

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

O CONSEQUENCIALISMO E A DEONTOLOGIA NA ÉTICA ANIMAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS DE PETER SINGER,
STEVE SAPONTZIS, TOM REGAN E GARY FRANCIONE

Luciano Carlos Cunha

Orientadora

Profa. Dra. Sônia T. Felipe

Florianópolis

2010

LUCIANO CARLOS CUNHA

O CONSEQUENCIALISMO E A DEONTOLOGIA NA ÉTICA ANIMAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS DE PETER SINGER,
STEVE SAPONTZIS, TOM REGAN E GARY FRANCIONE

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Sônia T. Felipe

FLORIANÓPOLIS

2010

LUCIANO CARLOS CUNHA
O CONSEQUENCIALISMO E A DEONTOLOGIA NA ÉTICA ANIMAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS DE PETER SINGER,
STEVE SAPONTZIS, TOM REGAN E GARY FRANCIONE

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em Filosofia

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

Data de aprovação: 01 de março de 2010

Profa. Dra. Sônia T. Felipe - UFSC (Orientadora)

Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol - UFSC

Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho – UFPI

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra - UFSC (Suplente)

INTRODUÇÃO

Desde 1975, com a publicação da obra *Animal Liberation* (*Libertação Animal*, no Brasil), do filósofo australiano Peter Singer, vem crescendo a frequência com a qual se debate sobre o *status* moral dos animais não-humanos. Tal debate cresce não apenas dentro dos círculos acadêmicos, mas por parte do público em geral, pelo menos nos países onde obras sobre o assunto foram publicadas.

A proposta de Singer (*Libertação Animal*, 1975; *Ética Prática*, 1979; *The Expanding Circle*, 1981), baseada no *utilitarismo preferencial*, enfatiza que a única base plausível sobre a qual se pode defender o princípio da igualdade para todos os seres humanos (a saber, o *princípio da igual consideração de interesses semelhantes*¹) exige ao mesmo tempo, por coerência, que se estenda essa igualdade a animais não-humanos. Não reconhecer a exigência formal de coerência, neste caso, é ser culpado de *especismo* (termo criado pelo filósofo e psicólogo inglês Richard D. Ryder e frequentemente empregue por Singer²), um preconceito similar ao *racismo* e ao *sexismo*, onde os interesses de um indivíduo não contam moralmente, ou contam com menor importância, somente pelo fato de ele pertencer a um determinado grupo, no caso a espécie biológica.

Singer relembra que, se o assunto é dar igual consideração a *interesses* que são semelhantes, e seres *sencientes*³ (aqueles cujo organismo apresenta, além da sensibilidade a eventos que o afetam, uma consciência acompanhando esses eventos) serão afetados pela decisão, a espécie à qual o indivíduo pertence é tão irrelevante moralmente quanto a raça ou gênero – pois a *senciência* demarca, de acordo com Singer⁴, a

¹ Daqui para frente abreviado como PICIS. Sigo aqui a abreviação adotada em FELIPE, Sônia T. Da igualdade. Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo. In: *Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 17/18, 2001, p. 21-48.

² Cf. Richard D. RYDER, *Victims of Science: the use of animals in research* [1975]. Revised edition 1983. London: Centaur Press; National Anti-Vivisection Society Limited, 1983, p. 5.

³ Para uma definição de *senciência*, ver: FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2003, p. 113.

⁴ Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo. Martins Fontes, 2002, p. 67. Daqui para frente abreviado como EP.

linha que divide os seres capazes e não capazes de ter *interesses*. O PICIS exige *imparcialidade*: que o interesse seja considerado como tal, independentemente de quem o tenha. A única característica moralmente relevante para determinar quem deve ser considerado igual nesse sentido, de acordo com Singer, é a capacidade de ter interesses.

Desde sua primeira publicação, as idéias de Singer têm gerado grande controvérsia. Opositores de Singer surgem de várias correntes. De um lado, mais notadamente, estão os defensores do especismo. Sejam assumidamente especistas ou defensores de que, de alguma maneira, a igualdade não implica logicamente ser estendida aos animais não-humanos, filósofos como Carl Cohen, Alan White, C.R. Gallistel, R.G. Frey, Jan Narverson, Lawrence C. Becker, J.A. Gray e Willian Timberlake⁵, por exemplo, têm defendido o atual padrão moral vigente com relação a animais não-humanos, ou seja: seres