.1.2. As objeções ecologistas a ajudar os animais vítimas de danos naturais.....	190
6.1.3. Variações nas posições ecologistas.....	191
6.1.4 O apelo ao equilíbrio ecológico e a associação com o bem dos seres sencientes.....	192
6.1.5 Conclusões preliminares.....	197
<b>6.2. Se as entidades valorizadas no ecologismo forem consideráveis, não devemos ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais?.....</b>	<b>198</b>
6.2.1. O valor de uma situação: em determinado aspecto ou tudo considerado?.....	198
6.2.2. Pesando distintos critérios.....	200
6.2.3. A objeção da axiologia híbrida somatória.....	202
6.2.4. A acusação reversa.....	204
6.2.5. Conclusão preliminar.....	205
<b>6.3. O apelo ao natural.....</b>	<b>206</b>
6.3.1. Os argumentos da não aceitação, do acontecimento e da indiferença.....	206
6.3.2 O argumento do erro de domínio.....	209
6.3.3 Ecologia não é o mesmo que ecologismo.....	211
6.3.4 Conclusão preliminar.....	212

<b>6.4. A discussão sobre se entidades não sencientes possuem um bem-estar.....</b>	<b>213</b>
6.4.1. Recapitulando o argumento da relevância.....	213
6.4.2. O argumento de que o critério da senciência não considera o dano da morte.....	214
6.4.3. O critério da senciência e a consideração moral dos insetos.....	215
6.4.4. Quantidade de seres considerados e as razões para a adoção de cada critério.....	216
6.4.5. O argumento de que a senciência só faz sentido a partir do utilitarismo.....	216
6.4.6. A defesa de que o critério da senciência é, no fundo, antropocêntrico.....	218
6.4.7. O argumento de que a senciência é apenas um meio para manter a vida.....	218
6.4.8. O argumento do bem próprio.....	219
6.4.9. Metas próprias e autopoiese.....	221
6.4.10. O argumento dos interesses biológicos.....	222
6.4.11. O argumento de que espécies possuem interesses.....	224
6.4.12. Uma defesa do critério da senciência: o exemplo do coma total irreversível.....	225
6.4.13. Conclusão preliminar: de quem é a prioridade?.....	226
<b>6.5. A discussão sobre se entidades não sencientes possuem valor intrínseco.....</b>	<b>228</b>
6.5.1. O argumento do valor intrínseco impessoal.....	228
6.5.2. A confusão entre espécies e a maioria dos indivíduos.....	229
6.5.3. A confusão entre valor intrínseco e instrumental.....	230
6.5.4. Como sabemos que algo possui valor intrínseco?.....	231
6.5.5. Valor devido às características do objeto.....	233
6.5.6. Valor intrínseco: incremental e inviolável?.....	234
6.5.7. Valor por raridade.....	235
6.5.8. Valor devido às características do processo originário.....	235
6.5.9. Valor devido à características do objeto e do processo que o originou.....	237
6.5.10. Valor devido à representação.....	238
6.5.11. O apelo a teorias de lista objetiva.....	239
6.5.12. O apelo à teoria das unidades orgânicas.....	240
6.5.13. A defesa de que experiências dos seres sencientes não têm	

valor em si.....	242
6.5.14. Valorização de entidades não sencientes e a consideração por preferências.....	243
6.5.15 A questão da objetividade do valor e a relação com estados mentais.....	244
6.5.16. O argumento da necessidade da ética ambiental.....	245
6.5.17. Se os seres sencientes são consideráveis, a natureza também é?.....	246
6.5.18. <i>Reductio</i> das árvores de plástico.....	247
6.5.19. O viés do <i>status</i> natural.....	248
6.5.20. A objeção de que devemos honrar os processos que nos originaram.....	250
6.5.21. Valor intrínseco devido a propriedades estéticas.....	251
6.5.22. Conclusão preliminar: prioridade aos seres sencientes.....	251
<b>7. Danos naturais e responsabilidade moral.....</b>	<b>255</b>
<b>7.1. Apelos à origem do dano e à distinção entre ato e omissão.....</b>	<b>255</b>
7.1.1. O requerimento da responsabilidade e o requerimento da causa.....	255
7.1.2. A distinção entre ato e omissão <i>versus</i> a tese da equivalência.....	257
7.1.3. Atos, omissões e causalidade.....	259
7.1.4. Causalidade e responsabilidade moral.....	261
7.1.5. Práticas humanas e o surgimento de danos naturais.....	263
7.1.6. O requerimento da intenção.....	264
7.1.7. A objeção da racionalidade do agradecimento.....	265
7.1.8. Argumento da previsão.....	267
7.1.9. O argumento dos indivíduos identificáveis.....	270
7.1.10. Rejeitando a relevância direta da origem do dano e da distinção entre ato/omissão.....	271
7.1.11. Conclusão preliminar: se for relevante, tem de ser indiretamente.....	274
<b>7.2. Há relação direta entre ato/omissão e os níveis de bem-estar?.....</b>	<b>274</b>
7.2.1. O argumento da linha mínima de bem-estar.....	274
7.2.2. O argumento da não diminuição.....	276
7.2.3. O argumento da intensidade do dever.....	279
7.2.4. Conclusão preliminar.....	280

<b>7.3.O requerimento da relação.....</b>	<b>280</b>
7.3.1. O requerimento da relação.....	280
7.3.2. Rejeitando a combinação entre grau de relação, atos e omissões, e origem do dano.....	282
7.3.3. Rejeitando a relevância do critério relacional no estabelecimento das obrigações.....	283
7.3.4. Relações de proximidade e a força das obrigações.....	284
7.3.5. Conclusão preliminar.....	286
<b>7.4. O critério do nível de dificuldade.....</b>	<b>286</b>
7.4.1. O argumento de que prescrições muito difíceis não geram obrigações.....	287
7.4.2. Defesas de que acima de determinado nível de dificuldade não há dever.....	290
7.4.2.1. O argumento de que é absurdo prescrever o impossível (geral).....	290
7.4.2.2. O argumento de que é absurdo prescrever o impossível (específico).....	291
7.4.3. Defesas de que o nível de dificuldade determina a intensidade de um dever.....	294
7.4.3.1. Argumento geral e derivações específicas.....	295
7.4.3.2. Discutindo as derivações específicas.....	295
7.4.3.2.1. Questionando a associação entre nível de dificuldade e outros critérios.....	296
7.4.3.2.2. Questionando a pressuposição de que o dever de minimizar os danos naturais seria sempre um dever positivo.....	297
7.4.3.2.3. Deveres: negativos/positivos e perfeitos/imperfeitos.....	298
7.4.3.2.4. O argumento de que é moralmente opcional escolher qual dever positivo cumprir.....	300
7.4.3.3. Obrigações mais fáceis de cumprir são necessariamente mais fortes?.....	301
7.4.4. Confundindo desculpável com não obrigatório.....	303
7.4.5. A intensidade do dever de criar condições para minimizar danos naturais.....	304
7.4.6. A objeção de que a proposta de prevenir os danos naturais é exigente demais.....	305
7.4.7. Conclusão preliminar.....	308



<b>8. Objeções práticas</b> .....	311
<b>8.1.O nível de eficiência</b> .....	311
8.1.1. Nível de eficiência, intensidade de um dever e o nível de dificuldade.....	311
8.1.2. O Argumento da larga escala.....	313
8.1.3. Argumento do curto prazo.....	315
8.1.4. O argumento do enxugar gelo.....	316
8.1.5. O argumento do gasto de recursos.....	318
8.1.6 Conclusão preliminar.....	320
<b>8.2.Prevenindo facilmente em larga escala os danos naturais</b> .....	321
8.2.1. Uma forma de minimizar os danos naturais que escapa às objeções frequentes.....	321
8.2.2. Expansão/recriação da natureza por preocupação com os seres sencientes?.....	322
8.2.3. Objeções ecologistas.....	324
8.2.4. A objeção da proporção pequena.....	326
8.2.5. A preocupação da não aceitação.....	327
8.2.6. O risco de extinção humana.....	327
8.2.7. Conclusão preliminar.....	329
<b>8.3. Discutindo o risco de tornar a situação pior do que já é</b> .....	330
8.3.1. A objeção pessimista e sua aplicação arbitrária.....	330
8.3.2. O argumento do "não temos certeza".....	331
8.3.3. O argumento do pouco conhecimento atual.....	332
8.3.4. O risco de piores consequências por não se fazer nada.....	335
8.3.5. A objeção de que é sempre possível tornar a situação ainda pior.....	336
8.3.6. Esterilização, predação e o risco de tornar a situação ainda pior.....	337
8.3.7. A objeção do paradoxo da predação.....	340
8.3.8. O argumento de que as intervenções passadas não deram certo.....	341
8.3.9. A objeção de que aumentar o tempo de vida é o pior para os animais.....	342
8.3.10. Conclusão preliminar: pesquisar a fundo tem maior probabilidade de ter melhores resultados.....	345

<b>Conclusões finais</b> .....	347
<b>Referências bibliográficas</b> .....	355

## **Introdução: o problema dos danos naturais<sup>3</sup>**

O que devemos fazer em relação à situação dos animais não humanos selvagens que se encontram na natureza (selvas e oceanos, por exemplo) e têm o seu bem-estar ameaçado por processos naturais, como por exemplo fome, sede, doenças, parasitismo e desastres naturais? Deveríamos, nesse caso, não interferir em suas vidas e limitar-nos a evitar danos decorrentes de práticas humanas? Isto é, deveríamos "deixar a natureza seguir o seu curso"? Ou, será que deveríamos intervir apenas quando fazê-lo for necessário para realizar interesses humanos (como, por exemplo, vacinar tais animais para proteger humanos do contágio) ou para atingir metas ecologistas (como garantir equilíbrio ecológico, biodiversidade ou proteger espécies em extinção)? Ou, ao invés, deveríamos ajudá-los por preocupação com o seu próprio bem, e não por preocupação antropocêntricas e ecologistas?

Suponhamos que devamos ajudá-los por preocupação com o seu próprio bem. Nesse caso, ajudar é louvável (mas não requerido), ou deveria ser requerido? Ou, deveria ser requerido, permitido ou proibido dependendo das circunstâncias? Se sim, como se distinguem essas circunstâncias e por que razões? Se for requerido ajudá-los pelo menos em certas circunstâncias, qual seria a força desse requerimento? Todos teriam esse dever ou somente pessoas tecnicamente preparadas? Haveria algum dever em relação a essa questão que todos teriam? E, por fim, qual a importância dessa questão, em comparação a outros problemas?

A hipótese defendida será a de que há fortes razões para considerarmos requerido ajudá-los, por preocupação com o seu próprio bem-estar, toda vez que o resultado de ajudar for melhor do que o resultado de não ajudar, e que devemos investigar maneiras de aumentarmos nossa gama de intervenções seguras e eficientes ao longo do tempo. Será defendido também que, dada a força das razões favoráveis a ajudar, esse requerimento é forte (comparando-se a outras

---

<sup>3</sup> O termo "danos naturais" será utilizado ao longo do trabalho como sinônimo de "dano não antropogênico". Da mesma maneira, o termo "processos naturais" será utilizado como significando "processos não antropogênicos". Como veremos ao longo da tese, essa denominação também é objeto de controvérsia. 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 (1909).

causas também importantes). O trabalho está dividido em 8 capítulos. O que é abordado em cada capítulo será descrito brevemente a seguir:

O capítulo 1 descreve como os processos naturais tipicamente afetam os animais não humanos. Contrariamente ao que supõe a visão mais comum (de que, se forem deixados à mercê dos processos naturais, os animais selvagens na natureza se encontrarão minimamente bem), será argumentado que os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de sofrimento e de mortes prematuras. Em tal capítulo também é apresentada uma comparação entre a situação dos animais na natureza e a situação dos animais na exploração, em termos da quantidade de indivíduos em situação de sofrimento extremo e da quantidade de mortes.

Contudo, se os animais não humanos não forem moralmente consideráveis de maneira direta, a gigantesca magnitude de danos dos quais padecem na natureza não é um problema moral. O capítulo 2 contesta essa visão, apresentando um argumento a favor da consideração moral direta de todo e qualquer ser senciente. Será argumentado também que não há justificativa para dar uma importância menor a prejuízos/benefícios sobre animais não humanos, em comparação à importância que deveríamos dar a prejuízos/benefícios similares de humanos (da mesma maneira, será defendido que, diante de prejuízos/benefícios similares em seres com capacidades cognitivas distintas, não há justificativa para dar importância menor ao prejuízo/benefício dos que possuem capacidades cognitivas menores).

Se os seres sencientes não humanos forem moralmente consideráveis e forem prejudicados com o sofrimento (ponto defendido no capítulo 2), e tivermos razões para minimizar danos independentemente de sua origem (ponto que será defendido na seção 4.2), já há aí uma forte razão para tentarmos prevenir/minimizar os danos naturais. Contudo, se forem também prejudicados com a morte, as razões para prevenir/minimizar os danos naturais são ainda mais fortes (dada a gigantesca magnitude de mortes prematuras). O capítulo 3 apresenta um argumento para defender que todo ser senciente com possibilidade de uma vida minimamente significativa é prejudicado com a morte (e que, analogamente, se for trazido para uma vida de sofrimento extremo, é prejudicado se nascer). Também será discutida a questão de como comparar a gravidade do dano da morte em distintos indivíduos. Será argumentado que *não* há justificativa para manter que: (1) humanos são em geral mais prejudicados com a morte do que não

humanos, e que; (2) indivíduos com maiores capacidades cognitivas são em geral mais prejudicados com a morte do que indivíduos com menores capacidades cognitivas. Será defendida, ao invés, a importância de se levar em conta a relação entre *tempo* e *qualidade de vida* (tanto da perspectiva de como será a vida no futuro quanto do que já foi vivido) ao se determinar o grau de prejuízo com a morte.

O capítulo 4 apresenta um argumento para defender que, uma vez que os seres sencientes são objeto de consideração moral, temos de concluir que os danos naturais aos quais estão sujeitos os animais selvagens em território natural importam (e que importam tanto quanto danos similares de origem antropogênica). O capítulo 4 é dividido em 4 seções. Na primeira, é discutida a visão de que não devemos intervir na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais simplesmente porque jamais deveríamos intervir na natureza. Será defendido que uma proibição absoluta de intervir na natureza não pode ser defendida por nenhuma concepção plausível de ética. Na segunda seção, será argumentado que danos naturais possuem desvalor (isto é, são algo negativo) porque a origem de um dano não influencia nas características intrínsecas de um dano (e, são essas características que seriam indicadoras de desvalor). Será defendido também que o quão negativo é um dano deve ser medido pela sua *magnitude*, e não, de acordo com sua *origem* (se é antropogênica ou natural). A seção 3 discute a possibilidade de o fato de os animais em questão serem selvagens e estarem no território natural ser uma razão para anular, ou pelo menos, tornar mais fracas, nossas razões para ajudá-los. Será argumentado que a *origem da espécie* da vítima (se é selvagem ou domesticada) e o *território* ao qual ela pertence e/ou se encontra (se é o território natural ou doméstico) não podem ser diretamente relevantes, nem para estabelecer a *existência* nem o *peso* das razões para ajudarmos alguém. Isto é, se tais critérios forem relevantes, tem de sê-lo indiretamente (possibilidade abordada no capítulo 7). Por fim, a quarta seção apresenta algumas conclusões preliminares em relação à força das razões para prevenirmos/minimizarmos os danos naturais. Em tal seção, também é feita uma comparação, em termos da quantidade de desvalor (medida a partir de vários aspectos: quantidade de mortes, sofrimento por indivíduo, sofrimento total etc.), com outras causas também importantes.

O capítulo 5 discute se é possível objetar, por preocupação com os seres sencientes, a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais.

Tal capítulo é dividido em três seções. A primeira aborda as objeções que mantém o seguinte: mesmo que consigamos prevenir/minimizar os danos naturais sem com isso ocasionar danos piores, ainda assim, estaríamos, de alguma forma, a prejudicar os seres sencientes. A segunda aborda a acusação de que prevenir/minimizar os danos naturais sempre violaria algum direito que tais animais possuiriam. A terceira, por fim, aborda a acusação de que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais deveria ser rejeitada porque, alegadamente, implicaria em intervir na predação.

O capítulo 6 aborda as objeções que mantém que, mesmo que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais possa ser melhor para os seres sencientes afetados, não deveria ser conduzida porque entra em conflito com metas ecologistas (garantir que um ecossistema funcione sem interferência humana, proteger espécies raras, garantir equilíbrio ecológico, biodiversidade etc.). Tal capítulo está dividido em cinco seções. Na primeira, são classificadas as distintas objeções ecologistas. Na segunda, será defendido que, mesmo se as entidades não sencientes valorizadas no ecologismo forem dignas de consideração moral direta, ainda teríamos razões fortes, por preocupação com os seres sencientes, para prevenir/minimizar os danos naturais. As três seções restantes discutem se há ou não boas razões para considerarmos diretamente as entidades valorizadas no ecologismo. A terceira seção discute o argumento de que deveríamos venerar os processos naturais pelo próprio fato de serem naturais. A quarta seção discute a defesa de que certas entidades não sencientes possuem um bem próprio. A quinta seção discute a defesa de que certas entidades não sencientes possuem valor intrínseco, ainda que não possuam um bem próprio.

O capítulo 7 discute as visões que reconhecem a existência de uma enorme magnitude de danos naturais para os animais na natureza, mas alegam que isso é insuficiente para termos o dever de fazer algo para prevenir/minimizar tal desvalor. Tal capítulo está dividido em quatro seções. A primeira aborda duas visões que mantém que não somos moralmente responsáveis pelos danos naturais: (a) porque os mesmos não tem *origem* em nossas práticas (critério da origem do dano); (b) porque eles (alegadamente) continuariam a partir de nossas *omissões* (critério da distinção entre ato/omissão). A segunda seção discute a defesa de que danos antropogênicos (em comparação a danos naturais) e que danos resultantes de atos (em comparação a danos resultantes de omissões) são sempre piores, e que, por isso, seríamos

responsáveis pelos danos naturais em um grau muito menor. A terceira seção discute a defesa de que não somos moralmente responsáveis pelos danos naturais que os animais selvagens padecem na natureza porque não temos um *vínculo relacional* para com eles. A quarta seção discute a defesa de que não temos dever de tentar prevenir/minimizar os danos naturais porque fazê-lo seria uma tarefa muito difícil.

O capítulo 8 discute objeções práticas à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Está dividido em três seções. A primeira discute a defesa de que tentar prevenir/minimizar os danos naturais não seria uma maneira eficiente de utilizarmos os recursos que temos para prevenir/minimizar danos no mundo. A segunda apresenta uma maneira de prevenir danos naturais em larga escala de maneira eficiente e que é fácil de ser conduzida. Por fim, a terceira seção aborda a preocupação com a possibilidade de, devido à dificuldade em se prever desdobramentos de consequências, tornarmos o cenário ainda pior do que já é ao tentarmos ajudar. Em seguida, as conclusões são apresentadas.

O argumento central no qual a hipótese se baseia é o de que as razões para prevenirmos/evitarmos um dano surgem primariamente do teor negativo do mesmo e que, se é assim, a *força* dessas razões é diretamente proporcional à magnitude do dano. Isto é, *tudo o mais sendo igual*: (1) dados dois danos de igual magnitude, temos iguais razões para preveni-los/minimizá-los e; (2) dados dois danos de magnitude distinta, temos razões mais fortes para prevenir/minimizar o de maior magnitude, não importando em cada caso: a *espécie* da vítima (se é humana ou não humana); a *origem do dano* (se é antropogênica ou natural), a *origem da espécie* (se é domesticada ou selvagem); e o *território* ao qual a vítima se encontra e/ou pertence (território doméstico ou natural). Ao longo do trabalho, será discutida a possibilidade de tais razões serem enfraquecidas devido a fatores como o nível de dificuldade e a eficiência no uso dos recursos. Será argumentado que, mesmo levando em conta tais preocupações, ainda assim temos fortes razões para tentar prevenir/minimizar os danos naturais padecidos por animais não humanos selvagens na natureza.

Antes de iniciar a exposição, são importantes três pequenas observações:

(1) A maior parte dos argumentos discutidos se encontra na literatura acadêmica sobre o tema. Quando esse for o caso, aparecerá a indicação de quem são seus defensores e críticos, e a referência das

respectivas obras. Contudo, nem todos os argumentos discutidos já foram abordados na literatura acadêmica sobre o tema. A decisão por manter a discussão sobre tais argumentos se dá devido a aparecerem muito frequentemente em debates sobre o tema (e, portanto, muito provavelmente possuem defensores entre o público em geral).

(2) Alguns dos argumentos discutidos serão apresentados no formato de premissas e conclusão. O objetivo do uso de tal recurso no presente trabalho é, principalmente, separar as premissas mantidas por cada argumento que são *normativas*; as que são *axiológicas*; as que são *empíricas*; e mostrar como as mesmas se conectam dando suporte à conclusão (e também facilitar a exposição da crítica a certo passo do argumento). Portanto, esse recurso será utilizado somente quando não for possível explicitar claramente no formato de texto comum quais são as pressuposições normativas, axiológicas e empíricas que um argumento mantém. A apresentação de certos argumentos no formato de premissas e conclusão será utilizada aqui apenas para tornar mais fácil o entendimento do mesmo. Não pretende ser uma demonstração completa de tais argumentos e, portanto, estará escrita na linguagem comum, e não em uma linguagem formal, simbólica.

(3) Ao longo do trabalho, por questões de espaço, não será apresentada uma discussão sobre quais são as condições necessárias e suficientes para o aparecimento de *senciência* (isto é, a capacidade de ter experiências positivas e/ou negativas) e, portanto, não aparecerá uma discussão sobre quais animais são sencientes e em que ponto de seu desenvolvimento a *senciência* aparece. Será assumido o que já é amplamente aceito na comunidade científica: que a *senciência* existe onde há um sistema nervoso com determinado grau de centralização<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, ver Braithwaite (2010); Griffin (1982, 1984, 1992); Rollin (1989); Sneddon; Braithwaite & Gentle (2003) e Stamp Dawkins (1980, 1993). Ver também a Declaração de Cambridge Sobre a Consciência, em Low (2012).



## **1. A situação dos animais na natureza**

O presente capítulo investiga como os processos naturais 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 para os propósitos do presente trabalho 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 práticas humanas prejudicam os animais selvagens em alto grau, mas que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, tais animais estarão minimamente bem. Geralmente, se reconhece que os processos naturais geram mortes e episódios de extremo sofrimento. Mas, a visão comum é a de que tais episódios são esporádicos em vidas que são, na maioria dos momentos, significativas. Exemplos dessa visão são as posições de Bovenkerk et al. (2003, p. 23) e Næss (1991, p. 136). Com base em tal visão, alguém poderia defender que, então, não há necessidade de ajudarmos os animais na natureza: apenas deveríamos nos abstermos de prejudicá-los.

Essa posição poderia ser criticada mantendo-se que devemos ajudar alguém não apenas quando 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, não segue disso necessariamente que só devemos ajudar quem se encontra abaixo de certo nível de bem-estar. Além disso, mesmo que tivéssemos obrigação de ajudar apenas quando alguém estivesse mal, e mesmo que fosse o caso de os animais selvagens estarem bem na maioria dos momentos, haveria a obrigação de ajudá-los nos casos em que estivessem mal. Por exemplo, seria absurdo pensar que alguém está justificado a rejeitar a obrigação (muito menos, justificado a proibir) de 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. Entretanto, se, por outro lado, for revelado que tais casos são abundantes, os proponentes de tal objeção têm de reconhecer que essa questão é muito importante. Assim sendo, 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 onde geralmente reconhecemos que o dano existente gera fortes razões para ser minimizado.

Os animais que vivem na natureza são prejudicados por processos naturais de várias maneiras: inanição, sede, doenças, acidentes, parasitismo, predação, conflitos, congelamento, queimaduras, deformidades etc. Ao contrário do que mantém a visão idealizada da natureza, essas ocorrências são a *norma*, não a exceção, como bem apontam Dawkins (1996), Horta (2011), Ng (1995) e Tomasik (2015). Também é comum que os processos naturais causem a extinção de ecossistemas inteiros (o que implica em quantidades de sofrimento e mortes gigantescas) com erupções vulcânicas, enchentes, maremotos, terremotos e mudanças climáticas. Embora parte desses desastres possa ser atribuída à efeitos indiretos de práticas humanas, acontecem também independentemente de ação humana, e aconteciam muito antes de os humanos surgirem. Noventa e nove por cento das espécies que surgiram no planeta já foram extintas, a imensa maioria antes do surgimento da humanidade (RAUP & SEPOSKI, 1984). Humanos conseguem um mínimo de bem-estar somente se investirem pesado em tecnologias para se protegerem dos inúmeros processos naturais danosos. Por exemplo, a malária existe no planeta há cerca de 50 a 100 mil anos (HARPER & ARMELAGOS, 2011, p. 683), e mata mais de 600.000 humanos anualmente (NADJM & BEHRENS, 2012). Os animais na natureza não dispõem de tecnologia para se protegerem dos processos naturais. Faria (2016, p. 64) observa que, sem socorro e tratamento adequado, animais feridos não apenas sofrem intensamente, mas se tornam vulneráveis a infecções e doenças. Além disso, estas são condições apropriadas para que se tornem presas fáceis de predadores ou vítimas de membros da própria espécie (que competem por comida, água e espaço). Por vezes, a dor de um animal ferido é tão excruciante que o animal tenta se livrar da

parte ferida através da automutilação (LASCALLES, 1996). Nesses casos, a experiência da dor conduz a um declínio no consumo de água e comida, levando à perda de peso, ruptura muscular, respiração debilitada etc. (FARIA 2016, p. 66). Os animais que não conseguem se locomover são infectados com todo tipo de parasitas, o que agrava o sofrimento bem como conduz a complicações adicionais como diarreia, vômitos e distúrbios visuais. Também aumenta a vulnerabilidade a predadores, que estrategicamente preferem presas que estão nas piores condições físicas. 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).

Faria (2016, p. 65) observa ainda que a cópula forçada também é comum entre primatas (MULLER & WRANGHAM, 2009), tursiops (CONNOR, SMOLKER & RICHARDS, 1992), vários outros mamíferos (SMUTS & SMUTS, 1993) e em pássaros (McKINNEY & EVARTS, 1998). O estupro geralmente é feito imobilizando a vítima, que tenta escapar, e o resultado é o dano nos tecidos corporais. Entre certas aves aquáticas, o estupro é acompanhado de escalpelamento, o que resulta em injúria severa na cabeça da vítima e, por vezes, em seu afogamento (McKINNEY & EVARTS, 1998). Também é comum o estupro coletivo (BAILEY, SEYMOUR & STEWART, 1978). Ferimentos e mortes acontecem comumente também devido a acidentes de voo, quedas de filhotes de ninhos, e exposição a temperaturas extremas (BEER & OGILVIE, 1972), resultando em contusões musculares, hemorragia e fraturas, especialmente em membros e vértebras. Também é comum o esmagamento de um animal menor por outro maior, resultando geralmente em hemorragia severa, fraturas de vértebras e também ruptura dos órgãos internos. Queimaduras são frequentes devido à exposição extrema ao sol forte (SCHMIDT, 1986 [1985]), quedas de raios (EVANS, 1910) ou incêndios (DU TOIT, 2001). Muitas vezes, o animal queimado não consegue se locomover e o sofrimento causado pela queimadura é agravado por desidratação, letargia e diminuição das funções biológicas (FARIA, 2016, p. 66). Normalmente, os filhotes morrem por inanição, doenças, parasitados, comidos vivos por predadores, ou congelam até morrerem (FARIA, 2016, p. 61). Suas vidas normalmente contêm, então, muito mais sofrimento do que desfrute; muitas vezes apenas sofrimento, uma vez que uma enorme quantidade deles, provavelmente a imensa maioria (como veremos em detalhes a partir do item 1.2), nasce, experimenta

sofrimento extremo, e morre pouco depois. E, mesmo aqueles que sobrevivem um pouco mais de tempo geralmente morrem de inanição (FARIA, 2016, p. 67). Em outras vezes, para escapar de predadores, os animais se refugiam em áreas onde os recursos são escassos. Quando o nível de desnutrição é alto a ponto de haver risco de inanição, os animais procuram comida em lugares abertos, com predadores em abundância, aumentando a quantidade de mortes (ANHOLT & WERNER, 1995; MCNAMARA & HOUSTON, 1987; HILK, 1995). Em outras vezes, os animais ficam escondidos até o ponto onde morrem de desidratação (FARIA, 2016, p. 68).

Condições de tempo extremas limitam a disponibilidade de água e comida, e aumentam a exposição a doenças (FARIA, 2016, p. 66, 69, 70). No frio, os animais congelam massivamente até a morte e carecem dos recursos para a maioria sobreviver. O congelamento pode provocar perda de membros e danos nos órgãos internos. Mesmo os animais que sobrevivem sofrem do frio ou calor extremos<sup>5</sup>. Mesmo em locais onde o clima é bom para os animais, as mudanças climáticas também podem ser causa de grande sofrimento. Animais que sobrevivem em uma estação normalmente morrem de maneira agonizante em temperaturas extremas nas outras estações (WHITE, 2008). É comum que a mudança de estação resulte na extinção de uma população inteira. Esse resultado, contudo, não é diferente do que acontece quando a população não se extingue (como veremos, dada a estratégia reprodutiva predominante, a imensa maioria dos animais morre pouco tempo após o nascimento). 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).

O *estresse* é uma resposta fisiológica a um estímulo que é percebido pelo animal como danoso ou como uma ameaça à sua sobrevivência (FARIA, 2016, p. 72). A principal forma de estresse diz respeito à predação, devido a três situações (CLINCHY, 2004; FARIA, 2016, p. 73, 76; GREGORY, 2004). A primeira é o confronto da presa com o predador. A presa experimenta terror intenso antes de ser

---

<sup>5</sup> Poderia ser objetado que os animais conseguiriam desenvolver características adaptativas a essas condições climáticas extremas. Faria (2016, p. 70) responde que, até certo traço prevalecer em uma população, isso acontece após a falha reprodutiva massiva da maioria dos animais na população, o que implica em uma vasta quantidade de sofrimento e mortes prematuras.

capturada; durante a luta brutal; e é intensificado por ser comida viva. Por vezes, o estresse é suficiente para matar a presa. A segunda é quando o animal tem de escolher entre morrer de inanição/desidratação, ou buscar comida e correr o risco de ser predado. A terceira diz respeito à expectativa da predação e o medo de ser predado que, para quase a totalidade dos animais, é uma ameaça diária. O estresse também surge devido às condições climáticas (ROMERO, REED & WINGFIELD, 2000), escassez de comida (KITAYSKY et. al., 1999) e seca (SAPOLSKY, 1986). Nas espécies sociais, a separação entre mãe e filhote tem um impacto negativo na fisiologia e comportamento de ambos, muitas vezes ao longo de toda a vida (HENESSY, DEAK & SCHIML-WEEB, 2001).

Faria (2016, p. 76, 77) aponta para o equívoco comum de se pensar que há um equilíbrio (em termos proporcionais) entre as populações de predadores e presas, de tal forma que não haja grande variação do tamanho dessas populações ao longo do tempo. O que acontece, na verdade, é um ciclo de crescimento e declínio de populações, tanto de predadores quanto de presas. As populações de presas tendem a crescer exponencialmente até serem limitadas pela predação. A população das presas decresce à medida que a população de predadores cresce. Esta continua a crescer até que seja maior do que a comida disponível, onde começam as mortes por inanição. À medida que a população de predadores decresce, a população das presas volta a crescer, e assim o ciclo continua indefinidamente. A quantidade de sofrimento e mortes envolvida nesse processo é, portanto, muito maior do que normalmente se supõe. Ou seja, apesar de amplamente difundida, a crença em um "equilíbrio natural" entre as populações de predadores e presas não corresponde à realidade. Naturalmente, essas populações flutuam enormemente.

Outro equívoco comum quando se pensa em predação é que são imaginadas mortes rápidas e pouco dolorosas. Esse mito é reforçado por documentários sobre a vida selvagem. A realidade é o contrário disso. Frequentemente, o animal é comido vivo. Poliza (2002) relata o caso de um filhote de elefante onde, 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. Faria (2016, p. 78) observa que hienas tipicamente comem as presas vivas; chimpanzés caçam macacos menores rasgando-os em pedaços; orcas machos perseguem baleias cinzas e seus filhotes até a exaustão, de modo que os filhotes sejam

presas fáceis; lobos estripam suas presas; coiotes mordem as pernas de suas presas até que elas caíam; pumas matam suas presas por sufocamento; ursos espancam e mordem a espinha de suas presas por longo período de tempo antes da morte; cobras engolem suas presas inteiras ainda vivas; dragões-de-comodo combinam descargas de veneno com múltiplas lacerações sobre a vítima; e musaranhos paralisam a vítima e a devoram viva lentamente, normalmente por vários dias. Pássaros, cobras, sapos, lagartos, ratos e morcegos são presas comuns de aranhas. Tal predação é geralmente lenta, pois consiste de um animal pequeno comendo um animal muito maior. A presa, ou é envenenada, ou é presa na teia e morre de exaustão; ausência de comida ou de líquidos; ou de temperaturas excessivas (MALLI et. al., 1999). Vários insetos também paralisam suas presas e as comem vivas por horas (WIZEN & GASITH, 2011). Também são comuns as mortes de animais por plantas carnívoras. Tais plantas possuem uma cavidade onde animais pequenos são presos e normalmente morrem afogados (CLARKE et. al., 2009). A predação é muito mais prevalente do que se imagina, sendo, portanto, uma das principais fontes de sofrimento dos animais selvagens (FARIA, 2016, p. 79).

Escassez de água e doenças transmitidas por vetores são uma causa permanente de sofrimento e morte (FARIA, 2016, p. 63, 84, 85). As doenças também podem aumentar a vulnerabilidade a outros fatores que ocasionam a morte (KAVALIERS & COLWELL, 1995). A malária é abundante em humanos e não humanos (PRUGNOLE et. al., 2010). O ebola foi responsável nas últimas três décadas pela morte de um terço das populações globais de chimpanzés e gorilas (TORRES, 2012). A hepatite B é comum entre animais selvagens (MARGOLIS et. al., 2000; MARION et. al. 1984). Doenças que já foram erradicadas entre humanos são ainda abundantes entre animais selvagens, como, por exemplo, a peste negra (LEGGETT, 2009). Outras doenças comuns são a peste suína (GODFROID & KÁSBOHRER, 2002) e a brucelose (FARIA, 2016, p. 85).

O parasitismo também é predominante. Não é incomum que, durante o seu tempo de vida, um animal seja hospedeiro de múltiplos parasitas, aumentando sua vulnerabilidade aos predadores (FARIA, 2016, p. 80-82). Declínios nas populações de mamíferos são associadas à presença de até trinta tipos distintos de parasitas, afetando 54% da população carnívora e 67% dos primatas (PEDERSON et. al., 2007). Mesmo quando o parasitismo não resulta em morte, o dano ao corpo do

hospedeiro é significativa. Por exemplo, a leishmaniose (doença infecciosa causada por um protozoário) resulta em lesões no nariz e na boca similares à lepra (FARIA, 2016, p. 81). Devido a serem hospedeiros de parasitas, pássaros selvagens muitas vezes exibem túneis em seus estômagos e intestinos com peritonite bacteriana espontânea, infecções secundárias, e granuloma (COLE & FRIEND, 1999). Pássaros também são comumente hospedeiros de vermes na traqueia, resultando em dificuldades respiratórias, perda de massa corporal, anemia e morte por inanição (COLE & FRIEND, 1999). O *Cordyceps* (*Ophiocordyceps unilateralis*) é um fungo parasita que afeta formigas e toma controle do sistema nervoso do hospedeiro (esse processo é conhecido como *zumbificação*), que é direcionado a um local onde o fungo pode continuar o seu ciclo de vida (como o lado de baixo de uma folha). O fungo força o hospedeiro a segurar a folha com suas mandíbulas fixando-o nesta. O fungo então consome os tecidos da formiga e os substitui por brotos de fungo dos quais os esporos serão liberados. Certos 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).

Animais selvagens sofrem também de doenças parasitárias causadas por bactérias. As principais são a tuberculose (CORNER, 2006) e a doença de Lyme (SIMPSON, 2002), que afeta órgãos como o coração e o sistema nervoso. O tumor facial do diabo-da-Tasmânia é responsável por um declínio de 60% da população dessa espécie (FARIA, 2016, p. 83). Resulta na dificuldade em se alimentar, devido aos tumores e 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). 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 do sofrimento e das mortes decorrentes de doenças, bem como o número de animais infectados, é imensamente maior do que imaginamos. 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 a partir do próximo item.

## **1.2. Dinâmica de populações e o impacto negativo sobre o bem-estar dos animais**

A *dinâmica de populações* estuda as variações de diferentes populações ao longo do tempo, isto é, como as taxas de nascimento e mortes afetam as populações. Nos diz 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). 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 de tal 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<sup>6</sup> reprodutivas (mesmo que o que exista na verdade seja um contínuo entre as duas): as antigamente chamadas<sup>7</sup> *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).

Ao contrário da visão idílica que a maioria das pessoas possui da vida na natureza, a realidade está mais próxima, nas palavras de Yew-Kwang Ng (1995, p. 271), “da maximização das misérias”. 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*

Quando a ninhada é pequena, os progenitores investem muito em cuidado parental, o que aumenta as chances de os filhotes sobreviverem até à maturidade sexual e darem origem à próxima geração<sup>8</sup>. O restante

---

<sup>6</sup> "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.

<sup>7</sup> A teoria das seleções *r/K* é agora considerada desatualizada. No entanto, isso não afeta o nosso argumento. O problema com tal teoria 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. 592-597) 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* levam vidas curtas, são generalistas e se reproduzem cedo, enquanto que os estrategistas *K* tinham vidas longas, eram especialistas e passavam por longo processo de maturação. Foi então mostrado por Stearns (1992) e Reznick, Bryant & Bashey (2002) que essas características não são necessariamente correlacionadas.

<sup>8</sup> Isso não significa que cuidados parentais não estejam presentes em outras estratégias reprodutivas. Por exemplo, há ocorrências de cuidados parentais por

dos filhotes geralmente morre de inanição, predação, parasitismo ou doenças (além de serem muitíssimas mortes prematuras, a vasta maioria morre de forma lenta e dolorosa). As baleias orcas, por exemplo, tem de 37% a 50% de seus filhotes mortos no primeiro ano de vida (NMFS, 2005, p. 35). Essa estratégia está presente apenas em uma *imensa minoria* de animais: apenas em animais de grande porte como elefantes, leões, zebras, girafas etc. 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 que poderia explicar por que muitas pessoas mantêm uma visão otimista da vida na natureza: nessa exceção da exceção, é possível que alguns levem vidas significativas (embora isso também seja raro, como vimos no item 1.1). A regra, mesmo entre os animais que escapam da morte anterior à maturidade sexual também são as doenças, parasitismo, deformidades e mortes prematuras (apesar de acontecerem após a maturidade sexual) por predação, sede e inanição (NG, 1995, p. 270). Basta imaginar que a gazela adulta que é comida viva pelas hienas, ou que está a morrer de inanição ou parasitismo, é um desses poucos indivíduos “sortudos” que conseguiu sobreviver até à maturidade sexual. Além disso, na natureza, muitas das situações são de escassez de comida e água, e são ambientes onde doenças, parasitismo (e mesmo deformidades) tendem a se propagar, dada a ausência de tratamento médico; ausência de prevenção de epidemias; 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 onde,

---

parte de peixes (por exemplo, colocar os filhotes na boca para protegê-los de um predador), que são animais que se reproduzem maximizando o número de crias. O que a referida passagem enfatiza é que, nas espécies que possuem poucos filhotes por gestação, a possibilidade de cuidado parental aumenta justamente devido à ninhada ser pequena (o que contribui para aumentar as chances de sobrevivência de cada filhote). Agradeço ao professor Carlos Roberto Zanetti pela observação.

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 acima, em comparação aos danos gerados pela outra estratégia reprodutiva predominante, quase desaparecem. Aquilo que realmente *maximiza*<sup>9</sup> a quantidade de indivíduos que nasce apenas para sofrer intensamente e morrer logo em seguida são as espécies que perduram ao longo de gerações (isto é, não se extinguem) não por maximizarem o cuidado parental (e com isso maximizarem as chances de sobrevivência do filhote), mas, *por maximizarem a quantidade de filhotes* (HORTA, 2010a, p. 78). Dados os recursos finitos no ambiente (comida e espaço, por exemplo), possuem taxas de sobrevivência muito baixas (FARIA, 2016, p. 59). Pensemos no potencial reprodutivo de coelhos, ratos ou animais ovíparos, com o potencial aumentando à medida que descemos na escala filogenética. As ninhadas vão desde dezenas, centenas, passando por milhares e chegando até mesmo a muitos milhões de filhotes por gestação, dependendo da espécie (HORTA, 2010a, p. 80-81; 2011, p. 64). Roedores podem facilmente ter mais do que uma centena ou mesmo várias centenas de filhotes (BIGGERS et. al., 1962; WOLFF & SHERMAN, 2008). A rã-touro americana (*Rana catesbeiana*) pode chegar ou mesmo ultrapassar vinte mil filhotes por ninhada (MCAULIFE, 1978). O peixe-lua (*Mola mola*) chega a colocar 300 milhões de ovos por posta (FROESE & LUNA, 2004). 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 onde a população de uma espécie permanece mais ou menos constante em um local, a partir do tamanho da ninhada é possível medir a taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual (NG, 1995, p. 270-271). Se a população permaneceu mais ou menos constante, é porque *em média* apenas um descendente para cada

---

<sup>9</sup> O termo "maximizar" por vezes é utilizado com diferentes sentidos. Em um sentido, refere-se a produzir o máximo de certa coisa da maneira mais eficiente possível. Esse não é o sentido empregue durante o decorrer do presente trabalho. O termo "maximizar" aqui refere-se a produzir abundantemente algo, não necessariamente da maneira mais eficiente possível (ainda que possa ser, por exemplo, muito eficiente).

progenitor sobreviveu (HORTA, 2010a, p. 80, 2011, p. 65; NG, 1995, p. 270). Todo o restante (centenas, milhares, milhões, dependendo do caso), morre antes de atingir à maturidade sexual. Se um indivíduo é um filhote que pertence a uma espécie que maximiza o número de crias (a grande maioria, na natureza), possui uma chance de sobrevivência mínima. A prova dessa quantidade gigantesca de mortalidade é que não acontece um crescimento populacional gigantesco em pouco tempo, que é o que aconteceria se boa parte dos animais nascidos nessas espécies sobrevivesse. A imensa maioria nasce apenas<sup>10</sup> para, ou morrer de inanição, ou ser comido vivo (ambas são formas lentas e extremamente dolorosas de se morrer). Isto é, a imensa maioria nasce *apenas* para experimentar sofrimento extremo nada mais. Portanto, padecem de bem-estar (extremamente) negativo ao longo da vida. Além disso, a morte é extremamente prematura (o que, como veremos no capítulo 3, é um fator relevante para medirmos a magnitude do dano da morte, para além do dano decorrente do sofrimento experimentado). Essa estratégia é seguida pela *imensa maioria* das espécies de animais sencientes. Isso mostra que a imensa maioria dos seres sencientes que vêm ao mundo nasce exclusivamente para sofrer intensamente e morrer logo em seguida.

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 pior) para os animais. Mas, o exemplo acima mostra que é possível durante certo período de tempo em determinado local haver equilíbrio ecológico 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 estamos a olhar apenas para a imensa minoria que conseguiu sobreviver.

### **1.3. Uma comparação com os números anuais 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

---

<sup>10</sup> O "apenas para" aqui é em sentido literal, uma vez que normalmente morrem de inanição ou são comidos vivos logo após o nascimento.

muito maior, e que deveríamos, por isso, dar prioridade ao caso da exploração: "com tantos animais sofrendo na exploração, se preocupar com os animais selvagens é um *erro de prioridade*", é o que diz essa objeção. Poderia ser apontado que, somente para consumo, anualmente em nível global são mortos em média algo entre 1 e 3 trilhões de peixes capturados no mar, centenas de bilhões de peixes criados em fábricas de peixe, e 60 bilhões de mamíferos e aves (FAO, 2010; MOOD & BROOKE, 2010).

O problema dessa objeção é que na natureza, devido aos processos naturais, a quantidade de mortes prematuras e de animais com vidas contendo quase que somente sofrimento extremo é tão "astronômica" que faz com que os números da exploração, que já são gigantescos, quase desapareçam em comparação (TOMASIK, 2014). Vejamos alguns cálculos que exemplificam essa proporção:

Horta (2010a, p. 81-82) oferece como exemplo o caso do bacalhau-do-atlântico (*Gadus morhua*) no Golfo do Maine. Bacalhaus-do-atlântico 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 35Kg. No exemplo, o autor supõe uma média de 33.7Kg porque subentende-se que os bacalhaus em questão são adultos (ou seja, que escaparam da morte anterior à maturidade sexual). Assim, havia em torno de 1 milhão de bacalhaus-do-atlântico no Golfo do Maine em 2007. Se a média é de 2 milhões de descendentes por adulto, temos 2 trilhões de ovos postos. Esse número sozinho, que diz respeito somente à uma *única* reprodução de cada adulto (e não, por exemplo, números mensais ou anuais), já se aproxima de 2/3 do *total* da produção de animais utilizados na exploração *em nível mundial anualmente*. Além disso, tais números dizem respeito somente a um único local, e somente a uma espécie. Se o tamanho da população permanece mais ou menos o mesmo durante algumas gerações, então é porque apenas em média um único descendente por adulto sobrevive até à maturidade sexual e substitui o membro da geração anterior. Todo o restante morre antes: geralmente ou nasce para ser comida vivo, ou para morrer de inanição

(HORTA, 2010a, p. 73, 79). No nosso exemplo, tínhamos 1 milhão de adultos. Com 2 milhões de ovos por adulto em média, temos o total de 2 trilhões de ovos postos. Logo em seguida, a população volta a 1 milhão: de 2 trilhões de ovos postos, em média chegaram a se tornar adultos apenas 1 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 2 trilhões são 200 bilhões. Esse número, que diz respeito *somente a um local*, e a *uma única espécie* que vive nesse local, levando em conta apenas uma reprodução de cada adulto, já é mais do que 3 vezes o número de mamíferos de aves mortos *anualmente em nível global* na exploração. Se, de 200 bilhões, sobrevivem 1 milhão, nascem apenas para sofrer intensamente e morrer logo em seguida em torno de 199.999.000.000 (99,9995% dos que nasceram).

É possível que muitas das espécies que seguem a estratégia de maximizar a quantidade de filhotes não sejam sencientes. Contudo, isso também não alteraria significativamente nossa conclusão. Tomemos como exemplo novamente o caso dos bacalhaus-do-atlântico no Golfo do Maine. Suponhamos que apenas 1% desses ovos gerasse seres sencientes, e que fossem todos os seres sencientes a padecerem de danos naturais na natureza (o que é conceder realmente bastante à objeção). Isso é feito apenas para efeito de argumentação, haja vista que existem muitas evidências da sciência de peixes<sup>11</sup> (por exemplo, a presença de um sistema nervoso central organizado). Ainda assim, seriam 20 bilhões: isso já é quase três vezes a população mundial de humanos. Mesmo que a maior parte das espécies que maximizam os filhotes não gerassem seres sencientes, ainda assim os números do sofrimento e da morte prematura na natureza continuariam gigantescos porque a grande maioria das espécies dos seres que temos fortes evidências *de que são sencientes* segue tal estratégia. Não é apenas que na natureza *também* há animais que nascem apenas para sofrer intensamente a cada segundo de sua existência e morrer logo em seguida. O que acontece é que a quantidade de animais que padece desse destino é tão gigantesca que,

---

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, os trabalhos de Braithwaite (2010) e Sneddon et. al. (2003).

como vimos, conta como muito próximo de 100% dos animais que nascem na natureza (HORTA, 2010a, 81,82).

#### **1.4. A objeção de que os animais não são prejudicados com a morte**

Se a morte de quase a totalidade dos animais que nascem na natureza é extremamente prematura, então eles experimentam pouco tempo de sofrimento desde o nascimento até a morte. Poderia ser objetado então que, mesmo que suas vidas contenham quase que exclusivamente sofrimento extremo do início ao fim, e mesmo que a quantidade de animais que passe por essa situação tenda a ser maximizado pelos processos naturais, tal desvalor não seria significativo porque trata-se de pouco tempo de sofrimento por indivíduo. Contudo, como veremos no capítulo 3, existem fortes razões para se pensar que os seres sencientes são prejudicados com a morte, independentemente do sofrimento. E, dado que tais mortes são prematuras, como veremos no capítulo 3, temos de concluir que são prejudicados em alto grau. Assim, temos uma razão adicional, além do sofrimento, para tentar modificar a situação dos animais na natureza. Nesse ponto poderia ser objetado que a morte desses animais não é prejudicial porque, se continuarem vivos na natureza, o que lhes aguarda é somente o sofrimento extremo. Abordaremos em maiores detalhes essa objeção no item 8.3.9 da seção 8.3. Por enquanto, basta repararmos que, se for assim, essa constatação é mais uma razão para tentarmos fazer com que tais seres não cheguem a nascer.

Contudo, suponhamos que tais animais não fossem prejudicados com a morte. Mais uma vez, mesmo fazendo essa concessão para efeito de argumentação (e mesmo com base em estimativas bastante conservadoras), a importância dessa questão ainda seria altíssima porque o sofrimento é de tamanho "astronômico". No exemplo oferecido por Horta, o autor faz uma estimativa do sofrimento apenas no caso dos 20 bilhões de indivíduos (que já era uma suposição muito conservadora de que apenas 1% dos ovos postos chegaria a gerar seres sencientes). O autor concede para efeito de argumentação que eles sofram apenas 10 segundos do nascimento até à morte (novamente, um estimativa bastante conservadora). Mesmo assim, ainda seriam 200 bilhões de segundos de sofrimento no total. Em 1 ano, temos 31.556.926 segundos. 200 bilhões de segundos de sofrimento equivalem a 6.337,7529 anos de sofrimento (HORTA, 2010a, p. 82). Em apenas seis décadas (o tempo médio da

vida de um membro da espécie humana), o número de anos de sofrimento gerado seria de 380.265,174 (levando em conta apenas uma espécie, em apenas em um local).

Esse exemplo, como vimos, utiliza estimativas bastante conservadoras. Refaçamos o exemplo com estimativas um pouco menos conservadoras. Por exemplo, se 60% dos 2 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 extremamente. E, se sofressem, por exemplo, por cinco minutos (300 segundos), teríamos um sofrimento total de 216 trilhões de segundos. Já que em um ano há 31.556.926 segundos, isso equivaleria a 6.844.773,1569 anos de sofrimento<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Poderia ser objetado que não faz sentido somar o sofrimento de distintos indivíduos, uma vez que não há um indivíduo que é a soma de todos os outros, que experimentaria o sofrimento somado. Uma primeira resposta possível a essa objeção é observar que há teorias normativas para as quais importa a soma total do sofrimento. Um exemplo é o utilitarismo negativo. O utilitarismo negativo incorpora uma teoria do valor onde o quão ruim é uma situação deve ser determinada pela soma total do desvalor (por exemplo, o sofrimento) experimentado pelos distintos indivíduos presentes em tal situação. Também o utilitarismo clássico, não negativo, incorpora uma teoria do valor onde o quão boa ou ruim é uma situação é algo que vem determinado pela soma total do valor (por exemplo, o prazer) menos a soma total do desvalor (por exemplo, o sofrimento) experimentado pelos distintos indivíduos. Assim, o cálculo acima serve para mostrar que tanto um utilitarista negativo quanto um utilitarista clássico tem de considerar extremamente negativa a situação dos animais na natureza (o utilitarista negativo, porque a soma total do desvalor experimentado é gigantesca; o utilitarista clássico, porque a soma total do desvalor experimentado sobrepassa em muito a soma total do valor experimentado). Uma segunda resposta é apontar que mesmo as perspectivas normativas que rejeitam a importância da soma total do sofrimento não necessariamente têm de considerar pouco ruim a situação dos animais na natureza. Por exemplo, elas poderiam reconhecer que o fato de haver um número gigantesco de indivíduos sofrendo é um fator que contribui para tornar tal situação muito ruim (talvez pior do que seria se fosse um número muito menor de indivíduos sofrendo por um período de tempo levemente maior). Ou, ao invés de se computar o quão ruim é a vida de alguém somente em termos da quantidade de sofrimento experimentado, poder-se-ia computar também em termos do quanto esse sofrimento experimentado representa do total das experiências que alguém teve durante toda a sua vida. E, já que, como vimos, uma quantidade gigantesca de



O resultado real, provavelmente, é muitíssimo pior. Por exemplo, o caso do bacalhau-do-atlântico - que coloca em média 2 milhões de ovos por gestação - é pequeno, comparado, por exemplo, ao caso do peixe-lua (*Mola mola*), que, como vimos, coloca em média 300 milhões de ovos por gestação.

### **1.5. Comparação com a população de animais na exploração em um dado momento**

Tomasik (2014) compara a população de animais criados para a exploração com a população de animais selvagens. Os números apresentados a seguir (retirados do trabalho de Tomasik) dizem respeito a tais populações *em determinado instante* (e não o número de animais mortos durante determinado período de tempo). Estima-se que a população mundial de animais criados para consumo gire em torno de 24 bilhões. A de animais criados em laboratórios é estimada em torno de 100 milhões. Não se sabe o número exato da população de animais criados em fábricas de peixes. Muitos dos peixes mortos para consumo são criados em fábricas de peixe, mas a grande maioria é pescada diretamente no mar. Para efeito de argumentação, com vistas a mostrar o quão grande é o número de mortes na natureza, concedamos que o número de peixes criados em fábricas de peixe é de um trilhão. Assim, teríamos, em um dado momento, uma população média de animais criados para a exploração de 1.024.100.000.000 (1 trilhão, 24 bilhões e 100 milhões). Comparemos com a população de animais na natureza em um dado momento. O número de aves terrestres varia entre 60 e 400 bilhões. O de mamíferos terrestres oscila entre 100 bilhões e 1 trilhão. O de répteis terrestres oscila entre 1 e 10 trilhões. O de peixes oscila também entre 1 e 10 trilhões. E, o número de insetos oscila entre 1 e 10 *quintilhões*. Quase a totalidade desses animais segue a estratégia de maximizar os filhotes e, portanto, tende a maximizar a quantidade de

---

animais vem ao mundo apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer logo em seguida, mesmo que esse sofrimento seja de curta duração, ele representa quase 100% (ou mesmo 100%) das experiências desses indivíduos ao longo da vida. Levando isso em conta, poderia fazer sentido dizer, por exemplo, que alguém que nasceu apenas para experimentar um mês de sofrimento e morreu logo em seguida foi mais desafortunado do que alguém que experimentou dois meses de sofrimento, mas teve em seguida trinta anos de vida satisfatória.

indivíduos que nasce apenas para passar por intenso sofrimento e morrer logo em seguida. Isso nos dá uma ideia do quão gigantesca é a proporção dos danos naturais, em comparação à proporção dos danos causados por práticas humanas.

Mesmo que uma pequeníssima porcentagem de insetos desenvolvesse senciência, ainda assim esse número seria gigantesco. Por exemplo, suponhamos que apenas 0,01% dos  $10^{19}$  insetos existentes sejam sencientes (essa é uma estimativa bastante conservadora). Mesmo assim, seriam ainda 100 *quadrilhões* de indivíduos. Mesmo que multiplicássemos por mil os animais na exploração, teríamos 1.024.100.000.000.000 (1 quadrilhão, 24 trilhões e 100 bilhões). Mesmo assim, esse número equivaleria a apenas 1,02% de 0,01% de todos os insetos existentes em um dado momento. Suponhamos agora, para efeito de argumentação, que os danos sobre mamíferos importassem mil vezes mais do que os danos sobre insetos. Imaginemos que a quantidade de mamíferos em um dado momento seja alto (1 trilhão). Multipliquemos por mil esse número: temos 1.000.000.000.000.000 (1 quadrilhão). Isso equivaleria a apenas 1% de 0,01% de todos os insetos existentes em um dado momento.

Além disso, os números apresentados no presente item dizem respeito a comparações de populações de cada espécie (que consiste principalmente de adultos) *em um dado momento*. Isto é, não levam em conta a quantidade esmagadora de indivíduos que nasce apenas para sofrer intensamente e morrer logo em seguida, o que, como vimos, conta como quase a totalidade dos indivíduos que nascem (como vimos no exemplo dos bacalhaus, contavam como, no mínimo do mínimo, em estimativas muito conservadoras, 99,995% do total dos indivíduos que chegam a ser sencientes). Isto é, os cálculos deste item tomaram como base apenas os animais na natureza que sobrevivem até à idade adulta (isto é, apenas os 0,005%). Como vimos no exemplo do bacalhau-do-atlântico, mesmo se apenas 10% dos ovos chegassem a gerar seres sencientes, para cada ser senciente que sobrevivesse, no mínimo outros 199.999 não chegariam à idade adulta. E, em muitos casos, o resultado é ainda muito pior. Por exemplo, como vimos, cada peixe-lua chega a colocar 300 milhões de ovos por gestação. Mesmo que apenas 10% desses ovos chegasse a gerar seres sencientes, para cada ser senciente que sobrevive até à idade adulta, quase 30 milhões de outros seres sencientes morreriam prematuramente.

## 1.6. Conclusão preliminar

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 geram uma magnitude de sofrimento e mortes muitíssimo maior até mesmo do que a exploração animal. Tão grande que fazem até mesmo os números da exploração quase desaparecerem em comparação. Essa constatação tem implicações importantes com relação à defesa da não necessidade de se ajudar os animais na natureza. Se o grau de necessidade de receber ajuda é importante para determinar o grau de recursos que devemos aplicar em melhorar uma situação, então a situação dos animais na natureza, por apresentar um teor de danos 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. No capítulo a seguir, será oferecido um argumento em defesa da consideração moral direta dos seres sencientes, independentemente de espécie.



## 2. A consideração moral dos seres sencientes

O presente capítulo discute se os animais não humanos são dignos de consideração moral direta<sup>13</sup> e, em caso positivo, qual deveria ser o grau dessa consideração. Se os animais não humanos não forem dignos de consideração moral direta, o problema dos danos naturais não é realmente um problema. E, se forem dignos de consideração 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 da mesma situação. 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, 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<sup>14</sup> (2004) e Francione (2000) a partir de teorias de direitos. O objetivo do presente capítulo é distinto. Ao invés, é defender a igual consideração dos seres sencientes sem se comprometer com uma teoria normativa

---

<sup>13</sup> A *consideração moral direta* diz respeito àquelas razões para agir dessa ou daquela forma diante de um objeto (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.

<sup>14</sup> Ainda que Regan restrinja sua teoria de direitos aos seres sencientes que são sujeitos-de-uma-vida (o que requer um certo nível de sofisticação mental).

específica (e nem com uma teoria específica do que se constitui o bem-estar individual; nem sobre como medir o quão boa ou ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos).

Se os seres sencientes 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 ecologistas como a de Leopold (2000, p. 155), onde apenas espécies ou ecossistemas importam diretamente. Contudo, se fossem humanos a padecerem de tal situação, a imensa maioria das pessoas defenderia a obrigação de a modificarmos. Assim, é muito provável que a imensa 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. 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*. No especismo, quem não pertence a certa(s) espécie(s) recebe injustamente uma consideração desfavorável (HORTA, 2010e, p. 244). Assim como o racismo, o especismo acontece não somente quando um indivíduo é totalmente desconsiderado, mas, também quando tem seus interesses considerados em menor grau, em comparação a interesses similares de membros da(s) espécie(s) privilegiada(s). Discutiremos a seguir algumas defesas do especismo:

## 2.2 Discutindo as defesas do especismo

Um primeiro tipo de defesa do especismo antropocêntrico, 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 especismo antropocêntrico 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 que sabemos por intuição". 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). Um problema com esse tipo de argumento é que apela a características cuja verificação é impossível.

Já o *argumento das capacidades/relações* aponta que apenas humanos possuem uma ou algumas de uma série de capacidades e relações, que supostamente intitulariam alguém a ser moralmente considerável (ou, a importar em maior grau). Dentre as mais citadas, estão: posse da razão; linguagem; liberdade; agência moral; senso de justiça; autonomia; cultura; capacidade de realizar contratos; de reivindicar direitos; ter relações de solidariedade; relações 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. Diferentemente do que acontece no argumento metafísico, agora se está a apontar características que qualquer um pode verificar.

Há fundamentalmente dois problemas com esse argumento. Exploraremos agora o primeiro (voltaremos adiante, no item 2.3, ao segundo, pois é um problema comum a todas as defesas do especismo). O *argumento da sobreposição das espécies* denuncia o seguinte problema: nem todos os humanos possuem todas ou mesmo alguma das capacidades e relações listadas. Bebês, crianças pequenas, vítimas de certos acidentes e portadores de certas doenças que afetam a constituição mental muitas vezes as possuem em um grau inferior a 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). O argumento da sobreposição das espécies é encontrado em Bentham (1996, p. 282), Ehnert (2002), Horta (2014), Miller (2002), Singer (2002, p. 85) e Wilson (2005).

O *argumento do potencial* defende que, apesar de muitos humanos não apresentarem nenhuma das capacidades e relações listadas, têm o *potencial* para as mesmas. Por exemplo, idosos senis um

dia já tiveram tais capacidades/relações, e bebês um dia ainda as terão. Dentre 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 tem o potencial para as capacidades/relações listadas: muitos humanos (portadores de certas doenças mentais ou vítimas de certos acidentes em tenra idade) nunca tiveram nem nunca terão nenhuma daquelas capacidades/relações (SINGER, 1991, p. 60). A isso poderia ser respondido, como 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 é uma crítica que se aplica a todas as defesas do especismo, a abordaremos separadamente no item 2.3.

Já o *argumento do grupo* mantém que não importa se muitos humanos não possuem nenhuma das capacidades/relações listadas como intitulado alguém à consideração moral (ou a um *status* superior), nem o potencial para elas. O que importa, segundo o argumento, é que todos os humanos pertencem a um grupo (a espécie humana) cujos membros normais possuem aquelas capacidades/relações. Quanto aos seres humanos que não as possuem, entrariam na consideração moral como "membros honorários", devido à pertencerem à mesma espécie dos membros reais. Exemplos de proponentes desse argumento são Fox (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 pertencer à espécie humana, então por que já divide de antemão os grupos com base na espécie? Por que não dividir com base no número de letras no nome, mês de nascimento, formato da sobrancelha, ou mesmo cor da pele e gênero? O argumento



do grupo visa defender o critério da espécie, mas, já assume que o que é relevante para a consideração moral é a espécie. Rollin (1998, p. 418), crítico do argumento do grupo, observa que pode-se argumentar do mesmo modo que, dado que humanos são animais, apesar de mais racionais, podemos ignorar a racionalidade porque humanos e outros animais pertencem ao mesmo grupo (a saber, o grupo dos animais).

Outra maneira de questionar 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. Suponhamos que há uma prova de habilitação para dirigir. Por coincidência, a maioria das pessoas cujo nome começa com vogal foi bem na prova; e a maioria cujo nome começa com consoante foi mal. O avaliador, percebendo então essa média em relação à letra inicial do nome, resolve seguir o que é sugerido pelo argumento do grupo: dar carteira de motorista aos que começam o nome com vogal (quer tenham passado ou não no teste) e reprovar os que começam o nome com consoante (quer tenham passado ou não no teste). Os que não sabem dirigir mas têm o nome começando com vogal receberiam a carteira como "membros honorários". Já os que foram bem na prova, mas tem o nome começando com consoante, são reprovados por não pertencerem ao "grupo certo". Esse resultado é injusto por duas vias: aprova quem não tem capacidade de dirigir e reprova quem tem tal capacidade. O argumento do grupo, quando utilizado para defender o critério da espécie, teria a mesma implicação injusta. Incluiria os humanos que não apresentam as capacidades/relações mencionadas para explicar porque humanos importam, pois são membros da espécie humana (o que é, como vimos, circular e injusto). Agora, suponhamos que houvesse um animal não humano que apresentasse alguma ou mesmo todas aquelas capacidades/relações. Como aponta Wilson (2005), de acordo com o argumento do grupo, mesmo assim ele deveria ser excluído da consideração (ou, receber uma consideração menor). Por que? Porque ele 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". Assim, devido à circularidade e a injustiça decorrente, existem fortes razões para rejeitarmos também o

argumento do grupo<sup>15</sup>. Novamente, assim com em todos os outros argumentos discutidos acima, 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:

Bernstein (2004, p. 380) e Jamieson (2008, p. 109) 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 especismo objeto-referente *antropocêntrico* 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 especismo antropocêntrico (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:

---

<sup>15</sup> Poder-se-ia pensar que rejeitar o argumento do grupo implica rejeitar os sistemas de cotas para o ingresso em universidades. Esse não é caso, dado que o sistema de cotas visa corrigir uma desigualdade existente previamente. Dado que os membros de determinado grupo (por exemplo, determinada raça) normalmente nascem em famílias com um poder aquisitivo menor do que os membros do outro grupo (o que faz com que tenham de dedicar tempo para trabalhar enquanto os membros do grupo mais favorecido podem dedicar para estudar), as cotas servem para diminuir um privilégio que surge da sorte e, portanto, tornar a disputa menos injusta. Poderia ser objetado que então o critério das raças no estabelecimento das cotas é injusto, pois exclui os pobres que pertencem às raças cujos membros geralmente são privilegiados. Essa é uma crítica plausível, mas, não é uma crítica às cotas em si, e sim uma defesa de que o critério das cotas deveria ser o nível de renda. Sobre a questão das cotas, ver Singer (2002, p. 53-61).

O *argumento das distinções biológicas* afirma que o critério da raça é injusto porque é uma invenção humana e o critério da espécie não é injusto porque é uma característica biológica. 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 sejam distinções biológicas. Isso tornaria o racismo justo? E o que dizer de formas de escravidão que se baseassem em formatos de narizes, cor dos olhos, altura, quantidade de dedos, ou mesmo cor da pele (características inegavelmente biológicas)? 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 *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, predadores comem membros de outras espécies, mas não os da sua). Em resposta, poderia ser apontado que há também comportamentos altruístas interespecies na natureza. Essa forma de resposta é contudo, limitada, pois não confronta a premissa moral da qual o argumento parte: a ideia de que um comportamento é justificado se for natural. Há inúmeros comportamentos que os animais na natureza seguem que são considerados amplamente inaceitáveis: estupro, assassinato, matança de filhotes por diversão ou rivalidade etc. Não podemos deduzir, do fato de um comportamento ser natural, que 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. 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 inadequado.

Mill (1904, p. 9) aponta que, na maioria das vezes, o que se quer dizer com "comportamento natural" é que se trata de uma ação possível de ser feita sem deliberação racional, sem agência intencional. 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. 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, estupros acontecem o tempo todo. Mas, isso não é, obviamente, uma justificativa para estuprar. E, se coincidir de algo que sempre acontece ser também desejável, o será por outros motivos, que não pelo mero fato acontecer sempre. Outra crítica ao apelo ao natural, o *argumento da relevância*, aplica-se igualmente contra toda e qualquer posição que negue consideração moral plena a todo e qualquer ser senciente e, por isso, será vista separadamente no item 2.3, a seguir.

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

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. Tal argumento mantém que, para uma distinção estar justificada, precisa ser relevante para o assunto em questão. Consideremos seguinte exemplo<sup>16</sup>: o fato de alguém ter uma enfermidade grave é relevante para ser atendido em um hospital, mas, não para ser aceito em uma equipe de atletismo (aliás, contaria contrariamente a isso). Analogamente, o fato de alguém estar em condições de saltar sete metros é relevante para ser aceito em uma equipe de atletismo, mas não em uma emergência de um hospital (aliás contaria contrariamente a isso). Da mesma maneira, o argumento da relevância conseguiria explicar onde está o problema com basear a consideração moral (ou, o grau desta) no pertencimento à certa espécie, raça ou gênero; em alegações metafísicas (como possuir uma relação especial com deus, uma alma imortal ou um *status* ontológico superior); na posse de certas capacidades (razão, liberdade, linguagem, autonomia, senso de justiça, cultura, agência moral, capacidade de realizar contratos, de reivindicar direitos) ou relações (de solidariedade, afetivas, políticas ou de poder); no fato de uma distinção ser biológica ou

---

<sup>16</sup> Devo esse exemplo a Oscar Horta.

socialmente construída; no fato de um comportamento ser ou não natural; no fato de o afetado ser ou não o próprio agente (como no egoísmo); ou 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*. 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 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). Assim, os proponentes do argumento da relevância defendem que a característica relevante para a consideração moral é a *senciência*, pois, ser senciência 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<sup>17</sup> (2002, p. 67). A senciência distingue os que são *alguém* e os que são *algo*. Esquematizemos o argumento da relevância da seguinte maneira:

*Argumento da relevância:*

(A1) Nas nossas decisões, devemos<sup>18</sup> adotar um critério relevante para a questão referente a essas decisões.

---

<sup>17</sup> Vários proponentes do argumento não o apresentam com o título de "argumento da relevância". As posições de Bentham (1996, p. 282n) e de Singer (2002, 2004) são exemplos.

<sup>18</sup> 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

(A2) As decisões sobre a quem dar consideração moral têm como questão que as entidades candidatas a receber consideração possam ou não ser prejudicadas e/ou beneficiadas (dado que, se algo é indiferente a se encontrar neste ou naquele estado, não necessita de consideração moral).

(A3) O que é relevante para ser prejudicado e/ou beneficiado é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado.

(A4) Logo, o que é relevante para a consideração moral é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado.

(A5) Ser senciante (isto é, ser capaz de experimentar certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos) é uma condição *necessária e suficiente* para alguém ser prejudicado e/ou beneficiado.

(A6) Logo, nas nossas decisões sobre a quem dar consideração moral, devemos adotar como critério a senciência.

Um ser senciante 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). Acima, o prazer e o sofrimento foram citados como exemplos de valor e desvalor. Mas,

---

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 anti realismo 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 anti realistas 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 anti realista 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 anti realista 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.

isso não significa que as conclusões acima 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. A única conclusão implicada no parágrafo anterior é que os seres sencientes são passíveis de serem prejudicados pela presença do que tiver desvalor e/ou pela ausência do que tiver valor, e de serem beneficiados pela presença do que tiver valor e/ou pela ausência do que tiver desvalor. Nessa conclusão fica em aberto quais coisas possuem valor e quais coisas possuem desvalor. Tal conclusão é compatível com teorias de bem-estar experientialistas (para as quais o valioso são as experiências positivas); preferencialistas (para as quais o valioso é a satisfação de preferências); e de lista objetiva (para as quais o valioso são os itens da lista, por exemplo, além do prazer, o conhecimento e a amizade). É também compatível com teorias 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. Como veremos mais detalhadamente no capítulo 6, item 6.4.5, propostas de consideração moral dos seres sencientes surgiram a partir das mais diversas teorias normativas. 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, 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, é cometer uma injustiça porque se está a prejudicar alguém com base em características irrelevantes. E são irrelevantes porque não influenciam na possibilidade de alguém ser prejudicado e/ou

beneficiado, que é a razão pela qual faz sentido se pensar em consideração moral. Tomemos como exemplo o critério do grau de racionalidade. Adotá-lo como critério de consideração moral seria confundir o que é relevante para alguém ser *responsabilizado* (o grau de racionalidade) com o que é relevante para alguém ser *considerado* (a possibilidade de ser prejudicado/beneficiado). Seria uma confusão análoga a adotar a capacidade de saltar sete metros como critério para aceitar alguém em uma emergência de um hospital e adotar a característica "estar gravemente doente" como critério para aceitar alguém em uma equipe de atletismo. O argumento da relevância aponta que a razão para considerarmos os humanos *não* é porque são humanos; nem porque pertencem à mesma espécie que nós; e nem porque possuem certas capacidades ou certas relações conosco; mas simplesmente porque são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados<sup>19</sup>. Mas, isso implica que são moralmente consideráveis todos os seres sencientes, independentemente de espécie, pois são

---

<sup>19</sup> 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"). 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*); (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.



também passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. Esse argumento oferece 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 das visões onde apenas totalidades como espécies e ecossistemas, e não os indivíduos, contam 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 não humanos, mas não seria injusto darmos uma importância menor a esse bem, em comparação à importância que daríamos ao de humanos. Defenderei, ao invés, como faz Horta, (2010e, p. 244) que, assim como o racismo, o especismo acontece não somente quando alguém é totalmente desconsiderado, mas, também quando tem seus interesses considerados em menor grau, em comparação a interesses similares de membros da(s) espécie(s) privilegiada(s).

Começarei apresentando a ideia geral de *igual consideração formal*. Ela mantém que a ação correta deve ser a mesma independentemente da *identidade* dos indivíduos em cada posição (e, deve ser mantida caso troquem de posição). Tal noção é *formal*: não diz qual a ação correta (isso é feito por uma noção *substancial* do que se segue da igual consideração formal, discutida mais adiante). Por ser uma noção formal, é compatível com distintas teorias normativas. Por exemplo: "todo indivíduo que cumpra certas condições é um portador de direitos", como quando Regan (2004, p. 327) estabelece a condição "ser sujeito-de-uma-vida", ou como quando Francione (2000, p. 81-102) estabelece a condição "ser senciente". Está presente no utilitarismo: "cada um conta por um, e não mais do que um no cálculo do bem total" (MILL, 1969a, p. 257) e "um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse" (SINGER, 2002, p. 30). Está presente no prioritarismo: um benefício possui maior valor moral quanto pior é a situação do indivíduo que o receberia, não importando quem seja (HOLTUG, 2007b, p. 125). E, também está presente no contratualismo rawlsiano: ao decidir que princípios de justiça adotar, devemos imaginar que estamos sob um véu da ignorância onde não sabemos as

características que teremos enquanto indivíduos<sup>20</sup> (RAWLS, 1999[1971], p. 118-123).

O exemplo a seguir serve para ilustrar a diferença entre igual consideração *formal* e as distintas noções *substanciais* de ação correta incorporadas por cada teoria que incorpora a noção formal. Peguemos como exemplo o *utilitarismo clássico*, o *prioritarismo* e o *igualitarismo*. Como apontado em Holtug & Rasmussen (2007, p. 1-34) essas três teorias 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 arbitrária 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 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 prioritarismo prescreve C2 porque nele quem está pior (A=+14) está ainda melhor do que quem está pior em C1 (B=+10). O igualitarismo também prescreveria C2, porque nele o bem total está melhor distribuído (a desigualdade é de apenas -1, em comparação à -10, em C1). Em que sentido se pode dizer que todas as três teorias aceitam a igual consideração formal? No sentido em que o utilitarismo continuaria a prescrever que a decisão correta é C1, se em C1 os indivíduos trocassem de lugar: A = +10; B= +20. E, o prioritarismo e o igualitarismo continuariam a prescrever que a decisão correta é C2, se em C2 os indivíduos trocassem de lugar: A=+15; B=+14. A igual consideração formal prescreve apenas não desfavorecer

---

<sup>20</sup> Não se está aqui a afirmar que Rawls defende a consideração imparcial de todos os seres sencientes (Rawls exige que os beneficiários do contrato possuam um senso de justiça). Ao invés, o objetivo aqui é apenas ilustrar que o contratualismo rawlsiano também incorpora uma exigência de imparcialidade. Obviamente, dado o argumento da relevância, excluir da esfera de consideração moral os seres sencientes que carecem de um senso de justiça é algo que deve ser rejeitado. Contudo, isso não implica necessariamente o abandono do contratualismo. Por exemplo, Rowlands (1998) adapta a figura do véu da ignorância para que os contratantes também não saibam a que espécie pertencerão (e assim, adapta a exigência de imparcialidade presente no contratualismo rawlsiano para dar consideração moral direta imparcial a todos os seres sencientes).

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 razão para adotarmos a igual consideração formal quando nossas decisões afetam animais não humanos é a de que, se dois interesses são similares, a princípio temos razões de igual força para atender a ambos<sup>21</sup>. 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 se segue 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 de dar igual consideração a interesses similares. Se fosse, *qualquer* critério (exceto a identidade dos indivíduos), incluindo cor da pele, gênero, formato de nariz, dia do aniversário, número de letras no nome etc., poderia justificar uma exceção, já que qualquer um deles passaria no teste da inversão. Assim, outra condição necessária (e principal) para que uma exceção esteja justificada, é que esteja baseada

---

<sup>21</sup> Essa é a razão comum que funda o princípio da igual consideração formal em toda teoria normativa que o incorpora. Razões particulares existem de acordo com as *metas* de cada teoria. Tomemos novamente como exemplo o utilitarismo, o prioritarismo e o igualitarismo. O utilitarista diria que devemos acatar a igual consideração formal porque, se a violarmos em determinado caso, nesse caso não maximizaremos a utilidade. O prioritarista diria que, se violamos a igual consideração formal em determinado caso, nesse caso não estamos favorecendo quem está na pior situação. O igualitarista, por sua vez, diria que, se violarmos a igual consideração formal em determinado caso, nesse caso não estaremos a minimizar a desigualdade.

em um critério *relevante* para a questão que se visa responder. Desse modo, o que é crucial é saber se pertencer à certa espécie é ou não relevante para o grau de consideração. Vejamos um argumento em defesa de que o critério da espécie *não* é relevante para o grau de consideração:

Se, como vimos no capítulo 1, o que é relevante para alguém ser moralmente considerável é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, então o que é relevante para o grau de consideração 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 se evitá-lo; quanto mais positivo, mais fortes as razões para buscá-lo<sup>22</sup>. Assim, temos razões de *igual força* para nos preocuparmos com o bem-estar de não humanos diante de prejuízos/benefícios de magnitude similar. E, as razões para aumentarmos ou evitarmos diminuir o bem-estar de não humanos são mais fortes toda vez que forem mais prejudicados caso não procedamos de tal maneira. Adotar o que é relevante para a consideração moral requer a *igual* consideração de todos os seres sencientes, e não apenas *alguma* consideração.

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, as teorias poderiam diferir quanto à 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

---

<sup>22</sup> Teorias consequencialistas da ética (isto é, teorias que mantém 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).

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.

Tais visões poderiam diferir também em relação ao peso da magnitude dos danos em relação à dos benefícios. Uma visão poderia afirmar que sempre é mais prejudicado quem recebe o maior dano (seja este computado isoladamente, seja em relação ao nível de bem-estar). Já outra poderia afirmar que teríamos de computar não somente o que cada um recebe de negativo, mas, aquilo que deixam de receber de positivo. Suponhamos que inicialmente temos:  $A=-8$ ,  $B=-10$ . Imaginemos que só temos duas opções: o curso de ação C1, onde  $A=-8$ ;  $B=-9$  ou, C2, onde  $A=+1$ ,  $B=-11$ . Uma visão poderia prescrever C1 porque B é mais prejudicado se ficar em  $-11$  em C2 (dado que é o nível de bem-estar mais baixo em todas as opções). Outra visão poderia prescrever C2, defendendo que A é mais prejudicado se não receber os  $+9$  que elevem o seu bem-estar a  $+1$  (pois, como só há possibilidade de aumentar muito pouco o bem-estar de B seja lá qual opção escolhermos, em C1 temos dois indivíduos em uma situação ruim, enquanto em C2 há pelos um minimamente bem).

Agora estamos em posição de entender por que a espécie de alguém é irrelevante para a prioridade. Imaginemos que alguém é um diretor de um hospital, e precisa escolher entre duas propostas para determinar a prioridade no atendimento emergencial. A primeira sugere que, quanto mais grave a enfermidade, maior a prioridade. A segunda sugere que, quanto menor o número de letras no nome, maior a prioridade. Podemos explicar claramente por que a primeira proposta utiliza um critério relevante e a segunda não. A gravidade de uma enfermidade é exatamente uma das coisas que faz com que tenha sentido perguntar pela prioridade em um atendimento (ela tem a ver com a razão pela qual há necessidade de se fazer atendimentos, em primeiro lugar). O número de letras, por sua vez, não tem relação direta alguma com essa questão (poderia tê-lo apenas por coincidência, no caso de alguém com o menor número de letras no nome precisar de prioridade *por outro motivo* - como estar mais gravemente ferido, por exemplo - *que não o número de letras no nome*). No exemplo acima, a proposta baseada na quantidade de letras oferece *alguma* consideração a todos os que chegarão ao pronto socorro. Todos serão atendidos: ela apenas não dá

*prioridade* a quem estiver na pior situação. Contudo, apesar de oferecer alguma consideração, é claramente injusta, por não adotar um critério relevante quanto ao *grau* de consideração. O mesmo se pode dizer da cor da pele, gênero e *espécie* de alguém. A discriminação especista acontece não somente quando se desconsidera totalmente o bem-estar de quem não pertence à certa(s) espécie(s), mas, também quando tais indivíduos recebem uma consideração menor diante de prejuízos/benefícios similares.

Isso não significa que a gravidade da situação tenha de ser necessariamente o único critério relevante para a prioridade. Por exemplo, poderia ser mantido que também é relevante o quanto de benefício poderia ser feito a cada indivíduo. Com base nisso se manteria que a prioridade não deve ser de quem estiver na pior situação quando não há muitas chances de salvá-lo. Ou, poderia ser mantido que é também relevante a quantidade de indivíduos que é possível de se salvar em cada curso de ação. Todas essas preocupações (diferentemente de critérios como o número de letras no nome, a cor da pele, o gênero e a espécie) podem plausivelmente serem 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).

## **2.5. A objeção da relevância indireta do grau de racionalidade**

Há um grupo de objeções que defende 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, aparentemente, não é diretamente relevante para a prioridade, pois não determina a magnitude dos benefícios/prejuízos. Se for, tem de sê-lo indiretamente. Assim, a seguir são discutidas três defesas da relevância indireta do grau de racionalidade:

### **2.5.1. O argumento de que seres mais racionais sofreriam mais**

A posição que discutiremos agora defende que, quanto mais racional alguém é, maior a possibilidade de ser prejudicado. Por exemplo, se alguém sabe que no futuro padecerá de um sofrimento intenso, esse conhecimento lhe trará um sofrimento maior. Seres mais

racionais sofreriam mais devido à capacidade de memorizar e antecipar eventos negativos.

Uma primeira resposta a essa objeção é apontar que ela é uma defesa da prioridade dos mais racionais, e não, dos humanos. Existem humanos que possuem menor grau de racionalidade do que certos não humanos. Se a objeção estiver correta, deveríamos priorizar alguns não humanos frente a alguns humanos. Também é possível criticar tal argumento mesmo em relação à prioridade dos mais racionais (independentemente de espécie): outra maneira de responder é concordar que nos casos em que a maior racionalidade implicar 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: não entenderão que o procedimento é para o seu bem, e 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. Outro ponto importante é que, quanto menor o grau de racionalidade, geralmente maior o grau de *vulnerabilidade*<sup>23</sup> (dado que a racionalidade contribui para tornar alguém mais apto a se defender e também a suprir suas necessidades). Essa é uma razão para priorizarmos os menos racionais, pois o maior grau de vulnerabilidade geralmente implica em possibilidade maior de prejuízos. Por isso o grau de cuidado com um bebê é geralmente muito maior do que o grau de cuidado com um adulto normal. Assim, se o

---

<sup>23</sup> Essa conexão não é, contudo, 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. Agradeço a Catia Faria pela observação.

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 fiquem com um nível de bem-estar mais alto do que outros indivíduos, caso não recebam prioridade. 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. Ao invés, 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. 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). A *variação perfeccionista* mantém a prioridade de quem poderia atingir o nível mais alto apenas se o que ele corre o risco de perder seja alguma das melhores coisas da vida (como certas experiências estéticas, por exemplo). 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 bem-estar máximo. A *variação da subtração* determina *subtraindo* o bem-estar atual do potencial máximo. Já a *variação da porcentagem* estabelece o bem-estar máximo como 100% e vê que *porcentagem* o bem-estar atual representa desse máximo. Embora a visão maximizadora impessoal e a visão do maior prejuízo (com todas as suas variações) enderecem argumentos distintos, abaixo está um argumento geral que representaria ambos os tipos de visão. A diferença entre elas se dá quanto a terem razões distintas (apresentadas acima) 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, quem é capaz de prazeres intelectuais poderia ter um benefício maior a desfrutar do que quem não tem essa capacidade (conclusão descritiva<sup>24</sup>);

---

<sup>24</sup> Poder-se-ia pensar que aqui há um salto injustificado que é quase o contrário do salto do "ser" para o "dever ser". Enquanto que no salto do "ser/dever-ser" salta-se injustificadamente de uma premissa descritiva para uma conclusão normativa, poder-se-ia pensar que aqui há um salto injustificado das premissas normativas (passo B1) e de valor (o passo B2) para uma conclusão descritiva (o passo B3). Contudo, não há problema aqui com a derivação dessa conclusão descritiva. A função dos juízos normativos é orientar decisões práticas. Juízos normativos são baseados largamente em juízos de valor ("devemos promover certa coisa *porque* ela é boa"). Uma vez que temos já um princípio normativo que prescreva o que fazer, e um juízo de valor que nos diga que estados de coisas são bons/ruins, melhores/piiores, temos de olhar para os contextos factuais para verificar que aspectos do mundo contém e quais não contém o valor em questão, e portanto, tomarmos nossa decisão prática. Se juízos normativos não fizessem referência alguma a contextos factuais, não prescreveriam nada. Por exemplo, se nosso princípio é "dar consideração a seres sencientes", temos de investigar empiricamente se o ser que será afetado por nossa decisão é ou não senciente. Outro exemplo: a regra "não roubar" pressupõe um contexto factual onde haja bens que sejam propriedade de alguém; que haja a possibilidade de alguém rouba-los etc. O mesmo acontece

(B4) Logo, a prioridade deve ser diretamente proporcional à capacidade intelectual (conclusão normativa).

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

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 *intensidade* do prazer. Contudo, esse critério também não favorece a superioridade dos prazeres intelectuais: embora *alguns* prazeres intelectuais sejam mais intensos 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 do que fazer *sudoku*, palavras cruzadas, ou mesmo ler um livro de filosofia.

Poderia ser objetado que o critério adequado para medir a qualidade de um prazer não deveria ser sua intensidade, e sim sua *significância* na vida de alguém. Por exemplo, Mill (1969a, p. 209-217) e Singer (2002, p. 83-86) defendem que quem conhece bem tanto os

---

com juízos de valor. Se o sofrimento é intrinsecamente negativo, faz sentido manter que alguém é prejudicado se está a sofrer (aliás, para concluirmos que alguém é prejudicado se sofrer, temos de antes avaliar o sofrimento como negativo). Do mesmo modo, alguém que mantém que prazeres intelectuais são benefícios maiores do que outros tipos de prazeres precisa concluir que quem é capaz de tais prazeres poderia ter um benefício maior a desfrutar do que quem não tem essa capacidade. Isso não significa, obviamente, que a premissa valorativa em questão seja necessariamente verdadeira (veremos questionamentos a ela a seguir). Significa apenas que, *se* ela for verdadeira, segue-se a conclusão descritiva do passo B3.

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 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.

### **2.5.2.2. Formas de questionar a premissa normativa**

Suponhamos que prazeres intelectuais sejam prazeres superiores. Outra crítica possível 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, basicamente, duas formas principais de crítica a tal premissa:

#### **2.5.2.2.1. Primeira forma de crítica: 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. Começemos pela *visão maximizadora impessoal*. Suponhamos que prazeres intelectuais importem o dobro dos não intelectuais. Se temos de escolher uma certa quantidade de prazeres intelectuais ou o dobro prazeres não intelectuais, tal visão terá de dizer que tanto faz: seja lá o que escolhermos, estaremos a conseguir o mesmo total de valor. E, se a escolha envolvesse uma quantidade 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 do 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 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 dano 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.

Peguemos agora a *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:

### 2.5.2.2.2. Segunda forma de crítica: 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). 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 melhor distribuído e porque nível de bem-estar mais baixo é de +15 (enquanto que 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, como vimos,  $A=+10$ ,  $B=+20$  (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. É claro, poderiam haver outras circunstâncias onde maximizar o total fosse mais importante. Mas, o exemplo acima é suficiente para sugerir que existem certas circunstâncias onde 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 atingir o bem-estar mais alto é mais

prejudicado por não fazê-lo (mesmo que já esteja melhor) do que quem não consegue.

*Contraexemplos à tese da prioridade de quem poderia atingir o maior bem-estar*

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.

Suponhamos agora que extraterrestres chegaram à Terra. Esses seres, devido a terem uma capacidade intelectual muitíssimo mais alta do que a dos humanos, desfrutam de tipos de prazeres que sequer são imagináveis para nós. Esses alienígenas já são muito felizes: o mais "infeliz" dentre eles é pelo menos um milhão de vezes mais feliz do que o humano mais feliz de que já tivemos notícia. Contudo, o seu potencial para experimentar prazeres mais altos e mais refinados é tão alto que, mesmo estando muitíssimo felizes, estão muito mais longe de seu máximo do que estamos nós, do nosso. E, devido à sua altíssima capacidade intelectual, solucionariam sem esforço algum todos os nossos problemas. Sabendo disso, contamos a eles que existem muitos humanos sofrendo e morrendo todos os dias das mais diversas mazelas. Pedimos que resolvam nossos piores problemas. Sua resposta é: "reconhecemos que os humanos estão em uma situação muitíssimo pior do que a nossa, mas, dada a capacidade intelectual extremamente limitada dos humanos, temos de priorizar aumentar nosso bem-estar, pois, mesmo muitíssimo felizes, 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, ou qualquer outro mal". Se o alienígena está errado em seu julgamento sobre quem seria mais prejudicado, temos de admitir que os seres mais racionais não são mais prejudicados por deixarem de experimentar os prazeres mais refinados do que os menos racionais por viverem uma vida de sofrimento intenso.

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 se 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. 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 que 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 justificativa para ela 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 os outros) "porque 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). 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 a +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.

Esse problema apareceria para qualquer outra visão que defendesse que o quão prejudicado alguém é deve ser determinado pelo quão longe se encontra do seu potencial máximo. Assim, o mesmo problema teria lugar se, ao invés de uma visão que medisse o quão distante alguém está do seu potencial máximo em termos de *porcentagem*, o fizesse em termos de *subtração*. No exemplo acima, os proponentes de uma visão centrada na subtração teriam também de manter a conclusão absurda de 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 indivíduos com o mesmo nível de bem-estar,



aquele com menor capacidade ou menor potencial de bem-estar máximo está em uma situação melhor". Para Vallentyne, o quão bem ou mal alguém se encontra é proporcional à sua *significância moral*. Seres com capacidades cognitivas maiores possuiriam estatura moral superior e seriam mais desafortunados caso não recebam prioridade, mesmo que já estejam com bem-estar maior (VALLENTYNE, 2007, p.228). Vallentyne 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<sup>25</sup>.

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 a mesma tem implicações implausíveis quando comparamos quem está com bem-estar positivo e quem está com bem-estar negativo. Por exemplo, em uma situação onde, 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 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

---

<sup>25</sup> Para outras críticas à visão de Vallentyne em relação a esse ponto, ver Holtug (2007).

(seja em termos de capacidades cognitivas ou de qualquer 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 onde se encontram hoje os 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 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 seria injusto deixar de priorizá-los, mesmo quando seriam mais prejudicados. A conclusão seria então de 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 sem 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, ao invés 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:

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: " porque é negra, e negros devem ganhar menos". Ora, isso é claramente injusto. A justificativa oferecida é baseada em um critério irrelevante (a cor da pele). Mas, então não é necessário 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 nem sempre um curso de ação resultar em prejuízo conta como uma razão para evitá-lo. Se, por alguma razão, o prejuízo for *merecido*, isso na verdade conta como uma razão para *buscarmos* tal resultado. Não podemos deduzir, do fato de que alguém teria um prejuízo maior por não receber prioridade, então que automaticamente a coisa certa a se fazer é priorizá-lo: há que se verificar questões relacionadas a merecimento.

Uma possível resposta é negar a importância de considerações sobre merecimento. Contudo, já que o objetivo da objeção é negar igual consideração aos animais não humanos, não precisamos discutir esse ponto. A igual consideração para os animais não humanos se segue mesmo se o merecimento for importante. Para alguém merecer determinado 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 aos agentes morais. E, mesmo que os animais não humanos fossem agentes morais (ou, mesmo que existam não humanos agentes morais), é absurdo afirmar

que merecem os prejuízos decorrentes de sua exploração ou dos processos naturais.

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 problema é que tal argumento não poderia defender que é justo *todos* os agentes morais se encontrarem melhor, 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 fazê-lo. 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, uma vez que carecem, por razões biológicas, da capacidade de merecer um benefício). Se a meta é a justa distribuição, incluindo de capacidades, tais indivíduos 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.

Se o merecimento pode ser um fator relevante para a prioridade, e tal fator não é sobre a magnitude dos danos e benefícios, por que não poderia a espécie ser também relevante para a prioridade? A primeira resposta é que, enquanto a ideia de merecimento visa embasar a defesa de que alguém esteja pior (caso mereça um prejuízo) ou melhor (caso mereça um benefício) do que outros *devido a um ato passado que o agente fez deliberadamente*, por outro lado alguém não escolhe em que espécie nascer. Assim, a razão que poderia justificar o critério do merecimento não justifica o critério da espécie. A segunda resposta é que o merecimento, mas não a espécie, tem a ver *indiretamente* com o

grau de danos/benefícios, de duas maneiras. Primeiro, geralmente quem vê o merecimento como relevante acredita que alguém merece uma punição somente se causou um prejuízo injustificado a alguém anteriormente. E, segundo, que a punição deva ser proporcional ao grau de prejuízo causado. Não há um análogo no caso do critério da espécie.

## 2.6. Conclusão preliminar

Abordamos nesse capítulo a objeção que defende 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 porque concluirmos de maneira distinta quando a discriminação é baseada na espécie ou no grau de capacidades cognitivas. Há ainda outra implicação: existirão situações onde 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 fazê-lo 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.



### 3. Discutindo o dano da morte

Os animais não humanos são prejudicados com a morte? Nenhum deles? Todos? Apenas alguns? Quais? Sob que condições? Se os animais não humanos não forem prejudicados com a morte, as razões para prevenirmos/minimizarmos os danos naturais por preocupação com o seu próprio bem derivam unicamente da prevenção do sofrimento. Se, por outro lado, forem prejudicados com a morte, há outro fator importante, para além do sofrimento, para determinarmos a importância em se prevenir/minimizar os danos naturais. No presente 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 em prevenir/minimizar os danos naturais).

#### 3.1. O argumento de que não humanos não são prejudicados com a morte

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, então cada um deles sofre durante pouquíssimo tempo, mesmo que nasça apenas para experimentar sofrimento extremo e nada mais. Dessa maneira, conclui essa posição, a questão dos danos naturais, apesar da quantidade gigantesca de mortes, não é tão importante quanto parece.

Um primeiro ponto importante é que, mesmo se fôssemos descartar considerações sobre o dano da morte, a questão dos danos naturais seria ainda a questão que apresenta a maior quantidade de sofrimento total e o maior número de indivíduos em uma situação de sofrimento extremo. 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. Temos então de perguntar pelas razões a partir das quais alguém pensaria que a morte não prejudica animais não humanos.

### 3.2. A concepção epicurista do dano da morte

Segundo Epicuro (1991)<sup>26</sup>, a morte não é um dano porque "quando o indivíduo existe, a morte não existe; e quando a morte vêm, o indivíduo não existe mais". Isto é, segundo o epicurismo, a morte não é um dano porque não pode ser *experimentada* (SAPONTZIS, 1987, p. 173). 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 é um dano. Na base da concepção epicurista da morte está a ideia de que a única forma possível de dano são as experiências negativas. 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:

Imaginemos que temos apenas duas possibilidades: (a) ou viver quinze anos muito felizes e depois morrer sem dor; (b) ou viver setenta anos igualmente felizes e depois morrer sem dor. Imaginemos também que a quantidade de sofrimento experimentado em a ou b é a mesma (não seria adicionado sofrimento extra por se viver setenta anos; seriam adicionadas apenas experiências positivas). Suponhamos que fosse determinado por sorteio se estaremos em a ou b. Se a concepção epicurista do dano da morte estivesse correta, alguém não seria desafortunado por ser sorteado para viver a vida "a", e alguém não seria afortunado por ser sorteado para viver a vida "b", pois em ambos os casos a morte é indolor e a quantidade experimentada de sofrimento é igual. Mas, obviamente que o indivíduo sorteado para viver a vida de 15

---

<sup>26</sup> Essa é a data da compilação das obras de Epicuro na qual me baseei, uma vez que não é conhecida com precisão a data do escrito original.



anos teve azar, e o indivíduo sorteado para viver a vida de 70 anos teve sorte. Se não fosse assim, seria irracional escolher viver uma vida prazerosa por mais tempo. O infortúnio de ser sorteado para viver a vida com menos tempo se dá unicamente devido à possibilidade não concretizada de se estar em uma situação melhor do que aquela na qual se está. Isso é totalmente independente de se o indivíduo desafortunado em questão está ou não agora vivo para lamentar o infortúnio. Isso parece suficiente para mostrar a inadequação da visão epicurista do dano da morte. Mas, mesmo que ela estivesse correta, 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 as interpretações *preferencialistas*, *experencialistas* e de *lista objetiva* dessa concepção.

O *preferencialismo* é uma concepção de bem-estar que afirma que um indivíduo é beneficiado quando tem uma preferência satisfeita e é prejudicado quando tem uma preferência não satisfeita<sup>27</sup>. 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 apontam 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, se os desejos diziam respeito apenas ao presente, sendo realizados ou não, eles não ficam por realizar, pois o estado mental na forma do desejo desaparece quando passa o momento presente. É importante notar que a explicação do dano da morte nessa interpretação não se dá a partir do sofrimento que viria com a percepção de que a preferência em questão

---

<sup>27</sup> Definições de preferencialismo, experencialismo e teorias de lista objetiva podem ser encontradas em Parfit (1984, p. 4) e Kagan (1998, p. 29 - 40).

não se realizou. Ao invés, se dá a partir da concepção do dano por impedimento da satisfação de uma preferência orientada para o futuro (não necessitando o indivíduo perceber e lamentar a não satisfação da preferência). Assim, segundo essa interpretação, 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).

Outra interpretação do preferencialismo defende que, para alguém ser prejudicado com a morte, é necessária a existência de desejos, mas não necessariamente de desejos *em relação ao futuro*. A morte seria um dano porque impede a realização de outras preferências *incrementais* que um indivíduo tem *em relação ao presente*. Alguns 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 desejos quanto ao presente (por exemplo, mamar, comer, dormir etc.). Esses desejos, devido à sua realização causar prazer, são *incrementais*: tendem a surgir novamente. De acordo com essa segunda interpretação do preferencialismo, a morte é um dano quando frustra a realização de preferências que um indivíduo normalmente possui no seu dia-a-dia: 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). De acordo com essa interpretação, 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:

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 *experencialismo* (embora não se restrinja a este, como veremos logo abaixo, nesse mesmo item). O experencialismo 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 experencialismo 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, e nem sabia que estava a concorrer. Segundo o experencialismo, 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"). O indivíduo é prejudicado com a morte simplesmente porque estaria melhor se continuasse 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: quando as experiências negativas futuras forem em quantidade superior tal, em comparação às experiências positivas, onde se pode dizer que é menos pior morrer do que continuar vivo (HORTA, 2007, p. 582-584; KAUFMAN, 1999, p. 1).

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

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). Além disso, para uma teoria de lista objetiva ser plausível, precisa incluir, dentre 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 é uma

das características da experiência do prazer. A única maneira de o prazer ser negativo 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<sup>28</sup> (e este seria um dos bens que a morte impediria).

---

<sup>28</sup> 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 experiencialista e um proponente de

### 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 a 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 conhecido *argumento da assimetria temporal*: pensamos que somos prejudicados com a morte, mas não pensamos 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 que a morte é permanente. 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 nos possam ocorrer (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

---

uma teoria de lista objetiva onde estar consciente fosse bom em si não discordariam de que tal situação é, *tudo considerado*, negativa.

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 relação à morte. O exemplo consiste em imaginar duas situações onde estamos com amnésia. No caso A, morreremos em questão de horas, mas descobrimos que já vivemos uma vida longa e feliz. No caso B, nos recuperaremos, e descobrimos que somos jovens e temos toda a vida pela frente, mas que nunca chegaríamos à idade que teríamos no caso A. Do ponto de vista de fora, é melhor estarmos no caso A, porque o total desfrutado é maior. Do nosso ponto de vista de dentro, preferimos estar em B, 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. A primeira tentativa é apontar que seria absurdo dirigir nossas atitudes ao passado, uma vez que não conseguimos mudá-lo. Outra resposta seria apontar que, 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 virarão passado (HORTA, 2007, p. 621, 628, 629).

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

Do que foi discutido acima, podemos concluir que todo ser senciente, *independentemente de espécie*, com possibilidade de desfrutar experiências positivas em determinada quantidade a ponto de estar vivo ser melhor para ele do que estar morto, é prejudicado se morrer<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Poderia ser objetado que a explicação do dano da morte como impedimento de experiências positivas só faz sentido se não há vida após a morte. Contudo,

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

Agora discutiremos a objeção de que, embora os animais não humanos sejam prejudicados com a morte, não o são tanto quanto são os humanos. Com base nisso, a objeção conclui que o problema dos danos naturais não é tão grave quanto outros problemas onde há morte de humanos. Contudo, um primeiro problema é que essa conclusão não se seguiria mesmo que os humanos fossem mais prejudicados com a morte do que os não humanos. Em primeiro lugar, existem outros critérios importantes para se determinar a prioridade de uma questão, para além dos 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 questão envolvendo humanos 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 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 tipos de 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 (ou mesmo pior) do que morrer. E, a partir daí poderia ser

---

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



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. Suponhamos que a quantidade de mortes anuais de não humanos no mundo fosse de "apenas" 20 bilhões. Para existir outra situação onde os humanos são as vítimas que fosse mais importante, teria que vitimar no mínimo mais de 10 bilhões de humanos por ano. Isto é, mesmo fazendo todas essas concessões, teria de ser uma questão 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, 2014). Quase a totalidade são vítimas de danos naturais. 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 bilhões de vezes mais do que cada não humano. Assim, mesmo que concedêssemos muitíssimo à objeção, nem assim ela se sustentaria. Contudo, permanece a ser discutida a ideia de que humanos são prejudicados pela morte em maior grau do que não humanos. Se essa premissa for falsa, a questão dos danos naturais (e a situação dos não humanos como um todo) merece uma prioridade *ainda* maior. Discutiremos isso nos próximos itens.

Uma possível objeção à prioridade da questão dos danos naturais devido à quantidade de mortes é manter que números não contam. 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 indivíduo sendo prejudicado na

mesma medida com a morte), devemos atirar uma moeda ao ar, porque isso é dar peso igual ao bem de cada um dos indivíduos. 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 deles: 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.

### **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: a criança de 10 anos normalmente teria muito mais para desfrutar. A outra apela ao passado: a criança é mais prejudicada se morrer porque desfrutou menos até agora. Nesse segundo sentido, a força das razões para salvarmos uma vida seria guiada pelo princípio "dar mais a quem tem menos". Ambas as preocupações coincidirão em casos onde 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 tem mais 10 pela frente, e o idoso tem agora 70 mas ainda viveria 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 aponta Horta (2010d, p. 149), a maior parte da literatura filosófica sobre o dano da morte tem se centrado 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. A tabela a seguir resume a maneira como esses quatro fatores influenciam na avaliação da magnitude do dano da morte:

<b>Parâmetro</b>	<b>Pior é a morte...</b>
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

Multiplicando-se o tempo pela qualidade de vida, se diz então que alguém já desfrutou de uma quantia "x" 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.

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 muitas outras espécies de animais sencientes) costumam viver bastante tempo. Mas, mesmo se levássemos em conta apenas os

fatores futuros, vidas como as de elefantes e determinadas espécies de tartarugas, por exemplo, teriam prioridade (já que vivem muito mais tempo do que humanos). Além disso, mesmo que a estimativa de vida geral de membros da espécie humana seja maior do que a de membros de várias outras espécies, ainda assim, mesmo nesses casos, haveria situações onde o humano é quem teria menos AVAQS pela frente. Isso aconteceria se estivéssemos a comparar, por exemplo, um humano de 80 anos e um cão de 5 anos.

Contudo, se a justa distribuição importa, então temos de levar em conta também os fatores passados. 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, se poderia criticar as teorias que só levam em conta os AVAQS futuros, pois poderiam prescrever dar mais a quem já tem mais, mesmo muito mais. E, é levando em conta os AVAQS passados que podemos reconhecer que animais não humanos são prejudicados pela morte em alto grau, dado que normalmente vivem vidas curtíssimas e normalmente experimentando apenas sofrimento intenso do início até o fim (tanto na exploração como na natureza, como vimos no capítulo 1).

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

Consideremos agora a defesa de que, quanto mais complexas as capacidades intelectuais de alguém, mais prejudicado esse alguém é se morrer. 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 (1969a, 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". Singer (2002, p. 116) sugere nos imaginarmos vivendo uma vida de um cavalo e a de um humano adulto normal, e depois imaginar um terceiro estado onde 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 onde 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 seja imparcial. De acordo com a autora, não temos como imaginar que 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 a de que, como o método de Singer e Mill apela ao que *escolheríamos* (e não, ao que *deveríamos escolher*), não pode afirmar que alguém estaria errado se, depois de imaginar ambos os tipos de vida, escolhesse a vida menos intelectual.

Horta (2007, p. 731) argumenta que, mesmo que a posse de capacidades complexas fosse relevante, não poderíamos concluir, do fato de que um ser possui tais capacidades, que necessariamente é mais prejudicado se morrer. Tal fator não é o único fator relevante. Existem outros fatores muito mais determinantes para o quão boa ou ruim é a vida de alguém (ter boa saúde, integridade física etc.). Horta (2007, p. 731) defende que, por terem uma importância mais fundamental na qualidade da vida, tais fatores deveriam ser tidos em conta de maneira prioritária. Ilustrando essa crítica, Cavalieri (2001, p. 114) compara um indivíduo cognitivamente simples, porém feliz, e um indivíduo cognitivamente complexo, porém em sofrimento irremediável.

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

Imaginemos que a letra I represente um indivíduo qualquer, e que a passagem do tempo, em instantes, seja representada por T1, T2, T3 etc. McMahan (2002, p. 105, 106, 172) 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 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 (MCMAHAN, 2002, p. 39). 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, ou se ela mudasse bastante suas crenças, sua conexão psicológica seria menor. Suponhamos que seja metade. Nesse caso, Jane' teria um dano da morte de -100 (FARIA, 2016, p. 21).

A teoria de McMahan do dano da morte é conhecida como *Abordagem dos Interesses Relativos ao Tempo* (abreviada daqui para frente como AIRT). Com base em tal teoria, alguém poderia defender que, independentemente (1) do quão pouco um animal não humano tenha vivido; (2) de sua vida ter sido extremamente sofrida até agora; (3) de quanto de tempo tenha para viver e; (4) da qualidade da vida que teria

se não morresse; sua morte é sempre um prejuízo menor do que para um humano adulto normal, porque a conexão psicológica de tais humanos é geralmente maior.

### **3.10. Tipos de crítica à defesa do antropocentrismo baseada na teoria de McMahan**

Segundo Faria (2016, p. 21-27), há três maneiras de se criticar o apelo à teoria de McMahan que visa defender que a morte é um dano menor para não humanos:

(1) Mesmo que tal afirmação estivesse correta, a morte seria ainda algo extremamente ruim para os animais não humanos. Continuariam a existir razões fortes contra matá-los e para salvar suas vidas. Salvá-los poderia ser uma obrigação que só seria suspensa se fazê-lo impossibilitasse de salvar um humano adulto normal. Além disso, de acordo com a AIRT, haveria razões mais fortes para proteger a vida de determinados não humanos em comparação a determinados humanos (Faria, 2016, p. 28). Um porco ou uma galinha adultos teriam, segundo a maneira de calcular de McMahan, uma conexão prudencial maior do que bebês humanos ou humanos com determinadas doenças mentais. No máximo a AIRT manteria que seres mais complexos mentalmente são mais prejudicados com a morte. Isso não necessariamente coincide com a categoria "membros da espécie humana".

(2) Aceitar a AIRT, mas não a versão de McMahan. Este vê o grau de *continuidade* psicológica como diretamente proporcional ao grau de *complexidade* psicológica. Por exemplo, McMahan (2002, p. 170) afirma, sobre a continuidade psicológica das crianças:

Uma criança 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.

Em resposta, Horta (2007, p. 752) e Faria (2016, p. 22) argumentam que uma maior quantidade de conteúdos mentais não necessariamente implica em maior conexão psicológica. Faria (2016, p. 22, 23), oferece um exemplo. Suponhamos que 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 que Quentin mudou apenas 25%. Segundo essa 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 a *similaridade qualitativa* de um indivíduo ao longo do tempo (Faria, 2016, p. 23). Chamarei essa variação de *versão proporcional* da AIRT. Faria (2016, p. 23) dá um segundo exemplo, comparando dois futuros possíveis, T2 e T2'. 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 mental). Zoe em T2' está apenas 10% conectada com Zoe em T1. Zoe em T1 é muito mais parecida (em termos de conteúdos mentais) com Zoe em T2 do que com Zoe em T2'.

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 sendo, mesmo que a AIRT estivesse correta, não poderia sustentar que a morte prejudica mais aos humanos adultos normais do que aos animais não humanos, às crianças humanas e aos humanos com alguma limitação mental.

(3) Rejeitar a AIRT. Se esta não estiver correta, devemos rejeitá-la, quer na versão de McMahan, quer na versão proporcional. Antes de entrarmos nesse tipo de crítica, vejamos um tipo de crítica adicional:

### **3.11. Na AIRT, maior conexão prudencial nem sempre indica maior dano com a morte**

Suponhamos que a AIRT esteja correta. 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, A é mais prejudicado se é impedido de desfrutar a situação 2 (o dano da morte seria de  $615 \times 0,5 = 307,5$ , em comparação a 300 se escolhesse a primeira opção). 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 escolhermos 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. Em indivíduos distintos, há AVAQs passados e conexões prudenciais distintas até o momento. No caso do dano da morte de um único indivíduo pode fazer sentido nos guiarmos apenas por fatores futuros. Contudo, se a meta é descobrir, dentre vários indivíduos, quem é mais prejudicado se morre, temos de contar os fatores passados. McMahan mantém que a perda de conexão prudencial é um prejuízo. Mas, se devemos distribuir os bens de maneira justa, então quem perde conexão prudencial deveria ser ressarcido por tal perda. Isso aponta contrariamente ao que McMahan propõe: quanto maior a conexão prudencial que alguém manteve até agora, menos prejudicado é se morrer (pois desfrutou de certos bens, as memórias por exemplo, durante mais tempo).

É claro, não faz sentido compensar quem perdeu memórias dando-lhe novas memórias. Contudo, isso poderia ser compensado, de outra maneira, no cálculo da magnitude do dano da morte. 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. Mas, se a meta é favorecer quem seria mais prejudicado com a morte, o dano da morte não pode ser pesado somente em relação aos fatores futuros. 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 que A manteve até agora é de 0,9, enquanto que 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, enquanto que por B é +50. Assim, para termos uma visão ampla da distribuição justa do tempo de vida (mesmo levando em conta a conexão prudencial), este seria medido por: (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 que para B é  $50 - 292,5 = -242,5$ . B seria, portanto, mais prejudicado com a morte.

### 3.12. Qual a relevância da conexão prudencial?

Quando alguém morre, é compreensível lamentar: "morreu tão cedo!"; "viveu tão pouco!"; "tinha tanto ainda para viver!". Por outro lado, soaria absurdo lamentar a morte assim: "mudou tão pouco nas últimas décadas!"; "memorizou todos os números da lista telefônica e nunca mais esqueceu"; "resistia a se livrar de qualquer crença que tivesse, por mais absurda que fosse"; "sempre foi um mau caráter a vida inteira". Mas, é o que deveríamos fazer, se a AIRT estiver correta, pois indicam que o morto tinha uma conexão psicológica ao longo do tempo muito forte. A menos que seja explicado, não parece que saber se alguém mudaria muito ou pouco ao longo do tempo (se aumentou seu estoque de memórias ou se esqueceu-se de algo; se manteve as mesmas crenças ao longo do tempo; se manteve os mesmos traços de caráter etc.) possam dizer o grau com que alguém é prejudicado se morrer<sup>30</sup>. Assim, há uma razão inicial para rejeitar a AIRT até que seja explicada a relevância da conexão prudencial.

### **3.13. Implicações no caso das crianças**

Outra crítica à AIRT é que ela mantém que a morte danaria muito menos as crianças. Na AIRT os AVAQs são multiplicados pela conexão psicológica. Crianças mudarão bastante psicologicamente (na quantidade de estados mentais, sejam memórias, crenças, traços de caráter etc.). A conexão psicológica das crianças (e dos adolescentes) com seu eu futuro é muito menor do que a de adultos. Mesmo que crianças tenham vivido muito menos, e que tenham muito mais a viver, a AIRT manterá que normalmente são menos prejudicados se morrem do que os adultos. Na passagem citada no item 3.10, McMahan dá a entender que a conexão prudencial de uma criança é tão baixa que faria sua morte quase não ser um dano (e, portanto, não seria difícil justificar matá-la). McMahan poderia responder que nossas intuições quanto ao dano da morte para crianças estão erradas, e que sua teoria não pode ser atacada apelando-se à intuições. Esse movimento não está autorizado, pois a teoria de McMahan visa defender determinadas intuições

---

<sup>30</sup> Poderia ser defendido que é isso que mostra que portadores de Alzheimer são menos prejudicados se morrerem. Contudo, um problema com esse exemplo é que o Alzheimer, além de diminuir a conexão psicológica, também diminui a qualidade de vida. O que teria de ser mostrado, para defender a AIRT, é um exemplo que sugerisse que seria melhor manter a conexão psicológica mesmo se isso implicasse diminuir a qualidade de vida.

(falaremos mais sobre isso no item 3.16). Agora é importante apenas notar que a teoria de McMahan pode ser atacada (como faremos nos itens 3.14 e 3.15) independentemente da sugestão de que tem implicações aparentemente absurdas. Antes, contudo, veremos outra implicação da AIRT:

### **3.14. Implicações no caso de adultos: privilegiar o conservadorismo**

Conteúdos mentais não incluem somente memórias, mas, também "a manifestação anterior e posterior de uma crença, valor, intenção ou traço de caráter" (McMAHAN, 2002, p. 39). Assim, quanto menos alguém mudar suas crenças, valores, intenções ou traços de caráter ao longo do tempo, maior sua conexão psicológica. Contudo, tais fatores parecem não ter conexão alguma com o dano da morte. Suponhamos que A é muito apegado às suas crenças, dentre as quais estão a de que negros valem menos; que a Terra é plana; e que os dinossauros não existiram. Ele se recusa a abandonar qualquer uma dessas crenças, apesar de conhecer todo tipo de argumento contrário e não ter nenhum argumento para defendê-las. Considere também que A sempre foi mau-caráter. O indivíduo B, por outro lado, possuía todas as crenças que A tem. Contudo, abandonou várias delas quando ouviu argumentos contrários. B já foi mau-caráter, mas, tem se esforçado e mudado bastante. A probabilidade é que B venha a mudar muito nos próximos anos, enquanto que A, ao que parece, permanecerá mais parecido com o que é agora, por ser mais teimoso. Assim, a conexão psicológica de B é até agora (e será provavelmente daqui para diante) muito menor do que a de A. De acordo com a proposta de McMahan, *tudo o mais sendo igual*, A é mais prejudicado se morrer do que B. Mas, isso é absurdo. O quão conservador alguém é não parece ter nada a ver com o quão prejudicado é se morrer. Imaginemos que, surpreendentemente, de uma hora para outra A mudou muito. Passou por uma experiência traumática que o fez deixar de ser racista e deixar de acreditar em lendas urbanas. A experiência também afetou seu caráter: agora é uma pessoa altruísta. Chamemos esse novo A de A" (sendo A' o indivíduo A no futuro se continuasse como é agora). A conexão psicológica entre A e A" é muito menor do que entre A e A'. De acordo com a teoria de McMahan, *tudo o mais sendo igual*, A é menos prejudicado se a morte impedi-lo de se tornar A" do que se impedi-lo de se tornar A'. Mas, isso é absurdo. A é igualmente prejudicado se morrer

agora de acordo com o que é impedido de desfrutar, e a mudança ou permanência em seus traços de caráter e crenças só seria relevante para o dano da morte se tiver alguma influência nesse valor futuro que sua vida poderia conter.

### **3.15. Críticas à teoria da identidade pessoal baseada na conexão psicológica**

Uma maneira de defender a AIRT é fundamentá-la em uma teoria de identidade pessoal baseada na conexão psicológica. Poderia ser defendido que o grau de conexão psicológica é importante para a gravidade do dano da morte porque é a partir da conexão psicológica que sabemos o grau com que alguém será *o mesmo* indivíduo no futuro. Um proponente da AIRT poderia defender que é por isso que a morte danaria menos as crianças do que os adultos, e danaria menos quem é mais aberto a mudar de opiniões do que alguém mais conservador. É por isso que McMahan fala, no caso de uma criança, que "é quase como se o futuro que perde ao morrer fosse o futuro de outro alguém" (McMAHAN, 2002, p. 170).

Um problema com tal teoria de identidade pessoal é que ela parece confundir os sentidos qualitativo e numérico de "o mesmo". Faz sentido dizer que João, depois de um AVC, "não é mais o mesmo" (no sentido *qualitativo*): era ativo e bem humorado; agora é sedentário e mau-humorado. Mas, não quer dizer que, *numericamente*, é outro João. Não é outra pessoa que está a ocupar aquele corpo e a pessoa anterior morreu. É a mesma pessoa, com traços de caráter diferentes. O exemplo a seguir sugere que é a identidade numérica que importa para o dano da morte. Suponhamos que eu tivesse apenas duas opções<sup>31</sup>: (1) mudar todos os meus traços de caráter e memórias ou; (2) levar um tiro mortal, mas não sem antes minhas memórias e traços de caráter serem copiados para outro corpo. Em qual dos dois cenários eu morro? Parece que é no segundo. No primeiro, a pessoa que continua viva mantém uma conexão psicológica comigo quase nula, mas, apesar disso, esse alguém sou eu (não sou *qualitativamente* o mesmo porque mudei muito; mas, sou *numericamente* o mesmo). No segundo, a pessoa que continua viva

---

<sup>31</sup> Os exemplos oferecidos nesse item são adaptações dos exemplos oferecidos por Parfit (1984, p. 199-203), embora o autor defenda uma posição diferente da que defendo aqui.

mantém uma conexão psicológica forte comigo, mas, não sou eu. Esse alguém pode até ser idêntico a mim no sentido qualitativo, mas não é a mesma pessoa (no sentido numérico): é outra consciência a experimentar o mundo.

Segundo a teoria que estamos a discutir, tal pessoa sou eu porque, como ela retém minhas memórias, *acredita* que é eu. Contudo, isso é na verdade um argumento contrário à tal teoria de identidade pessoal: mostra que tal teoria confunde "acreditar que é a pessoa x" com "ser a pessoa x". Se tivessem sido implantadas em mim memórias falsas de que estive em uma grande guerra, eu acharia que estive; mas, isso não mostra que eu estive em tal guerra. Suponhamos que no cenário 2, acima, eu não levo o tiro mortal, mas minhas memórias e traços de caráter são transferidos para um novo corpo. Agora estão vivos Luciano e Luciano'. Se a teoria da identidade pessoal baseada na conexão psicológica estivesse correta, então ambos seriam o mesmo indivíduo. Contudo, tais indivíduos, apesar de terem as mesmas memórias, possuem dois *pontos de vista* diferentes. São duas consciências distintas experimentando o mundo. O que acontece com um não acontece com o outro; o que um escolhe tem efeito somente sobre suas ações, e assim por diante. Agora, podemos imaginar outra situação hipotética onde ambos seriam realmente o mesmo indivíduo (no sentido numérico), apesar de serem dois corpos distintos. Isso seria assim se ambos os corpos formassem um único ponto de vista: a mesma consciência a experimentar o mundo. Nesse caso, tudo o que acontecesse daqui para frente com um ou com outro seria experimentado pela mesma consciência. E, tudo o que essa consciência escolhesse teria efeito tanto no movimento de um quanto no de outro. Somente nesse caso faria sentido dizer que ambos os corpos são o mesmo *indivíduo* (numericamente). E, isso não dependeria em grau algum de terem as mesmas memórias. Dependeria, ao invés, de pertencerem ao mesmo centro de experiências. Já no caso de dois corpos com memórias iguais, mas formando dois centros de experiência distintos, o que temos são dois indivíduos distintos com as mesmas memórias.

### **3.16. O apelo a intuições e argumentos *ad hoc***

A teoria de McMahan (2002, p. 165, 171) pretende explicar 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. Um problema com o apelo a essa intuição é que ela não é suficientemente compartilhada. Ela mantém que, quanto maior a complexidade mental, mais alguém é prejudicado se morrer. Essa é uma intuição que alguns filósofos mantêm. Contudo, parece menos presente nas pessoas em geral do que a intuição de que uma criança é mais prejudicada se morrer do que um adulto (por exemplo, por ter vivido menos).

Um problema com apelos às intuições em geral é que estas podem ser tanto o "captar" de algo moralmente relevante de maneira não sistematizada quanto um preconceito. Tentamos descobrir qual dos dois é o caso sugerindo princípios que expliquem essas intuições. Contudo, um princípio explicar a intuição não garante que o princípio mesmo seja plausível. Pode parecer plausível *apenas* porque sustenta a intuição. Mas, 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 se acredita que ele é plausível). O princípio tem de fazer sentido por si mesmo. Se perguntássemos: "como medir a magnitude do dano da 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. Quase ninguém diria: "veja a quantidade de memórias, crenças e traços de caráter que permaneceram sem mudar". Contudo, se disséssemos, antes de fazermos a pergunta, "se você responder que o que importa é o grau de conexão prudencial, você garante que 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 prudencial. Isso sugere que o princípio é *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, poderia ser mostrado que as pessoas lamentam menos a morte de um não humano porque são especistas. A maioria das pessoas lamenta mais a morte da criança do que a do um bebê, e mais a do bebê do que a do feto já senciente. Isso pode ser

explicado mostrando que a quantidade de tempo que se passa junto de alguém influencia no quanto alguém lamenta sua morte<sup>32</sup> (por esse motivo geralmente lamentamos mais a morte de entes queridos). 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 para vermos com muita cautela apelos a tais intuições.

### 3.17. Conclusão preliminar

Dado o que foi discutido acima, ao que parece, a forma mais plausível de se determinar a gravidade do dano da morte é contabilizá-lo somente em termos de AVAQs (passados e futuros). Assim, a gravidade do dano da morte não pode ser estabelecida nem com base na espécie do indivíduo, nem em suas capacidades cognitivas.

Assim, temos de concluir que: (1) as razões para evitarmos/minimizarmos os danos naturais já seriam muito fortes devido à magnitude do sofrimento; (2) já que, como mostrado nos itens 3.1 a 3.5, animais não humanos são prejudicados com a morte, temos de concluir a situação dos animais na natureza é ainda pior, dada a quantidade gigantesca de mortes e; (3) dado que humanos ou os seres com capacidades cognitivas mais complexas não são necessariamente mais prejudicados com a morte do que seres sencientes não humanos, a situação dos animais na natureza, em termos da gravidade do dano da morte, é pelo menos tão ruim quanto seria se humanos fossem com AVAQs similares fossem suas vítimas.

Uma possível objeção seria reconhecer tudo isso e, ainda assim, manter que alguém estaria justificado a priorizar salvar humanos. Para fundamentar tal objeção, alguém poderia apelar ao argumento de Taurek (1977, p. 301): "se cada um está justificado escolher salvar a si (apesar

---

<sup>32</sup> Poderia ser objetado que essa explicação não é completa, uma vez que há quem lamente mais a morte de adolescentes desconhecidos do que a de bebês desconhecidos. Apesar de a explicação acima não explicar a intuição nesses casos, as possibilidades que ela aponta nos outros casos parece suficiente para, pelo menos, lançarmos um grande ponto de interrogação em tais intuições. Além disso, se poderia tentar explicar essa atitude apontando-se que muitas pessoas têm dificuldade em imaginar o ponto de vista de seres com os quais temos menor possibilidade de comunicação.



de a outra opção salvar um maior número de indivíduos, e apesar de os outros indivíduos serem prejudicados em maior grau com a morte), então está justificado escolher salvar quem bem entender". A principal razão para rejeitar o argumento de Taurek é, como aponta Horta (2007, p. 724), que ele só faz sentido a partir do egoísmo normativo. Como já oferecemos razões para rejeitarmos o egoísmo normativo no capítulo 2 (com o argumento da relevância e o argumento da igual consideração), não as repetiremos.



## 4. As razões para prevenir/minimizar os danos naturais

Durante o capítulo 4, que está dividido nas seções 4.1 a 4.4, discutiremos algumas das principais razões (favoráveis e contrárias) a prevenir/minimizar os danos naturais. Essas razões dizem respeito: à moralidade de se intervir na natureza (seção 4.1); a se uma situação ter origem natural é relevante para sabermos o quão boa ou ruim ela é (seção 4.2); a 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 a como medir a importância da questão dos danos naturais, frente a outras questões éticas importantes (seção 4.4).

### 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 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. Um exemplo é a posição de Sagoff (1993, p. 89,90). Uma maneira de responder a essa objeção é negar que considerar os animais implique minimizar danos naturais (FRANCIONE, 2000, p. 184-185; REGAN, 2004, p. xxxvii – xxxviii, 285; SINGER 2004, p. 255, 256). Outra resposta é manter que considerar os animais implica minimizar danos naturais, mas que isso não é absurdo. Um número crescente de autores tem defendido essa resposta<sup>33</sup>. Assim, é necessário

---

<sup>33</sup> Bonnardel (1996, 2005); Cowen (2003); Cunha (2011, 2015); Faria (2011, 2012); Faria & Paez (2015); Fink (2005); Holtug(2007); Horta (2010a, 2010b, 2010c, 2011); Longueira Moneros (2011); Mannino (2015); McMahan (2010a,

avaliar, tanto a afirmação de que a consideração pelos animais se limita a danos antropogênicos, quanto a de que é absurdo ajudar os animais selvagens na natureza que são vítimas de danos naturais. Isso será feito nos demais capítulos. No restante da presente seção discutiremos o que chamo de *acusação de arrogância*:

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

Começemos 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 ajudá-los, 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. Já a segunda maneira afirma que 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

---

2010b, 2015); Mill (1904); Mosquera (2015); Ng (1995); Paez (2015a, 2015b); Pearce (2009, 2015); Sapontzis (1984, 1987); Shelton (2004); Sözmen (2015); Tomasik (2015); Torres Aldave (2011, 2015).

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 ecologistas<sup>34</sup> e/ou antropocêntricas. Por exemplo: (a) praticar a caça de membros de espécies populosas ou das chamadas "espécies invasoras" com vistas a restaurar equilíbrio ecológico ou manter apenas membros das espécies nativas (SCHUYLER, 1993); (b) reintroduzir predadores em locais onde já foram extintos (RIPPLE & BESCHTA, 2004); (c) praticar agricultura; (d) construção civil; (e) replantar florestas onde houve desertificação. (7) Intervir no território natural para ajudar animais não humanos selvagens que são vítimas de processos naturais, mas com metas antropocêntricas e/ou ecologistas. 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

---

<sup>34</sup> "Meta ecologista" refere-se aqui ao ecologismo, e não à ecologia. O ecologismo é um conjunto de posições *normativas* onde entidades não sencientes como espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, processos naturais, organismos vivos em geral etc. recebem consideração moral direta. "Metas ecologistas", nesse sentido, seriam as metas que visam preservar tais entidades. A ecologia, por outro lado, é a ciência que *descreve* as interações nos ecossistemas, e, como ciência descritiva que é, não prescreve esta ou aquela atitude. Os dados da ecologia têm sido utilizados normalmente para orientar a realização de metas antropocêntricas ou ecologistas. Contudo, estariam igualmente disponíveis para orientar outras metas (por exemplo, buscar o bem dos seres sencientes).

processos naturais. Como será detalhado na seção 8.2, é possível ajudar 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 acima 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 onde não intervir traga consequências 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 consequências em algum caso; (b) ou reconhecendo que intervir pode ter melhores consequências 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, às melhores consequências, ainda que não neste ou naquele caso. Uma maneira de responder à primeira objeção seria simplesmente mostrar um caso de intervenção que teve melhores consequências. Uma maneira de responder à segunda é manter que não intervir na natureza tem geralmente consequências piores. Na avaliação desse argumento (seja em relação à primeira ou 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 consequências, os proponentes de tal resposta tem 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 à 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 por exemplo 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.

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

Começemos 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, onde 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. Ao invés, envolveria um contrato mútuo, que levaria os interesses dos outros agentes em consideração<sup>35</sup>. Nenhuma forma de contratualismo 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. Uma maneira de questionar esse argumento é negar que existam direitos morais. Por exemplo, consequentialistas - isto é, quem mantém que a ação correta sempre coincide com a que resulta nas melhores consequências - não tem razões para aceitar tal argumento (a menos que alguém mostre que direitos morais realmente existem, e que é um erro não reconhecê-los). Se respeitar um direito resultar em uma situação ainda pior do que não respeitá-lo, consequentialistas prescreverão não respeitá-lo. Consequentialistas de regras poderiam aprovar o respeito a direitos morais (mesmo não reconhecendo sua existência) se fazê-lo na maior

---

<sup>35</sup> As duas formas mais conhecidas de contratualismo, embora concordem com a ideia de um contrato hipotético com vistas a descobrir que 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 imaginamos uma situação onde ainda não existimos na sociedade em que viveremos, e temos de escolher que 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.



parte dos casos resultar nas melhores consequências<sup>36</sup>. Esse poderia ser o caso quanto a respeitar direitos de seres sencientes. Contudo, não poderia ser o caso de respeitar os alegados direitos da natureza, pois, se isso proibiria intervir na natureza, resultaria em maximizar o sofrimento e morte de todos os seres sencientes. Outra maneira de responder é aceitar a existência de direitos morais, 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 abstrata. 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 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 direitos. 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.

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

---

<sup>36</sup> É também possível haver consequencialistas que acreditam que respeitar direitos seja algo intrinsecamente bom. Contudo, diferentemente do que acontece nas posições deontologistas, aceitarão não respeitar um direito se o resultado de não respeitá-lo for a maximização de casos onde os direitos são respeitados.

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 (já que o cumprimento de tal regra implicaria na extinção dos agentes racionais, uma vez que intervir na natureza é necessário para a sobrevivência).

Passemos às teorias de virtudes. Uma questão central que tais teorias abordam é: "que traços de caráter cultivar?". Rachels & 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 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 essa intervenção e ser não consequencialista, desde que não assuma que tudo o que temos que fazer é determinado pelo que é valioso.

#### **4.1.4. Uma razão favorável à intervenção**

O defensor da não intervenção absoluta poderia apontar que as respostas acima 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 essa: a proibição total de intervenção não pode ser defendida nem de um ponto de vista centrado na senciência (isto é, por preocupação com os seres sencientes), nem antropocêntrico, e nem a partir da imensa maioria das vertentes ecologistas. Isso porque, como vimos, há intervenções na natureza com metas antropocêntricas; por preocupação com seres sencientes; e ecologistas. Há uma única visão ecologista 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 ecologismo, 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 acima, é muito difícil de se fundamentar a defesa de 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 desse 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 onde 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, metas antropocêntricas ou ecologistas). 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".

## 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 em que não é resultado de práticas humanas), de alguma forma, contribuiria para torná-la positiva. 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 é a que mantém 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 é a que mantém que, em uma situação onde 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<sup>37</sup>

Começemos pela visão que defende que não há porque 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. Ao invés, mantém que sofrimento e morte (ou qualquer outro dano) não são coisas ruins se tem causas naturais. O principal argumento utilizado em suporte dessa visão é o de que avaliações sobre valor não seriam cabíveis sobre danos naturais, e que por isso estes seriam neutros em termos de valor (nem bons, nem ruins).

Uma primeira maneira de responder a esse argumento é apontar que ele não poderia *proibir* minimizar os danos naturais. Se danos naturais não forem bons nem ruins, não haveria a obrigação de não

---

<sup>37</sup> O termo "desvalor" está aqui a ser utilizado em referência a aquilo que é negativo, ruim. Significa o mesmo que "valor negativo".

minimizá-los, pois nada de valor seria perdido se eles desaparecessem. Assim, para alguém se posicionar contrariamente a intervir em danos naturais por motivos de valor, tem que manter que danos naturais possuem *valor*, e não, que são *neutros*.

Uma segunda maneira de responder é questionar: "por que a origem de algo seria relevante para o seu valor?". O defensor do argumento poderia responder que só faz sentido avaliar uma situação como boa/ruim se for possível responsabilizar quem a originou. Essa resposta, contudo, confunde dois domínios que possuem relação, mas são distintos: o do *valor* (bom/ruim, melhor/pior) e o da *moralidade* (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<sup>38</sup>. 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.

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

---

<sup>38</sup> 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.

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, ao invés, 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 todos os que o experimentam, o percebem como ruim *em si*: não precisa conduzir a outra coisa ruim para ser ruim. Experimentamos o sofrimento como negativo com total independência de ser resultado de práticas humanas ou de causas naturais. Se é assim, devemos rejeitar que o seu valor/desvalor dependa de sua origem. 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 similar*, um natural e outro antropogênico, ambos possuem o mesmo grau de desvalor. Há outra implicação importante: danos naturais com magnitude maior do que determinados danos antropogênicos possuem desvalor maior. Assim, a origem do dano não é relevante, nem para a *existência* do valor/desvalor em uma situação, e nem para 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. Mas, 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.

Em primeiro lugar, há que se indicar que o hedonismo é uma concepção bastante plausível do valor. Assim, seria necessário oferecer

outros argumentos para se defender tal afirmação. Contudo, não precisamos entrar nessa controvérsia. A proposta de minimizar os danos naturais não se compromete com o hedonismo. 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 sofrimento é ruim 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)**

Mesmo que o sofrimento não fosse ruim, isso não seria suficiente para se objetar à minimizá-lo: se ele fosse neutro em termos de valor, nada de bom seria perdido se ele fosse eliminado. Para se opor a minimizá-lo, o que tem de ser defendido é que ele é *positivo*. E, mesmo que o sofrimento fosse bom, isso não fundamentaria uma proibição *absoluta* de ajudar os animais, pois poderíamos intervir para evitar suas mortes e proporcionar experiências positivas. Para alguém negar esse ponto, teria de mostrar 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 evitarem o que causa mais sofrimento e o que impede o bem-estar. Mas, o que tal constatação mostra é que o sofrimento pode ter, às vezes, valor *instrumental*. Isso não é mostrar que possui valor *em si*. Aliás, o próprio argumento assume que o sofrimento é ruim em si e que o fomento do bem-estar é bom em

si: afirma que o sofrimento é instrumentalmente bom porque pode ser útil para evitar mais sofrimento e evitar o que impede o bem-estar. Se o sofrimento fosse bom em si, não seria necessário apelar ao seu valor instrumental para defender o seu valor.

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 tem, 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 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 possuímos 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, 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<sup>39</sup>. 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.

---

<sup>39</sup> 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.



#### 4.2.5. O argumento de que o sofrimento tem valor instrumental

Poderia ser defendido que não deveríamos minimizar o sofrimento<sup>40</sup> 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 6.5). 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 onde 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. Ao invés 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 lá em qual dos três sentidos acima). Mesmo que não devêssemos minimizar o sofrimento instrumentalmente bom, haveria ainda razões para eliminar o sofrimento inútil. A segunda razão é que, se o sofrimento pode ser apenas instrumentalmente bom (e não, bom em si), então, mesmo quando é instrumentalmente bom, temos 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

---

<sup>40</sup> "Sofrimento" está aqui a ser utilizado de maneira ampla, para designar toda e qualquer experiência negativa.

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 (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 vale 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 através do 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; para outros seres sencientes; ou para a preservação das totalidades valorizadas no ecologismo.

#### **4.2.6 A visão de que danos naturais contém valor e desvalor**

Uma possível objeção aos argumentos apresentados até agora é a de que os mesmos 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 é depende de sua magnitude, e não de sua origem). Contudo, diria que, em uma situação onde há danos decorrentes de práticas humanas, não temos nenhum aspecto positivo; já em uma situação onde 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 diminuí 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 senciente, ainda assim, disso não se seguiria a conclusão de que uma situação onde danos naturais são prevenidos/minimizados é pior, *em conjunto*, do que uma onde tais danos acontecem em maior quantidade<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Voltaremos a discutir em detalhes a questão de como pesar distintos valores na seção 6.2

O segundo problema é que, se a objeção admite que, em uma situação onde 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. E, 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. Uma 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 resultam 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 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 atribuímos 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 a mesma 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 contra exemplo 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 deste) 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. Contra exemplos à relevância da origem do dano**

A seguir, serão apresentados dois 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. Estas são amplamente repudiadas, mesmo por quem dá uma consideração pequena aos não humanos, como Callicott (1992a, p. 256).

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 da natureza antropogênica.* Suponhamos que um humano perverso tivesse descoberto a maneira mais eficiente de maximizar o sofrimento e a morte 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 morte estariam garantidos por muitíssimas gerações. 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 tal coisa acontecesse em efeito cadeia). Finalmente, percebeu que é importante, para atingir a maximização do sofrimento e de mortes, fazer com que tais seres nasçam em um ambiente propício para o acontecimento de parasitismo, doenças, acidentes e com uma probabilidade muito remota de tratamento ou prevenção dos danos.

Provavelmente veríamos tal plano como resultado de uma mente doentia, como algo hediondo que deveríamos impedir (ou, se já tivesse sido criado, que deveríamos combater tal ciclo de maximização do sofrimento). 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. Temos fortes razões para impedir a criação dessa máquina de maximização dos danos 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.

#### 4.2.8. O argumento do peso do critério

Suponhamos que, dados dois danos de igual magnitude, tivéssemos razões mais fortes para minimizar o dano antropogênico. Concedamos mais ainda: que tivéssemos razões mais fortes para minimizar o dano antropogênico mesmo que fosse um dano menor. Como vimos no item 4.2.2, essas teses são completamente implausíveis. Contudo, suponhamos, para efeito de argumentação, que elas estivessem corretas. Mesmo assim, não se seguiria que minimizar 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 onde, 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 é meramente para efeito de argumentação. Foi feita apenas para mostrar que, mesmo que minimizar danos antropogênicos fosse mais importante, ainda teríamos fortes razões para minimizar danos naturais. Contudo, dado o que discutimos na presente seção, devemos rejeitar que minimizar danos antropogênicos seja mais importante.

#### 4.2.9. Conclusão preliminar

É o *desvalor* dos danos o que gera razões para evitá-los com nossas práticas. Se o resultado de uma prática é neutro, parece que tanto faz praticá-la ou não. Se é positivo, isso é uma razão para praticá-la. Isto é, o fato de algo resultar de nossas práticas não nos diz *nada* sobre se deve ser evitado, promovido, ou se tanto faz. Isso implica que as razões para minimizar danos existem de maneira independente de se sua origem é antropogênica ou natural. Como danos são algo negativo, temos razões para minimizar os danos naturais<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Poder-se-ia pensar que apenas as visões consequentialistas têm de reconhecer que as avaliações sobre valor geram razões para agir. Contudo, isso é falso. Visões não consequentialistas mantêm que existem razões para agir que não

Se é o desvalor dos danos aquilo que gera razões para que os evitemos/minimizemos, então, diante de dois danos de igual magnitude, um antropogênico e outro natural, sendo todo o restante igual, temos razões de igual força para minimizarmos ambos. Se danos de igual magnitude geram razões de igual força para serem minimizados, então, quanto maior a magnitude do dano, mais fortes são essas razões: se a magnitude de determinado dano natural for maior do que a de determinado dano antropogênico, as razões para se minimizar o dano natural, nesse caso, são mais fortes. E, serão o quão mais fortes dependendo do grau dessa magnitude. E, como vimos no capítulo 1, dada a magnitude gigantesca dos danos naturais, as razões para que os evitemos/minimizemos são, por isso, fortíssimas.

Se esse argumento estiver correto, a origem do dano não é 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 5.

### 4.3. Discutindo o critério do território

A intervenção no território natural para prevenir/minimizar danos naturais é normalmente melhor 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 melhor 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 aonde *pertencem*.

---

derivam de avaliações axiológicas (e que poderiam talvez limitar as razões para agir que derivam de avaliações sobre valor). Contudo, não negam que avaliações axiológicas gerem razões para agir.



Essas posições exemplificam que o critério do *território* desempenha um papel na visão comum quanto à moralidade de se prevenir/minimizar danos naturais. É visto como importante saber a qual território quem receberia a ajuda *pertence* (daí a distinção entre animais domesticados e selvagens, pois revela a que território cada indivíduo *pertence*) 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 prestar a ajuda (por exemplo, é mais aceito que um agente preste ajuda à 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 & Sainsbury (1996, p. 241). Uma possível defesa da posição territorialista é manter que garantir as metas ecologistas (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). 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, não pode estar o

direito à vida, já que, na visão de Callicott, tais animais são meras peças para atingir as metas ecologistas.

#### **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 ecologistas. Em contrapartida, defende que no território doméstico o bem dos indivíduos está acima das metas ecologistas. Não coincidentemente, este é o território onde se encontra a maior parte dos humanos. 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 ecologistas. Além disso, a suspensão da proibição de ajuda geralmente se dá independentemente de onde os humanos pertencem. Normalmente, é aceito ajudar indígenas 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 ecologistas trunfam o bem dos indivíduos que pertencem a tal território; no território doméstico, o bem dos indivíduos (quer pertençam ou não a tal território) deve ter prioridade sobre as metas ecologistas. Assim, o território em termos de *localidade* diria *aonde* as metas ecologistas trunfam bem dos indivíduos. O critério do território em termos de *pertencimento* diria sobre o bem de quais indivíduos as metas ecologistas são um trunfo. 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 ecologistas. 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 é 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 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 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 localizam e/ou pertencam.

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 se desconsidera completamente os interesses de alguém. Acontece quando não se dá igual consideração a interesses similares, (como vimos em detalhes 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, a força das razões para ajudá-los é exatamente 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 é independente do território onde as vítimas pertencem e/ou se localizam.

Se quanto maior a magnitude dos danos, mais fortes as razões para estes serem prevenidos/minimizados, então toda vez que a magnitude dos danos sobre quem se encontra e/ou pertence ao território natural for maior, as razões para se ajudá-los são mais fortes. O quão mais fortes dependerá da magnitude do dano, e não do território. Vimos no capítulo 1 que a situação dos animais selvagens que se encontram no território natural é de uma magnitude de dano gigantesca. Assim, as razões para minimizarmos esses danos são muitíssimo fortes. Portanto, devemos rejeitar a relevância moral *direta* do critério do território. Contudo, 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 abordadas no capítulo 7.

#### **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 só deve (ou, tem razões mais fortes para) ajudar quem pertence ao seu próprio território". 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? 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 tem 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 ecologistas 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 tais danos, *caso exista outra razão contrária mais forte*. Poderia ser dito, por exemplo, que a preservação das entidades não sencientes valorizadas no ecologismo (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. Suponhamos que tais entidades tivessem esse valor, e que fosse um trunfo sobre os bem dos seres sencientes. Se o valor é intrínseco, e não meramente instrumental, esse valor existe devido à 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 das mesmas, então esse valor é independente de território. Se tal valor existe e é 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). Linkola (2009) defende tal posição, que será discutida no capítulo 6. Para o propósito da presente seção, a conclusão que importa é que a defesa do trunfo ecologista não poderia fundamentar o critério do território (ao invés, ela teria de ser independente de território).

#### **4.3.6. A objeção da sacralidade do próprio território**

Uma maneira de objetar a conclusão acima é defender que há uma entidade valorizada no ecologismo 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 nos mesmos. 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 (eles serão abordados 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. 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 não humanos selvagens que são 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 se aprovaria ajudar humanos. Além disso, mesmo se a prescrição for interpretada como "não modificar o território natural", ela tem implicações que parecem inaceitáveis. 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, criar mais destes territórios: tal território teria valor intrínseco *inviolável*, e não, *incremental*, no sentido definido por Dworkin<sup>43</sup> (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

---

<sup>43</sup> 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.

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 estado anterior à modificação humana<sup>44</sup>. 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 em uma perda de valor. Entraremos em detalhes nesses dois problemas agora:

---

<sup>44</sup> 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.



#### **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* trará à tona 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 não torna-o automaticamente bom. Analogamente, um estado de coisas ser resultado de ação humana não torna-o automaticamente ruim. A origem de um estado de coisas não é diretamente relevante para o seu valor. 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 produziram 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 com vistas a determinar o seu valor/desvalor.

Uma possível objeção ao argumento acima é manter que ele rejeita com sucesso apenas a visão de que a origem antropogênica de um resultado *determina* que o mesmo 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 onde 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 onde 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 tem 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 conseguiu que o seu sofrimento fosse eliminado 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 é absurdo: 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 da mesma: 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), não pode estar correto controlar e transformar a natureza, conclui a objeção.

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"), não há porque condenar o controle e 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 por humanos: algo não deixaria de ser (ou seria menos) natural porque foi 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 dano aos animais (o que inclui intervenções que colaboram para criar condições para que os processos naturais prejudiquem os animais). Tal proposta teria de ser aceita tanto pela variante indireta quanto pela direta: se uma visão 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 acima 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) mantém 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 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 possíveis 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, disso não se segue 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, estão 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 detalhadamente 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 apenas 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, 2007, 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, 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 a mesma 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 através de artifícios criados por nós? Não parece ser a partir de um julgamento não enviesado que escolhemos 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 que a natureza de cada indivíduo seja realizada?". Há pelo menos duas variações desse argumento, de acordo com a razão oferecida para tentar sustentar por que devemos garantir que cada indivíduo realize a 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 devemos 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 ajudá-los diante de riscos mortais. Como já discutimos em detalhes no capítulo 2 e na seção 4.2 os problemas com o apelo ao natural na ética, será apontado apenas o problema central. 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 resultado de processos biológicos não se segue que seja bom, desejável ou mesmo aceitável. 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). Mas, 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 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 ou 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, ao invés, 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 que 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, teria de ser explicado por que acontecer sem interferência humana torna algo justificado (e teria pela frente novamente todos os problemas abordados no item 4.3.7).

Assim sendo, 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. Conclusão preliminar**

Vimos que o critério do território pode ser acusado de cometer discriminação dos indivíduos que pertencem e/ou se localizam em certo território. O argumento da relevância aponta que o desvalor dos danos fornece razões para que os evitemos/minimizemos, e a força dessas razões é diretamente proporcional à magnitude dos danos. Se é assim, 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.

Vimos que as defesas comumente feitas do critério do território que apelam, ou a metas ecologistas, ou à ideia de soberania, não podem fundamentar tal critério. O único desses argumentos que poderia fundamentar tal critério é o da sacralidade do próprio território natural. Contudo, como vimos, tal argumento é baseado em uma teoria do valor implausível que avalia se um estado de coisas é bom ou ruim (e o quão bom/ruim é) não a partir de suas características, e sim avaliando-o negativamente caso tenha se originado de práticas humanas.

Por último, abordamos a defesa do critério do território que apela ao ideal de garantir a realização da natureza dos animais de acordo com o território ao qual pertencem, e que a realização da natureza dos animais selvagens implicaria em deixá-los à mercê dos processos naturais que os prejudicassem. Vimos que essa defesa não se sustenta por dois motivos: (1) se a natureza dos animais é definida como o que resulta no que é bom para eles, então é falso que a realização da natureza dos animais selvagens implica em deixá-los à mercê dos processos naturais danosos; (2) se, por outro lado, a natureza dos animais selvagens é definida de maneira totalmente independente do que é bom para eles, então a prescrição de que devemos garantir a realização da natureza dos animais é implausível.

Assim sendo, temos fortes razões para rejeitar a relevância moral direta do critério do território. Se tal critério for relevante moralmente, tem de sê-lo indiretamente, como discutiremos nas seções 7.3, 7.4 e 8.1.

#### 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 natural ou 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.

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? O que há de negativo na vida dos animais na natureza é uma razão para mudarmos tal situação apenas se adotamos um ponto de vista consequencialista da ética, ou tal razão apareceria em posturas não consequencialistas também? 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 dos mesmos. 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 antropogênica ou natural) 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 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 capítulo 2, item 2.4, há visões que determinam a 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, e 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 continua não tão mal quanto 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 acima, 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 sofrimento individual e a questão da 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 onde 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<sup>45</sup>). Alguém poderia então defender que

---

<sup>45</sup> Por exemplo, suponhamos que temos de julgar qual situação é pior. Em um caso C1, temos a situação S1, onde A=-7; B=-6 (total =-13), ou S2, onde 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 vê tal critério 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 um caso C2, onde temos de comparar a já conhecida situação S2, onde C=-7; D=-6 E=-1 (total=-14) com S3, onde 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

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 mais tempo do que um número maior sofrendo por menos tempo. 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 naturais), estariam em uma situação muito pior porque sofreriam durante mais tempo. Por exemplo, as vacas leiteiras e as porcas na produção industrial tem 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.

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

---

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.).

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. Se bem que, novamente, isso não é verdadeiro em todos os casos. Os pintos machos, por exemplo, são muitas vezes mortos pela indústria alimentícia pouco depois de nascerem.

A segunda resposta é defender que há situações onde 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 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 contasse 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 dessa 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 que:

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. Contudo, mesmo se humanos importassem 10 vezes mais, ainda teríamos de investir maiores recursos na proposta de prevenir/evitar os danos naturais devido à quantia gigantesca de vítimas. Existem em média 8 bilhões de humanos em um dado momento. Como vimos no capítulo 1, na natureza existem em média, em um dado momento,  $10^{10}$  até  $10^{11}$  pássaros,  $10^{11}$  até  $10^{12}$  mamíferos,  $10^{12}$  até  $10^{13}$  répteis,  $10^{12}$  até  $10^{13}$  anfíbios,  $10^{13}$  até  $10^{14}$  peixes e  $10^{18}$  até  $10^{19}$  insetos. A quantidade de mortes humanas anuais em nível mundial é estimada em 55,3 milhões<sup>46</sup>. Comparemos esse número com a quantidade de mortes de animais não humanos. Somente para consumo, anualmente são mortos entre 1 e 3 trilhões de animais marinhos; centenas de bilhões de peixes criados em fábricas de peixe; e 60 bilhões de mamíferos e aves (FAO, 2010; MOOD & BROOKE, 2010). Isto é, mesmo se desconsiderássemos a o sofrimento e 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 contassem dez vezes mais, teríamos ainda que investir 12,5 vezes mais recursos em melhorar a situação dos não humanos. Se levarmos em conta, ao invés, 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). 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

---

<sup>46</sup> Estatísticas disponíveis em: <http://www.ecology.com/birth-death-rates/>



território doméstico importasse muitas vezes mais do que quem se encontra/pertence ao território natural.

#### 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 onde 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 que:

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. Não parece implausível 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 onde uma situação é preferível por ter um teor muito alto do que é positivo e o 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.

Agora, o principal problema com a objeção: 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.

#### **4.4.5. 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, em termos de AVACs, torna a morte um prejuízo grave); (6) da soma total do sofrimento (esta é a maior, comparando-se a todas as outras situações conhecidas); (7) do balanço entre experiências negativas e positivas (o sofrimento total é tão gigantesco, comparado às experiências positivas, que torna o balanço total altamente negativo).

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 nas granjas industriais há 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. Como observa Horta (2010a, p. 79, 80, 86), a situação dos animais na natureza é extremamente negativa, quer a olhemos de uma perspectiva igualitarista, prioritarista, suficientista, consequencialista negativa (incluindo o utilitarismo negativo) e até mesmo de uma perspectiva utilitarista não negativa, pois o desvalor para os seres sencientes gerado pelos processos naturais é de uma magnitude tão enorme que faz com que o que seja de valor para estes seres quase desapareça em comparação.

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 de virtudes, como veremos no próximo item). Essa conclusão é certamente contraintuitiva, mas, parte de um princípio bastante intuitivo e, 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.

#### **4.4.6. A objeção de que 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.

#### **4.4.7. 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 egoístas, as antropocêntricas e as ecologistas. Vimos no capítulo 2 as razões para rejeitarmos essas abordagens. Dentre as teorias que os consideram mas negam a obrigação

de ajudá-los, uma das poucas é a *teoria dos direitos morais negativos*<sup>47</sup> (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 pior. 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 tem por que aceitá-la. (2) Mesmo quem adota uma visão de direitos, não necessariamente tem de aceitá-la. Há teorias de direitos que reconhecem direitos positivos<sup>48</sup> 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* ajudar, pois, *não requerido não é proibido*.

Francione (2000, p. 185) defende que só existem direitos negativos<sup>49</sup>. 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 para questões morais na lei. Isso é absurdo. Se fosse adequado buscar respostas para as questões morais na lei, toda lei seria moralmente in criticável. Além disso, há questões morais sobre as quais não há ainda legislação. E, naquelas onde já há legislação, as mesmas 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.

---

<sup>47</sup> Dentre os proponentes de uma teoria desse tipo, podemos citar Ebert & Machan (2012).

<sup>48</sup> Um exemplo de teoria de direitos que defende direitos positivos é a de Shue (1996).

<sup>49</sup> Para uma crítica a esse ponto na teoria de Francione, ver Silva (2015).

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 dos mesmos. 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 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.

#### 4.4.8. Conclusões preliminares

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 nos capítulos 1 e 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, acima, 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 (como 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.



## 5. Objeções centradas na preocupação com os seres sencientes

Algumas das objeções mais frequentes à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais surgem de preocupações com os próprios animais afetados. 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 onde o resultado da intervenção é melhor do que o resultado de não intervir, ainda poderia haver algum outro tipo de objeção derivada da consideração pelos seres sencientes à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais.

### 5.1 Objeções que apelam ao bem dos animais

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 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 prejudicar-lhes 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 gerar experiências (um sistema nervoso central minimamente organizado) é um bom ponto de partida para se estudar que 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, certos objetos 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 onde não há dúvida de que todo ser senciente possui aversão que a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais visa intervir.

Uma possível confusão na objeção discutida acima 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 a 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, através 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, através de ações não conseguimos nem restaurar o mínimo de bem-estar: conseguimos apenas deixar o nível de bem-estar menos pior.

### **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, senciocêntrica. Essa objeção é levantada por Hursthouse (2011, p. 133) e Kirkwood & 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:

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 dois sentidos do termo "antropocêntrico". Em um primeiro sentido, uma proposta é antropocêntrica se visa fomentar o bem de humanos e desconsidera o de não humanos. Em um segundo sentido, uma proposta é antropocêntrica se vem 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 o sofrimento, a acusação no primeiro sentido não cabe. Mas, uma proposta ser antropocêntrica no segundo sentido não a torna injustificada: *todas* as ações de humanos são antropocêntricas nesse sentido. 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, o que não parece aceitável. Teríamos de rejeitar não somente a intervenção na natureza para ajudar os animais: teríamos de rejeitar igualmente a proposta contrária à intervenção (ela também é antropocêntrica nesse sentido). Se, seja lá o que decidamos, estaremos a ser antropocêntricos nesse sentido, então a acusação de antropocentrismo é nula: não indica nada sobre se uma decisão tem ou não justificativa. Poderia ser objetado que uma decisão antropocêntrica no segundo sentido necessariamente o é no primeiro. 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 onde 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 não humanos.

Poderia ser argumentado que somos nós, humanos, que estamos a atribuir desvalor ao sofrimento e valor às experiências positivas dos animais. Contudo, porque humanos atribuem valor/desvalor à determinada coisa, não segue que somente humanos o façam. Para negar esse ponto, teríamos de afirmar que pode ser que os animais não humanos achem positivo sofrer, e achem negativo sentir prazer. O seu comportamento indica o contrário: se esquivam do que causa sofrimento; buscam o que causa prazer. Reconhecer sofrimento como negativo e prazer como positivo é característico de todo ser capaz de ter tais experiências. 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. Ainda que houvesse um humano que visse o sofrimento como bom *em si*, seria um caso muitíssimo excepcional, mesmo entre humanos. Não faria sentido utilizar esse caso para colocar em dúvida o modo geral como os animais não humanos percebem prazer e sofrimento.

Da discussão acima, 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, por exemplo, uma pessoa obrigar outra a escutar o tipo de música que ela gosta. 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? Algumas vezes, essa posição é motivada pela preocupação em tornar o cenário ainda pior para os animais não humanos. Nesse caso, tal preocupação 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 ecologistas. Com isso não querem dizer que buscar metas ecologistas é o melhor para os animais. Ao invés, a sugestão é que devemos mantê-las mesmo que fazê-lo 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 é que pode ser justamente acusada de impor uma concepção de bem que não é a dos animais não humanos. Só (alguns) humanos atribuem valor intrínseco às espécies, equilíbrio ecológico, biodiversidade, ecossistemas, processos naturais etc. Nenhum animal não humano venera tais coisas. Os animais não humanos, através 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

Abordemos agora a acusação de que a proposta de minimizar os danos naturais é *paternalista*. Tal acusação é feita por Regan (2004, p. XXXVI - XXXVIII). O autor (2004, p. 103-109) define paternalismo como uma ação que visa o *benefício* do atingido mas é contra o que ele *prefere*. Por exemplo, quando uma criança quer dirigir um automóvel e a impedimos, com o objetivo de 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 pelo proponente da objeção, 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 onde 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 desejam, mas não resultaria no que é melhor para eles. Esses casos sugerem que 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 só lhe aguarda 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 acima, tal ação não é paternalista. E, mesmo que fosse, quase a totalidade das vítimas não humanas de danos naturais não possuem 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<sup>50</sup>. Assim, mesmo que houvesse algum animal não humano que preferisse ficar em uma situação onde teria o seu sofrimento aumentado, muito provavelmente não estaria ele em uma posição epistêmica favorável a enxergar o que é melhor para o seu bem-estar. Portanto, mesmo que ajudá-lo fosse paternalista, seria o tipo de paternalismo justificado.

#### 5.1.4. 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.). Os proponentes dessa objeção mantêm que o correto a se fazer é jamais intervir em suas vidas, 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 diminuam a sua liberdade, o proponente da objeção da liberdade 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 intervenção. Por exemplo, a ideia de que a intervenção envolveria cercar cada animal na natureza para que não se agriam ou não se acidentem. Não é isso o que propõem

---

<sup>50</sup> 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 formos aceitar essa classificação, então temos de manter o mesmo em relação a animais não humanos, dado que também não são agentes racionais plenos.



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 através do fornecimento de comida (BLANCOU et. al., 1988, p. 1007). Tal objeção também não poderia se opor à proposta de *evitar* intervenções antropocêntricas e ecologistas 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". 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, 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 parece não acontecer nem 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, com o detalhe que todo o planeta se transformou em um deserto e estamos a morrer de fome, sede e com um câncer.

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 onde tal violação também resulta em sofrimento, morte, ou priva-os de algum prazer. Pensa-se em casos onde 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 onde aumentar a liberdade aumenta o sofrimento e/ou causa a morte, por exemplo. 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 onde 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 onde 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 dito que diminuir a liberdade é errado *em si*, mesmo que for pior para os seres sencientes. 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. 108-11), 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?

### **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 de esterilização ou de suspensão das intervenções ecologistas 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 impede-os 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 ajudá-los diminui o seu bem-estar em curto prazo e muito provavelmente diminui (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 *do ponto de vista do humano*, o melhor a fazer é não ajudar (ajudar criaria um trabalho extra que não existiria se os animais fossem deixados para morrer). Mas, *do ponto de vista dos animais ajudados*, é melhor ficarem independentes, sofrerem mais e morrerem logo? Para se defender tal conclusão, teria de se afirmar o absurdo de que os animais preferem sofrer intensamente e morrer, apenas para terem o orgulho de permanecerem independentes.

### 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, para esses animais, seria muito melhor que nunca tivessem nascido (e que, portanto, deveríamos evitar tais nascimentos). 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 onde é difícil dizer se viver vale a pena ou não. Contudo, existem casos de ambos os lados extremos do espectro, onde 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 onde 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 onde 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, estamos muito bem posicionados para avaliar que, com relação à gigantesca maioria dos animais que nasce na natureza, seria melhor para eles que não tivessem nascido.

A primeira premissa, B1, também é problemática. Mesmo que não estívéssemos 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 onde 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 acima, 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 onde 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.

Por último, também o passo B5 é incorreto. Lembremos que os proponentes da objeção que estamos a discutir mantém 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 julgemos 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 julgemos 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 onde 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 para 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". Ao invés, 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 um meio 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). 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 (a proposta de minimizar os danos naturais se preocupa com o bem-estar dos animais), não se segue que seja uma posição regulamentarista. Na verdade, a proposta de minimizar os danos naturais *não é* uma posição regulamentarista, simplesmente porque não é uma 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.

### **5.1.7. Conclusão preliminar**

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 a intervenção, 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.

## **5.2. A violação de direitos em discussão**

Uma maneira de se fazer uma oposição à intervenções para prevenir/minimizar os danos naturais, mesmo quando tais intervenções teriam resultados melhores do que não intervir, é reivindicar que as mesmas violariam algum direito dos indivíduos afetados. 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 (através de uma inação, no caso dos direitos negativos, ou de uma ação, no caso dos direitos positivos). Determinadas visões de ética aceitam e outras rejeitam a *existência* de direitos morais. As que aceitam são habitualmente deontológicas (ainda que nem sempre<sup>51</sup>). Para tais posições deontológicas, uma característica

---

<sup>51</sup> Consequencialistas de regras poderiam aceitar uma regra de respeitar direitos caso fazê-lo normalmente resulte em melhores consequências (mesmo que rejeitem a *existência* de direitos morais). Além disso, certas formas de consequencialismo podem considerar o respeito a direitos como algo que é bom intrinsecamente, que deve ser maximizado. Contudo, diferentemente das posições de direitos que são deontológicas, não prescreveriam respeitar um direito se fazê-lo tiver como resultado que uma menor quantidade de direitos no total seria respeitada (por exemplo, em um caso onde, se respeitarmos determinado direito agora, isso nos impedirá de respeitarmos direitos dali para frente).

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. 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.

O foco principal da proposta de minimizar 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 questioná-la.

A primeira é negar a existência de direitos morais. *Consequencialistas de atos* negam que devemos respeitar direitos em circunstâncias onde fazê-lo resultar em uma situação ainda pior do que se não os respeitássemos. *Consequencialistas de regras* podem até prescrever o respeito por direitos morais, não por acreditarem em sua existência, mas porque o vigorar da regra de respeitá-los poderia 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. A imensa maioria das espécies de animais segue a estratégia reprodutiva que resulta na maximização do sofrimento e mortes. Há uma diferença em relação a permitir reproduções da estratégia onde 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: 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 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 reprogramação genética para diminuir o número de crias, já que não impediria a reprodução. A segunda objetaria, mantendo que tais reprogramações 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 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<sup>52</sup>), mesmo que isso resulte no pior para eles depois.

O principal argumento contra tais 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

---

<sup>52</sup> Isto é, tal visão não autorizaria, por exemplo, por razões ecologistas (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 ecologistas que são danosas aos seres sencientes (como será melhor discutido no capítulo 6 e na seção 8.2).

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, havendo *interesse* dos progenitores em se reproduzir, isso 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 onde alguém decide não produzir um nascimento, quando se decide produzir um nascimento tais indivíduos chegarão a existir. No caso de decidir produzir vidas onde 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 (não garante que seja o melhor dentre 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 onde 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 onde 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 que teoria de interesses alguém incorpore à defesa do direito à reprodução, terá de admitir que em um número enorme de casos, não há tal direito porque não há o interesse do qual ele dependeria para existir.

Dadas as considerações acima, é razoável estabelecer pelo menos duas condições para a existência do direito à reprodução: (1) se o seu exercício causar danos a terceiros, 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 das condições acima.

### **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). O mesmo poderia ser dito da reprogramação genética. Com base nisso, poderia ser objetado que a esterilização e a reprogramação genética violam o direito à integridade física. Um problema com essa objeção é que, para tal direito existir, não poderia ser fundamentado no possível dano que surgiria da esterilização ou da reprogramação. Se fosse, sempre é possível apontar que danos muito piores para um número gigantesco maior de seres terá lugar se não acontecer a esterilização ou reprogramação. 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/reprogramado. 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/reprogramar vem de uma ação, enquanto o dano por não esterilizar/reprogramar 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 gigantesco 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 seria violada (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 e a reprogramação genética (pelo menos no caso dos animais onde os filhotes nascem apenas para sofrer intensamente), dado que a situação dos animais na natureza geralmente não cumpre as condições onde tais direitos teriam de ser garantidos.

#### **5.2.4. A objeção da esterilização humana**

Uma objeção à conclusão acima 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 onde são as características da reprodução *em si* o que torna impossível que as vidas dos futuros seres sejam significativas, de outras onde 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 do que o ambiente consegue suportar, ou o caso onde os filhos nascerão com tantas doenças e deformações que terão uma existência onde predomina o sofrimento intenso. Já a situação de pobreza é um exemplo do segundo caso. A conclusão que defendemos autoriza esterilizar humanos contra a sua vontade apenas onde: (1) caso se reproduzam, for grande a probabilidade de darem origem a filhos que experimentariam predominantemente sofrimento extremo e; (2) houver probabilidade alta de eles se reproduzirem e; (3) não existir outra forma de prevenir tais reproduções.

### **5.2.5. A objeção de que devemos buscar outros meios**

A objeção seguinte concorda que a esterilização ou a reprogramação genética são justificáveis 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 se defende 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 que 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 reproduções (por exemplo, o peixe-lua coloca até 300 milhões de ovos por posta<sup>53</sup>, sendo que em média apenas dois chegarão a se tornar

---

<sup>53</sup> Froese & Luna (2004, p. 11-20).



adultos), 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 espécies de seres sencientes) não 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 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). 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 de se pesquisar outros meios de curar as doenças sem utilizar os animais. Já o sofrimento e mortes que surgem das reproduções dos animais, não há como impedir sem impedir as reproduções.

### **5.2.7. Conclusão preliminar: o que já é aceito quanto a domesticados deveria ser aceito quanto aos selvagens**

A esterilização de animais domesticados é amplamente aceita, tanto pelos defensores de direitos morais para os animais não humanos, como por exemplo Francione (2014), 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 tem 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 ou reprogramação genética. 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, ao meu ver) a esterilização e a reprogramação genética com alívio e esperança, e não com repulsa.

### **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 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 porque considerar absurdas outras intervenções para minimizar danos naturais onde 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 (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 com 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 acontecerá. 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.

### 5.3.3. Intervenções na predação amplamente aceitas

Proponentes da *reductio 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 ecologistas. 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 predadores onde já estavam extintos<sup>54</sup>). Diante desse exemplo, poder-se-ia pensar que a intervenção na predação com metas ecologistas só é aceita quando trata-se de intervenções que aumentam (e não, 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 se fala 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* (que chamaremos aqui 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 morais e 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 porque 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,

---

<sup>54</sup> Para críticas à ecologia do medo, ver Horta (2010).

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 entende o que é 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 têm 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 pior).

Uma posição similar é manter que intervir na predação envolve o erro de fazer *juízos 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 perdarmos 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. São duas questões distintas: "quem praticou o ato danoso é culpável?" e "devemos impedir 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. E, 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 causá-lo. Ao invés, a principal razão para não causá-lo 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, pp. 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. 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 5.3.13).

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 fazê-lo.

(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 fazê-lo.

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 a mesma é injustificada<sup>55</sup>. 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).

---

<sup>55</sup>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 predação humana para sobreviver. Não parece que seria errado socorrer humanos da predação em tal contexto.

### 5.3.7. 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 que 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 & 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. O seu principal problema 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. 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.

### 5.3.8. 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 que a presa não humana estaria.

O primeiro problema com o argumento é que, mesmo se não fosse *necessário* ajudar, não se segue que é *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, do fato de alguém ter capacidade de cuidar de si, não segue 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 ele necessariamente conseguirá escapar dessa ameaça específica. A grande maioria de nós consideraria justificado (até mesmo um dever) ajudar tal humano.

### 5.3.9. 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 preda 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 5.3.13. 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 5.3.12).

### **5.3.10. 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 intervirmos, 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 favorável à não intervenção.

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, por exemplo, 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 predação 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.

### **5.3.11. 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<sup>56</sup>. 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 que 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

---

<sup>56</sup> 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 poderiam 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.

objettato 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, se trataria de 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. 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 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<sup>57</sup>). 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 trazer 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 não segue disso que seja necessariamente a opção que traz à tona as melhores consequências, dentre as opções disponíveis. De um ponto de vista consequencialista, defender alguém da predação está justificado *desde que* traga à tona a melhor situação,

---

<sup>57</sup> 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 sabe) 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 justificado 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.

em comparação a permitir que a predação aconteça<sup>58</sup>. Poderia ser objetado, contudo, que impedir a predação jamais pode trazer à tona as melhores consequências. Vejamos então um exemplo que desafia essa objeção.

### 5.3.12. 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 pior do que mortes sem sofrimento, que por sua vez parecem menos piores do que mortes com sofrimento. Assim, da situação menos pior para a pior, temos: 3, 4, 2, 5, 1.

Suponhamos, agora, que uma raposa está prestes e preda 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 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 dentre as opções disponíveis (nenhuma morte, nenhum sofrimento, apenas gasta-se dois pacotes de comida). Na situação 1, decorre o pior resultado, dentre 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

---

<sup>58</sup> Ou, tendo em mente a segunda interpretação, desde que o agente *acredite* que trará à tona a melhor situação.



piores do que 1. As opções 2 e 4 são menos piores 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, onde causaríamos à raposa tanto sofrimento quanto ela causaria predando o coelho, é ainda menos pior 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, dentre 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 do mesmo 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).

### 5.3.13. O apelo aos danos sobre o predador

No exemplo acima, 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.

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, tal 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, para prevenir danos muito mais graves que ele mesmo causa a um número muito maior de indivíduos é fazer uma distribuição de danos tendenciosa. O dano resultante da intervenção, por menor que seja, recebe um peso maior em tal visão.

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 os predadores, 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 ao invés 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 estamos a falar da predação sobre não humanos: propostas como a esterilização, a reprogramação genética 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 preda) 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 presente.

#### **5.3.14. O apelo aos direitos do predador**

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

Uma maneira possível de se responder a essa objeção é negar a existência de direitos morais. Por exemplo, quem acredita que a ação correta é a que traz à tona as melhores consequências rejeitará o que a objeção defende. Contudo, mesmo quem aceita a existência de direitos morais tem razões para rejeitá-la. 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 preda, é errado impedi-lo de preda. 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 o 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 se limitam 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 fazê-lo. 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.

### 5.3.15. 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 então por que é errado prevenir a predação sobre animais selvagens que são considerados membros de espécies invasoras (isto é, que não são membros da fauna nativa) e porque 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". Contudo, 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 anteriores e, muitas vezes, foram os humanos que os trouxeram, como observa Horta (2007, p. 911). Então, seus membros atuais não são os invasores de tal território<sup>59</sup>.

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. A classificação de certas espécies como "invasoras" e a decorrente chacina de seus membros visa atingir metas ecologistas (como evitar mudanças nos ecossistemas e na biodiversidade). No capítulo 6, será argumentado mais detalhadamente que tais metas não coincidem com o melhor resultado para os seres sencientes, e que o bem-estar dos seres sencientes deveria prevalecer sobre tais metas. Por

---

<sup>59</sup> 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).

enquanto, a rejeição do critério territorialista é suficiente para rejeitarmos tal objeção.

### 5.3.16. 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.

### 5.3.17. Conclusão preliminar

Se os argumentos apresentados acima 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 (como vimos no capítulo 1, a maior causa de danos naturais é a maximização das reproduções). 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.

## 6. Objeções ecologistas

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. Nas seções 6.1 até 6.4 e 6.5 veremos se é possível rejeitar tal proposta a partir de metas ecologistas.

### 6.1. Classificação das objeções ecologistas

A presente seção oferece uma breve introdução à visão ecologista com vistas a mostrar o que a diferencia de visões preocupadas diretamente com os animais.

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

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 seres humanos. Na visão senciocêntrica, devemos deixar o meio ambiente da maneira que mais beneficie os seres sencientes, independentemente de espécie. Já nas visões *ecologistas*, o meio ambiente (ou, pelo menos determinados aspectos deste) é visto como objeto de consideração moral direta: devemos manter determinados aspectos do meio ambiente independentemente de isso ser benéfico, indiferente, ou mesmo prejudicial aos seres sencientes afetados, humanos e não humanos. Fica claro, assim, que a consideração pelos seres sencientes e as metas ecologistas inúmeras vezes conflitarão (DORADO, 2015a, 2015b).

Boa parte das visões que se apresenta como ecologista aprova a chacina de animais não humanos para preservar espécies, equilíbrio ecológico, biodiversidade e ecossistemas. Exemplos são as 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 os humanos serem uma das maiores ameaças a essas metas). Assim, tais visões combinam o critério ecologista com o critério antropocêntrico, e dão maior peso a este último: o bem dos

humanos é colocado acima das metas ecologistas, e o bem dos não humanos abaixo de tais metas. Assim, na verdade tais visões são *especistas antropocêntricas* (o critério ecologista é apenas um critério secundário<sup>60</sup>, o que importa em maior grau é o bem dos humanos).

No capítulo 2, rejeitamos o critério antropocêntrico, seja em relação à consideração moral, seja em relação à estatura moral. Assim, a discussão apresentada aqui se centrará no conflito entre a visão centrada na ciência e a visão ecologista. Contudo, é importante notar que, se o critério antropocêntrico deve ser rejeitado, então devem ser rejeitadas as visões ecologistas que são combinadas com o critério antropocêntrico. Estas são predominantes entre as visões que se apresentam como ecologistas. Assim, só restam duas opções: (1) ou condenamos as práticas ecologistas que implicam em sofrimento e mortes de seres sencientes (humanos e não humanos); (2) ou, aprovamos tais práticas (por exemplo, a matança de *não humanos e de humanos* com vistas a atingir as metas ecologistas). A implicação de ter que chacinar humanos em massa para atingir metas ecologistas parece ser suficiente para uma grande parte das pessoas rejeitar o ecologismo. Contudo, suponhamos que alguém estivesse disposto a aceitar todas as implicações do ecologismo. Por exemplo, Pentti Linkola (2009) defende a matança em massa de não humanos e de humanos com vistas a fomentar metas ecologistas. Nas seções seguintes, defenderei que devemos rejeitar o ecologismo, mesmo quando defendido de maneira não especista. Defenderei que o bem dos seres sencientes tem prioridade sobre as metas ecologistas.

### **6.1.2. As objeções ecologistas a ajudar os animais vítimas de danos naturais**

As objeções que serão abordadas nas seções 6.2 a 6.5 mantêm que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais, mesmo que deixar de ajudar resulte no pior possível para os seres sencientes. O motivo seria o de que ajudar os animais poderia ameaçar a preservação de determinadas entidades não sencientes. Chamarei esse conjunto de objeções de *objeções ecologistas*, pois defendem que o meio ambiente (ou, pelo menos, algum ou alguns aspectos deste) é objeto de

---

<sup>60</sup> 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).



consideração moral direta, e que essa consideração é mais importante do que o bem dos animais. Tais visões defendem que pelo menos alguma das entidades não sencientes a seguir deve ser objeto de consideração moral direta:

(1) seres vivos não sencientes; (2) espécies; (3) equilíbrio ecológico; (4) processos naturais em geral (incluindo predação, parasitismo, inanição etc.); (5) ecossistemas; (6) biodiversidade; (7) biocenoses; (8) paisagens naturais; (9) o mundo natural como um todo.

### 6.1.3. Variações nas posições ecologistas

Existem muitas variações de posições ecologistas, de acordo com que tipo de entidade consideram como digna de consideração moral direta, e de acordo com a maneira que hierarquizam as distintas entidades consideradas. Por exemplo, em certa posição, as espécies podem ser diretamente consideráveis, e o equilíbrio ecológico teria valor meramente instrumental à preservação daquelas. Em outra, poderia ser dar o inverso. Uma terceira poderia considerar diretamente ambas as entidades, mas colocar a preservação das espécies acima. Já uma quarta poderia hierarquizar de modo inverso, e assim por diante.

Algumas posições ecologistas dão uma consideração meramente instrumental ao bem dos animais não humanos. Isto é, prescreverão beneficiar os animais apenas quando fazê-lo for instrumental à preservação de alguma das entidades não sencientes consideradas diretamente. E, analogamente, prescreverão prejudicar os animais quando fazê-lo for instrumental à preservação de alguma dessas entidades. Há também, contudo, posições *pluralistas* que combinam princípios ecologistas com princípios que dão consideração moral direta aos seres sencientes, como é o caso de Rolston (1988). Contudo, colocarão o bem dos animais não humanos abaixo da preservação das metas ecologistas. Assim, esse tipo de posição, diferentemente da anterior, poderia 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 na posição anterior, tal ajuda seria proibida quando fazê-lo conflitasse com a preservação de qualquer uma das entidades não sencientes consideradas diretamente (e, se a entidade em questão fossem os processos naturais, a ajuda seria proibida na imensa maioria dos casos, dado que ajudar geralmente envolve contrariar um processo natural). Assim, o que toda

posição ecologista possui em comum é colocar o bem dos seres sencientes (geralmente apenas dos seres sencientes não humanos, dado que, como vimos, a maior parte das posições ecologistas é especista antropocêntrica) abaixo, em termos de importância, da preservação de determinadas entidades não sencientes. Contudo, dado que, como vimos, o especismo é injustificável, tais posições teriam que colocar também o bem dos humanos abaixo de tais metas.

Para facilitar a nossa análise, dividiremos o capítulo a seguir da seguinte maneira. Na seção 6.2, será argumentado que, mesmo que as entidades não sencientes valorizadas no ecologismo forem diretamente consideráveis, ainda assim devemos minimizar os danos naturais, por preocupação com o bem dos animais. Na seção 6.3, discutiremos as objeções ecologistas que apelam a um respeito pelo que é natural. Na seção 6.4 discutiremos a defesa de que determinadas entidades não sencientes (por exemplo, os seres vivos em geral) possuem um bem a seu próprio modo, isto é, são passíveis de serem prejudicadas e beneficiadas (essa visão é característica da vertente ecologista conhecida como *biocentrismo*). Na seção 6.5, discutiremos a defesa de que determinadas entidades não sencientes, ainda que não tenham um bem próprio, possuem valor intrínseco (essa visão é característica da vertente ecologista conhecida como *holismo*).

Antes de entrarmos no debate sobre o conflito entre os valores ecologistas e o bem dos seres sencientes, contudo, é importante discutirmos a posição que nega que haja esse conflito. É o que faremos no próximo item:

#### **6.1.4 O apelo ao equilíbrio ecológico e a associação com o bem dos seres sencientes**

Alguém poderia concordar que a consideração moral pelos seres sencientes e os valores ecologistas partem de perspectivas muito distintas, mas, ainda assim, defender que as metas ecologistas não conflitam com o bem dos seres sencientes. Isto é, defenderia que buscar uma maior biodiversidade, preservar espécies, deixar a natureza seguir o seu curso ou garantir o equilíbrio ecológico teria o melhor resultado (seja no sentido de ser o melhor possível, seja no sentido de ser o menos pior possível) também para os seres sencientes<sup>61</sup>. No restante do

---

<sup>61</sup> No que se segue, não assumirei nenhuma teoria específica quanto a determinar "melhor resultado para os seres sencientes", seja em termos do *bem-*

presente item, discutiremos a afirmação de que buscar o equilíbrio ecológico resulta no melhor para os seres sencientes. Contudo, a argumentação se aplica também às afirmações de que buscar outras metas ecologistas (como a biodiversidade) tem o mesmo efeito.

Para avaliarmos tal afirmação, 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

---

*estar individual* (por exemplo, o experiencialismo, o preferencialismo ou alguma teoria de lista objetiva), seja do *bem-estar coletivo*, isto é, em relação a como medir o quão boa ou ruim é uma situação que apresenta vários seres sencientes (por exemplo, medir a partir da maximização da soma; da maximização da média; do nível de desigualdade; da quantidade de indivíduos em uma situação minimamente satisfatória; do nível de bem-estar de quem se encontra pior etc.). Argumentarei, ao invés, que um resultado ser melhor do ponto de vista dos valores ecologistas não necessariamente coincide com o melhor resultado para os seres sencientes, seja lá que parâmetro adotemos em relação ao bem-estar individual ou coletivo.

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 flutuam ao redor de um valor médio é reconhecer que não é possível que essas populações tenham um crescimento ilimitado e, conseqüentemente, 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 (LÉVÊQUE, 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 no contexto das *teorias de sucessão*, como significando o *retorno a um estado anterior* (LÉVÊQUE, 2003, p. 216-18). Tais teorias afirmam que um ecossistema não é uma estrutura fixa: surge, se desenvolve, 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 & 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 o mesmo 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 & 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 os argumentos que afirmam que "equilíbrio ecológico" coincide com a melhor situação para os seres sencientes. Nesse contexto, é importante distinguir dois argumentos. O primeiro mantém que o equilíbrio ecológico acontece naturalmente, e que, se queremos a melhor situação para os seres sencientes (ou, pelo menos, a menos pior), tudo o que devemos fazer é deixar a natureza seguir o seu curso. O segundo reconhece que não há naturalmente equilíbrio algum, mas prescreve que deveríamos produzi-lo artificialmente, e que isso seria o melhor (ou, o menos pior possível) para os seres sencientes.

O problema central com o primeiro argumento é que ele não corresponde à realidade. Segundo Lévêque (2003, p. 203), 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 as mesmas). 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).

Discutamos agora o segundo argumento. 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. Dado o problema da definição de equilíbrio ecológico, para avaliarmos esse argumento temos de pegar 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) a 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 se referir à densidade das populações; ao ecossistema inteiro; à biodiversidade etc.).

Seja lá como se utilize o termo, a ideia de equilíbrio ecológico não possui ligação necessária alguma com o melhor resultado para os animais inseridos em tal ecossistema. Quando se afirma que o equilíbrio

ecológico sempre resulta no que é melhor para os seres sencientes, já se está a fazer 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 acima estivermos a utilizar o termo). Como vimos o capítulo 1, há situações que podem ser chamadas de 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 com 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. O fato de haver equilíbrio ecológico em certa situação não nos 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 onde 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 isso 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. O ponto importante é que, dada a predominância do especismo antropocêntrico, os estudos em ecologia que são focados em averiguar o bem-estar dos seres sencientes ainda são raros. Portanto, simplesmente não há base para afirmar que maior equilíbrio ecológico (seja lá em que sentido se estiver a utilizar o termo) coincide com o melhor (ou menos pior) resultado para os seres sencientes.

### **6.1.5. Conclusões preliminares**

Dado o que foi discutido na presente seção, podemos concluir que as perspectivas ecologistas e a perspectiva centrada na consideração moral dos seres sencientes: (1) são distintas e; (2) estão frequentemente em oposição. A conclusão geral é a de que, se o que alguém busca é o melhor resultado para os seres sencientes, não deve se guiar por metas ecologistas. Discutiremos, a partir da próxima seção, as objeções ecologistas à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais.

## **6.2. Se as entidades valorizadas no ecologismo forem consideráveis, não devemos ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais?**

Para se rejeitar prevenir/minimizar os danos naturais sobre animais não humanos seria suficiente mostrar que as entidades valorizadas no ecologismo (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 ecologistas, 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 ecologista" não diz respeito às preocupações com o bem dos animais. Por exemplo, comumente se afirma 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 ecologistas. Ao invés, a preocupação é com os animais, mas se está a assumir que uma situação onde há equilíbrio ecológico coincide com a situação menos pior para os animais afetados. Dado o que vimos no capítulo 1 e na seção 6.1, 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 onde não há tal equilíbrio. O ecologista, por sua vez, diria que não devemos prevenir/minimizar os danos naturais porque isso poderia afetar o equilíbrio ecológico, mesmo reconhecendo que uma situação onde 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 prevenir/minimizar danos naturais poderia conflitar com meta ecologistas (como a preservação do equilíbrio ecológico ou a preservação de espécies e ecossistemas do modo como são naturalmente) é frequentemente visto como suficiente para rejeitarmos ajudar os animais em tal situação. Na base dessa visão, está a ideia de que, se as entidades que os ecologistas visam preservar são moralmente consideráveis, isso é suficiente para rejeitar a proposta de ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais por preocupação com seu próprio bem, quando tal proposta conflita com metas ecologistas. Não discutiremos agora se as entidades valorizadas no ecologismo devem ser consideradas moralmente (isso será feito nas seções 6.3, 6.4 e 6.5). Agora, nossa questão é: se forem consideráveis, é errado ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais?

Quem defende que tais entidades 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 ser errado ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. Mesmo se tais entidades possuírem valor intrínseco, isso não implica que, dados vários cursos de ação, necessariamente aquele onde 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 ecologismo. 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 a preservação das entidades valorizadas no ecologismo tivesse 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. Contudo, concedamos esse ponto, para efeito de argumentação. Ou essa meta 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 ecologismo tivessem um peso maior, mas não chegassem a ser um trunfo. Mesmo assim, haveria situações piores no 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 onde 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 ecologismo 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 ecologismo presentes na situação.

Suponhamos agora que as metas ecologistas fossem um trunfo. Isso é realmente conceder bastante. Quando as vítimas dos processos naturais são humanos, quase ninguém atribui um peso maior às metas ecologistas, muito menos se defende 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 ecologistas. Por exemplo, ajudar os animais não necessariamente extingue ecossistemas ou espécies. Para ilustrar esse ponto, considere:

Situação	S1	S2	S3
Entidades não sencientes	+10	+9	+10
Bem dos seres sencientes	-50	+9	+10

Se o valor das entidades valorizadas no ecologismo 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 acima 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 onde o maior número de pessoas possível contrai câncer e outras doenças ou deformidades naturais (isto é, a situação onde o valor dos processos naturais é maximizado). A grande maioria de nós sequer diria que a situação onde todos têm câncer é melhor *em algum aspecto* do que a situação onde 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 porque geralmente só se defende que outras entidades naturais (biodiversidade, ecossistemas, espécies etc.), que não os processos naturais, possuem valor intrínseco, e nas poucas instâncias onde se defende o valor intrínseco dos processos naturais, essa defesa é combinada com critérios especistas antropocêntricos. 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 pela *soma total* do que possui valor menos a soma do que possui desvalor. Com base nisso, se poderia objetar 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 ecologismo. Essa axiologia seria um equivalente daquela baseada no *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. Chamarei-a de *axiologia híbrida somatória* (AHS). O argumento dessa objeção pode ser ilustrado da seguinte forma.

<i>Axiologia híbrida somatória (AHS):</i>		
<b>Situação</b>	<b>S4</b>	<b>S5</b>
<b>Entidades não sencientes</b>	+1	+112
<b>Bem dos seres sencientes</b>	+10	- 100
<b>Soma total:</b>	+11	+12

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 ecologismo 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 ecologismo 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 ecologismo) pode (dependendo do quão alto é esse teor), compensar o alto teor de desvalor de outro aspecto (no caso, o que é 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 diminuimos o teor do que tem desvalor. De ambas as maneiras, estaremos aumentando a soma total. Assim sendo, voltemos à S5, onde há um grande teor de entidades valorizadas no ecologismo 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.

<i>Axiologia híbrida somatória (AHS) e melhoramento:</i>			
<b>Situação</b>	<b>S5</b>	<b>S6</b>	<b>S7</b>
<b>Entidades naturais</b>	+112	+ 162	+82
<b>Bem dos seres sencientes</b>	- 100	- 100	- 20
<b>Soma</b>	+12	+62	+62

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 ecologismo). 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 onde aumentar o teor das entidades valorizadas no ecologismo 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 *diminuição da utilidade marginal decrescente*<sup>62</sup> (ou ainda, poderia manter uma meta similar à do consequencialismo negativo, onde 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 acima pode ser aplicado a favor da preservação das entidades valorizadas no ecologismo. 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 a mesma 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 onde 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 ecologismo mas não os ameaçam.

---

<sup>62</sup> 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 ecologismo 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.

A resposta 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 ecologistas 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 ecologistas também mantém que o bem dos humanos possui um peso maior, pois embora defendam, com vistas a preservar entidades não sencientes, impedir a 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 impede de maneira alguma a busca por prevenir/minimizar os danos naturais dos quais os humanos são vítimas. Dado que, como vimos no capítulo 2, o especismo é injustificável, caso tais entidades não sencientes sejam dignas de consideração moral, não podemos manter uma conclusão diferente no caso dos não humanos: a preservação de tais entidades não sencientes estaria justificada somente se não conflitasse com a realização dos interesses dos animais não humanos, ou somente se conflitasse com interesses não básicos dos mesmos, o que significaria uma aprovação da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, uma vez que tal proposta visa garantir interesses básicos.

### **6.2.5. Conclusão preliminar**

Mesmo se as entidades valorizadas no ecologismo possuíssem valor intrínseco, também é verdade que possuem um *desvalor instrumental* gigantesco, já que produzem de maneira abundante o que é negativo para os seres sencientes. Seja lá qual for o valor da situação dos animais na natureza quanto ao aspecto da presença de entidades valorizadas no ecologismo, 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<sup>63</sup>.

Isso não quer dizer que, seja lá se adotarmos uma posição senciocêntrica ou uma que também leve em conta metas ecologistas, então que nosso julgamento das razões para agir em relação ao problema da situação dos animais na natureza será necessariamente igual. Provavelmente, será diferente. Em uma delimitação senciocêntrica, as únicas preocupações na hora de ajudar os animais na natureza seriam referentes ao bem de seres sencientes. Em uma delimitação híbrida, preocupações com as entidades naturais poderiam limitar, de alguma forma (ainda que de maneira moderada, como vimos no item 6.2.4), esse tipo de ajuda. Isso mostra que a discussão sobre se entidades não sencientes devem ou não devem ser objeto de consideração moral direta continua relevante. Entraremos nessa discussão nas seções 6.3, 6.4 e 6.5.

### **6.3. O apelo ao natural**

Na presente seção, discutiremos se o fato de as entidades comumente valorizadas no ecologismo (ecossistemas, espécies, biodiversidade, processos naturais etc.) terem origem em processos naturais poderia ser uma boa razão para enxergarmos tais entidades como moralmente consideráveis de maneira direta. Discutiremos também se deveríamos aceitar o sofrimento e morte porque que são coisas que fazem parte da vida.

#### **6.3.1. Os argumentos da não aceitação, do acontecimento e da indiferença**

Como objeção à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais, é frequentemente apontado que a abundância de sofrimento e de mortes decorrente de processos como as formas de reprodução, parasitismo, predação, doenças e deformidades é o que caracteriza a natureza. "A natureza é assim mesmo; as coisas sempre foram assim; logo, não devemos mudar tais coisas", é o que diz essa objeção. Os ecossistemas perduram ao longo do tempo indiferentes ao sofrimento e morte dos animais. A natureza é indiferente ao sofrimento dos animais. Callicott (1980, p. 53-5) mantém que não aceitar esses fatos é não

---

<sup>63</sup> Abordo em maiores detalhes essa questão em Cunha (2015).



aceitar que sofrimento e morte fazem parte da vida: é negar o modo como as coisas são e como sempre foram. Chamemos esse argumento de *Argumento Biológico*. Há pelo menos dois argumentos distintos combinados no que chamei de argumento biológico. Vejamos:

O *Argumento da Não Aceitação* mantém que a proposta de minimizar os danos naturais não aceita que sofrimento e morte *fazem* parte da vida, e que, já que isso é uma verdade óbvia, tal proposta deveria ser rejeitada. O uso do termo "aceitar" aqui é ambíguo. Se quer dizer "não aceitam os fatos", a acusação é falsa. Nenhum proponente de minimizar os danos naturais 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). O que eles mantém 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 sua existência. Por outro lado, se o que o argumento quer dizer é "não aceitam que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida", então a acusação é 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.

O *Argumento do Acontecimento* é uma tentativa nesse sentido. Mantém que, se uma coisa faz e sempre fez parte da vida, é errado tentar impedi-la. Essa premissa deriva do princípio mais geral de que, se algo acontece, é porque deveria (moralmente) acontecer. Contudo, o fato de uma coisa acontecer não implica que tenha boas razões a seu favor, que seja boa, desejável ou mesmo aceitável. Estupros, infelizmente, fazem parte da vida. 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 minimizar os danos naturais. O argumento do acontecimento envolve um salto injustificado de um *ser* para um *dever ser*.

Poderia ser objetado que apenas tudo o que acontece *naturalmente* (isto é, sem interferência humana) deveria ser objeto de respeito. Por exemplo, poderia ser dito: "os humanos são seres falíveis moralmente e por vezes erram, mas a natureza nunca erra". O primeiro problema desse argumento é supor que haja um agente chamado

natureza que tem conhecimento moral. "Natureza" é um conceito abstrato, utilizado das mais diversas maneiras<sup>64</sup> (por vezes incompatíveis): para se referir ao que não provém de ação humana; ao que é feito instintivamente; a florestas, rios, montanhas e animais selvagens; a tudo o que existe etc. Seja lá como se utilize a palavra, isso não oferece uma razão para acreditarmos que há *alguém* que é a natureza, muito menos alguém com conhecimento moral. Contudo, suponhamos que exista alguém por trás das forças da natureza. Não há porque concluirmos que esse alguém tem conhecimento moral, muito menos que é um bom agente moral. Pelo contrário: o modo como são os processos naturais sugerem o contrário. Dos processos naturais decorre todo o tipo de resultado negativo que, quando decorrem das ações humanas, são amplamente considerados como inaceitáveis, como a carnificina e o estupro. Geralmente essas coisas decorrem dos processos naturais em quantidades imensamente maiores, como vimos no capítulo 1. Não há sentido em afirmar que tais resultados evidenciam erro moral quando causados por humanos e ao mesmo tempo evidenciam perfeição moral da natureza se resultam dos processos naturais.

Poderia ser apontado que a natureza é indiferente ao sofrimento e morte dos animais e que, por isso, não deveríamos prevenir/minimizar tais coisas quando resultam de causas naturais. Quando perguntamos por que o *fato* de a natureza ser indiferente ao sofrimento e morte implicaria que devemos ser também indiferentes, vemos que há uma premissa normativa oculta no argumento: a premissa de que devemos ver a natureza como modelo moral. Os problemas com essa premissa já foram apontados acima. As duas principais razões para a rejeitarmos são que não faz sentido ver como modelo de agência moral algo que sequer é um agente, e que se a natureza fosse um agente, teríamos todas as razões possíveis para não vê-la como exemplo de moralidade, dado que tende a maximizar o que é negativo.

Aprofundemos agora a discussão sobre o problema de derivar conclusões normativas a partir de descrições factuais (por exemplo, derivar, do fato de que a natureza é indiferente ao sofrimento e às mortes dos animais, ou de que o sofrimento e as mortes são características intrínsecas dos ecossistemas, a prescrição de que não deveríamos tentar prevenir/minimizar o sofrimento e as mortes):

---

<sup>64</sup> Para os vários sentidos do termo "natural" e para uma rejeição da relevância moral do apelo ao natural, ver Mill (1909).

### 6.3.2 O argumento do erro de domínio

Paul Falkowski, professor de ecologia e evolução, na seção de comentários de um artigo onde 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 onde os mesmos 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 abaixo:

(A1) Devemos rejeitar propostas que tratam questões de uma área como se fossem de outra.

(A2) O que acontece nos ecossistemas naturais (incluindo o sofrimento e morte dos animais) 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.

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 (incluindo o sofrimento e morte dos animais) 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". Mais, isso não faz com que deixem de ser julgamentos morais (falam 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, ao invés, como defensor de uma posição moral (por exemplo, o ecologismo, o especismo, ou mesmo da posição moral que diz "é assim que as coisas são; logo, é assim que elas devem ser" etc.). 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 (incluindo o sofrimento e morte dos animais) 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, ao invés, *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 invés, 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 ecologistas 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 na verdade não é. Aprofundaremos esse problema no item a seguir:

### **6.3.3. Ecologia não é o mesmo que ecologismo**

O ideal de minimizar os danos naturais muitas vezes conflitará com as metas de buscar a biodiversidade, o equilíbrio ecológico, a preservação das espécies e/ou dos 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 *ecologismo* (a posição *normativa*). O ecologismo 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*. Ao invés, negam o que o ecologismo *prescreve*.

Dentre os profissionais da ecologia e da biologia é frequente que adotem o ecologismo. Devido a isso, os resultados dos estudos dessas áreas tem sido frequentemente empregues com vistas a realizar as metas do ecologismo. Esse fato pode dar a entender que, para se obter conhecimento em biologia e ecologia, é necessário defender o ecologismo 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 ecologismo, 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 ecologismo 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 onde nenhuma ciência descritiva pode ter a resposta.

#### **6.3.4. Conclusão preliminar**

Na presente seção, chegamos nas mesmas conclusões que chegamos quando discutimos outras formas de apelo ao natural, no capítulo 2, item 2.2. Recapitulemos, pois, tais conclusões. Não podemos deduzir, do fato de um acontecimento ser natural, que 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. O ideal "permita os acontecimentos naturais" 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, a veneração pelo que é natural é inadequada.

Além disso, vimos já na seção 4.2 que a origem de algo (se é antropogênica ou natural) não altera o seu valor ou desvalor (dado não alterar suas propriedades intrínsecas). A partir disso, concluímos que, por exemplo, o sofrimento, possui desvalor também quando tem origem em processos naturais. Isso mostra que as razões que temos para prevenir danos antropogênicos se fazem igualmente presentes no caso dos danos naturais. E, vimos também que a *força das razões* para prevenir dano dependem da magnitude do dano, algo que também não depende de se sua origem é antropogênica ou natural.

Assim, parece que os ecologistas têm de procurar outra forma para objetar à prevenção/minimização dos danos naturais, que não o

apelo ao natural. Veremos duas outras tentativas nas seções 6.4 e 6.5.

#### **6.4. A discussão sobre se entidades não sencientes possuem um bem-estar**

Na presente seção, discutiremos se certas entidades não sencientes (como seres vivos não sencientes e espécies, por exemplo) possuem um bem-estar (isto é, se é possível uma situação ser pior ou melhor do ponto de vista de tais entidades, e não, pior ou melhor para os seres sencientes que seriam afetados por tais entidades). Se certas entidades não sencientes possuem um bem-estar, devemos levar esse bem-estar em consideração ao avaliarmos a moralidade de se prevenir/minimizar danos naturais. Se, por outro lado, não possuem um bem-estar, os ecologistas têm de procurar outra maneira de defender que entidades não sencientes devem receber consideração moral direta.

##### **6.4.1. Recapitulando o argumento da relevância**

Vimos no capítulo 2 que o *Argumento da Relevância* mantém que só faz sentido dar consideração moral direta a algo se este for passível de ser prejudicado e/ou beneficiado. Isto é, caso não lhe seja indiferente se encontrar neste ou naquele estado. Uma vez que lhe é indiferente, não há porque se preocupar com o fato de ele se encontrar desta ou daquela maneira. O argumento mantém que, para algo não ser indiferente ao que lhe acontece, precisa *experimental* certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos. Isto é, apenas seres sencientes possuíam um bem-estar. A conclusão é que todos (e apenas) os seres sencientes devem ser considerados diretamente. Espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, processos naturais, biocenoses e seres vivos não sencientes seriam apenas objeto de consideração moral *indireta* ao bem dos seres sencientes. Isto é, deveríamos preservar entidades não sencientes apenas quando fazê-lo beneficiar os seres sencientes.

Biocentristas como Attfield (1987b, p. 51), Goodpaster (1978, p. 310), Schweitzer (1962 [1923], p. 342) e Taylor (1986, p. 75) discordam de que a senciência seja uma condição *necessária* para existir um bem-estar. Taylor (1986, p. 75) e Attfield (1987b, p. 51) defendem que todo ser vivo (senciente ou não) possui um *bem a seu próprio modo*, e que por isso todo ser vivo seria passível de prejuízos/benefícios

mesmo sem a capacidade de ter experiências. Afirmando que faz sentido dizer "a planta está bem" (quando foi regada) ou "a planta está mal" (quando está murchando), mesmo que a planta seja incapaz de experiências. Defendem então que todo ser vivo deveria receber consideração moral direta. Antes de discutirmos os argumentos biocentristas, é importante olharmos para alguns argumentos que muitas vezes são endereçados para defender o biocentrismo, mas que na verdade não o implicam. Discutiremos, nos itens 6.4.2 a 6.4.7, seis desses argumentos. A partir do item 6.4.8 discutiremos os argumentos propriamente biocentristas.

#### **6.4.2. O argumento de que o critério da senciência não considera o dano da morte**

O primeiro argumento mantém que, se o critério da senciência estivesse correto, então todas as questões morais seriam resolvidas com o uso de analgesia e anestesia. Dado que há formas de alguém ser prejudicado sem sofrer (por exemplo, uma morte sem sofrimento; ou alguém ter ganhado um prêmio e não ser avisado), deve haver algo de errado com o critério da senciência. Para sermos contra o assassinato sem dor e outros danos que não causam sofrimento, temos de postular que a vida biológica tem valor intrínseco, conclui o argumento.

O critério da senciência não implica somente a preocupação com a presença de sofrimento. No capítulo 2, foi apontado que um ser senciência é prejudicado pela presença de experiências negativas e/ou pela ausência de experiências positivas. E, é beneficiado pela presença de experiências positivas e/ou pela ausência de experiências negativas. Os dois exemplos que a objeção traz (o dano da morte e o de não se receber um prêmio sem se saber que foi premiado) são reconhecidos pelo critério da senciência. A forma mais óbvia de explicar o dano nesses casos *é a partir da senciência*: são danos pela ausência de (todas ou algumas) experiências positivas.

A morte é um dano porque impede o desfrute de experiências positivas. Tanto é assim que, nos casos onde essa condição não está presente, não vemos a morte como o pior: alguém que, se continuar vivo, terá pela frente apenas sofrimento insuportável é menos prejudicado se morrer do que se continuar vivo. Por outro lado, se explicássemos o dano da morte pela perda da vida biológica, sem apelo algum à senciência, teríamos de dizer que alguém que teria apenas



sofrimento extremo se continuasse vivo é prejudicado com a morte no mesmo grau que seria se tivesse felicidade extrema caso continuasse vivo. Por sua vez, o dano de ser premiado e nunca vir a saber disso pode ser explicado também pela privação de experiências positivas. O indivíduo é prejudicado simplesmente porque o seu bem-estar seria maior se tivesse recebido o prêmio. Se ele sabe disso ou não, é irrelevante para o fato de que estaria melhor em tal situação. Para explicar esse prejuízo, é necessário apelar ao que ele *experimentaria* em cada situação (a objeção, sem perceber, assume o critério da senciência).

### **6.4.3. O critério da senciência e a consideração moral dos insetos**

O segundo argumento mantém que o critério da senciência exclui os insetos da consideração moral (NACONECY, 2007, p. 119, 120). O argumento conclui que, porque devemos considerar os insetos, devemos então rejeitar o critério da senciência e adotar, ao invés, o biocentrismo. Alguns proponentes desse argumento podem estar a pensar que insetos são capazes de experiências positivas (que viriam de cheirar, ouvir, degustar etc.), mas não capazes de sentir dor. Se é esse o caso, tal pessoa afirma que insetos são sencientes, mas que não são capazes de experiências negativas. Se esse fosse o caso, tais animais não estariam excluídos pelo critério da senciência: como vimos, o critério da senciência leva em conta danos pela privação das experiências positivas, e não apenas pela presença de experiências negativas. Embora haja dúvida na comunidade científica em torno da senciência dos insetos (ALLEN-HERMANSON, 1980), qualquer teoria moral responsável prescreve dar o benefício da dúvida onde houver dúvida razoável: deveríamos tratar os insetos como seres sencientes até prova contrária. Insetos são uma classe de animais gigantesca, englobando um número variadíssimo de espécies. Dependendo da espécie, há razões mais fracas, mais fortes, ou mesmo muito fortes para supor que são sencientes (NÚÑEZ et. al., 1997, p. 78). Mesmo que apenas uma pequena porcentagem dos insetos fosse senciência, seria gigantesca a quantidade de insetos que o critério da senciência prescreveria considerar. Existem em torno de 10 quintilhões de insetos em um dado momento (TOMASIK, 2014). Mesmo se apenas 0,01% desses insetos for senciência, ainda assim são 100 quadrilhões de indivíduos.

Outro problema com esse argumento é assumir que insetos deveriam ser considerados mesmo que não fossem sencientes. Isso não

explica o que há de errado com o critério da senciência. Suponhamos que nenhum inseto fosse senciente. Por que haveríamos de considerá-los, se não haveria alguém naqueles corpos, e seja lá o que acontecesse, lhes seria indiferente? A intuição de que insetos são dignos de consideração moral parece vir, ao contrário, da possibilidade de tais animais serem sencientes.

#### **6.4.4. Quantidade de seres considerados e as razões para a adoção de cada critério**

O terceiro argumento defende que, se o critério da senciência é melhor do que o critério antropocêntrico por incluir um maior número de seres, pela mesma razão o critério biocêntrico é melhor do que o critério da senciência, dado que inclui os seres sencientes *mais* os seres vivos não sencientes. O problema com esse argumento é não distinguir o ponto a seguir. Aquilo que explica por que humanos devem ser considerados implica que todo ser senciente também deve ser. Contudo, aquilo que explica por que todo ser senciente deve ser considerado não implica que todo ser vivo também deva ser. Há diferença entre um critério ser vantajoso por incluir seres que seriam prejudicados caso fossem excluídos, e um critério incluir seres que não são passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. A quantidade de objetos incluídos não é *por si só*, relevante. Por exemplo, uma teoria que incluía, além de seres vivos, também mesas e cadeiras inclui um maior número de objetos. Mas, isso não a torna necessariamente melhor. Da mesma maneira, o fato de o biocentrismo incluir um maior número de seres não o torna é necessariamente melhor. O que teria de ser mostrado é que tais seres são prejudicados caso não sejam incluídos (discutiremos esse ponto nos itens 6.4.8 a 6.4.11).

#### **6.4.5. O argumento de que a senciência só faz sentido a partir do utilitarismo**

O quarto argumento defende que o critério da senciência só faz sentido a partir do utilitarismo, e conclui então que quem segue outras teorias deveria adotar outro critério, como o biocentrismo. A seguir, estão alguns motivos que podem fazer com que alguém acredite que o critério da senciência só faz sentido a partir do utilitarismo. O utilitarismo diz que a ação correta é aquela que resulta no maior saldo de

prazer total (ou de preferências satisfeitas) menos o sofrimento total (ou de preferências frustradas) agregado, pois é isso o que, nessa concepção, faz com que tal situação seja a melhor. Outra versão conhecida é o utilitarismo negativo<sup>65</sup>, onde o que importa é diminuir ao máximo o sofrimento total agregado (ou, a frustração de preferências agregada), pois é isso o que, nessa concepção, faz com que a situação melhore. Como os objetivos são esses, o utilitarismo precisa levar em conta os seres sencientes. Além disso, o utilitarismo normalmente é apresentado como a teoria rival da teoria kantiana (que em si não tem de negar consideração moral direta aos seres sencientes não humanos<sup>66</sup>, mas que, contudo, foi interpretada pelo próprio Kant como tendo essa implicação), como em Rachels & Rachels (2012). Outro possível motivo é que Singer, utilitarista, é talvez o mais conhecido defensor do critério da sciência. Contudo, do fato de o utilitarismo considerar os seres sencientes não se segue que só devemos considerar os seres sencientes se somos utilitaristas. As razões para se aceitar ou rejeitar um critério de consideração moral são independentes de teoria normativa: se um critério é adequado, toda teoria normativa, para ser plausível, precisa adotá-lo.

Vimos no capítulo 2 que o principal argumento a favor do critério da sciência é o argumento da relevância. Tal argumento mantém que devemos nos basear no que for relevante para o assunto em questão; e que o que é relevante para a consideração moral é a possibilidade de ser prejudicado e/ou beneficiado. Afirma também que, para certo objeto ser passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, é necessário que experimente certos estados como positivos e/ou outros como negativos. Essas premissas implicam apenas que temos de considerar os seres sencientes. Não nos comprometem com esta ou aquela teoria normativa, e nem mesmo com esta ou aquela classe particular de teorias normativas (como o consequencialismo, deontologia ou virtudes). Das mais diversas teorias normativas surgiram propostas de consideração pelos seres sencientes: utilitarismo (SINGER, 2002), direitos (FRANCIONE, 2000), igualitarismo (PERSSON, 1993; VALLENTYNE, 2007), prioritarismo (HOLTUG, 2007a), suficientismo

---

<sup>65</sup> É discutível se o utilitarismo negativo é uma versão do utilitarismo ou se é uma teoria distinta. Contudo, como essa discussão não afeta o ponto que estamos a debater no presente item, a deixaremos de lado.

<sup>66</sup> Ver, por exemplo, os trabalhos de Franklin (2005) e Korsgaard (2005).

(CRISP, 2003), ética do cuidado (ADAMS & DONOVAN, 1996), ética de virtudes (CLARK, 1977; NUSSBAUM, 2006; ROLLIN, 1981), kantianismo (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005), neokantianismo (PLUHAR, 1995) e o contratualismo rawlsiano (ROWLANDS, 1998). Assim, a defesa de que o critério da senciência só tem sentido a partir do utilitarismo não se sustenta.

#### **6.4.6. A defesa de que o critério da senciência é, no fundo, antropocêntrico**

Os proponentes do antropocentrismo escolhem uma característica típica humana (por exemplo, o modo de raciocinar) e atribuem estatura moral aos animais não humanos de acordo com o grau de similaridade com humanos nessa característica. O quinto argumento, tal como endereçado por Regan (1981, p. 20-1), mantém que os defensores da senciência fazem o mesmo: percebem que a senciência é uma característica dos humanos, e escolhem considerar apenas os seres que são sencientes. Em ambos os casos, só são considerados aqueles que apresentam similaridades com humanos (só mudando em cada caso a característica escolhida como padrão de similaridade). A principal resposta a essa crítica envolve apontar para duas coisas. Primeiro, há diferença entre utilizar o modo de raciocinar e utilizar a senciência como critério de consideração moral: o primeiro não determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, e o segundo sim. Em segundo lugar, não é que os proponentes do critério da senciência primeiro postulam que humanos importam, e depois procuram alguma similaridade com humanos dentre os animais que pretendem também considerar. Não estão a defender: "devemos considerar os seres sencientes porque se parecem com humanos", mas o contrário: "devemos considerar humanos *porque são sencientes*". Assim, é falso que o critério da senciência seja, no fundo, antropocêntrico.

#### **6.4.7. O argumento de que a senciência é apenas um meio para manter a vida**

O sexto argumento aponta que os seres sencientes usam a sensação da dor para evitar o que os mataria e, por meio das sensações positivas sabem que coisas contribuem para permanecerem vivos. De acordo com esse argumento, a senciência é apenas um meio para

preservar a vida. As experiências positivas não teriam valor em si e as experiências negativas não teriam desvalor em si. O seu valor/desvalor seria meramente instrumental ao que realmente possui valor em si: estar vivo. O argumento conclui então que os seres vivos (sencientes ou não) importam diretamente.

O principal problema com o argumento é que, do fato de que os seres sencientes evitam as experiências negativas não segue disso que o façam porque enxergam a vida biológica como possuindo valor em si. Um motivo pelo qual evitam tais experiências é o próprio fato de serem negativas. É claro que é possível evitar certa coisa que causa sofrimento *também* por sabermos que tal coisa nos causaria a morte. Mas, do fato de que almejamos permanecer vivos não segue que vejamos a vida *biológica* como tendo valor *em si*. Normalmente, pensamos que estar vivo é bom porque nos permite ter experiências valiosas. Seres sencientes buscam certas coisas porque valorizam as *experiências* que essas coisas proporcionam. Não vemos tais coisas como possuindo valor meramente instrumental à permanecermos vivos. Ao invés, estar vivo é bom porque permite essas experiências. Se essas experiências também contribuem para que continuemos vivos ou para outra coisa (como a continuidade da espécie, por exemplo), isso é uma consequência: nada indica que os seres sencientes almejem tais coisas. Normalmente achamos que vale a pena viver quando a vida contém um número de experiências positivas tal, em comparação ao número de experiências negativas, que julgamos que permanecer vivo é melhor do que morrer. Se pensássemos que a vida biológica possui valor em si, manteríamos que há algo bom em permanecer vivo sem nenhuma possibilidade de experiências (e nem de voltar a tê-las), e inclusive quando experimentássemos apenas sofrimento extremo e nada mais. Isso sugere que temos razões para concluir o oposto do que a objeção mantém: estar vivo só tem valor enquanto meio para as experiências positivas. E, sendo assim, quando continuar a viver implicar em uma predominância de experiências negativas sobre as positivas, a ponto de fazer sentido dizer que seria melhor estar morto, viver não é algo bom.

#### **6.4.8. O argumento do bem próprio**

De acordo com os biocentristas, *experimental* certos estados como positivos e/ou outros como negativos é uma condição *suficiente* para se valorizar alguns estados em detrimento de outros, mas, não uma

condição *necessária*. Taylor (1986, p. 121) mantém que o fato de haver uma "orientação à meta" seria outro sinal de que um organismo valoriza certos estados em detrimento de outros (mesmo que seja incapaz de qualquer tipo de experiência, e, portanto, incapaz de experimentar certos estados como negativos e/ou outros como positivos). De acordo com esse argumento, se uma planta cresce sob certas condições e não em outras, isso é sinal de que a planta valoriza essas condições e não outras. O argumento mantém que, para haver valorização, não é necessário que haja *alguém* a habitar aquele corpo; é necessário apenas que um organismo floresça em certas condições e pereça em outras. Com base nessa tese, os biocentristas defendem que todo organismo vivo possui um *bem a seu próprio modo*.

Contudo, do fato de que algo floresce em certas condições e não em outras, não se segue que *para esse algo* seja importante se encontrar nesse ou naquele estado (uma vez que não reconhece certos estados como positivos e/ou outros como negativos). Defensores do critério da sciência, como Singer (2001, p. 420) criticam esse argumento acusando-o de saltar de um *sentido metafórico* para um *sentido literal* do termo "valorizar". Os biocentristas observam que todo organismo vivo sobrevive em certas condições e perece em outras, e concluem que um organismo vivo não senciente "valoriza" as condições nas quais sobrevive. Como critica Singer (2001, p. 420), esse valorizar é metafórico: não indica que, *para tal organismo*, faça diferença se encontrar nesse ou naquele estado. A partir de comportamentos, não é possível deduzir que necessariamente há valorização. Certas plantas se fecham ao serem tocadas. Isso não implica que a planta gosta ou quer ficar nesse ou naquele estado (aberta ou fechada). Apertar um botão faz uma cafeteira funcionar ou parar de funcionar, mas isso não implica que a cafeteira valorize se encontrar ligada ou desligada. Implica apenas que há essa reação mediante certo acontecimento. Os organismos capazes de valorizar apresentam certos comportamentos (que surgem do fato de reconhecerem certos estados como positivos e/ou outros como negativos). Mas, o fato de que há certo comportamento não é *suficiente* para se concluir que há valorização por parte de um organismo. Mesmo no caso dos seres sencientes, é possível que em certo momento sua sciência esteja ausente (por exemplo, mediante anestesia geral), e ainda assim continuem a exibir reflexos.

Outro argumento a favor da tese do bem ao seu próprio modo é o apelo à linguagem comum. É compreensível dizer: "a planta *gosta* de

água"; "isso foi *bom* para a espécie"; "a natureza *quer* o equilíbrio ecológico", "o fungo *quer* umidade" etc. Contudo, a linguagem comum pode ser enganadora. Quando dizemos "a planta 'gosta' de água", ou "o fungo 'quer' umidade" (ou algum dos outros exemplos acima) estamos a utilizar esses termos no sentido metafórico. Se afirmamos que isso mostra que os seres vivos não sencientes possuem um bem próprio, há então um salto de um sentido metafórico para um sentido literal dos termos "gosta", "foi bom" e "quer". É como dizer (metaforicamente) "o carro quer gasolina"; "aquela música é triste"; "o mar está agitado" e depois se concluir (literalmente) que o carro, a música e o mar possuem um bem-estar. É difícil conceber como é possível um organismo valorizar certos estados em detrimento de outros sem que consiga distinguir certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos. Por esse motivo, não faz sentido dizer, por exemplo, que uma banana prefere estar com casca ou descascada. Não há um "ponto de vista da banana", nem de ser não senciente algum, pois não são *alguém*.

#### 6.4.9. Metas próprias e autopoiese

Taylor (1996, p. 124) defende que uma diferença relevante entre as máquinas e os organismos vivos é que, embora ambos desempenhem funções, as primeiras não têm metas próprias: são os humanos que escolhem colocá-las em movimento ou não. A isso se poderia responder que todo sistema, incluindo os seres vivos, precisa de um impulso externo para iniciar suas atividades (o ser vivo não "se cria"). O biocentrista, por sua vez, poderia responder como faz Fox (1990, p. 169-176), que então a diferença relevante seria saber se um sistema é ou não *autopoietico*, isto é, se uma vez iniciadas suas atividades, consegue satisfazer suas necessidades sem a supervisão de outra entidade. A isso se poderia responder, como faz Horta (2007, p. 787), que, se é assim, então é pelo menos teoricamente possível a existência de máquinas autopoieticas. Poder-se-ia objetar, como faz Brennan (1984, p. 41), que mesmo uma máquina assim não seria autopoietica porque não teria finalidades próprias: os seus criadores é que determinariam qual sua finalidade. Horta (2007, p. 790) responde que é teoricamente possível no futuro uma máquina avançada ser criada com determinada finalidade e depois estabelecer metas próprias e que, além disso, essa possibilidade vigora igualmente quanto aos seres vivos: sua origem também depende da atividade de outros indivíduos, e estes

poderiam criar seres vivos com fins heterônomos (por exemplo, utilizá-los como escravos ou recursos, como acontece no caso da exploração animal). Outra possível objeção por parte do biocentrista é manter que a máquina em questão não seria autopoietica porque necessitaria de outro agente para "alimentá-la". Horta (2007, p. 790) responde que a possibilidade de tal máquina obter energia da luz solar já invalida essa objeção, mas, aponta ainda que tal objeção se aplicaria igualmente ao caso daqueles seres vivos que não conseguem se mover até uma fonte de nutrientes, como no caso da maioria dos vegetais. Assim, o argumento da autopoiese não poderia fundamentar o biocentrismo, porque a autopoiese não é necessariamente um atributo exclusivo dos organismos vivos, e porque é possível que determinados seres vivos não sejam autopoieticos.

Além disso, não fica claro por que ser autopoietico poderia significar ser prejudicado ou beneficiado em um sentido moralmente relevante. É possível imaginarmos, tanto entidades autopoieticas que não seriam passíveis de prejuízos/benefícios de modo algum, quanto imaginarmos entidades não autopoieticas que claramente são passíveis de serem prejudicadas/beneficiadas. Como exemplo do primeiro caso, podemos citar novamente a máquina que, uma vez colocada inicialmente em movimento, conseguiria satisfazer suas necessidades sem a ajuda de outro agente. Não fica claro (supondo aqui que tal máquina não é senciente) porque tal máquina possuir um certo tipo de independência mostraria que ela é passível de ser, *literalmente*, prejudicada e beneficiada. Como exemplo do segundo caso, podemos citar um humano que, por estar incapacitado (por exemplo, tetraplégico, ou com alguma doença degenerativa mental), não consegue satisfazer suas necessidades sem a ajuda de outros indivíduos, mas que é capaz ainda de experimentar sofrimento e prazer. Dada a definição acima de entidade autopoietica, tal humano não é autopoietico. Contudo, é passível de ser prejudicado e beneficiado, dado que ainda é capaz de sofrer e desfrutar. O mesmo se poderia dizer de uma possível futura máquina senciente que estivesse nas mesmas condições de incapacitação. Assim, a autopoiese não parece ser uma condição, nem suficiente, nem necessária, para uma entidade ser passível de ser prejudicada e beneficiada.

#### **6.4.10. O argumento dos interesses biológicos**



Consideremos um caso específico de especismo antropocêntrico: não considerar certos interesses de animais não humanos apontando que eles não possuem todos os interesses que os humanos possuem. Por exemplo, não levar em conta o interesse de um peixe em não sofrer porque ele não possui o interesse em ler um livro. O peixe é desfavorecido injustificadamente porque o fato de ele não possuir certos interesses não faz com que não possua outros. Humanos (adultos normais) possuem certos interesses específicos (em decorrência de sua capacidade racional), mas, compartilhariam com os não humanos certos "interesses da sciência": interesses que, para existirem, é suficiente que o ser em questão seja senciente.

O *Argumento dos Interesses Biológicos*, tal como defendido por Felipe (2006, p. 7), Naconecy (2007, p. 151) e Varner (1998, p. 268), sugere que uma discriminação análoga favoreceria seres sencientes sobre os seres vivos não sencientes. O argumento mantém que, embora os seres sencientes tenham certos interesses específicos (por exemplo, não sofrer), há interesses dos seres sencientes que dizem respeito à sua biologia: comer, dormir, descansar. Isto é, dizem respeito às necessidades básicas. Contudo os seres meramente vivos também têm necessidades básicas. Uma planta precisa metabolizar os nutrientes do solo e ser regada para continuar viva. A conclusão do argumento é que, assim como existem "interesses da sciência" que seriam compartilhados por humanos e não humanos, existem "interesses biológicos" que seriam compartilhados por seres sencientes e seres vivos em geral (interesses que, para existirem, é suficiente que o ser em questão esteja vivo, no sentido biológico).

Um problema com esse argumento é que o interesse que os seres sencientes possuem na satisfação das necessidades biológicas é meramente instrumental ao seu bem-estar. Não são essas necessidades biológicas que fazem com que os seres sencientes tenham um bem-estar e, portanto, que tenham um interesse em satisfazer tais necessidades. Seres sencientes possuem um bem-estar porque são capazes de estados mentais positivos e negativos. Esse ponto fica claro quando perguntamos por que é importante termos nossas necessidades biológicas satisfeitas. Comer, descansar e dormir parecem ter valor meramente instrumental a evitar sofrimento e a ter experiências positivas. Como os seres meramente vivos não são capazes de experiências negativas e positivas, a satisfação de suas necessidades biológicas não teria para eles valor algum, dado que não há *alguém*

dentro daquele corpo. Poderia ser objetado que o interesse em comer, dormir e descansar é instrumental também ao interesse em se manter vivo, um interesse puramente biológico. Contudo, como vimos nos itens 6.4.2 e 6.4.7, é possível perguntar "por que (e quando) é bom estar vivo?". Existem condições onde estar vivo é um prejuízo para quem vive (por exemplo, uma vida com apenas sofrimento), e onde estar vivo é indiferente para quem vive (por exemplo, um coma vegetativo total irreversível). Se é assim, então estar vivo não é bom *em si*, mas, bom devido ao que de positivo se possa experimentar. Ou seja, estar vivo possui valor meramente instrumental à realização de interesses que dependem da senciência para existir. Assim, o fato de os seres sencientes terem determinados interesses cuja satisfação requer que tenham suas necessidades biológicas satisfeitas não indica, nem que os seres vivos não sencientes tenham os mesmos interesses, e nem que possuir necessidades biológicas seja suficiente para se ter interesses.

#### **6.4.11. O argumento de que espécies possuem interesses**

A defesa de que entidades não sencientes possuem um bem-estar não se limita à defesa de que seres vivos possuiriam tal característica. Johnson (1991, p. 57) oferece quatro razões para defender que espécies possuem interesses. (1) Elas desempenham atividades complexas que não são apenas o agregado das atividades de seus membros. (2) São uma coisa com passado, presente e orientação ao futuro. (3) Possuem unidade e autoidentidade (isto é, são distinguíveis de outras coisas). (4) Possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros porque, diferentemente dos membros, não possuem uma mortalidade inerente.

Horta (2007, p. 399) responde a tais argumentos. Responde ao primeiro apontando que é possível explicar tais atividades complexas sem necessitar pressupor que elas são mais do que o agregado das atividades de seus membros. Além disso, aponta que não fica claro por que desempenhar atividades complexas seria relevante para a consideração moral, uma vez que há máquinas que o fazem igualmente, e isso não parece ser suficiente para serem moralmente consideráveis. Responde ao segundo e terceiro argumentos apontando que possuir um passado, presente e orientação ao futuro, e também unidade e autoidentidade não parece relevante para a consideração moral direta, pois, partidos políticos e cidades também possuem tais características,

mas isso não significa que tenham interesses. Podemos falar metaforicamente dos "interesses" da cidade ou do partido, mas estamos a falar na realidade dos interesses dos cidadãos e dos membros do partido. Não significa que tais entidades sejam alguém, com um bem-estar.

Em relação ao quarto argumento, pode-se responder que o que é relevante para a *existência* do interesse em continuar a existir é se existir é um benefício a alguém, e que aquilo que é relevante para a *força* desse interesse é o quanto alguém seria prejudicado por deixar de existir. Como vimos no capítulo 3, quando discutimos o dano da morte, isso depende da quantidade do valor experimentado e do valor que há para se experimentar, e não, de se a mortalidade de alguém é ou não inerente. Assim, não podemos dizer que espécies possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros, uma vez que espécies sequer possuem um interesse em continuar a existir: dado que são incapazes de valorizar certos estados em detrimento de outros, não faz sentido manter que, do ponto de vista da espécie, é melhor existir ou deixar de existir (uma vez que não há tal ponto de vista). Espécies são entidades abstratas. São categorias utilizadas para agrupar seres vivos de acordo com certas semelhanças. Não há *alguém* que é a espécie, que poderia ser, literalmente, prejudicado/beneficiado.

#### **6.4.12. Uma defesa do critério da senciência: o exemplo do coma total irreversível**

Imaginemos que você precisa fazer uma escolha. Infelizmente, as duas únicas opções são muito ruins para você: (1) ou você morre agora; (2) ou você entra em coma *total* (sem *nenhuma* experiência, nem mesmo sonhos), *irreversível*, que durará vinte anos, e, depois terá morte instantânea sem sair do coma total. Em alguma das opções você será prejudicado em maior ou menor grau? Parece que não. Você, o indivíduo que habita o seu corpo, *de qualquer maneira* morre agora (HORTA, 2007, p. 846). O que continua vivo na opção 2 é o seu corpo.

Mas, então parece que devemos rejeitar o biocentrismo, e qualquer outra defesa de que entidades não sencientes possuem um bem-estar, pois, se fosse assim, teríamos que prontamente reconhecer que seríamos beneficiados se fôssemos colocados no coma total irreversível (em comparação à morrer agora). É claro, poderiam existir razões *indiretas* para se preferir o coma. Seus parentes poderiam querer o seu

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

#### **6.4.13. Conclusão preliminar: de quem é a prioridade?**

Dada a discussão acima, parece que o argumento da relevância está correto ao colocar como uma condição *necessária e suficiente* para que um organismo seja passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, que ele seja capaz de *experimental* alguns estados como negativos e/ou outros como positivos. Mas, suponhamos que tivéssemos que considerar os seres vivos não sencientes. Deveríamos dar *igual consideração* a todo ser vivo, ou estaria justificado hierarquizá-los? Paul Taylor, um dos mais conhecidos biocentristas, afirma:

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

O biocentrismo de Taylor permite priorizar seres sencientes na escolha entre matar um ser senciente e matar um ser não senciente se a morte causar sofrimento ao ser senciente. Poder-se-ia pensar que a mesma visão teria de prescrever que então tanto faz matar o ser senciente ou o ser meramente vivo, desde que a morte do ser senciente seja indolor. Mas, recordemos que Taylor condena causar uma morte com sofrimento devido ao sofrimento ser intrinsecamente negativo (isto é, todos os que o experimentam, o percebem como negativo *em si*). Mas, o inverso poderia ser dito do prazer ou da felicidade: todos que experimentam tais coisas as percebem como positivas *em si*. Como vimos nos capítulos 2 e 3, uma maneira de um ser senciente ser prejudicado é com a presença de experiências negativas; mas, outra é com a ausência de experiências positivas. Se é assim, então toda vez que a morte de um ser senciente impedir o desfrute de experiências positivas, ela é pior do que a morte de um ser meramente vivo (mesmo que a morte seja indolor, e mesmo se tivéssemos que considerar

moralmente também os seres vivos não sencientes), uma vez que o ser senciente é prejudicado pelo impedimento do que experimentaria de positivo se continuasse vivo. Outros biocentristas, como Schweitzer (1969 [1923], p. 354), Varner (1998, p. 79) e Wenz (1998, p. 291), em casos de conflito, também dão peso maior ao organismo senciente quando é membro da espécie humana. Contudo, como vimos, há exatamente as mesmas razões para se manter o mesmo no caso de seres sencientes não humanos.

Assim, mesmo que tivéssemos que considerar moralmente de maneira direta os seres vivos não sencientes, ainda assim estaria justificado considerar em maior grau os seres sencientes.

Por fim, é importante salientar que o biocentrismo jamais poderia formar uma objeção à intervenção na natureza com vistas a promover o bem dos seres que são moralmente consideráveis (o que inclui prevenir/minimizar os danos naturais sobre eles). Pelo contrário: o biocentrismo teria de aprovar um número ainda maior de intervenções do que teriam que aprovar as perspectivas que adotam o critério da sciência. Isso é assim porque o biocentrismo dá consideração moral direta a todo e qualquer ser vivo, senciente ou não. O biocentrismo é uma posição cujo foco da consideração moral é *cada organismo vivo*, e não, conjuntos de seres vivos (como biocenoses, por exemplo) como poderia acontecer em uma posição holista. Assim, o biocentrismo teria a implicação de aprovar intervenções na natureza para prevenir/minimizar os danos naturais sobre seres vivos, sencientes ou não<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Existem pelo menos duas maneiras a partir das quais um biocentrista poderia tentar evitar essa implicação. Contudo, ambas são problemáticas. A primeira 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 primeira saída é problemática porque então essa posição já não é mais biocentrista, uma vez que o critério de consideração moral que possui maior peso é holista (no caso, as entidades que são o centro da consideração moral são o conjunto dos processos naturais). Em tal posição, o critério biocêntrico seria apenas um critério secundário. Discutiremos em maiores detalhes as posições holistas na seção 6.5. A segunda saída possível é manter que o biocentrismo só prescreve evitar danos por ação, e não, por omissão. Essa segunda saída possui dois problemas principais. O primeiro, é que a relevância moral da distinção entre ação e omissão é ela mesma problemática (como discutiremos em detalhes na seção 7.1). Se uma posição prescreve considerar moralmente os seres que satisfazem o critério de consideração moral que propõe apenas quando o dano

## 6.5. A discussão sobre se entidades não sencientes possuem valor intrínseco

A presente seção discute se há ou não boas razões para se manter que as entidades não sencientes valorizadas no ecologismo (espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, biodiversidade, processos naturais etc.) possuem *valor intrínseco*, apesar de não possuírem um *bem-estar*. Será discutido também se, caso tais entidades possuam valor intrínseco, ainda teríamos razões fortes para prevenir/minimizar os danos naturais por preocupação direta com o bem dos seres sencientes.

### 6.5.1. O argumento do valor intrínseco impessoal

Alguém poderia concordar que, para alguém possuir um bem-estar (isto é, ser passível de ser prejudicado e/ou beneficiado), é necessário que seja senciente, mas, discordar de que possuir um bem-estar seja necessário para a consideração moral. Poderia defender que certas entidades não sencientes (espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico, biodiversidade, processos naturais, seres vivos em geral, e biocenoses, por exemplo) devem ser consideradas porque possuem *valor intrínseco* (e não porque possuem um *bem-estar*), e que o mundo fica pior *sob determinado aspecto* caso elas desapareçam. *Pior*, não do ponto de vista de tais entidades (reconhece-se que não há tal ponto de vista), nem para os seres sencientes (pois isso seria defender o valor instrumental daquelas entidades para os seres sencientes). Ao invés, a defesa é a de que sua preservação é boa *em si* (mesmo que não beneficie ninguém, mesmo que prejudique a todos, e mesmo que não haja ninguém no mundo para contemplá-las). Ou seja, tal argumento parte de uma concepção *impessoal* do valor intrínseco. Essa defesa é característica do ambientalismo holista, como o de Callicott (1989, cap.

---

que estariam sujeitos decorre de ações, e não de omissões, isso sugere que tal posição não se preocupa realmente com o que acontece a tais seres. O segundo problema é que, ainda que tal posição conseguisse fundamentar que *não há dever* de nos preocuparmos com a maneira pela qual nossas omissões afetam os seres moralmente consideráveis, isso não é o mesmo que fundamentar uma *proibição* de fazê-lo. Assim, mesmo que tal posição conseguisse fundamentar que *não há dever* de prevenir/minimizar os danos naturais, teria de *aprovar* tal atitude (pois então alguém estaria a fazer algo positivo para além de sua obrigação).

8 e 9) e Rolston (1988, p. 68, 73, 184-186, 223-25). Contudo, é teoricamente compatível com o biocentrismo.

Como aponta Dworkin (2003, p. 106), uma analogia frequentemente utilizada por ecologistas é a comparação com o valor das obras de arte. Imagine que no mundo A, a vida senciente no universo foi extinta, mas o quadro da Mona Lisa não foi destruído. No mundo B, toda a vida senciente foi extinta, e o quadro da Mona Lisa foi destruído junto. Os defensores de que tal quadro possui valor intrínseco no sentido impessoal diriam que, sob determinado aspecto, o mundo A é melhor do que o B. Quem defende, ao invés, que para existir valor, tem de existir seres capazes de experimentar o que é positivo/negativo (isto é, que "pior/melhor" tem de ser melhor/pior *para alguém*) dirá que nos mundos A e B, o valor é igual a zero.

Antes de discutirmos as defesas de que certas entidades não sencientes têm valor intrínseco, vejamos nos itens 6.5.2 e 6.5.3 dois tipos de argumentos que alguém poderia querer utilizar para defender a existência de tal valor, mas que não o implicam.

### **6.5.2. A confusão entre espécies e a maioria dos indivíduos**

O primeiro argumento consiste em pensar que, se seres sencientes contam diretamente, então é óbvio que as espécies contam, e contam mais: muitos seres sencientes são mais importantes do que cada ser senciente individualmente. Esse argumento não compreende o que é a defesa o valor intrínseco das espécies. Uma espécie *não* é a soma de seus membros. Ao invés, é uma entidade abstrata, que descreve um grupo de seres que possuem certas características em comum. É essa entidade abstrata que os defensores de que ela possui valor intrínseco impessoal querem preservar; não os organismos individuais, nem o conjunto deles. Não estão a defender priorizar o maior número de indivíduos. A quantidade de indivíduos, nessa posição, é importante apenas *instrumentalmente*, pois quanto maior a população de uma espécie, menor o risco de que ela seja extinta. Se não há risco de extinção, para quem adota o critério holista de consideração moral tanto faz se há apenas dois ou um bilhão de membros de uma espécie: a espécie continua a existir da mesma maneira. Na maioria das vezes, prescreverão dar prioridade àqueles seres sencientes que são a minoria, mas não por preocupação com os seres sencientes, e sim, porque a

menor a quantidade de exemplares de uma espécie aumenta o risco de a espécie ser extinta.

Além disso, é importante levar em conta que nem sempre é o caso de espécies serem espécies de seres sencientes. Podem ser de vegetais, fungos, bactérias, vírus e protozoários. Por exemplo, Rolston (1999, p. 260, 261) defende matar coelhos e cabras que comem plantas raras. Assim, não só é falso que holistas priorizarão a maioria dos seres sencientes: sequer necessariamente priorizarão os seres sencientes frente a entidades não sencientes.

### 6.5.3. A confusão entre valor intrínseco e instrumental

Consideremos agora o argumento de que espécies contam mais do que seres sencientes individualmente (incluindo espécies de vegetais, fungos, bactérias, protozoários etc.) porque o desaparecimento de uma dessas espécies prejudicará, em longo prazo, um número muito maior de seres sencientes do que o número dos que seriam mortos para preservá-las. O que esse argumento defende é que a preservação das espécies possui valor *instrumental* ao bem dos seres sencientes. Quem defende, ao invés, que espécies têm valor intrínseco defenderá que, mesmo se a preservação de determinada espécie em longo prazo for o pior possível para os seres sencientes atingidos, ainda assim há razões diretas para preservá-la (defenderá tais razões como conclusivas ou não dependendo do peso que der ao bem dos seres sencientes).

Outro argumento afirma que as espécies possuem valor intrínseco porque, se uma delas não for preservada, não haverá nenhum ser senciente daquele tipo a desfrutar de bem-estar. Enquanto o argumento anterior defendia que preservar uma espécie é importante para os seres sencientes *de outras espécies*; este defende que preservar uma espécie é importante para os seres sencientes *da própria espécie*. Novamente, a confusão aqui é entre valor instrumental e intrínseco. Se a meta é existir o maior número de seres sencientes desfrutando de bem-estar positivo, não importa se existe uma única espécie ou várias. Quem enxerga as espécies como possuindo valor intrínseco defenderia que há pelo menos um aspecto bom em sua preservação (a própria preservação da espécie em questão) mesmo que isso resulte no pior possível para seus próprios membros (por exemplo, no caso de suas vidas serem predominantemente negativas) ou para membros de outras espécies. A mesma confusão aparece quando se pensa que defender valor intrínseco



nos ecossistemas é defender a preocupação com seus habitantes, e quando se aponta que ecossistemas têm valor intrínseco porque, para o bem dos seres sencientes ser garantido, precisam existir certas relações em tais ecossistemas.

#### **6.5.4. Como sabemos que algo possui valor intrínseco?**

Hurka (2006, p. 375) e Wenz (1998, p. 295) argumentam que não é contraditório atribuir valor a estados não mentais. Hurka observa que a noção de que, para existir valor, é necessária a existência de seres capazes de serem afetados positiva ou negativamente é uma noção *substantiva* do valor; não é uma que segue diretamente da *definição* de valor. E, se é substantiva, é possível de ser negada. Um problema com esse argumento é que, assim como não é contraditório afirmar que, por exemplo, espécies possuem valor intrínseco, também não é contraditório afirmar que eu já bati o recorde de maior bola de chiclete. Do fato de uma afirmação não ser contraditória não se segue que seja verdadeira. E, sequer se segue que tenhamos boas razões (ou mesmo alguma razão) para acreditarmos nela. O defensor do valor intrínseco das entidades não sencientes poderia responder que isso também não prova que sua afirmação seja falsa. É verdade. Contudo, da mesma maneira que, se afirmo que bati o recorde de maior bola de chiclete, o ônus da prova recai sobre mim, pois sou eu que estou fazendo a afirmação fora do comum, o ônus da prova recai sobre quem mantém que tais entidades não sencientes possuem valor intrínseco, de oferecer razões favoráveis a essa posição.

A concepção de valor intrínseco presente no ecologismo é *impessoal*: nega a tese de que, para existir valor, tem de haver um valorizador (isto é, alguém para quem as coisas podem ir melhor ou pior). Afirma que é possível algo ter valor intrínseco e não ser bom nem ruim para ninguém (e, inclusive, ser somente ruim, mesmo muito ruim, para todos). Um problema para essa visão é: como sabemos então se algo tem valor intrínseco (e não desvalor intrínseco ou se é neutro em termos de valor)? Por exemplo, se alguém está em dúvida sobre qual é bom em si e qual é ruim em si, o sofrimento ou a felicidade, poderia ser respondido: "experimente-os e a dúvida desaparece". Isto é, estaríamos a dar uma *prova mostrativa*, no sentido defendido por Dall'Agnol (2014, p. 222, 234). Em contrapartida, a visão do valor intrínseco impessoal não poderia recorrer a esse método.

Poderia ser respondido que sabemos que certas entidades não sencientes possuem valor intrínseco por *intuição*. Contudo, essa intuição não é compartilhada por todos. Algumas pessoas, como Singer<sup>68</sup> (2002, cap.10), defendem preservar, por exemplo, ecossistemas do modo como são naturalmente por acreditarem que isso é o melhor para os animais ali inseridos (o que, como vimos no capítulo 1, é falso) ou que é bom para os humanos, como Norton (1987, p. 13). Além disso, os animais não humanos não têm a intuição de que entidades não sencientes possuem valor intrínseco (muito menos que a preservação de tais entidades deveria contar mais do que suas próprias vidas e bem-estar). Assim, é diferente do caso do valor intrínseco do prazer e do desvalor intrínseco do sofrimento, onde *todos* (humanos e não humanos) que conhecem tais coisas chegam ao mesmo veredicto. Poderia ser objetado que a atribuição de valor ao prazer e desvalor ao sofrimento também é uma mera intuição, pois não há uma prova *dedutiva* de tal afirmação. Há, contudo, diferenças importantes. Como vimos, há consenso em um caso, e em outro não. É claro, o prazer pode ser *instrumentalmente* negativo (quando conduz a sofrimento, por exemplo), e o sofrimento pode ser *instrumentalmente* positivo (quando impede um sofrimento maior, por exemplo). Mas, estamos a falar de valor intrínseco, não de valor instrumental. Ser negativo é uma característica intrínseca do sofrimento; ser positivo é uma característica intrínseca do prazer. Ser positivo não é uma característica intrínseca de totalidades não sencientes como espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico e biodiversidade. Diferentemente do que acontece no caso do prazer, podemos definir as entidades não sencientes acima de maneira completa sem ter que listar como uma de suas propriedades "serem intrinsecamente positivas". É verdade, isso não prova que tais entidades não possuem valor intrínseco, mas, mostra que a afirmação de que o sofrimento possui desvalor intrínseco e que a felicidade possui valor intrínseco não é uma "mera intuição" no mesmo sentido em que é a afirmação de que entidades não sencientes têm valor intrínseco. Se a prova mostrativa de que o sofrimento é negativo e a felicidade é positiva não for suficiente para provar que tais experiências possuem, respectivamente, desvalor e valor intrínseco, então muito menos o apelo à uma intuição onde ser positivo não é uma característica intrínseca do objeto, e que não é totalmente

---

<sup>68</sup> Singer recentemente mudou sua posição, e agora reconhece que os animais não humanos são prejudicados em alto grau pelos processos naturais, e que essa é uma questão ética importante. Ver Singer (2016).

compartilhada, seria suficiente para mostrar que há valor intrínseco em entidades não sencientes.

### **6.5.5. Valor devido às características do objeto**

Outra possível tentativa de defender o valor intrínseco de entidades não sencientes é afirmar que algo adquire valor intrínseco devido às suas características. Um primeiro tipo de problema com essa abordagem é quanto a descobrir que tipo de características são indicadoras de valor intrínseco. Se é afirmado que algo adquire valor intrínseco por ter características únicas, então, tudo o que é único possui valor intrínseco. Mas, há várias coisas que são únicas que não parecem possuir valor intrínseco. Por exemplo, cada sacola cheia de lixo possui um conteúdo único. Uma possível saída é afirmar que o que faz algo possuir valor intrínseco é um certo grau de complexidade do objeto em questão, o que justificaria hierarquizar os portadores valor intrínseco (do mais complexo para o menos complexo), como fazem Atfield (1987a, cap. 5) e Rolston (1988, p. 72-3, 184-6). Uma saída similar poderia ser tentada apelando-se à diversidade, como faz Rolston (1992, p. 254). Um problema que essa resposta tem de enfrentar é: por que a complexidade? Por que não a simplicidade? Por que a diversidade<sup>69</sup>? Por que não a uniformidade? Por que não outra característica qualquer? Por exemplo, há uma diversidade de máquinas desempenhando funções muito complexas, mas, os proponentes de tais posições não parecem atribuir valor intrínseco a elas. Há um segundo problema. Se o valor intrínseco existe devido às características do objeto, então uma situação melhora em pelo menos um aspecto se esses objetos estiverem presentes. Mas, se é assim, é melhor criarmos mais desses objetos (por exemplo, espécies novas). Não se poderia atribuir tal valor intrínseco somente às espécies que não se originaram de ação humana, como faz, por exemplo, Bruers (2015, p. 88). Nem se poderia condenar a criação de novas espécies, classificando tal ato como "brincar de deus". Mas, isso representa um

---

<sup>69</sup> Uma possível defesa seria manter que, assim como a diversidade cultural é boa, a biodiversidade também o é. Contudo, como aponta Mosquera (2015, p. 69-70), o valor da diversidade cultural é visto normalmente como instrumental: é boa porque geralmente beneficia os indivíduos, promovendo a paz e a tolerância. Além disso, nem toda diversidade é boa. Por exemplo, uma distribuição diversa de bem-estar entre os indivíduos não parece algo bom. Isso sugere que a diversidade não possui valor em si (MOSQUERA, 2015, p. 70).

problema para a defesa que apela à diversidade e complexidade. Suponhamos que os humanos produzam uma nova espécie (aumentando assim a diversidade de espécies), mais complexa do que qualquer outra espécie já surgida naturalmente. Ou os proponentes de tal defesa mantêm que tal espécie possui valor intrínseco (e que, devido ao seu grau de complexidade, possui maior valor intrínseco do que qualquer outra), ou então precisam explicar de outra maneira o que torna algo portador de valor intrínseco. Vejamos então outra tentativa:

### 6.5.6. Valor intrínseco: incremental e inviolável?

Dworkin (2003, p. 97) distingue valor intrínseco *incremental* e *inviolável*. Alguém poderia apelar a tal distinção para defender que certas entidades não sencientes *já existentes* possuem valor intrínseco, mas que isso não implica que é melhor que haja o maior número possível delas. Algo possui *valor intrínseco incremental* se, quanto maior sua quantidade, melhor. Um exemplo é a felicidade: quanto mais felicidade, melhor. Algo possui *valor intrínseco inviolável* se, uma vez que existe e desaparece, algo de ruim acontece, mas, se não chega a existir, nada de ruim acontece (e, por isso, é um tipo de valor que não pede maximização). Por exemplo, normalmente não lamentamos que não existam mais telas de Leonardo da Vinci do que as que existem. Mas, lamentamos se uma delas for destruída. Ou, mesmo quem lamenta que não existam mais telas de Leonardo da Vinci, normalmente vê isso como algo a se lamentar em menor medida do que se uma das já existentes for destruída. Uma maneira de questionar esse argumento é defender que o conceito de valor só faz sentido se for incremental. Afinal de contas, se uma coisa é boa, por que não querer que exista o máximo possível dessa coisa? O fato de não lamentarmos que Leonardo da Vinci não tenha pintado mais telas talvez se deva a uma limitação nossa, por não conseguirmos imaginar como elas seriam (se conseguíssemos, talvez lamentássemos elas não existirem). Há ainda outro problema. Suponhamos que as espécies possuam valor intrínseco inviolável. Isso faz com que não tenhamos *obrigação* de produzir novas espécies, e sim, apenas de preservar as já existentes. Mas, por que seria *errado* criar novas espécies? Negar uma obrigação não é afirmar uma proibição. Por exemplo, negar o dever de produzir mais seres sencientes felizes não é afirmar que deva ser proibido fazê-lo. Mesmo quem defende que obras de arte possuem valor intrínseco inviolável não

defende que seja errado produzir novas obras de arte. Assim, teria de ser explicado por que uma espécie ou ecossistema supostamente adquiriria valor intrínseco se for produzida por processos naturais mas não se for produzida por humanos. Nem a distinção entre valor intrínseco incremental e inviolável, nem a atribuição de valor com base nas características do objeto, é suficiente para oferecer tal explicação.

### **6.5.7. Valor por raridade**

Em resposta, poderia ser defendido que a característica comum que tornaria tais entidades portadoras de valor intrínseco é sua *raridade*, e não sua origem não antropogênica. De acordo com essa concepção, quanto mais rara for uma coisa, maior o seu valor intrínseco. Isso explicaria, por exemplo, por que os ecologistas insistem na preservação de certas florestas (de origem natural ou antropogênica): porque não existem muitas outras do mesmo tipo. Contudo, do fato de algo ser raro, não se segue necessariamente que seja bom. Também existem coisas ruins que são raras (como certas doenças, por exemplo). Teria de ser endereçado outro argumento para se defender que *essas* coisas raras em questão são boas.

Seguindo o mesmo critério da raridade, Eckersley (1992, p. 46, 47) defende que é menos pior matar animais de espécies com populações abundantes do que animais de espécies ameaçadas de extinção. O primeiro problema com esse tipo de argumento, como aponta Horta (2007, p. 909-910) é que, se fossem humanos os envolvidos, prontamente perceberíamos a discriminação (por exemplo, se fosse dito: "é menos pior matar humanos de raças cuja população é abundante"). O segundo problema é que, mesmo que fosse plausível o critério da raridade para determinar a força das razões contra matar, certamente não seria o único critério importante. Como vimos no capítulo 3, um critério central é a relação entre tempo e qualidade de vida (tanto do que se teria ainda para desfrutar, quanto do que foi já desfrutado). Esse critério poderia militar contra o critério da raridade. Isto é, mesmo que o critério da raridade fosse importante, não poderíamos concluir, do fato de alguém pertencer a um grupo mais raro, que necessariamente as razões para proteger sua vida são mais fortes.

### **6.5.8. Valor devido às características do processo originário**

Outra possível tentativa seria abandonar a ideia de que algo adquire valor devido às suas próprias características. Ao invés, adquiriria valor de acordo com as características do processo que o gerou. Nessa visão, como aponta Dworkin (2003, p. 104), o respeito por certa coisa seria um respeito não por ela, mas pelo processo que a gerou. Um *slogan* que representa bem essa visão é: "que vergonha humanos destruírem em pouco tempo o que a natureza levou milhares de anos para formar". Por exemplo, Kirkwood & Sainsbury (1996, p. 239) inclusive apelam a tal visão para condenar tratar vítimas de parasitismo.

Novamente, é possível uma analogia com o valor das obras de arte. Nessa concepção, deveríamos preservar uma obra de arte não devido às suas características, mas, em respeito ao investimento e esforço do artista. Da mesma maneira, quando se defende, por exemplo, o valor intrínseco dos ecossistemas e espécies naturais, o que se estaria a defender é um respeito pelo "investimento" e "esforço" dos processos naturais. Em defesa desse argumento, poderia ser dito que ele não é tendencioso quanto à origem do objeto ser antropogênica ou natural: o que defende é que devemos respeito ao investimento e esforço, seja natural ou antropogênico.

Um primeiro problema com essa saída é que nem tudo o que vêm de esforço e investimento parece ter valor intrínseco. Por exemplo, os campos de concentração nazistas, apesar de serem resultado de esforço e investimento, parecem ser algo altamente negativo. Assim, parece que é impossível, ao se defender o valor intrínseco de uma coisa, abandonar totalmente a ideia de que a existência de tal valor depende das características do objeto. Por exemplo, teria que ser dito que algo possui valor intrínseco mediante duas condições: apresentar determinadas características (por exemplo, não ser nocivo a ninguém) e ser resultado de esforço e investimento. Mas, se for assim, então tem de ser negado o valor intrínseco de entidades não sencientes que, à semelhança dos campos de concentração, tendem a maximizar sofrimento e morte. Seria arbitrário selecionar certos investimentos humanos para atribuir valor intrínseco, mas atribuí-lo a todo e qualquer "investimento" dos processos naturais.

O segundo problema é que, no caso das obras de arte, podemos falar de esforço e investimento *literalmente*. Já no caso dos processos naturais, só podemos falar no sentido *metafórico*, pois reações físico-químicas são apenas acontecimentos: não possuem uma meta; não estão a se esforçar para realizar nada. Portanto, não estão a investir em nada.

O terceiro problema é que, se a prescrição de proteger certa entidade não senciente deriva do respeito pelo processo que a originou (não é um respeito pelo objeto mesmo) então deveríamos prescrever *não proteger* ecossistemas, espécies, biodiversidade e equilíbrio ecológico, quando o que estivesse a ameaçá-los fossem processos que requereram muito investimento (seja investimento antropogênico ou "investimento" natural). Por que teríamos que respeitar os investimentos quando criam certos objetos, mas não quando os destroem? Para se defender a preservação de tais objetos, teríamos que defender que o seu valor deriva de suas características, e não dos processos que os fizeram surgir. Suponhamos que aceitemos, como faz Taylor (1986, p. 177), a implicação de que devemos respeitar o "investimento" dos processos naturais também quando eles destroem ecossistemas. Por que deveríamos então ser contrários ao investimento humano em destruir ecossistemas, se investimentos em geral devessem ser respeitados? Uma possível saída seria manter que os investimentos que fazem surgir valor intrínseco são somente os criativos, e não os destrutivos. Contudo, o investimento em construir um campo de concentração é criativo. O de destruí-lo é um investimento destrutivo. Mas, parece que o primeiro é que é negativo, e não o segundo. Além disso, tal argumento não poderia fundamentar que os resultados dos processos naturais que são destrutivos do bem dos seres sencientes possuem valor intrínseco.

O quarto problema é que não pensaríamos que um quadro como a Mona Lisa deixa de ter valor se descobríssemos que foi pintado sem esforço, ou se tivesse sido gerado ao se derramar sem querer as tintas (no máximo, talvez se diria que o quadro teria menos valor, e não, nenhum valor). Nem normalmente pensamos que toda e qualquer obra de arte cuja produção exigiu muito investimento tem valor, independentemente do resultado.

### **6.5.9. Valor devido à características do objeto e do processo que o originou**

Como vimos, um argumento distinto é manter que o valor intrínseco de algo depende de ter certas características *e também* ser resultado de investimento. O exemplo a seguir, contudo, sugere que o valor intrínseco de uma coisa não depende do processo que o gerou, nem mesmo parcialmente. Imaginemos que descobríssemos um ecossistema contendo, em maior grau do que todos os outros

conhecidos, todos os atributos normalmente citados como tornando um ecossistema digno de preservação: beleza, raridade, complexidade, biodiversidade etc. Contudo, imaginemos que não há como saber se tal ecossistema surgiu depois de um investimento (literal ou metafórico) de longas eras, ou se surgiu sem esforço. Suponhamos que depois descobríssemos que tal ecossistema surgiu sem esforço e investimento algum, e que depois descobrimos o mesmo em relação ao nosso planeta. Não parece que os ecologistas deixariam de atribuir valor intrínseco às espécies e ecossistemas naturais do nosso planeta. Isso sugere que quem atribui valor intrínseco a entidades não sencientes o faz devido às suas características, e não devido ao processo que as gerou.

#### **6.5.10. Valor devido à representação**

Uma saída distinta é defender que algo adquire valor intrínseco não devido às suas características, nem devido ao investimento do processo que o gerou, mas, devido ao que *representa*. Dworkin (2003, p. 103) cita como exemplo a visão de que uma bandeira teria valor intrínseco devido aos ideais que representa. Esse valor seria do tipo inviolável: não se lamenta que não existam mais bandeiras, mas, se mantém que é algo ruim destruí-las. Uma bandeira não apresenta esta ou aquela característica que se admira. Não há nada de especial nesta ou naquela combinação de cores. Nem no processo de confeccionar uma bandeira. Mas, defende-se que uma bandeira deveria ser objeto de respeito por ela representar os ideais associados a ela. Sagoff (1974, p. 228) aponta que entidades naturais incorporam valores culturais importantes (por exemplo, que o correr de um rio representa a liberdade). Poderia ser dito, então, que equilíbrio ecológico, espécies, ecossistemas e biodiversidade representam ideais como equilíbrio, estabilidade, integridade, permanência ou harmonia, e que predadores representam ideais como agilidade e força.

A plausibilidade dessa saída depende de se saber se esses ideais são bons *em si*, ou de acordo com o seu impacto sobre os seres sencientes. Normalmente, quando alguém valoriza equilíbrio, integridade, estabilidade, permanência e harmonia, imagina situações onde os seres sencientes estão bem, estão em paz, não há exploração, há igualdade etc. Mas, é possível que uma situação seja, por exemplo, estável e permanente, mas não haja nada disso (o mesmo vale para agilidade e força). Por exemplo, a escravidão humana manteve sua



estabilidade<sup>70</sup> e permanência durante bastante tempo. Aqui poderia ser objetado que, diferentemente da escravidão, na natureza há harmonia e equilíbrio. Mas, já vimos anteriormente (no item 6.5.3) que o equilíbrio e a harmonia associados à natureza nada tem a ver com igualdade ou bem-estar. São situações chamadas de harmônicas e equilibradas por seus defensores, mas que maximizam o que há de pior para os seres sencientes (além disso, como vimos no capítulo 1, é falso que haja um equilíbrio *natural*: naturalmente, as populações flutuam enormemente).

Assim, só há duas opções. (1) Ou equilíbrio, integridade, harmonia, estabilidade, constância, agilidade e força possuem valor ou desvalor dependendo de como atingem os seres sencientes. Se esse for o caso, tem-se que admitir que muitas ocorrências dessas coisas, especialmente as que ocorrem na natureza, muitas vezes possuem, ao invés, um grande desvalor, devido a prejudicarem os seres sencientes. (2) Ou tais ideais possuem valor intrínseco impessoal (são bons mesmo quando prejudicam os seres sencientes). Nesse caso, voltamos à questão: como sabemos que essas coisas possuem valor e não possuem, ao invés, desvalor, ou são neutras em termos de valor? Nesse caso, novamente se poderia responder apelando a intuições, às características dessas coisas, dos processos que as geraram etc. Mas, qualquer que fosse a saída, enfrentaria os mesmos problemas listados nos itens anteriores.

### 6.5.11. O apelo a teorias de lista objetiva

Abordemos agora outra tentativa de explicar como é possível algo possuir valor intrínseco e apenas prejudicar os seres sencientes. A tentativa em questão começa por apontar que não são todas as teorias de bem-estar que defendem que tudo o que possui valor intrínseco necessariamente causa experiências positivas ou satisfaz as preferências dos afetados. As teorias de lista objetiva negariam ambas as condições. Peguemos por exemplo a teoria de lista objetiva onde um dos itens é o conhecimento da verdade. Tal teoria defende que conhecer a verdade é algo bom *em si*, mesmo que em certas situações isso seja contrário às preferências de alguém e mesmo que só traga experiências negativas. Nesse caso, apesar de conhecer a verdade ser ruim sob dois aspectos

---

<sup>70</sup> Outro problema, como aponta Johnson (1981, p. 271), é que estabilidade natural não existe (naturalmente, os ecossistemas variam o tempo inteiro), e, sendo assim, por que preferir este arranjo específico ao invés daquele?

(traz experiências negativas e frustra preferências), é bom pelo menos em um aspecto: é bom *em si*; alguém descobriu a verdade. Alguém poderia então defender que isso mostra que algo possuir valor intrínseco não necessariamente tem de coincidir com o que é melhor para os seres sencientes, e que, portanto estaria fundamentado o valor intrínseco de totalidades como espécies, ecossistemas etc.

Tal argumento tem vários problemas. O primeiro, é que ele depende de que alguma teoria de lista objetiva seja a teoria correta do bem-estar. É possível que esse seja o caso, mas, precisaria ser oferecida uma razão adicional para defender essa tese, e não meramente assumi-la. O segundo problema é que, mesmo que fosse esse o caso, teria de ser mostrado (não meramente assumido) que espécies, ecossistemas, equilíbrio ecológico e biodiversidade devem ser itens da lista. Contudo, o principal problema é que não é possível que esse seja o caso, pois, a teoria da lista objetiva é uma teoria do *bem-estar*, isto é, uma teoria sobre do que se constitui o bem dos *indivíduos*. Para se defender que entidades como espécies e ecossistemas têm valor, tem-se que assumir outra classe de teoria do valor, a saber, uma que mantenha que há coisas com valor de maneira *impessoal*, isto é, de maneira independente do bem dos indivíduos. Por esse motivo, a analogia com o conhecimento da verdade não funciona. No exemplo acima, alguém não está a defender que saber a verdade possui valor intrínseco apesar de isso ser ruim para quem a descobre. Ao invés, está a dizer que saber a verdade possui valor intrínseco porque o ser em questão é *beneficiado pelo menos em um aspecto* ao descobrir a verdade, mesmo que seja prejudicado em todos os outros: ele descobre a verdade, que é visto como *um componente do bem-estar* nessa perspectiva. Isso é concordar que, para algo possuir valor intrínseco, tem de ser bom para os indivíduos. A diferença é que se estaria a defender que nem toda experiência intrinsecamente valiosa é uma experiência que causa felicidade ou satisfaz preferências. Mas, ainda seria defender que, para algo possuir valor intrínseco, *tem de ser uma experiência e, de alguma maneira, tem de beneficiar o indivíduo que a experimenta*. Isso é muito diferente da defesa de que é possível algo ter valor intrínseco mesmo que nenhum indivíduo o experimente, e mesmo que não beneficie os indivíduos de maneira alguma (ao invés, apenas os prejudique).

### 6.5.12. O apelo à teoria das unidades orgânicas

Hurka (2006, p. 366), ao comentar o que chama de *visões perfeccionistas* quanto ao valor, observa que autores idealistas como Hegel e F. H. Bradley tentaram unificar distintas perfeições (como, por exemplo, conhecimento e realização de metas) com o conceito de "unidade-na-diferença" ou "unidade orgânica". De acordo com essas visões, "o valor intrínseco é criado toda vez que elementos inicialmente diversos são colocados em uma unidade organizada", sendo que "o grau do valor dessa totalidade depende tanto do grau de diferenciação de suas partes quanto do grau de unidade final" (HURKA, 2006, p. 366). Hurka mantém, então, apoiando-se em Moore (1903, p. 27–36, 92–96, 183–225), que, "se duas unidades orgânicas são combinadas em uma única unidade maior, o resultado é mais unidade, e portanto, mais valor que do que existia antes" (HURKA, 2006, p. 372). De acordo com Hurka, o valor das totalidades valorizadas no ecologismo "pode ser visto como apenas uma outra instância da unidade orgânica ou unidade-na-diferença que foi valorizada em estados mentais como conhecimento e realização" (HURKA, 2006, p. 376).

O principal problema com esse argumento é similar ao problema que discutimos durante a análise do apelo às teorias de lista objetiva, feita no item 6.5.11. O problema consiste em utilizar uma teoria que é pensada para explicar do que se constitui o bem individual para tentar justificar visões de valor no sentido impessoal (isto é, visões que mantêm que o valor não depende de como o bem dos indivíduos é afetado), como é o caso da concepção de valor presente no ecologismo holista. Poderia fazer sentido, a partir de uma teoria perfeccionista dos bens, manter que o conhecimento e a realização de metas estarem unificados em um mesmo indivíduo é melhor do que se essas virtudes estivessem separadas. Isso seria assim porque, no caso de estarem unificadas, a vida de tal indivíduo é mais gratificante, por ser mais completa em termos dos bens intrínsecos. Nesse sentido, dada a visão perfeccionista, haver maior unidade orgânica é melhor para *alguém* (a saber, para o indivíduo que atingiu a combinação das distintas perfeições). Contudo, no caso das entidades valorizadas no ecologismo, não é possível de se fazer uma analogia suficientemente completa. Peguemos o exemplo de um ecossistema. O que há de similar com o caso da unificação de diferentes virtudes em um mesmo indivíduo, é que podemos enxergar os distintos elementos presentes nesse ecossistema (os animais, as plantas, as interações que ocorrem no mesmo, etc.) como elementos presentes em uma única unidade maior (o ecossistema).

Contudo, há duas diferenças importantes em relação ao caso da combinação de distintas virtudes em um mesmo indivíduo. A primeira, é que agora não há em tais coisas uma unidade mental a unificar os distintos elementos (nós é que enxergamos o ecossistema ou a espécie como uma unidade). A segunda, e mais importante, é que, no caso das totalidades valorizadas no ecologismo, não há necessariamente alguém que é beneficiado por tal combinação. Como vimos já em detalhes no capítulo 1, inclusive, dados certos processos e relações, a imensa maioria dos envolvidos se encontra muito pior do que estaria se não houvesse tais combinações. Assim, mesmo que assumíssemos que o fato de várias unidades orgânicas estarem combinadas formando uma única unidade maior contribui para haver maior valor do que se estivessem separadas, há que se levar em conta que muitas combinações podem gerar desvalor, e mesmo um alto desvalor (como é o caso do sofrimento e das mortes que decorrem da maximização das reproduções na natureza, por exemplo). Assim sendo, mesmo que fôssemos atribuir o conceito de unidade orgânica às entidades valorizadas no ecologismo, e mesmo que unidades orgânicas possuam valor intrínseco, não podemos concluir, do fato de haver maior unidade orgânica, então que o valor total resultante necessariamente é maior. Essa questão remete a como pesar o valor ecologista em relação ao bem dos seres sencientes. Voltaremos a esse tópico no item 6.5.22.

### **6.5.13. A defesa de que experiências dos seres sencientes não têm valor em si**

Consideremos agora a concepção de que certo objeto não se torna bom porque causa experiências positivas. Ao invés, o fato de causar experiências positivas seria apenas um "termômetro" para descobirmos que ele é bom em si. Mas, então, isso mostraria que o portador de valor é o objeto, e não a sensação positiva de experimentá-lo. Poderia ser defendido que isso mostra como é possível algo possuir valor com total independência da existência de seres sencientes. Suponhamos uma espécie de fruta que todo ser senciente que a experimenta tem uma sensação extremamente positiva. Segundo essa concepção, o que é bom em si é a fruta em questão, e não a sensação de experimentá-la. Mas, então, tal fruta continuaria a possuir valor intrínseco mesmo que todos os seres sencientes fossem extintos, e mesmo que nunca tivessem surgido seres sencientes no mundo.

Contudo, será que realmente o valor está no objeto, sendo a sensação positiva de experimentá-lo apenas um "indicador de valor"? Se fosse assim, então um mesmo objeto deveria gerar experiências positivas em todos que o experimentassem. Mas, certas coisas que são nutritivas para certos seres sencientes são tóxicas para outros. Poderia ser objetado que tais coisas possuem valor porque são benéficas para alguns seres (ainda que não sejam para outros). Mas, nesse caso, apesar de termos razões para preservar tal coisa quando atingissem os que se beneficiam dela, teríamos razões para impedir que atinjam os que são prejudicados por elas. Contudo, suponhamos que o valor esteja nos objetos e não nas experiências positivas que causam. Isso mostra apenas que é possível algo ter valor intrínseco independentemente da *existência* de seres sencientes para experimentá-lo. Não mostra como é possível algo ter valor e ser *prejudicial* aos seres sencientes. Afinal de contas, a objeção concorda que saber se algo provoca experiências positivas ou negativas é um bom termômetro para descobirmos quais coisas têm valor e quais têm desvalor. Assim, tal argumento não poderia defender que as entidades valorizadas no ecologismo que são prejudiciais aos seres sencientes têm valor.

#### **6.5.14. Valorização de entidades não sencientes e a consideração por preferências**

O ecologista poderia defender que, mesmo que não consiga mostrar que entidades não sencientes possuem valor intrínseco, não haveria nada de errado em alguém valorizá-las, da mesma maneira que algumas pessoas colecionam selos, outras gostam de praticar esportes, outras de música etc. Com base nisso, defenderia que sua preferência deveria ser respeitada, e que, portanto, todos deveriam preservar tais entidades. Nesse caso, o ecologista não está a defender que temos obrigações *diretas* para com as entidades naturais não sencientes. Essas obrigações seriam indiretas *para com ele*. Preservar tais entidades seria apenas a consideração por sua preferência, consideração que lhe é devida porque ele é um ser passível de ser prejudicado. Mas, se é assim, temos de pesar o respeito por essa sua preferência e o respeito pelo bem dos outros seres passíveis de serem prejudicados que poderiam ser afetados pela realização de tal preferência (SINGER, 1981, p. 108-9). E, como vimos no capítulo 1, a realização dessa preferência em muitos casos maximiza o sofrimento de um número gigantesco de seres

sencientes. Seja sob o aspecto da quantidade de seres prejudicados, seja da gravidade do dano que cada ser afetado terá individualmente, temos razões para não realizarmos sua preferência pela não modificação das entidades naturais não sencientes.

### **6.5.15. A questão da objetividade do valor e a relação com estados mentais**

No item anterior, abordamos uma defesa da preservação das entidades valorizadas no ecologismo que apela às preferências do ecologista. Agora, abordaremos uma defesa oposta. O argumento mantém que devemos rejeitar concepções de valor que dependam das preferências de cada um, e que, por isso, devemos rejeitar que a existência de valor dependa da existência de valorizadores (como é assumido na ética centrada na senciência), pois isso seria, no entender dessa defesa, assumir uma concepção do valor como dependente das preferências de cada um (isto é, seria assumir que não existe algo que todos deveriam reconhecer como bom ou ruim, independentemente do que preferirem).

O problema com essa defesa é que uma coisa não implica necessariamente a outra. O que toda concepção de valor centrada na senciência assume é que, para existir valor/desvalor no mundo, é necessária a existência de seres capazes de experiências positivas e/ou negativas. Chamemos essa visão de *concepção mentalista do valor*. Agora, consideremos a visão que nega a existência da *objetividade* do valor, isto é, nega que haja coisas que todos deveriam reconhecer como boas ou ruins. Chamemos essa visão de *anti-realismo* quanto ao valor. A primeira visão não implica necessariamente a segunda. É possível de se defender uma concepção mentalista do valor que é ao mesmo tempo realista. Por exemplo, é possível de se defender uma concepção mentalista de valor que afirme que felicidade tem *objetivamente* valor em si e o sofrimento *objetivamente* desvalor em si. Nesse sentido, é possível concordar que seres sencientes apenas *reconhecem* aquilo que contém valor ou desvalor: não são eles que *criam* o valor ou desvalor. Por exemplo, não são os seres sencientes que "inventam" que o sofrimento é ruim e que o prazer é bom. O valor do prazer e o desvalor do sofrimento vêm de suas características intrínsecas. Contudo, isso não implica necessariamente que coisas que não são experiências, tais como espécies e ecossistemas, possuem valor intrínseco, pois, um realismo em

relação ao valor não implica necessariamente uma rejeição do mentalismo.

### **6.5.16. O argumento da necessidade da ética ambiental**

Regan (1981, p. 24) argumenta que há necessidade de se desenvolver uma ética ambiental (isto é, princípios que orientem nossas decisões que afetam o meio ambiente), e que as questões em ética ambiental não são absurdas nem carecem de sentido. Se as questões em ética ambiental fazem sentido, e se há necessidade de se desenvolver uma ética ambiental, então devemos postular que as entidades cuja preocupação da ética ambiental é preservar têm valor em si, conclui Regan (1981, p. 34).

O problema central com esse argumento é utilizar o termo "ética ambiental" em dois sentidos. Um deles refere-se ao que estamos a chamar de posição ecologista: a defesa de que certas entidades não sencientes são dignas de consideração moral direta. Regan (1981, p. 20) defende que apenas tais posições podem ser propriamente chamadas de "éticas ambientais", e que posições que defendem apenas deveres indiretos em relação ao meio ambiente (sejam indiretos aos humanos ou aos seres sencientes em geral) deveriam ser chamadas de "éticas do manejo do meio ambiente". Já o outro sentido do termo "ética ambiental" refere-se à determinada área da ética prática, enquanto atividade filosófica, que trata da moralidade de nossas ações que afetam o meio ambiente. Dentre as questões centrais abordadas nessa área, está justamente: "entidades não sencientes possuem valor em si ou meramente valor instrumental?". Regan está certo ao afirmar que essa e outras questões da ética ambiental fazem sentido. Mas, do fato de uma questão fazer sentido não se segue que a resposta seja necessariamente afirmativa. Questões como "há vida em Marte?" e "o aniversário de Luciano Cunha é dia 20 de agosto?" fazem sentido. Não são perguntas absurdas. Mas, disso não se segue que as respostas certas sejam necessariamente afirmativas. Aliás, a resposta certa da segunda questão é "não". Faz sentido perguntar, "espécies são boas em si?", mas, isso não garante que a resposta adequada seja afirmativa. É possível que a resposta adequada seja "não". O mesmo se aplica à afirmação de que é necessário desenvolver uma ética ambiental. Também é necessário desenvolver uma ética para lidar com a distribuição de renda, mas, não se segue que a distribuição de renda possua valor em si (parece o

contrário: que tal questão é importante indiretamente ao bem dos indivíduos). Assim, da necessidade da ética ambiental não se segue necessariamente que entidades não sencientes possuam valor em si.

Ou seja, uma "ética ambiental" (a área da filosofia que trata da moralidade das nossas ações que afetam o meio ambiente) não implica necessariamente uma "ética ambiental" (uma posição ecologista). O fato de a posição ecologista ser chamada de "ética ambiental" ou "ética genuinamente ambiental" contribui para criar essa confusão. Chamá-la assim não é oferecer nenhum argumento a seu favor (ao invés, é já assumir de antemão que tal posição está correta, o que é circular). É possível que a abordagem mais adequada para as questões da ética ambiental (enquanto subárea da ética prática) envolva rejeitar a tal "ética ambiental genuína" e acatar alguma forma de "ética do manejo ambiental" (por exemplo, manter ou modificar o meio ambiente de acordo com o que for melhor para os seres sencientes). É claro, isso também não garante necessariamente que a posição ecologista seja inadequada. A conclusão no presente item é mais específica: o argumento da necessidade da ética ambiental, por ser circular, não serve como defesa de que entidades não sencientes possuem valor em si.

#### **6.5.17. Se os seres sencientes são consideráveis, a natureza também é?**

Outro argumento mantém que podemos deduzir que a natureza como um todo é diretamente considerável a partir da própria premissa de que os seres sencientes são consideráveis, já que os seres sencientes *são parte da natureza* (o que mostraria também que, se não considerarmos a natureza diretamente, estamos ao mesmo tempo a desconsiderar os seres sencientes). Com base nisso, poderia ser mantido que, se alguém defende que é correto intervir na natureza para modificá-la, tem de manter como igualmente correto modificar os seres sencientes, mesmo que para prejudicá-los, já que fazem parte da natureza. A premissa que subjaz a esse argumento é a de que, se uma parte de algo é moralmente considerável, então todo esse algo também o é. O problema com essa premissa fica evidente com o exemplo a seguir. Humanos são uma parte de várias totalidades maiores. Uma delas é o grupo de objetos que fazem ruídos. Contudo, não se segue, do fato de que há boas razões para se considerar moralmente os humanos, então que há boas razões para se considerar moralmente todo o grupo dos



objetos que fazem ruídos (incluindo portas enferrujadas, alarmes e sirenes). Não há qualquer relação direta entre uma parte ser moralmente considerável e o todo do qual ela faz parte também o ser. Isso é assim porque as razões para se considerar a parte podem não estar presentes no restante do grupo do qual ela faz parte e nem no todo. E, é exatamente isso o que acontece no caso dos seres sencientes: a razão para os considerarmos, como vimos no capítulo 2, é que são passíveis de serem afetados positiva ou negativamente (devido a serem capazes de experimentar certos estados como positivos e/ou outros como negativos). Essa razão não está presente em nenhuma outra parte da natureza e nem na natureza como um todo. Logo, haver boas razões para considerarmos os seres sencientes não implica que haja boas razões para se considerar outras partes da natureza, nem a natureza como um todo.

Assim, é falso que, se defendermos que é correto modificar a natureza, estaremos autorizando prejudicar os animais não humanos, já que fazem parte da natureza. Essa segunda implicação é seguramente evitada se esclarecermos que a prescrição é: a *natureza não senciente* deve ser modificada para *beneficiar os seres sencientes*. É a confusão de se pensar que "natureza" e "animais não humanos" são exatamente a mesma coisa que faz surgir a ideia (completamente equivocada) de que as visões que defendem preservar a natureza como um todo necessariamente também consideram os animais não humanos. Essa mesma ambiguidade também é o que parece levar muitas pessoas a aprovarem políticas de conservação da natureza, acreditando que estão defendendo políticas que favorecem os animais não humanos.

### **6.5.18. *Reductio* das árvores de plástico**

Regan (1981, p. 26, 27) mantém que, se o quão boa/ruim é uma situação deve ser avaliada pelo modo como beneficia/prejudica os seres sencientes, teremos que dizer que é melhor um mundo com árvores de plástico onde os seres sencientes sejam menos prejudicados do que um com árvores naturais onde os seres sencientes são mais prejudicados. Mas, conclui Regan, isso é absurdo, o que mostra que temos que postular que certas entidades não sencientes têm valor com total independência de como afetam os seres sencientes, e mesmo que não beneficiem os seres sencientes. O que pode fazer que esse argumento pareça sólido à primeira vista é o uso do termo "plástico" e não, "fabricado por humanos". Quando pensamos em árvores de plástico,

geralmente pensamos em um tipo de árvore que está muito aquém de uma árvore natural. Assim, quando lemos "árvores de plástico", a última coisa em que provavelmente pensaremos são árvores que são melhores para os seres sencientes do que as naturais. Mas, então é fácil se aproveitar desse termo para criar um espantalho da posição senciocêntrica, e sugerir que tais árvores não seriam melhores para os seres sencientes. Mas, o problema é o que o argumento em questão não pode fazer tal sugestão, pois o que visa mostrar é que um ecossistema natural é preferível mesmo que um ecossistema modificado por humanos seja muito melhor para os seres sencientes (então, não pode dar como exemplo um caso onde a modificação é pior para os seres sencientes). O argumento, para ser honesto, teria de utilizar o termo: "ecossistema modificado por humanos que fosse melhor para os seres sencientes" (e não "ecossistema com árvores de plástico"). Por exemplo, imaginemos que no futuro nos deparemos com um ecossistema que, olhando de fora, é indistinguível de um ecossistema natural (contém árvores, rios, montanhas etc.), e que só conseguimos saber que ele foi modificado por humanos porque nele os seres sencientes estão extremamente felizes e não há sofrimento. Como observa Sapontzis (1987, p. 252), se colocamos o argumento dessa maneira, então se torna muito fraca a ideia de que escolher um mundo assim seria absurdo. Aliás, é o mesmo princípio que seguimos todo o tempo (quando usamos moradias, roupas, hospitais, medicamentos, centros de lazer etc.). Outra coisa que colabora para a rejeição do melhoramento ambiental é a dificuldade em se imaginar algo fabricado por humanos que é menos pior para os animais do que um ecossistema natural, dada a associação entre "ações humanas" e "resultado pior para os animais não humanos", e a associação (equivocada, como vimos no capítulo 1 e na seção 4.2) entre "natural" e "bom". Mas, se nos livrarmos desse viés, e imaginarmos um ecossistema fabricado por humanos melhor para os seres sencientes do que um ecossistema natural, percebemos que o absurdo é considerar que esse ecossistema é pior, apenas porque é resultado de ação humana.

#### **6.5.19. O viés do *status natural***

Outra maneira de manter que as posições ecologistas são arbitrárias é defender que elas (ou, pelo menos, muitas delas) se baseiam em um viés ao determinarem quais características indicam valor

intrínseco, como aponta Faria (2016, p. 114). Esse viés seria similar ao *viés do status quo*, pois também se refere ao tempo. O viés do *status quo* mantém que o modo como as coisas são agora é necessariamente melhor do que se fossem modificadas. As posições ecologistas não mantêm necessariamente essa crença. Acreditam que o estado atual de ecossistemas, espécies e a biodiversidade, por exemplo, poderia ser modificado para melhor. Com isso, não querem dizer que aprovariam modificações para que os seres sencientes fossem menos prejudicados. Ao invés, as modificações aprovadas seriam as que fizessem tais entidades voltarem a apresentar as características que tinham antes que intervenções humanas as modificassem. Ao longo da história evolutiva, sem intervenção humana, cada espécie e ecossistema foi sendo sempre modificado, exibindo as mais distintas características. Mas, se seja lá em que estado se encontrasse determinada espécie ou ecossistema antes da intervenção humana, tal espécie ou ecossistema seria vista como portador de valor intrínseco, então o "toque humano", nesse tipo de visão, é uma "varinha mágica às avessas": teria o poder de diminuir ou mesmo extinguir o valor intrínseco de tais entidades. Por exemplo, Elliot (1982, p. 81-93) defende que, dados dois ecossistemas exatamente iguais, um de origem não antropogênica e outro de origem antropogênica, este último não teria valor. Há duas razões para pensarmos que isso é um viés:

A primeira é que, então, se está a defender que tais entidades possuem valor não devido às características que exibem, mas, devido a tais características não serem resultado de ação humana. Suponhamos um mundo possível M1 onde o ecossistema A apresenta (sem intervenção humana) as características  $x$ ,  $y$  e  $z$ . Em M1, os humanos alteram A, que passa a apresentar as características  $w$ ,  $y$  e  $z$ . Essa ação, de acordo com essa visão, faz diminuir o valor de A. Prescreveria fazer com que A voltasse a ter as características  $x$ ,  $y$  e  $z$ . Consideremos agora um mundo possível M2, onde A apresenta (sem intervenção humana) as características  $w$ ,  $y$  e  $z$ . Em M2, os humanos alteram A, que passa a apresentar as características  $x$ ,  $y$  e  $z$ . Essa ação, de acordo com essa visão, faz diminuir o valor de A. Prescreveria fazer com que A voltasse a ter as características  $w$ ,  $y$  e  $z$ . Isso seria defender que o que torna certa entidade não senciente portadora de valor intrínseco é ter certas características que não sejam resultado de ação humana. Mas, como vimos nas seções 4.2 e 4.3, assim como não é plausível uma teoria do valor onde algo resultar de um processo natural lhe agrega valor, é

igualmente implausível uma onde algo resultar de um processo antropogênico lhe agrega desvalor. A segunda razão para pensarmos que tal posição é baseada em um viés é que, se é o "toque humano" que é considerado como "criador de desvalor", independentemente de quais características a entidade não senciente apresentava antes da intervenção e de quais apresentará depois, então isso torna arbitrário tais posições prescreverem que os humanos restaurem tais entidades ao estado anterior à primeira intervenção. Se a primeira intervenção é "criadora de desvalor" (independentemente do resultado), por que não seria a segunda? E, se a segunda não é, por que seria a primeira?

Um terceiro problema adicional é a suposição de que os humanos não fazem parte da natureza. Nessa visão, o "toque humano" não é visto como um processo natural. Ao invés, é visto como quebrando a sequência de transformações naturais que tais entidades estariam a sofrer. Como já discutimos detalhadamente no item 4.3.7, se humanos fazem parte da natureza, então mesmo que "ser natural" agregasse valor a algo, esse algo não perderia valor por ser modificado por humanos (dado que o resultado seria igualmente natural).

### **6.5.20. A objeção de que devemos honrar os processos que nos originaram**

Hettinger (1994, p. 14) mantém que devemos honrar os processos naturais porque eles são os processos que nos originaram. Por exemplo, como a predação faz parte do processo evolutivo, é possível que, se ela não tivesse surgido, a humanidade não tivesse chegado a existir. Assim, a presente objeção manteria que apenas as intervenções na predação que facilitam a mesma estão corretas. Uma possível maneira de defender essa objeção é manter que a humanidade é algo bom e que, portanto, os processos que a originaram também têm de ser bons. Contudo, não há essa relação entre o valor do produto e o do processo. Imaginemos, por exemplo, um estupro que faz a mulher engravidar e resulta no nascimento de uma criança, sendo que a criança vive uma vida satisfatória. Uma criança vivendo uma vida satisfatória é algo bom. Mas, isso não implica, de maneira alguma, que o estupro, porque resultou em algo bom, também seja bom. Seria absurdo dizer que essa criança deve honrar os estupros e fazer com que estes sejam facilitados porque são "parte do processo que resultou nela". A presente objeção confunde valor intrínseco com valor instrumental. O que se

poderia dizer é que a predação e o estupro, nos exemplos acima, tiveram valor instrumental (isto é, resultaram em *outras* coisas boas, *que não eles mesmos*). Algo possuir valor instrumental não mostra que possui valor em si. Aliás, se fossem bons em si não seria necessário apontar o seu valor instrumental para defender sua preservação. E, já que tais processos são *inerentemente danosos*, até prova do contrário temos razões para pensar que são, ao invés, negativos *em si*.

### **6.5.21. Valor intrínseco devido a propriedades estéticas**

Leopold (1949, p. 224-225) defende que cada parte de uma comunidade biótica contribui para a sua integridade, estabilidade e *beleza*. Poderia ser mantido que o valor intrínseco de certas entidades não sencientes se dá devido às suas propriedades estéticas. Em defesa dessa visão, poderia ser apontado que essa é uma experiência amplamente compartilhada. A paisagem formada por florestas, rios e montanhas é geralmente reconhecida como bela. Há no mínimo três dificuldades para essa posição. A primeira é que isso não se aplica a todas as coisas valorizadas pelo ecologismo. Por exemplo, não é amplamente compartilhado o julgamento de que a predação, a morte por inanição e o parasitismo são belos. Pelo contrário. A segunda dificuldade é que, então, disso não se segue necessariamente a prescrição de não alterar o meio ambiente natural. Essa visão teria que autorizar qualquer mudança cujo resultado for considerado mais belo. A terceira, é que poderia ser objetado que é difícil conceber como é possível existir beleza em um mundo sem seres sencientes, pois não haveria alguém para quem algo pode ser belo (o reconhecimento da beleza é um tipo de experiência mental). Por exemplo, defensores da preservação do meio ambiente por razões estéticas como Hargrove (1989, p. 167, 178) normalmente o fazem por preocupação com interesses humanos. Em resposta, o ecologista poderia dizer que a beleza está nos objetos, e que os seres sencientes apenas a reconhecem (e que, portanto, tais objetos continuariam belos na ausência de seres sencientes). Deixando de lado essas três dificuldades, essa defesa é talvez a menos problemática dentre as abordadas. Contudo, ela não dá suporte à objeção a ajudar os animais na natureza, vítimas de danos naturais. Vejamos por que a seguir.

### **6.5.22. Conclusão preliminar: prioridade aos seres sencientes**

Como vimos, a ideia de que há valor para além da senciência é, no mínimo, controversa. Contudo, suponhamos que certas entidades não sencientes devam ser objeto de consideração moral direta por possuírem valor intrínseco. Vejamos algumas razões para, mesmo assim, priorizar o bem dos seres sencientes. A primeira, é que a defesa da prioridade das entidades não sencientes é, muito provavelmente, especista antropocêntrica. Geralmente, quem mantém que entidades não sencientes possuem valor intrínseco defende que esse valor é mais importante do que *certos* interesses humanos (como interesses econômicos e recreativos), mas, não mais importante do que os interesses *básicos* de humanos. Um exemplo é a visão de Rolston (1988, p. 120). Quase ninguém defenderia priorizar as entidades não sencientes quando fazê-lo implicar em morte e sofrimento de humanos. O fazem constantemente quando as vítimas são não humanas, como criticam Faria (2011, 2012) e Shelton (2004). Mas, se não é correto fazê-lo quando vítima humanos, não pode sê-lo quando vítima seres sencientes não humanos. Para ilustrar, considere os três exemplos a seguir:

(1) Ecologistas frequentemente defendem a expansão/recriação do território natural, desde que os atingidos negativamente por tal expansão sejam os animais não humanos. Raramente é defendido que devamos recriar o cenário natural aqui, onde vivemos. E, o motivo é óbvio: percebemos que esse é um cenário onde há maximização de sofrimento, mortes prematuras, doenças, ataques de predadores, parasitismo, escassez etc. Exatamente por isso os humanos deixaram de viver no estado de natureza e inventaram coisas como agricultura, roupas, medicina, casas etc.

(2) Suponhamos que os humanos se reproduzissem maximizando os filhotes e que, em decorrência disso, de cada 2 milhões de humanos que nascessem, apenas 1 conseguisse desfrutar de sua vida durante algum tempo e ter algumas experiências positivas (todo o resto nasceria apenas para sofrer intensamente e morrer logo depois). Em tal cenário, provavelmente não defenderíamos que tentar minimizar a taxa de nascimentos seria errado.

(3) Suponhamos que existisse um quadro que, por unanimidade, é considerado o mais belo de todos (o segundo mais belo parece totalmente sem graça em comparação a este). Contudo, há dois aspectos infelizes em relação a tal quadro. O primeiro, é que foi montado com sangue e pedaços de corpos de vários milhões humanos que foram esmagados durante sua criação (o quadro possui dimensões

gigantescas). O segundo, é que tal quadro está a se deteriorar, e os restauradores averiguaram que será necessário, de cinco em cinco anos, matar e esmagar outros vários milhões de humanos para que a obra continue a existir. Em tal cenário, mesmo reconhecendo que o valor de tal obra de arte é altíssimo, ainda seríamos contrários a tal restauração (por exemplo, contrários a nos obrigarem a estar entre os esmagados). Se é assim, então é porque colocamos a consideração pelos interesses básicos de humanos acima da consideração por objetos não sencientes, mesmo daqueles objetos que reconhecemos o seu (alto) valor.

A única maneira de se manter essa disparidade é manter que humanos, mas não seres sencientes não humanos, são mais importantes do que as entidades valorizadas no ecologismo. Contudo, essa é uma ideia especista antropocêntrica que, como vimos no capítulo 2, temos fortes razões para rejeitar. Mas, e se alguém objetasse que deveríamos sacrificar os seres sencientes (humanos e não humanos) em prol da meta ecologista? Estaria tal posição justificada, já que não é especista? Não. Uma razão para se priorizar os seres sencientes é a sua capacidade de serem prejudicados, seja com experiências negativas, seja pelo impedimento de experiências positivas. Diferentemente de entidades não sencientes, são *literalmente* passíveis de serem prejudicados e beneficiados. Espécies, ecossistemas, processos naturais, equilíbrio ecológico, biodiversidade etc. podem estar presentes em maior ou menor grau; podem existir ou desaparecer; mas não podem nunca estarem em uma condição negativa, algo que só acontece com os seres sencientes. E, o nível de sua condição negativa é variável, bem como do desfrute de que poderiam ser privados. Isso significa que eles são passíveis de serem prejudicados em *alto grau*. Assim, se serem passíveis de prejuízos é uma razão para priorizar os seres sencientes, quanto mais prejudicados, mais fortes essas razões. Assim, há razões para priorizar todo e qualquer ser senciente com bem-estar negativo, frente à preocupação com entidades não sencientes (mesmo se essas importassem diretamente). E, como vimos no capítulo 1, os processos naturais maximizam os prejuízos para os seres sencientes. Assim, temos razões fortíssimas para alterarmos as espécies naturais, os ecossistemas naturais, e todos os processos naturais que prejudicam os seres sencientes.





## 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. Mantém 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.

### 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. 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 modificar a mesma, ou mesmo que haja tal obrigação. Essas visões mantêm que a existência e/ou a força de uma obrigação não é determinada unicamente pelo grau de benefício/prejuízo para os afetados. Defendem que fatores referentes à *condição de agente* são relevantes.

Começemos pelo *Requerimento da Responsabilidade*: "não somos requeridos a prevenir/minimizar os danos naturais porque não somos 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 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 impedi-lo, 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 pelo mesmo). Diferentemente de casos onde 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 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 mortes e não se sentissem na obrigação de ajudar, apenas porque tal situação 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, por exemplo, 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.

### **7.1.2. 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* por que uma situação acontece 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 tal 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*. Outras considerações importantes deveriam entrar em jogo, como a quantidade de dano e benefício resultantes da decisão, a gravidade do dano, a probabilidade do dano ocorrer, se o dano é evitável etc. 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 se 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 através de uma ação ou omissão do agente. Assim, se a maneira como é afetado o bem-estar dos atingidos por nossas decisões é relevante para a moralidade das mesmas (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 a mesma prejudica os animais, temos razões de igual força para ajuda-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 à 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.

### 7.1.3. 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. Começemos 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 que 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 dos mesmos, 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) onde, 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 aciona o alarme. 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 acionaria o alarme). 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.

#### **7.1.4. Causalidade e responsabilidade moral**

Suponhamos que fosse inadequado afirmar que somos a causa de resultados de omissões ou 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 qual a nossa responsabilidade moral. 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 a 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. Alguém poderia dizer 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 pelo mesmo. 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 dá-lo à 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 que a morte de P 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, o agente A é realmente a causa da morte de P. O que não faz sentido é afirmar que o agente 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 fazê-lo. 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 fazê-lo, 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.

### **7.1.5. 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 é, como vimos, por vezes defendida como moralmente relevante através de um apelo à distinção entre atos e omissões. Mas, são duas distinções diferentes: uma diz respeito à *origem do dano* (se é antropogênica ou natural); a 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 onde 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.

### 7.1.6. 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 se pretende 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 ou malévolos. 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). A conclusão que temos de retirar desses 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 fosse aplicado não 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 existir a obrigação de não provocar esse dano.

Poderia ser objetado que, nesse caso, há obrigação de não causar o dano independentemente da intenção porque estamos a falar de um ato, e não de uma omissão. Isto é, se estaria a firmar que o requerimento da intenção só vale no caso de 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 que envolvem omissões. Façamos uma variação no exemplo da criança na banheira, apresentado no item 7.1.2. 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 largar de assistir a 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 se temos 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 podem ilustrar que essa tese é inadequada. Peguemos mais uma vez o exemplo onde o dano resultante da omissão de quem assiste a televisão é a morte de uma criança por afogamento. Como vimos, não houve intenção do agente em causar tal dano. Comparemos tal dano com um cenário onde o agente deixa de assistir o 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 se 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. A partir desse exemplo, podemos ver qual é 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?".

### **7.1.7. 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 onde, 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 tê-lo atropelado. Em contrapartida, existem casos onde prestar ajuda é fácil. Voltemos ao caso da criança que se afoga na banheira. Normalmente, é muito fácil para um adulto remove-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, ao invés 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 onde claramente há um dever de abster-se de prejudicar pode fazer sentido agradecer. Voltemos no exemplo de alguém que, com muito custo, desvia o carro e esbarra no muro para evitar atropelar o pedestre que, distraidamente, cruzou sua frente. Como vimos, nesse caso faz sentido agradecer ao motorista pelo que fez. Contudo, isso não mostra que tentar desviar o carro é uma coisa 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-agrafedidos". 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-agrafedido 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-agrafedidos, 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, por exemplo, 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.

### **7.1.8. 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 conseqüências. 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 em pelo menos 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 tal argumento poderia ser defendido com o seguinte exemplo: se aponto um revólver carregado para alguém, à queima-roupa, e puxo o gatilho, é virtualmente 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 conseqüências 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 salvá-la muitíssimo provavelmente terminará em sua morte. O grau de certeza do afogamento nesse caso é maior do que em um caso onde 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 preveni-lo. Suponhamos que estou a ajudar alguém a carregar um armário quando vejo uma criança de dois anos caminhando em cima de um muro muito alto que chega em um terraço. 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 decido pela 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 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 certo nesse caso<sup>71</sup>.

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". No caso citado, 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

---

<sup>71</sup> Um exemplo similar é dado por Jackson (1991). O exemplo consiste em imaginar um médico que têm 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.

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.

### **7.1.9. O argumento dos indivíduos identificáveis**

O *Argumento dos Indivíduos Identificáveis* aponta que, quando praticamos 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. A conclusão do argumento é a de que isso mostraria então 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 recebê-lo, 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 rejeitar a tese de que, para saber se temos 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 à 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 é gigantesca. 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.

#### **7.1.10. Rejeitando a relevância direta da origem do dano e da distinção entre ato/omissão**

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 se aplica 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 se trata de um ato. Se fosse porque se trata 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 os minimizarmos/evitarmos 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.

Quando estamos diante de danos antropogênicos, ou de 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, 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.

Discutimos nos itens anteriores vários argumentos que concordam que o teor negativo dos danos é um fator que oferece *razões* para se minimizar os mesmos, 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 uma criança se afogar em uma banheira, ou a padecer de uma doença, e que poderia facilmente salvá-los não tem obrigação de fazê-lo e não é moralmente responsável caso morram por decidir 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 nos mesmos (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).

Contudo, suponhamos que tivéssemos sempre razões mais fortes para evitar/minimizar o dano antropogênico e o dano resultante de um ato, mesmo quando tiverem menor magnitude. Não podemos, a partir disso, sequer defender que prevenir danos resultantes de atos e danos antropogênicos 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 onde, 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, onde 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 se minimizá-lo.

#### **7.1.11. Conclusão preliminar: se for relevante, tem de ser indiretamente**

Os argumentos acima 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, tem 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.

### **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. O presente capítulo discute uma defesa da relevância da distinção entre ato/omissão que é apoiada justamente nessa preocupação. Chamemos tal defesa de 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 de bem-estar (por exemplo,

abaixo de uma certa linha mínima que determinaria quando um indivíduo está se sentindo bem ou está se sentindo 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. Prejudicar os afetados pela decisão a ponto de se encontrarem 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<sup>72</sup>, as perspectivas consequencialistas prescrevem a obrigação de escolher, dentre os cursos de ação disponíveis, aquele que traz à tona a 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 teorias que sejam contratualistas<sup>73</sup>, deontológicas ou de virtudes a aceitarem a meta de

---

<sup>72</sup> O que estou a chamar de consequencialismo negativo são todas as visões que afirmam que a ação correta é a que traz à tona a 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).

<sup>73</sup> Por exemplo, suponhamos um contratualismo de influência rawlsiana como o de Rowlands (1998), onde 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

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 tem de aceitá-la, mas, não necessariamente tem 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 rejeitada por muitas teorias. Contudo, não precisamos nos deter nessa discussão, pois o pressuposto empírico de tal argumento é falso:

Há situações óbvias onde omissões resultam em os afetados se encontrarem abaixo da linha mínima de bem-estar. Um tipo de caso seria toda vez que já estiverem abaixo dessa linha, e não fazemos 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. Outro tipo de caso seria 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 onde 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<sup>74</sup>. E, o argumento que estamos a discutir precisa aceitar que, nesses casos, há dever de ajudar, pois o resultado da omissão é os afetados se encontrarem abaixo da linha mínima de bem-estar.

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

---

maximizar a satisfação de seus interesses é prescrever que cada um deve tentar fazer que cada ser senciente seja tão feliz quanto possível.

<sup>74</sup> 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.

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 se 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 diminuí-lo.

(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.

(A4) Logo, não existem deveres positivos.

Começemos nossa avaliação assumindo que A1 fosse verdadeira (isto é, que não existisse dever de aumentar o bem-estar de alguém; apenas de não diminuí-lo). Mesmo assim, o argumento só será sólido se A2 for verdadeira. Mas, é claramente falsa. Imaginar uma situação onde alguém se recusa a fornecer tratamento para quem está com uma doença progredindo já mostra que é falso que o 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 acima, teorias consequencialistas rejeitariam A1 (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 porque 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, e 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 um 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 mantermos 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, ao invés, 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 diminuimos



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 produzi-lo.

(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. Ao invés, 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 mantenha que é 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.). Suponhamos que temos um paciente com um nível de bem-estar de -10 e que terá o seu bem-estar piorado para -20 se não tomar agora um remédio. Dar-lhe o remédio manteria-o em -10. Comparemos, agora, duas coisas danosas que é possível fazer a tal paciente: (a) não administrar-lhe 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 que 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 produzi-lo, 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 atingida por atos (sendo, nesses casos, um dever positivo), há muitos casos onde tal minimização pode ser atingida por omissões (nesses casos sendo, portanto, um dever negativo). Esses casos envolveriam evitar intervenções na natureza que colaboram com 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 da seção 7.4 e durante toda a seção 8.2.

#### **7.2.4. Conclusão preliminar**

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).

### **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 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. Não segue 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. Aquele que faz algo bom para além do 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<sup>75</sup>: (1) a distinção entre *atos e omissões*; (2) a *origem do dano*. No primeiro caso, se mantém que deveres negativos são independentes do grau de relação; este determina apenas se há obrigação de ajudar. No segundo caso, se mantém 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

---

<sup>75</sup> As posições de Simmons (2009, p. 27, nota 9, p. 32) e Donaldson & 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 de Clement (2003).

prejudicar ou ajudar; sejam vítimas de práticas humanas ou de danos naturais.

### **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 à 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 de 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 porque em certos casos haveria obrigações independentes de relação de proximidade está igualmente presente nas situações onde é defendido que, para existir uma obrigação, é necessário existir relação de proximidade.

Poderia ser objetado que, no caso das nossas práticas, devido a serem resultado de atos (e não de omissões), somos a *causa* do resultado, o que não aconteceria no caso dos danos naturais, pois, eles continuariam a ocorrer 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 totalmente a referência ao grau de relação de proximidade no estabelecimento dos deveres (e os fundamos, ao invés, 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 impedir 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 obrigações (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, à distância, a situação dos animais. E, é justamente porque nossas decisões afetam o bem desses indivíduos para pior ou melhor que faz sentido dizer que temos uma *relação* com eles, apesar de distante.

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 membros da raça branca mereciam uma consideração maior do que os membros de outras raças. 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 & Alter (2005). Ver alguém ferido à nossa frente pode suscitar sentimentos mais fortes. Mas, não significa que,

porque quando vítima está longe e *nós* não estamos sofrendo (por não vê-la), 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 argumento a seguir aponta um problema com o critério relacional, mesmo quando utilizado somente para estabelecer a *força* das obrigações, e não a *existência* das obrigações. 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 ajudá-los, o seu bem-estar passará para -40. Em S2, o seu bem-estar está também em +10, mas, se eu não ajudá-los, 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<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Poderia ser objetado que o argumento acima 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

Suponhamos que o argumento acima tivesse 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, não segue 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.

### 7.3.5. Conclusão preliminar

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*.

## 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

---

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).



existência e/ou a força de certa obrigação. Seria a proposta de prevenir os danos naturais exigente demais?

#### **7.4 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 intervir na natureza para ajudar os animais 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. Nas seções 8.1 e 8.2, discutiremos 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, que é um trunfo sobre outras considerações relevantes. Começemos 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 dentre 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<sup>77</sup>. 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

---

<sup>77</sup> Há casos onde 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 que uma teoria consequencialista que também levasse os insetos em consideração prescreveria que está justificado caminhar no chão, desde que não fazê-lo 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.

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 difícilíssima 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 à 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 acima, 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 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 acima 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:

#### **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.

##### **7.4.2.1. O argumento de que é absurdo prescrever o impossível (geral)**

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 sozinho 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 porque considerarmos um dever cumprido somente quando cumprimos a totalidade de casos que caíam 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. 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 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, não se segue que estamos autorizados a cumpri-los apenas quando bem entendermos. 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:

#### **7.4.2.2. O argumento de que é absurdo prescrever o impossível (específico)**

(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 da maneira acima, 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 cumprido *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 onde 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 sua *meta* não é a preocupação com o bem dos seres sencientes, e sim, antropocêntrica ou ecologista. 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 ecologista ou antropocêntrica, muito se investiu em superá-las). Alguns exemplos de intervenções bem sucedidas feitas até agora: salvar animais que ficam presos no gelo<sup>78</sup> ou flutuando em um bloco de gelo<sup>79</sup>; atolados<sup>80</sup>; em incêndios<sup>81</sup>; enchentes<sup>82</sup>; furacões<sup>83</sup>; Tsunamis e terremotos<sup>84</sup>; adotar animais órfãos<sup>85</sup>; tratar animais doentes ou feridos<sup>86</sup>; prevenir que fiquem doentes vacinando-os<sup>87</sup>; fornecer comida a animais que estão a sofrer com fome<sup>88</sup>; água<sup>89</sup>, e programas de esterilização<sup>90</sup>.

---

<sup>78</sup> Digital Journal (2011).

<sup>79</sup> Daily Picks and Flicks (2013).

<sup>80</sup> Daily Mail Online (2011).

<sup>81</sup> NBC News (2009).

<sup>82</sup> <[http://www.takepart.com/sites/default/files/styles/tp\\_content\\_wide/public/photo11porpoise\\_620.jpg](http://www.takepart.com/sites/default/files/styles/tp_content_wide/public/photo11porpoise_620.jpg)>. Acesso em: 04/05/2017.

<sup>83</sup> NBC New York (2012).

<sup>84</sup> <[http://www.takepart.com/sites/default/files/styles/tp\\_content\\_wide/public/photo1dogrescue\\_620.jpg](http://www.takepart.com/sites/default/files/styles/tp_content_wide/public/photo1dogrescue_620.jpg)>. Acesso em 04/05/2017.

<sup>85</sup> Ver, por exemplo, a organização Orphan's Project. Site da organização: <<http://www.sheldrickwildlifetrust.org/asp/orphans.asp>>. Acesso em 04/05/2017.

<sup>86</sup> Ver, por exemplo, a organização Gorilla Doctors. Site da organização: <<http://www.gorilladoctors.org/updates/>>. Acesso em 04/05/2017.

<sup>87</sup> Blancou et. al. (1988); Leggett (2009).

<sup>88</sup> SOS Rhino (2002).

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 acima aponta que: (1) em muitos casos, fazê-lo já é possível agora, e; (2) nos casos onde 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, dado que não é verdade que seja 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 considerariamos os danos naturais em um momento específico, e sim, todos os danos naturais desde o momento de nossa decisão até o final dos tempos<sup>91</sup>. 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**

---

<sup>89</sup> Khou (2011).

<sup>90</sup> Estado de Minas (2015).

<sup>91</sup> Devo esse argumento a Oscar Horta.



O critério do nível de dificuldade, ao invés 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 um dever. Contudo, mantém que não é um dever muito forte.

Vejam, 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.

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 à cada uma dessas premissas descritivas distintas. O item 7.4.3.2.1 diz respeito ao conjunto dessas premissas descritivas. 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: a premissa E1.

#### **7.4.3.2 Discutindo as derivações específicas**

#### 7.4.3.2.1. Questionando a associação entre nível de dificuldade e 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 melhor 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.

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, 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<sup>92</sup>. 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 (porque 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. Questionando a pressuposição de que 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 para criar as condições onde 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 porque as atividades que deveríamos evitar com vistas a minimizar os danos

---

<sup>92</sup> Para outros exemplos, ver Beauchamp & Childress (2002, p. 285, 291).

naturais são fáceis de serem evitadas. Não requerem uma tecnologia ainda não inventada, recursos financeiros e nem esforço pessoal. E nem mesmo é uma situação onde é difícil evitar de não fazê-la (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 que, em se tratando de 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*<sup>93</sup>. Por exemplo, Beauchamp & 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 benéfico para com todos". Na mesma linha, poderia ser dito que é possível cumprir todos os deveres negativos para com os animais (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 & Kymlicka (2011, p. 162), ajudar um animal compete com a possibilidade de ajudar outro animal. Esquematizemos o argumento da presente objeção da seguinte maneira:

---

<sup>93</sup> 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".

(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 de causar sofrimento e morte de animais 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<sup>94</sup> (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

---

<sup>94</sup> 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.

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 à 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, com certeza morrerá. Imaginemos que vemos essa pessoa agonizar, e nos encontramos 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 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 O argumento de que 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 minimizarmos 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<sup>95</sup> 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 cumpri-lo 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<sup>96</sup>.

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

---

<sup>95</sup> Formas de consequencialismo indireto como, por exemplo, o consequencialismo de regras, poderiam levar outros fatores em consideração ao determinar a força de um dever.

<sup>96</sup> 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*).

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 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 porque 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 pacientes se encontra acima de certo nível (ou, se a quantidade de pacientes 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 o seguinte. 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 distinto curso de ação 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 realizá-la. 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<sup>97</sup>. 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 assim, manter que tal

---

<sup>97</sup> 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 acima. 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, cortou a frente do seu carro de repente e acaba 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 às 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, 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.

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 *porque* 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 cumpri-la, há ainda o dever de nos aprimorarmos para que consigamos cumpri-la (seja obtendo 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 onde 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 buscaríamos 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 pior 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 tal argumento 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<sup>98</sup>. 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

---

<sup>98</sup> 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.

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 *stress* 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. 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 aponta Tomasik (2016b), as visões de ética que mantém a meta de conseguir as melhores consequências possíveis reconhecem 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 onde minimizar os danos naturais não é muito exigente. Poder-se-ia pensar que não existem casos assim. Mas, há pelo menos duas 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 ecologistas e antropocêntricas) que, ou causam diretamente dano aos animais<sup>99</sup>, ou colaboram para criar as condições onde 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 onde 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.

#### 7.4.7. Conclusão preliminar

---

<sup>99</sup> Por exemplo, o programa de extermínio de membros de espécies invasoras da União Européia (disponível em:

<[http://www.rinseeurope.eu/assets/\\_files/bestpracticepresentation\\_ruddyduck.pdf](http://www.rinseeurope.eu/assets/_files/bestpracticepresentation_ruddyduck.pdf)>) é financiado em conjunto pela União Européia, pelo Ministério Espanhol do Meio Ambiente, pelo DEFRA (Departament for Environment Food and Rural Affairs), e pela EU LIFE-Nature Programme. No Brasil, há um programa de governo com a meta de exterminar membros das assim chamadas "espécies invasoras", chamado *Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras*. Tal programa é conduzido pelo Ministério do Meio Ambiente, mais especificamente pela Comissão Nacional de Biodiversidade (CONABIO), da Secretaria de Biodiversidade de Florestas. Está disponível em:

<[http://www.mma.gov.br/estruturas/174/\\_arquivos/anexo\\_resoluoconabio05\\_esstrategia\\_nacional\\_especies\\_invasoras\\_anexo\\_resoluoconabio05\\_174.pdf](http://www.mma.gov.br/estruturas/174/_arquivos/anexo_resoluoconabio05_esstrategia_nacional_especies_invasoras_anexo_resoluoconabio05_174.pdf)>.

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/minimiza-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 próxima seção, discutiremos uma defesa da relevância indireta do nível de dificuldade (indireta à *eficiência* no uso de recursos que poderiam prevenir/minimizar danos).





## 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.

### 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 & 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 acha que teria sido mais eficiente doar para a proposta de minimizar os danos antropogênicos. 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 doado para a proposta de minimizar danos antropogênicos, 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. Tem-se que levar em conta que 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 problema 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, ao invés, a *magnitude de dano* que cada proposta consegue minimizar *com uma mesma quantidade de recursos*.

### 8.1.2. O Argumento da larga escala

Consideremos agora 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 onde 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<sup>100</sup>. 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 onde possa ser aplicada agora, não segue que necessariamente é pouco eficiente. Ela pode ser eficiente nos casos onde é aplicável agora.

---

<sup>100</sup> 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 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 a luz a 5 filhotes. Suponhamos que há dinheiro para esterilizar 9 animais, e que a proposta A é esterilizar 9 machos, enquanto que a proposta 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. 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 são 5 filhotes, mesmo que todos os machos não sejam esterilizados. Portanto, a proposta B é mais eficiente em prevenir nascimentos.

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 onde os processos naturais maximizam o sofrimento e as taxas de mortalidade.

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 à propostas que visam prevenir/minimizar 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 diminuiria 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 criticado 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 prevenidos/minimizados em curto prazo. Eficiência em prevenir/minimizar danos diz respeito à *quantidade total* de danos prevenidos/minimizados 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 ecologistas e antropocêntricas que contribuem para que os processos naturais maximizem o sofrimento e o número 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**

Consideremos o *Argumento do Enxugar Gelo*:

(B1) Dadas duas propostas que minimizam danos, é mais eficiente aquela que impede que tais danos ressurgam.

(B2) A proposta de diminuir os danos naturais não impede que os mesmos ressurgam.

(B3) A proposta de diminuir danos antropogênicos impede que os mesmos ressurgam.

(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 100 danos por mês, e que, dada certa quantia de recursos, a proposta A minimiza 50 danos do mês atual, mas não impede que ressurgam 100 danos no mês seguinte;

enquanto isso a proposta B previne 20 danos do mês seguinte, mas só minimiza 20 danos do mês atual. Se adotarmos A, temos em dois meses 150 danos (os 50 que não minimizou no mês atual, mais 100 que não preveniu do próximo mês). Se adotamos B, o total é 160 danos (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 próximo item.

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 (onde 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. Quem acredita que uma diminuição no consumo de animais necessariamente diminui o total de sofrimento e mortes está a levar em conta somente os animais na exploração. Suponhamos que uma campanha diminua o consumo de animais, mas seja baseada em argumentos ambientalistas. Imaginemos que nem os proponentes da campanha nem o público estão 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 das áreas verdes. 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 as áreas verdes não fossem expandidas. 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 prevenir/minimizar danos). Por exemplo, poderia ser defendido que, se investirmos em prevenir/minimizar danos antropogênicos, seríamos mais eficientes em prevenir/minimizar 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 prevenir/minimizar danos naturais é necessariamente menos eficiente do que a proposta de prevenir/minimizar 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 prevenidos/minimizados 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 da seguinte maneira:



### *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 onde 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 grandes na pesquisa de tal tecnologia e depois em sua aplicação. O primeiro problema desse argumento é o de 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 7.4.2.2, há várias intervenções na natureza já praticadas que diminuem

danos naturais, mas são feitas por motivos antropocêntricos ou ecologistas<sup>101</sup> (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 à 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 nesse 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 a 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.

---

<sup>101</sup> Ver, por exemplo, Leggett (2009).

## 8.2. Prevenindo facilmente em larga escala os danos naturais

Na presente seção<sup>102</sup> 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. 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.

### 8.2.1. Uma forma de minimizar os danos naturais que escapa às objeções frequentes

Considere as seguintes objeções à proposta de se minimizar 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 acima). 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.

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 ecologistas. Um

---

<sup>102</sup> Agradeço a Lara André e Ricardo Torres pela ideia inicial de abordagem do tópico e pelo desenvolvimento em conjunto da argumentação apresentadas na presente seção.

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 cascalho e outros elementos arquetetônicos que não conduzem a um aumento da população 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 se trata de evitar de prejudicar, e não de ajudar. Escapa à objeção 4 porque é fácil de se realizar. 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.

Dado o alto nível de destruição do meio ambiente natural, a expansão/recriação do mesmo 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 a seguir:

### **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 (e não, expandi-lo ou recriá-lo). 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 ecologistas

Poderia ser defendido, que, se não expandirmos/restaurarmos o território natural, perdemos a chance de aumentar a biodiversidade; a quantidade de ecossistemas naturais; de se contribuir para a preservação de espécies; e de se maximizar a quantidade de seres vivos em geral, sencientes ou não. Já discutimos as objeções ecologistas no capítulo 6. No presente item, será apresentado apenas um resumo das razões contrárias à objeção ecologista:

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, *ao invés dos* seres sencientes. Para uma posição ecologista 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 capazes de sofrer, importam mais.

Contudo, suponhamos que as metas ecologistas 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 onde a realização das metas ecologistas 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 onde 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 ecologistas 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 ecologistas 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 se atingir tais metas de maneira menos danosa aos seres sencientes. Por exemplo, é possível preservar espécies sem necessariamente expandir a natureza. Ou, se poderia proteger ecossistemas já existentes (ao invés de transformar alguns deles para criar outros novos com qualidades que são normalmente mais apreciadas<sup>103</sup>). 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 ecologistas são um *trunfo*. Normalmente não se defende que tais metas têm peso maior do que o bem de humanos, muito menos que o *trunfo*. Preservar espécies, equilíbrio ecológico e ecossistemas dificilmente seria tolerado se implicasse em assassinar humanos, muito menos se implicasse deixar os processos naturais *maximizarem* o

---

<sup>103</sup> 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 ecologistas *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 ecologistas.

sofrimento e mortes de humanos por tempo indeterminado (que é o que acontecerá aos não humanos com a expansão/recriação do território natural).

Quem mantêm que as entidades valorizadas no ecologismo têm valor intrínseco geralmente mantêm 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 ecologista, a mesma não seria suficiente para derrubar a proposta de evitar expandir/recriar o território natural.

#### **8.2.4. A objeção da proporção pequena**

Poderia ser objetado que, ainda assim, a proposta da não expansão/recriação é pouco eficiente, pois a *proporção* de danos naturais 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, poderiam haver situações onde 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 em 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 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 natureza e a veneração pelo que é natural). Além disso, o fato de a proposta de minimização dos danos naturais fazer uma oposição escancarada às práticas ecologistas que prejudicam os animais pode ser, na verdade, um ponto a seu favor. Dado que a principal perspectiva oposta à minimização dos danos naturais (e à consideração moral dos animais em geral) é o ecologismo, é importante considerar o risco de nunca se minimizar os danos naturais (ou, ainda, de aumentá-los muito) devido a não se questionar o ecologismo.

### **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, dada a quantidade de dano individual e o número de indivíduos prejudicados, uma análise não arbitrária prescreveria não expandir/recriar a natureza mesmo se humanos contassem muito mais do que não humanos (como vimos na seção 4.4, 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<sup>104</sup>. Se humanos têm esse potencial para prevenir os danos naturais no futuro, mesmo que expandir/recriar o território natural tenha um resultado muito mais negativo em curto prazo, seria menos pior 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, ao invés de minimizarem o sofrimento, o aumentem ainda mais. A *terraformação* (BURTON, 2004) e a *panspermia* (MEOT-NER & MATLOFF, 1979) tem como meta criar fora da Terra as condições para que outros corpos celestes sejam habitáveis. Há ecologistas como Mautner (2009, p. 433-440) e McKay & Haynes (1990, p. 144) que defendem que deveríamos maximizar a quantidade de seres vivos pelo universo. Isso poderia aumentar gigantescamente o número de seres sencientes vítimas dos

---

<sup>104</sup> 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. 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.

processos naturais, a ponto de tornar o sofrimento dos animais que vivem na Terra pequeno em comparação ao sofrimento que seria criado. 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 ecologistas 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 onde seria injustificável expandir/recriar a natureza.

### **8.2.7. Conclusão preliminar**

Dados os argumentos acima, temos fortes razões para evitar expandir/recriar o território natural. Os casos onde 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 fizéssemos uma gigantesca granja industrial, uma vez que, dados os cálculos com base na dinâmica de populações apresentados 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 paisagem bonita. Essa "capa" impede que as pessoas percebam que a realidade para os animais sencientes que vivem lá é a constância do sofrimento extremo do início ao fim das suas (curtas) existências.

### **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 pessimista e sua aplicação arbitrária**

A *Objeção Pessimista* 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, seria muito difícil descobrir se uma intervenção causa mais bem do que mal em longo prazo aos seres sencientes afetados. 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. Dentre 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 ecologistas são amplamente aceitas. 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 ecologistas. Dada a rejeição do especismo no capítulo 2, e a rejeição da prioridade ecologista 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 pessimista:

### **8.3.2. O argumento do "não temos certeza"**

O primeiro argumento a favor da objeção pessimista 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 (2015, p. 39). É possível que os proponentes da objeção pessimista 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 tese é a ideia 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 provar que daqui a três anos 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<sup>105</sup>. 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 que? 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 trabalheemos com o que conseguimos prever em termos de probabilidades.

### 8.3.3. O argumento do pouco conhecimento atual

---

<sup>105</sup> Sobre o papel da probabilidade nas teorias normativas da escolha racional, ver Briggs (2017) e e Steele & Stéfansson (2016).

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.

(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 ecologistas 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 ecologismo (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/piiores consequências", o que têm em mente são preocupações antropocêntricas e ecologistas. 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 ecologistas/antropocêntricas conflitam com o bem dos seres sencientes. Em outras vezes, o bem dos animais é instrumental a tais metas (por exemplo, quando salvar a vida de certos animais é importante para preservar espécies em extinção). Seja quando conflitam, seja

quando não conflitam, os que conduzem as intervenções com metas antropocêntricas e ecologistas 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 ecologista. Por exemplo, seria necessário reformular ecossistemas inteiros. Assim, 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<sup>106</sup> 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 onde 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 for 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 que é possível aumentarmos nossa capacidade de previsão com o tempo se investigarmos a sério a questão. À medida que tal conhecimento aumentasse, a objeção pessimista se tornaria mais fraca, pois 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 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

---

<sup>106</sup> Sobre biologia do bem-estar, ver Ng (1995).



recursos investidos no estudo sobre como intervir com segurança, maior a probabilidade de trazer à tona a melhor situação.

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 à 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. Se as vítimas de danos naturais fossem humanos, quase ninguém afirmaria 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 especismo antropocêntrico (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 onde os indivíduos estão minimamente

bem e corremos o risco de deixar a situação ruim. É uma situação onde 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 intervimos. Os proponentes da objeção pessimista estão a levar em conta somente (ou, a dar maior peso) ao dano *possível* da intervenção, e esquecendo o dano *certo* 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 ideia de que não somos moralmente responsáveis (ou, que somos responsáveis 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, a mesma 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 intervirmos. Normalmente não é feito um balanço de danos prováveis dentre 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 pessimista poderia concordar com tudo o que foi dito acima 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 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 necessariamente consequências menos piores do que toda e qualquer intervenção: mostra apenas que tem consequências menos piores do que teria uma intervenção mal planejada. Se humanos fossem as vítimas, também a intervenção mal planejada poderia tornar o cenário pior. Mas, não se diria: "então não devemos fazer nada". Concluiríamos que devemos pesquisar mais para fazermos intervenções bem sucedidas. Por trás da aparente preocupação com as consequências, muitas vezes se esconde a discriminação dos animais não humanos. E, como é sabido que uma das principais causas de sofrimento e morte na natureza 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**

Parecem 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): (1) esterilizar animais de uma espécie que maximiza os filhotes deixará seus predadores com menor número de presas. No final das contas o número de mortes por inanição será ainda maior porque envolverá também a morte de predadores; (2) a predação controla a população 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, se tem noção de que um aumento da população dos animais que maximizam mais eficientemente o número de filhotes representa um aumento no desvalor total. Contudo, há vários fatores importantes que tais afirmações perdem de vista:

Elas 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. 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 onde 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 (e não, aumentaria) 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 minimamente 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 que: 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 de nascimentos de animais que maximizam os de filhotes, pois 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 através da diminuição da vegetação, 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 onde 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 não implicasse em mortes e sofrimento). Se humanos tivessem milhões de filhotes por gestação com uma taxa de mortalidade infantil a 99,999%, e

além disso estivessem a 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 intervirmos e deixamos as coisas ainda piores. Isso é uma falsa dicotomia. Ela surge porque se assume, 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 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 é a mesma. Isso não é verdade. Animais muito grandes como baleias, por exemplo, por vezes

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, dentre 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 argumento de que as intervenções passadas não deram certo**

Outro argumento utilizado para defender a objeção pessimista é defender que tentativas passadas de intervenções em larga escala em ecossistemas naturais produziram mais mal do que bem. Essa objeção é levantada por Singer<sup>107</sup> (2004, p. 257):

#### *O Argumento do Fracasso Passado*

(B1) Se tentativas passadas de resolver um problema não deram certo, as futuras não darão.

(B2) As tentativas passadas de minimizar os danos naturais em larga escala não deram certo.

(B3) 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

---

<sup>107</sup> Singer recentemente 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).

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, por incrível que pareça, também é falsa. O que acontece é que 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 que atingiram o seu propósito (fomentar interesses humanos). Não é que tais propostas visavam minimizar o sofrimento dos animais e deram errado. Pelo contrário: não se preocuparam em evitar os danos sobre os animais. O fato de que intervenções antropocêntricas e ecologistas na natureza muito mais prejudicam os animais do que os ajudam não pode formar um argumento para defender que intervenções na natureza motivadas pelo desejo 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 a mesma 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 acontece um avanço na quantidade de informações disponíveis, a tendência é que as intervenções tenham cada vez mais uma probabilidade menor de darem errado. Assim, o problema com o argumento do fracasso passado 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.

### **8.3.9. 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 trará à tona o pior cenário, *em curto e em longo prazo*. A objeção aponta



que, ao ajudarmos os animais na natureza, estamos salvando-os de determinada ameaça de morte. Isto é, estamos prolongando suas vidas. Contudo, ter a vida prolongada só é um benefício quando a vida em questão é minimamente significativa. Mas, continua a objeção, quase a totalidade dos animais que nascem na natureza o fazem apenas para experimentar sofrimento extremo. 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 menor pior para os animais é não intervir.

*O Argumento do Prolongamento da Agonia:*

- (C1) Prolongar as vidas dos animais que vivem na natureza sempre prejudica os animais;
- (C2) Intervir para ajudar os animais na natureza sempre prolonga suas vidas;
- (C3) Logo, intervir para ajudar os animais na natureza sempre prejudica os animais.

Há problemas com ambas as premissas. Começemos pela primeira, C1. 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 contém 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<sup>108</sup>.

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 onde isso não acontece, é quando um animal está a padecer de um mal que o faz sofrer mas não causa sua morte (mas, esses casos são muito raros). Uma das razões pelas quais o sofrimento predomina em alto grau sobre as experiências positivas na vida 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,

---

<sup>108</sup> Assumindo no exemplo que os parasitas não são sencientes. Se fossem sencientes teríamos um dilema (onde 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.

normalmente, evitar a causa da morte de um animal não é prolongar seu sofrimento: ao invés, é evitá-lo. Devemos, portanto, rejeitar a premissa C1.

Quanto à premissa C2, 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.

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).

### **8.3.10. Conclusão preliminar: pesquisar a fundo tem maior probabilidade de ter melhores resultados**

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. Suponhamos 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 objeção pessimista 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 7.1). Podemos também adotar o princípio de precaução de que, exceto em situações emergenciais, apenas especialistas tecnicamente capacitados conduziram as intervenções, enquanto que 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 ecologistas 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.

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.

## Conclusões finais

A maneira como ocorrem os processos naturais resulta na predominância do sofrimento extremo e das mortes prematuras nas vidas da imensa maioria dos animais na natureza. Especialmente importante para esse resultado é o fato de que a imensa maioria dos animais se reproduz de modo a maximizar os filhotes, sendo que, de ninhadas que vão desde dezenas até vários milhões, dependendo da espécie, a média de sobreviventes é geralmente de um descendente por adulto. Todo o restante nasce normalmente apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer logo em seguida. A quantidade dos animais que padece desse destino é tão gigantesca que faz até mesmo a quantidade de animais mortos na exploração (que já é uma quantidade imensa) quase desaparecer em comparação.

Será possível justificar que não é importante modificar tal situação, devido a se tratar de sofrimento e mortes de animais não humanos? Contudo, não existem boas razões para negar consideração moral direta a seres sencientes não humanos. Humanos são moralmente consideráveis não porque são humanos, nem porque possuem certas capacidades cognitivas, mas, simplesmente porque há possibilidade de serem prejudicados/beneficiados. Contudo, essa mesma razão que explica por que humanos são consideráveis implica ao mesmo tempo que qualquer outro ser senciente também é. A questão "quem considerar moralmente de maneira direta?" só faz sentido porque existem no mundo seres passíveis de serem prejudicados e/ou beneficiados. Assim, segue que o que é relevante para saber quem considerar é saber quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado. Uma condição necessária e suficiente para alguém ser passível de ser prejudicado e/ou beneficiado é ser capaz de experimentar certos estados como negativos e/ou outros como positivos. Isto é, que seja *senciente*. Segue então que devemos dar consideração moral direta a todo e qualquer ser senciente (independentemente de espécie, grau de inteligência etc.), o que implica em prevenir/minimizar o que lhes prejudica e promover o que lhes beneficia.

Acessar de maneira não tendenciosa a *força das razões* para levar em consideração o bem de alguém requer reconhecer que prejuízos de magnitude similar em indivíduos distintos geram razões de *igual força* para prevenirmos/minimizarmos tais prejuízos (e que, quanto maior a magnitude do prejuízo, mais fortes são essas razões). Se as

razões para se considerar alguém derivam da possibilidade de esse alguém ser prejudicado e/ou beneficiado, então, quanto maior a possibilidade de alguém ser prejudicado e/ou beneficiado, mais fortes são essas razões. Isso implica que, ao contrário do que mantém a visão comum, por vezes temos 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. Rejeitar a igual consideração do bem-estar de seres sencientes não humanos é uma discriminação análoga ao racismo: o especismo.

No capítulo 3, foi defendido que todo ser senciente com possibilidade de levar uma vida minimamente significativa é prejudicado com a morte (independentemente do sofrimento), e que todo ser que é trazido para uma vida onde predomina largamente o sofrimento é prejudicado por nascer. Essa conclusão tem duas implicações no caso dos animais na natureza: (1) temos razões para modificar o ambiente em que se encontram, para que consigam levar vidas minimamente significativas e; (2) temos razões para prevenir que cheguem a existir os seres sencientes que levariam vidas majoritariamente negativas. No mesmo capítulo, foi defendido que um parâmetro importante na medição da gravidade do dano da morte é a relação entre *tempo* e *qualidade de vida* (quanto menos alguém já desfrutou, mais prejudicado é se morrer; quanto mais alguém teria para desfrutar, mais é prejudicado é se morrer). Já que a imensa maioria das mortes de não humanos na natureza é extremamente prematura, há aí uma razão para considerarmos que são bastante prejudicados ao morrerem (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 de preocupação em evitar a morte, para prevenir/minimizar os danos naturais.

Contudo, a consideração pelos animais não se limitaria a evitar danos antropogênicos, como, por exemplo, evitar sua exploração? Não. Se é o teor negativo dos danos aquilo que gera primariamente razões para que os evitemos com nossas práticas, então temos iguais razões para evitarmos/prevenirmos danos naturais (uma vez que continuam sendo negativos). Chamemos tal argumento de *Argumento da Existência das Razões*. Vimos também 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. Ou seja, dados dois danos de igual

magnitude, um de origem antropogênica e outro de origem natural, temos razões diretas de *igual peso* para evitarmos ambos. E, quando o dano de origem natural for de maior magnitude, as razões para evitá-lo serão mais fortes. Chamemos esse segundo argumento de *Argumento da Força das Razões*. Ambos os argumentos (o da *existência* e o da *força* das razões), que rejeitam o critério da *origem do dano*, rejeitam igualmente o critério do *território*: temos razões diretas para considerar o bem de quem se encontra e/ou pertence a um território que não o nosso, e essas razões poderão ser mais fortes do que as que temos para ajudar os membros do nosso território (caso os que não pertencem ou não se encontram no nosso território estiverem, por exemplo, sujeitos a uma magnitude de dano maior caso não sejam ajudados).

Uma das objeções mais recorrentes à proposta de prevenir/minimizar os danos naturais é a de que ela implicaria supostamente em intervir na predação. Contudo, há que se explicar por que seria errado intervir na predação visando o menor sofrimento e quantidade de mortes (dando igual peso ao bem de todos os seres sencientes afetados, presas e predadores), e não seria errada em outros contextos onde a intervenção na predação é amplamente aceita: quando visa socorrer humanos, ou quando visa atingir metas ecologistas (como preservar espécies, garantir biodiversidade, equilíbrio ecológico, manter apenas espécies nativas etc.). Se um dano não deixa de ser algo negativo porque é resultado do movimento de animais não humanos ou porque é resultado de processos naturais, então parece que as mesmas razões para prevenir a predação sobre humanos se fazem igualmente presentes quando as vítimas são não humanas. A meta de buscar os melhores resultados penderá a balança para aquele curso de ação onde o sofrimento é minimizado; onde há menor quantidade de mortes; onde os danos e benefícios estão melhor distribuídos (por exemplo, a qualidade e o tempo de vida) etc. Isso pode coincidir em muitos casos com intervir na predação. Além disso, se nossa preocupação é conseguir o melhor estado de coisas para todos os seres sencientes afetados, mesmo aqueles que se opõem a intervir em casos de predação já existentes têm de concordar que seria melhor se não houvesse mais predação no futuro (desde que com isso não surjam consequências piores do que as decorrentes de um mundo com predação). Embora isso não signifique necessariamente que intervir na predação seja uma estratégia eficaz para prevenir os danos naturais, mostra que intervir na predação não pode ser considerado inerentemente absurdo, a partir da preocupação com o bem

dos seres sencientes. A única maneira de fazê-lo é por veneração pelo próprio processo de predação, como ocorre em certas posições ecologistas:

As posições ecologistas distinguem-se das posições centradas na consideração pelos seres sencientes por manterem que certas entidades não sencientes devem ser objeto de consideração moral direta: processos naturais, equilíbrio ecológico, espécies, biodiversidade, ecossistemas etc. Uma crença muito comum é a de que, se as entidades que os ecologistas valorizam forem dignas de consideração moral, então que está fundamentada a proibição de prevenir/minimizar os danos naturais. Contudo, essa conclusão só se seguiria se tudo o que importasse fossem essas entidades. Mas, dado que o que é relevante para a consideração moral é a capacidade de ser prejudicado e/ou beneficiado, não faz sentido manter que o bem dos seres sencientes não importa diretamente. E, mesmo que as entidades não sencientes que os ecologistas valorizam fossem mais importantes do que o bem dos seres sencientes, poderíamos buscar maneiras de prevenir/minimizar os danos naturais que não conflitassem com a preservação de tais entidades, ou então, que ajudassem muito os seres sencientes às custas de diminuir pouco a preservação de tais entidades. Assim, mesmo que as entidades não sencientes valorizadas no ecologismo fossem dignas de consideração moral direta, isso seria insuficiente para fundamentar a proibição de prevenir/minimizar os danos naturais.

Discutimos também se há ou não boas razões para considerarmos moralmente de maneira direta as entidades não sencientes valorizadas no ecologismo. Na seção 6.3, rejeitamos que elas tenham valor devido a serem resultado de processos naturais, uma vez que o fato de algo ser natural não o torna necessariamente bom. Na mesma seção, rejeitamos igualmente o argumento de que não devemos minimizar os danos naturais porque é assim que a natureza é, uma vez que tal argumento tenta derivar uma *prescrição* a partir de uma *descrição factual*. Na seção 6.4, rejeitamos que as entidades não sencientes possuam um bem-estar, dado que não são capazes de distinguir certos estados como positivos e outros como negativos. Na seção 6.5, discutimos a possibilidade de elas possuírem valor intrínseco. Concluimos que tal suposição também é controversa (ainda que não argumentamos que seja necessariamente falsa). Contudo, mesmo que tivéssemos que acatar as metas ecologistas, não parece razoável manter que elas trunfam interesses básicos dos seres sencientes. A imensa



maioria dos ecologistas concorda com essa tese quando as vítimas são humanas. Defendem que as metas ecologistas devem ter peso maior do que interesses humanos *não básicos*; mas não defendem que devam ter peso maior do que interesses humanos *básicos*. Por exemplo, não defendem que humanos devam ser chacinados com vistas a garantir equilíbrio ecológico, biodiversidade, preservação de espécies etc. Nem defendem que devam deixar de ajudar humanos que são vítimas dos processos naturais. Contudo, geralmente defendem tais atitudes quando as vítimas são não humanas. Essa disparidade de julgamento é especista e deve ser rejeitada. Além disso, há razões para rejeitarmos tal posição mesmo se fosse defendida de maneira não especista (isto é, se também fosse defendido não ajudar humanos vítimas de danos naturais, e também a chacina de humanos para alcançar metas ecologistas): justamente a capacidade que os seres sencientes possuem de serem prejudicados (por exemplo, com o sofrimento e com a morte, quando esta impede o desfrute) é uma razão para os priorizarmos quando houver conflito entre a realização do seu bem e as metas ecologistas (uma vez que entidades não sencientes não possuem tal capacidade). Assim, mesmo que tivéssemos de acatar as metas ecologistas, ainda teríamos razões para prevenir/minimizar os danos naturais sobre os animais não humanos, mesmo se fazê-lo conflitasse com metas ecologistas.

Uma visão comum é a de que não somos responsáveis pelos danos naturais porque eles não tiveram *origem* em nossas práticas, e porque eles continuariam com nossas *omissões*. Contudo, tais critérios têm implicações implausíveis, como ter de concluir que alguém não teria obrigação de retirar de uma banheira uma criança que está a se afogar em sua frente (caso não tenha iniciado o afogamento da criança). Contudo, não teríamos uma maior responsabilidade por danos resultantes de atos porque estes seriam sempre mais graves do que os danos resultantes de omissões? Tal suposição é empiricamente falsa. A própria questão dos danos naturais é um exemplo de como o resultado de nossas omissões pode resultar em danos gigantescos. Além disso, uma boa quantidade de danos naturais são efeito colateral de nossos atos. Um exemplo são as intervenções na natureza com metas antropocêntricas e ecologistas que contribuem para que os processos naturais prejudiquem os seres sencientes.

O fato de os animais selvagens não terem vínculos especiais para conosco (por exemplo, estarem distantes) mostraria que não temos obrigação de ajudá-los (ou, que essas obrigações são mais fracas)? Não.

Se temos o dever de ajudar aqueles que possuem vínculos especiais conosco porque, dependendo do modo como decidamos, terão o seu bem-estar afetado para pior ou melhor, isso implica que temos igualmente deveres para com quem não temos relações especiais, dado que seu bem-estar será também afetado para pior ou melhor de acordo com o que decidamos. E, dado que, por vezes, podem ser prejudicados em maior grau caso não recebam ajuda, isso é uma razão para vermos, nesses casos, o dever de ajudá-los como mais forte do que o dever de ajudar aqueles com quem temos vínculos especiais.

Estaria a proposta de prevenir/minimizar os danos naturais acima do nível de dificuldade onde é razoável exigir alguma coisa de alguém? Há visões de ética onde o nível de dificuldade não desempenha papel algum em determinar, nem a existência, nem a força das obrigações. Por exemplo, as visões de ética que mantêm que a ação correta é aquela que resulta nas melhores consequências manterão que devemos nos esforçar ao máximo para tornar o mundo um lugar menos pior. Contudo, como discutimos na seção 7.4, mesmo nas visões onde o critério do nível de dificuldade desempenha um papel em determinar a existência ou força das obrigações, não é razoável que faça tal papel sozinho. Ele teria de ser pesado em relação a outros fatores relevantes, como a magnitude de dano possível de ser minimizada. Por vezes, esses outros fatores poderiam ter peso maior. E, mesmo tais visões podem reconhecer que há a obrigação de pesquisarmos como tornar mais fácil a tarefa de prevenir/minimizar os danos naturais. E, a força dessa obrigação parece depender do quão ruim é a situação em questão (no caso da situação dos animais na natureza, muitíssimo ruim). Além disso, existem muitos casos onde prevenir/minimizar os danos naturais é fácil. Mesmo que atinjamos melhor a meta de prevenir/minimizar os danos naturais se deixarmos a imensa maioria das intervenções a cargo de profissionais tecnicamente qualificados, exigir que cada um dedique algum tempo para divulgar esse problema, e que reivindique que impostos e doações que hoje são aplicados em intervenções na natureza (com propósitos antropocêntricos e ecologistas) que prejudicam os animais sejam redirecionados para atingir a meta de beneficiar os animais não parece ser uma exigência grande. Assim sendo, mesmo que fôssemos manter um nível baixo de exigência, isso faria uma grande diferença em termos de prevenção/minimização dos danos naturais.

Uma objeção possível é a de que prevenir/minimizar os danos naturais não seria uma forma eficiente de utilizar nossos recursos com

vistas a conseguir o mundo menos pior possível. Ao discutirmos essa questão na seção 8.1, concluímos que, mesmo que a prevenção em larga escala dos danos naturais pudesse requerer um investimento de recursos inicial maior, isso não faria dela necessariamente menos eficiente, dado o potencial para prevenir/minimizar danos em maior escala em longo prazo. Na seção 8.2, argumentamos que evitar a expansão/recriação do território natural é uma forma possível de prevenir os danos naturais em larga escala atualmente, e que é fácil de ser conduzida e não requer investimento de recursos. Por fim, na seção 8.3, discutimos a preocupação de, ao ajudarmos, tornarmos o cenário ainda pior do que já é. Há esse risco. Mas, há esse risco também se decidimos não ajudar. O que dá a ilusão de que deixar a natureza seguir o seu curso terá melhores resultados é que: (1) normalmente não se leva em conta que os processos naturais maximizam a quantidade de sofrimento e mortes de maneira muito eficiente, e que; (2) quando a maior parte das pessoas pensa em intervenções, tende a pensar em intervenções mal planejadas. Mas, não existem apenas essas duas opções: deixar a natureza seguir o seu curso ou conduzir intervenções mal planejadas. Aqui a conclusão geral é a de que investigar a fundo a questão com seriedade tem maiores probabilidades de resultar em um melhor estado de coisas do que simplesmente cruzar os braços e deixar a natureza seguir o seu curso.

Assim, ao que tudo indica, dada a magnitude dos danos naturais, e dados os argumentos para darmos igual consideração ao bem dos seres sencientes, independentemente de espécie, temos de concluir que são fortes as razões para buscarmos adquirir os meios para prevenir/minimizar em larga escala os danos naturais que os animais não humanos selvagens padecem na natureza. O principal obstáculo à prevenção/minimização dos danos naturais é ideológico, e não, prático. Não há tecnologia para se intervir com vistas a prevenir/minimizar os danos naturais em larga escala atualmente simplesmente porque tal assunto não foi visto até agora como um problema moral (muito menos como um problema moral importante). Desmontar os obstáculos ideológicos que impedem que o problema dos danos naturais seja levado a sério é o primeiro passo para que as gerações futuras possam, na prática, prevenir/minimizar os danos naturais em uma escala que hoje é inimaginável para nós.



## Referências bibliográficas

ADAMS, C. & DONOVAN, J. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

ALLEN-HERMANSON, S. Insects and the problem of simple minds: Are bees natural zombies? *Journal of Philosophy*, 105, p. 389-415, 1980.

ANHOLT, B. R. & WERNER, E. E. Interaction between food availability and predation mortality mediated by adaptive behaviour. *Ecology*, 76, p. 2230-2234, 1995.

ARNESON, R. What, if anything, renders all humans morally equal: In JAMIESON, D. (ed.) *Singer and his critics*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 103-128.

ATTFIELD, R. *A Theory of Value and Obligation*. London: Croom Helm, 1987a.

ATTFIELD. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, n. 39, p. 47-58, 1987b.

BAILEY, R.; SEYMOUR, N. & STEWART, G. Rape behaviour in blue-winged teal. *Short Communications*, 95, p. 188-190, 1978.

BALDNER, K. Realism and Respect. *Between the Species*, 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*, 18, p. 1482-1491, 2004.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*, 4ª ed, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BEER, J. V. & OGILVIE, M. A. Mortality. In: SCOTT, P. & THE WILDFOWL TRUST (eds.). *The swans*. London: Houghton-Mifflin, 1972, p. 125-142.

BEHBEHANI, A. M. The smallpox story: life and death of an old disease. *Microbiological Reviews*, 47(4), p. 455-509, 1983.

BENSON, J. Duty and the Beast. *Philosophy*, 53, p. 529-49, 1978.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BERNSTEIN, M. Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, n. 35, p. 380-390, 2004.

BIGGERS, J. D; FINN, C. A. & MCLAREN, A. Long-term reproductive performance of female mice. *Journal of Reproduction and Fertility*, 3, p. 313-330, 1962.

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*, 7 (4), p. 1005-1013, 1988.

BONNARDEL, Y. Contre l'apartheid des espèces: À propos de La prédation et de l'opposition entre écologie et libération animale. *Les cahiers antispécistes*, v.14, 1996. Disponível em: <<http://www.cahiers-antispecistes.org/contre-lapartheid-des-especes/>>. Acesso em: 04/05/2017.

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*, 6 (1), p. 13-26, 2003.

BRAITHWAITE, V. A. *Do fish feel pain?* Oxford: Oxford University Press, 2010.

BRENNAN, A. The Moral Standing of Natural Objects. *Environmental Ethics*, n. 6, p. 35-56, 1984.

BRIGGS, R. A. Normative Theories of Rational Choice: Expected Utility. In: ZALTA, N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2017 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rationalitynormative-utility/>>. Acesso em: 17/03/2018.

BRINK, D. O. Deliberative Utilitarianism. *Philosophy & Public Affairs*, 21, p. 67-103, 1992.

BRUERS, S. The Predation and Procreation Problems: Persistent Intuitions Gone Wild. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (1), p. 85 - 92, 2015.

BURTON, K. 2004. NASA Presents Star-Studded Mars Debate. NASA, 25/03/2004. Disponível em: <[http://www.nasa.gov/centers/ames/news/releases/2004/04\\_22AR.html](http://www.nasa.gov/centers/ames/news/releases/2004/04_22AR.html)>. Acesso em: 04/05/2017.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, n. 2, p. 311-38, 1980.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. In: HARGROVE, E. C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York, 1992a, p. 249-61.

CALLICOTT, J. B. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1989.

CALLICOTT, J. B. Moral Considerability and Extraterrestrial Life. In: HARGROVE, E. (ed.). *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*, n. 12, p. 99-124, 1990.

CALLICOTT, J. B. The Land Ethic. In: JAMIESON, D. (ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 204-17.

CALLICOTT, J. B. The Land Ethic: Key Philosophical and Scientific Challenges. *Ideas Matter Lecture Series: The Legacy of Aldo Leopold*, Oregon State University, Corvallis, 1998. Disponível em: <[http://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott\\_landethic.pdf](http://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf)>. Acesso em: 04/05/2017.

CAVALIERI, P. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

CLARKE, C. M.; BAUER, U.; CH'EN, C. L.; TUEN, A. A.; REMBOLD, K. & MORAN, J. A. Tree shrew lavatories: A novel nitrogen sequestration strategy in a tropical pitcher plant. *Biology Letters*, 5, p. 632-635, 2009.

CLEMENT, G. The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals. *Between the Species*, n. 13 (3), 2003. Disponível em: <<http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss3/2/>>. Acesso em: 04/05/2017.

CLINCHY, M.; ZANETTE, L.; BOONSTRA, R.; WINGFIELD, J. C. & SMITH, J. N. M. Balancing food and predator pressure induces chronic stress in songbirds. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 271, p. 2473-2479, 2004.

COCHRANE, A. Cosmozoopolis: The case against group-differentiated animal rights. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, p. 127-41, 2013.

COLE, R. A. & FRIEND, M. Miscellaneous parasitic diseases. In: FRIEND, M. & FRANSON, J. C. (eds.). *Field manual of wildlife*



*diseases: General field procedures and diseases of birds. Biological Resources Division Information and Technology Report 1999-001.* Washington, DC: US Geological Survey, 1999, p. 249-258.

CONNELL, J. H.; SOUSA, W. P. On the Evidence Needed to Judge Ecological Stability or Persistence. *The American Naturalist*, 121, n. 6, p. 789-824, 1983.

CONNOR, R. C.; SMOLKER, R. A. & RICHARDS, A. F. Dolphin alliances and coalitions. In: HARCOURT, A. H. & de WAAL, F. B. M. (eds.). *Coalitions and alliances in humans and other animals*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 415-442.

CORNER, L. A. The role of wild animal populations in the epidemiology of tuberculosis in domestic animals: How to assess the risk. *Veterinary Microbiology*, 112, p. 303-312, 2006.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental Ethics* 25, p. 169-182, 2003.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, 113, p. 745-763, 2003.

CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

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*, 3 (1), p. 51-63, 2015.

CUNHA, L. C. O Princípio da Beneficência e os Animais Não Humanos: Uma Discussão Sobre o Problema da Predação e Outros Danos Naturais. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 99-131, 2011.

DAILY MAIL ONLINE. *Saved from a muddy grave: Baby elephant and its mother pulled from lagoon where they got stuck because they wouldn't be separated*. 11/11/2011. Disponível em:

<<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2059502/Baby-elephant-mother-pulled-muddy-grave-conservation-workers-Zambia.html>>.

Acesso em 04/05/2017.

DAILY PICKS AND FLICKS. *Russian Sailors Rescue Dog Stranded on Ice Floe*. 20/02/2013. Disponível em:

<<http://dailypicksandflicks.com/2013/02/20/russian-sailors-rescue-dog-stranded-on-ice-floe-video/>>. Acesso em: 04/05/2017.

DALL'AGNOL, D. *Valor Intrínseco: Metaética, Ética Normativa e Ética Aplicada em G. E. Moore*. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

DeGRAZIA, D. Animal Ethics around the Turn of the Twenty-First Century. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, n. 11, p. 111-29, 1999.

DAWKINS, M. S. *Animal Suffering*. New York: Chapman and Hall, 1980.

DAWKINS, M. S. *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. New York: W. H. Freeman, 1993.

DAWKINS, R. *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. Harper Collins Publishers, 1996.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. In: COCKBURN, D.(ed.). *Human Beings*. Suplemento de *Philosophy*, 29. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991, p. 35-62.

DIAS, P. C. Sources and sinks in population biology. *Trends in Ecology and Evolution*, 11, p. 326-330, 1996.

DIGITAL JOURNAL. *Deer rescued from middle of frozen lake in Canada*. 15/12/2011. Disponível em:

<<http://digitaljournal.com/article/316149>>. Acesso em: 04/05/2017.

DONALDSON, S. & KYMLICKA, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.

DORADO, D. Ethical Interventions in the Wild: An Annotated Bibliography. *Relations: Beyond Anthropocentrism*. n. 3 (2), p. 219 - 238, 2015b.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015a.

DWORKIN, R. *Domínio da Vida: Aborto, Eutanásia, e Liberdades Individuais*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DU TOIT, J. G. *Veterinary car of African elephants*. Pretoria: Novartis & South African Veterinary Foundation, 2001.

EBERT, R. & MACHAN, T. Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals. *Journal of Applied Philosophy*, n. 29 (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.

ELLIOT, R. Faking Nature. *Inquiry*, n. 25, p. 81-93, 1982.

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.(eds.). *Endangered Species*. Nova Science Publishers, 2009, p. 171-187.

EPICURO. *Carta a Meneceo*. In: \_\_\_\_\_, *Obras*. Madrid: Tecnos, 1991, p. 57-65.

ESTADO DE MINAS. *Esterilização de capivaras pode dar certo em BH, diz especialista*. 14/01/2015. Disponível em:

<[http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/01/14/interna\\_gerais,60](http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/01/14/interna_gerais,60)

7793/especialista-explica-como-foi-feita-esterilizacao-de-capivaras-em-vico.shtml>. Acesso em 04/05/2017.

EVANS. *Elephants and their diseases: A treatise on elephants*. Rangoon: Government Printing, Burma, 1910.

EVERETT, J. Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a Bambi Lover's respect for nature. *Ethics and Environment*, n. 6 (1), p.42-67, 2001.

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations. Global Capture Production 1950-2014. *Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, 2010. Disponível em: <<http://www.fao.org/fishery/statistics/global-capture-production/query/en>>. Acessado em: 20 de fevereiro de 2017.

FARIA, C. *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Tese (Doutorado em Filosofia). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016.

FARIA, C. Disentangling Obliterations of Assistance: a Reply to Clare Palmer's "Against the View That We Are Normally Required to Assist Wild Animals". *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (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* 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FARIA, C. & PAEZ, E. Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3 (1) p. 7 - 13, 2015.

FELDMAN, F. Some Puzzles About the Evil of Death. *Philosophical Review*, 100, p. 205-27, 1991.

FELIPE, S. T. Direitos das minhocas. *Veggie & tal.* 11/12/2015. Disponível em: <<http://www.veggietal.com.br/direitos-minhocas/>>. Acesso em: 01/05/2017.

FELIPE, S. T. Por uma questão de justiça ambiental: perspectivas críticas à teoria de John Rawls. *Ethic@*, vol.5, n. 3, p. 5-31, 2006.

FINK, C. *The Predation Argument*. *Between the Species*, n. 13 (5), p. 1-15, 2005.

FOX, M. A. Animal Liberation: A Critique. *Ethics*, 88, p. 106-118, 1978.

FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston: Shambhala, 1990.

FRANCIONE, G.L. Animal Rights and Domesticated Nonhumans. *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. 10/01/2007. Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/>>. Acesso em: 01/05/2017.

FRANCIONE, G. L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FREY, R. G. *Interests and rights: The case against animals*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

FROESE, R. & LUNA, S. No relationship between fecundity and annual reproductive rate in bony fish. *Acta Ichthyologica et Piscatoria*, 34, p. 11-20, 2004.

GAITA, R. *The philosopher's dog: Friendships with animals*. London: Routledge, 2003.

GHERARDI, F. Behavioural indicators of pain in crustacean decapods. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, 45, p. 432-438, 2009.

GODFROID, J. & KÄSBOHRER, A. Brucellosis in the European Union and Norway at the turn of the twenty-first century. *Veterinary Microbiology*, 90, p. 135-145, 2002.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-25, 1978.

GREGORY, N. G. *Physiology and behaviour of animal suffering*. Ames: Blackwell, 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*, v. 109, n. 3, p. 323-334, 1997.

HADLEY, J. The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need. *Journal of Applied Philosophy*, n. 23 (4), 2006, p. 445-451.

HARGROVE, E. Foundations of Wildlife Protection Attitudes. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York, 1992, p. 151-83.

HARPER, K. & ARMELAGOS, G. The changing disease-scape in the third epidemiological transition. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, n.7 (2), p. 675–97, 2011.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, 64, p. 79–92, 1989.

HENESSY, M. B.; DEAK, T. & SCHIML-WEBB, P. A. Stress-induced sickness behaviors: An alternative hypothesis for responses during maternal separation. *Developmental Psychobiology*, 39, p. 76-83, 2001.

HETTINGER, N. Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, n. 16 (1), p. 3-20, 1994.

HILK, D. S. Does risk of predation influence population dynamics? Evidence from cyclic decline of snowshoe hares. *Wildlife Research*, 22, p. 115-129, 1995.

HILLS, A. Utilitarianism, Contractualism and Demandingness. *Philosophical Quarterly*, n. 60 (239), p. 225-242, 2010.

HOBBS, T. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004 [1651].

HOLTUG, N. LIPPERT-RASMUSSEN, K. (eds.). *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S. & WOLF, C.(eds.) *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007a, p. 1-24.

HOLTUG, N. Prioritarianism. In: HOLTUG, N. LIPPERT-RASMUSSEN, K. (eds.). *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007b, p. 125-156.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17, p. 73-88, 2010a.

HORTA, Oscar. Disvalue in Nature and Intervention. *Pensata Animal*, n. 34, 2010b.

Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta>> . Acesso em: 12/02/2015.

HORTA, O. El igualitarismo y la doble confusión de Sigwick. *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, v. 15, n. 1, p. 43-51, 2006.

HORTA, Oscar. Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid.*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010d.

HORTA, Oscar. La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor. *Agora: Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, p. 57-75, 2011.

HORTA, O. Relevancia moral y relevancia óptica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46, p. 29-37, 2008.

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*, 13/10, p. 163-187, 2010c.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, O. What is Speciesism. *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, n. 23, p. 243-266, 2010e.

HORTA, O. Zoopolis, intervention and the state of nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, p. 113-125, 2013.

HU, X.; MARGOLIS, H.; PURCELL, R.H.; EBERT, J. & ROBERTSON, B. H. Identification of hepatitis B virus indigenous to chimpanzees. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97, p. 1661-1664, 2000.

HURKA, T. Value Theory. In: COPP, D. (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 357-379.



JACKSON, F. Decision-theoretic consequentialism and the nearest and dearest objection. *Ethics*, n. 101, 1991, p. 461–482.

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. (eds.). *Ethics and Animals*. Clifton: Humana Press, 1983, p. 135-46.

JOHNSON, E. Animal Liberation against the Land Ethic. *Environmental Ethics*, n. 4, p. 265-73, 1981.

JOHNSON, L. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1991.

JØRSTAD, K. E.; FJALESTAD, K. T.; ÁGÚSTSSON, T. & MARTEINSDOTTIR, G. Atlantic cod—*Gadus morhua*. In: SVÅSAND, T. (ed.), *Genetic Impact of Aquaculture Activities on Native Populations*, 2007, p. 10-16.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

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*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004 [1797].

KAUFMAN, F. Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence. *American Philosophical Quarterly*, 36, p. 1-19, 1999.

KAVALIERS, M. & COLWELL, D. D. Reduced spatial learning in mice infected with the nematode, *Helingmosomoides polygyrus*. *Parasitology*, 110, p. 591-597, 1995.

KHOU. *Drought brings dozens of dehydrated, starving animals to Wildlife Center of Texas*. 09/05/2011. Disponível em:

<<http://www.khou.com/story/local/2015/01/14/11477478/>>. Acesso em: 04/05/2017.

KITAYSKY, A. S.; PIATT, J. F.; WINGFIELD, J. C. & ROMANO, M. The adrenocortical stress-response of black-legged kittiwake chicks in relation to dietary restrictions. *Journal of Comparative Physiology B: Biochemical, Systemic, and Environmental Physiology*, 169, p. 303-310, 1999.

KIRKWOOD, J. K. & SAINSBURY, A. W. Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. *Animal Welfare*, n. 5 (3), p. 235-243, 1996.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, p. 77-110, 2005.

LASCALLES, B. D. X. Advances in control of pain in animals. *The Veterinary Annual*, 36, p. 1-15, 1996.

LEAHY, M *Against liberation: Putting in animals in perspective*. Routledge: London, 1991.

LEGGETT, H. Plague vaccine for prairie dogs could save endangered ferret. *Wired*, 04/08/2009. Disponível em: <<https://www.wired.com/2009/08/prairiedogvax>>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2017.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press, 1949.

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*, p. 189-207, 2009.

LINKOLA, Pentti. *Can life prevail?: A radical approach to the environmental crisis*. London: Integral Tradition Publishing, 2009.

LOH, R.; BERGFELD, J.; HAYES, D.; O'HARA, A.; PYECROFT, S.; RAIDAL, S. & SHARPE, R. The pathology of Devil Facial Tumor Disease (DFTD) in Tasmanian Devils (*Sarophilus harrissi*). *Veterinary Pathology*, 43, p. 890-895, 2006.

LONGUEIRA MONELOS, A. El sufrimiento animal y la extinción. *Agora: Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, p. 43 - 56, 2011.

LOTKA, A. J. Analytical Note on Certain Rhythmic Relations in Organic Systems. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 6, 1920, p. 410-415.

LOW, P. The Cambridge Declaration on Consciousness. *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*. PANKSEPP, J.; REISS, D.; EDELMAN, D.; VAN SWINDEREN, B.; LOW, P.; KOCH, C. (Eds.). 07/07/2012. Disponível em:

<<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 19/01/2018.

LUCRECIO, T. *De la naturaleza*. Barcelona: Bosch, 1976.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, 36, p. 9-14, 2002.

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*, 202, p. 2083-2089, 1999.

MANNINO, A. Humanitarian Intervention in Nature: Crucial Questions and Probable Answers. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3(1). p. 109 - 120, 2015.

MARION, P. L.; KNIGHT, S. S.; HO, B. K.; GUO, Y.; ROBINSON, W.S. & POPPER, H. Liver disease associated with ducks hepatitis B virus infection of domestic ducks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 81, p. 898-902, 1984.

MAUTNER, M. N. Life-centered ethics, and the human future in space. *Bioethics*, v. 23 n. 8, p 433–440, 2009.

MAYO, R. K.; SHEPHERD, G.; O'BRIEN, L.; COL, L. A. & TRAVER, M. *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:04/05/2017.

MCAULIFFE, J. R. *Biological survey and management of sport-hunted bullfrog populations in Nebraska*. Lincoln: Nebraska Game & Parks Commission, 1978.

MCCLOSKEY, H. J. Moral Rights and Animals. *Inquiry*, n. 22, p. 23-54, 1979.

MCKAY, C. P. & HAYNES, R. H. Should We Implant Life on Mars? *Scientific American* 263(6), p. 144, 1990.

MCKINNEY, F. & EVARTS, S. Sexual coercion in waterfowl and other birds. *Ornithological Monographs*, 49, p. 163-195, 1998.

MCMAHAN, J. Cognitive disability, misfortune, and justice. *Philosophy & Public Affairs*, 25, p. 3-35, 1996.

MCMAHAN, Jeff. Predators: A response. *New York Times*, 28/09/2010b. Disponível em: <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/28/predators-a-response/>>. Acesso em: 01/05/2017.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, Jeff. The Meat Eaters. *New York Times*, 19/09/2010a. Disponível em: <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>>. Acesso em: 01/05/2017.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. In: CHIGNELL, A.; CUNEO, T. & HALTEMAN, M.C. (Eds.). *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*, 68, p. 1515-1519, 1987.

MEOT-NER, M. & MATLOFF, G. L Directed Panspermia: a Technical and Ethical Evaluation of Seeding the Universe. *Journal of the British Interplanetary Society*, 32, p. 419-23, 1979.

MILL, J. S. *On Liberty*. In: \_\_\_\_\_. *Collected Works*, v. XVIII. London: Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 213-310.

MILL, J. S. On Nature. *Nature, The Utility of Religion and Theism*, Rationalist Press, p. 07-33, 1904.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. In: MILL, J. S. *Collected Works*, vol. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 203-59.

MILLER, H. B. A terminological proposal. *Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter*, 30, 2002.

MILLER, M. W.; SWANSON, H. M.; WOLFE, L. L.; QUARTARONE, F. G.; HUWER, S. L.; SOUTHWICK, C. H. & LUKACS, P. M. Lions and prions and deer demise. *Public Library of Science ONE*, 3, e4019, 2008.

MOOD A.; BROOKE, P. Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year. *Fishcount.org.uk*, 2010. Disponível em:

<<http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>>.

Acesso em: 20 de fevereiro de 2017.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

MOSQUERA, J. The Harm They Inflict When Values Conflict: Why Biodiversity Does not Matter. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (1) p. 65 - 77, 2015.

MULLER M. N. & WRANGHAM, R. W. *Sexual coercion in primates and humans: An evolutionary perspective on male aggression against females*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

NÆSS, A. An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same. In: WITOSZEK, N. & BRENNAN, A. (eds.). *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield, 1999, p. 146-49.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

NÆSS, A. Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? *Pan Ecology*, n. 6 (1), p. 1-5, 1991.

NÆSS, A. *The Selected Works of Arne Næss: Deep Ecology of Wisdom*, vol. X. Dordrecht: Springer , 2005.

NAVERSON, J. A Defense of Meat Eating. In: REGAN, T. & SINGER, P. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2<sup>a</sup> ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 192–195.

NBC NEW YORK. *Deer Rescued from sea as Sandy Approaches*. 30/10/12. Disponível em:

<<http://www.nbcnewyork.com/news/local/Deer-Stuck-New-Jersey-Beach-Waters-Hurricane-Sandy-Storm-Monmouth-Beach-176178061.html>>. Acesso em: 04/05/2017.

NBC NEWS. *Millions of animals feared dead in Australia*. 02/11/2009.

Disponível em: <<http://www.nbcnews.com/id/29143295/#.VLayeCvFFV>>. Acesso em 04/05/2017.

NACONECY, C. M. Ética animal... ou uma “ética para vertebrados”? Um animalista também pratica especismo? *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, p. 119-153, 2007.

NADJM, B. & BEHRENS R.H. Malaria: An update for physicians. *Infectious Disease Clinics of North America*, n.26 (2), p. 243–59, 2012.

NAGEL, T. Death. In: \_\_\_\_\_, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-10.

NAGEL, T. *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

NG, Y. Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, v. 10, n. 3, p. 255–85, 1995.

NMFS - National Marine Fisheries Service. *Conservation Plan for Southern Resident Killer Whales (Orcinus orca)*. Seattle: Northwest Regional Office, 2005. Disponível em: <[www.nmfs.noaa.gov/pr/pdfs/recovery/whale\\_killer.pdf](http://www.nmfs.noaa.gov/pr/pdfs/recovery/whale_killer.pdf)>. Acesso em: 04/05/2017.

NORTON, B. G. *Why preserve natural variety?* Princeton: Princeton University Press, 1987.

NÚÑEZ, J.; ALMEIDA, L.; BALDERRAMA, N. & GIURFA, M. Alarm pheromone induces stress analgesia via an opioid system in the honeybee. *Physiology & Behaviour*, n. 63, p. 75-80, 1997.

NUSSBAUM, M., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

O’NEILL, O. La etica kantiana. In: SINGER, P. *A Companion to Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 253-266.

PAEZ, E. Intuitions Gone Astray: between Implausibility and Speciesism - The Predation and Procreation Problem: a Reply. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (1) p. 94 - 99, 2015.

PALMER, C. Against the View That We Are Normally Required to Assist Wild Animals. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3(2), p. 203 - 210, 2015.

PARFIT, D. Innumerate Ethics. *Philosophy & Public Affairs*, 7, p. 285-301, 1978.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.1984.

PEARCE, D. A Welfare State for Elephants? A Case Study of Compassionate Stewardship. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (2) p. 153 - 164, 2015.

PEARCE, D. Blueprint for a Cruelty-Free World: Reprogramming Predators. *The Abolitionist Project*, 2009. Disponível em:  
< <http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>> .  
Acesso em: 04/05/2017.

PEDERSEN, A. B.; JONES, K. E.; NUNN, C. I & ALTIZER, S. Infectious diseases and extinction risk in wild mammals. *Conservation Biology*, 21, p. 1269-1279, 2007.

PERSSON, I. Una base para la igualdad (interespecifica). In: CAVALIERI, P. & SINGER, P. (eds.). *The 'Great Ape' Project: Equality Beyond Humanity*. London: Forth Estate Limited, 1993, p. 183-193.

PIANKA, E. R. On *r*- and *K*- Selection. *American Naturalist*, vol. 104, p. 592-597, 1970.

PLUHAR, E., *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham: Duke University Press, 1995.

POLIZA, M. Elephant calf being eaten alive. *Flickr*.



Disponível em: <<http://www.flickr.com/photos/poliza/183530778/>>  
 Acesso em: 04/05/2017.

POSNER, R. Animal rights: Legal, philosophical and pragmatic perspectives. In: SUNSTEIN, C. & NUSSBAUM, M. (Eds.), *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 51-77.

PRUGNOLE, F.; DURAND, P.; NEEL, C.; OLLOMO, B.; AYALA, F. J.; ARNATHAU, C.; ETIENNE, L.; MPOUDI-NGOLEC, E.; NKOGHED, D.; LEROYD, E.; DELAPORTE, E.; PEETERS, M. & RENAUDA, F. African great apes are natural hosts of multiple related malaria species, including *Plasmodium falciparum*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, p. 1458-1463, 2010.

RACHELS, J., *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997.

RACHELS, J., Killing and Letting Die. In: BECKER C.; BECKER, L. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*. 2ª edição. New York: Routledge, vol. 2, 2001, p. 947-50, 2001.

RACHELS, J. & RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7ª ed. New York: McGraw-Hill, 2012.

RACHELS, J. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

RACHELS, S. Nagelian Arguments Against Egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, n. 80 (2), p. 191-208, 2002.

RACHELS, S.; ALTER, T. Nothing matters in survival. *The Journal of Ethics*, v. 9, n. 3-4, p. 311-330, 2005.

RATERMAN, T. An environmentalist lament on predation. *Environmental Ethics*, n. 30(4), p. 417-434, 2008.

RAUP, D. M. & SEPOSKI, J. J. Periodicity of extinctions in the geologic past. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol.

81, p. 801-805, 1984.

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<sup>a</sup> ed. Los Angeles: University of California Press, 2004.

REGAN, T. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.

REICHMANN, J. B. *Evolution, animal 'rights' and the environment*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

REZNICK, BRYANT & BASHEY. r- and K-selection revisited: the role of population regulation in life-history evolution. *Ecology*, 83, p. 1509-1520, 2002.

RILEY, J. Interpreting Mill's Qualitative Hedonism. *Philosophical Quarterly*, 53, p. 410-18, 2002.

RIPPLE, W. J. & BESCHTA, R. L.. Wolves and the ecology of fear: Can predation risk structure ecosystems? *BioScience* 54: 123–138, 2004.

ROLLIN, B., *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROLLIN, B. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In: KUHSE, H. & SINGER, P. (eds.). *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*, n. 75 (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, Holmes. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.
- ROMERO, L. M.; REED, J.M. & WINGFIELD, J. C. Effects of weather on corticosterone responses in wild free-living passerine birds. *General and comparative endocrinology*, 118, p. 113-122, 2000.
- ROWLANDS, M. *Animal Rights: A Philosophical Defense*, London: MacMillan Press, 1998.
- 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. (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993, p. 84-94.
- SAGOFF, M. On Preserving the Natural Environment. *Yale Law Journal*, 84, 1974, pp. 205-267.
- SAPOLSKY, R. M. Endocrine and behavioral correlates of drought in wild olive baboons (*Papio anubis*). *American Journal of Primatology*, 11, p. 217-227, 1986.
- SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- SAPONTZIS, S. F. Predation. *Ethics and Animals*, 5, 1984, p. 27-38.
- SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Harvard: Belknap, 1998.

SCHMIDT, M. Elephants (Proboscidae). In: FOWLER, M. E. (ed.). *Zoo & Wild Animal Medicine*. Philadelphia: WB Saunders & Co., 1986 [1985], p. 883-923.

SCHUYLER, P. Control of Feral Sheep on Santa Cruz Island. In: HOCHBERG, F. G. (ed.). *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.

SHELTON, J. A. Killing Animals That Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Beetwen the Species*, n.13(4). 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3/>>. Acesso em: 04/05/2017.

SHUE, H. Basic Rights: *Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

SILVA, M. A. A situação jurídica atual dos animais e sua inconsistência conceitual e prática: uma análise a partir de Gary Francione. In: FLECK, A.; REICH, E.; MUNIZ, J. M. (orgs.). *Crise da democracia?* Florianópolis: Nefiponline, 2015, p. 191, 206.

SIMMONS, A. Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, n. 14(1), p. 15-27, 2009.

SIMPSON, V. R. Wild animals as reservoirs of infectious diseases in the UK. *The Veterinary Journal*, 163, p. 128-146, 2002.

SINGER, P. Animals. In: JAMIESON, D.(ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 416-25.

SINGER, P. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Trad. Marly Winckler. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004.

SINGER, P. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.

SINGER, P. The significance of Animal Suffering. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (Eds.). *Animal Experimentation: the Moral Issues*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1991, p. 56-66.

SINGER, P. The Suffering of Wild Animals: Should we do anything about it, and if so, what? *Youtube*, 15/11/2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1VYYHLH990A>>. Acesso em: 01/05/2017.

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*, 22, p. 1-63, 1993.

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*, n. 270, p. 1115-1121, 2003.

SOS RHINO. *Zambia distributes food to starving wildlife*. 18/10/2002. Disponível em: <<http://www.sosrhino.com/news/rhinonews101802.php>>. Acesso em: 04/05/2017.

SÖZMEN, B. Relations and Moral Obligations towards Other Animals. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (2) p. 179 - 193, 2015.

STEARNS, S. C. *The evolution of life histories*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

STEELE, K. & STEFÁNSSON, H. O. Decision Theory. In: ZALTA, N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/decision-theory/>>. Acesso em: 17/03/2018.

SUITS, D. B. Why Death Is Not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, 38, p. 69-84, 2001.

TAUREK, J.M. Should the Numbers Count? *Philosophy & Public Affairs*, 6, p. 293-316, 1977.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*. 29/11/2016d. Disponível em: <<http://reducing-suffering.org/applied-welfare-biology-wild-animal-advocates-focus-spreading-nature/>>. Acesso em: 01/05/2017.

TOMASIK, B. Convert Grass Lawns to Gravel to Reduce Insect Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, 24/12/2016c. Disponível em: <<http://reducing-suffering.org/convert-grass-lawns-to-gravel-to-reduce-insect-suffering/>>. Acesso em: 01/05/2017.

TOMASIK, B. Ideas for Volunteering to Reduce Wild-Animal Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, 17/12/2016a. Disponível em: <<http://reducing-suffering.org/ideas-for-volunteering-to-reduce-wild-animal-suffering/>>. Acesso em: 01/05/2017.

TOMASIK, B. Is Utilitarianism Too Demanding? *Crucial Considerations (Foundational Research Institute)*. 2016b. Disponível em: <<http://crucialconsiderations.org/ethics/demandingness/>>. Acesso em: 01/05/2017.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 2014. Disponível em: <<http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/>>. Acesso em: 04/05/2017.

TOMASIK, B. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, n. 3 (2). p. 133-152, 2015.

TORRES, L. Should we vaccinate wild apes? *Global Animal*, February 16, 2012. Disponível em:

<<http://www.globalanimal.org/2012/02/16/should-we-vaccinate-wild-apes/>>. Acesso em: 04/05/2017.

TORRES ALDAVE, M. De lobos y ovejas. ¿ Les debemos algo a los animales salvajes? *Agora: Papeles de Filosofia*, 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*, n. 3 (1), p. 33 - 49, 2015.

VALLENTYNE, P. Of Mice and Men: Equality and Animals. In: HOLTUG, N. LIPPERT-RASMUSSEN, K. (eds.). *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 211-237.

VAN DE VEER, D. Interspecific Justice. *The Monist*, 22, p. 55-79, 1987.

VARNER, G. *In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York:Oxford University Press, 1998.

VARNER, G. No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, n. 13, p. 175-79, 1991.

VOLTERRA, V. Variations and Fluctuations of the Number of Individuals in Animal Species Living Together. In: R. N. Chapman (Ed.). *Animal Ecology*. McGraw-Hill, 1931, p 409-448.

WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and other Livings Things*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

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*, 83, p. 227-248, 2008.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. *Between the Species*, n. 13 (5), 2005. Disponível em:  
<<http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/7>>. Acesso em:  
04/05/2017.

WIZEN, G. & GASITH, A. Predation of amphibians by carabid beetles of the genus *Epomis* found in the central coastal plain of Israel. *Zookeys*, 100, p. 181-191, 2011.

WOLFF, J. O. & SHERMAN, P. W. (eds.). *Rodent societies: an ecological and evolutionary perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

ZIMMER, C. *Inside the bizarre world of nature's most dangerous creatures*. New York: Arrow, 2003.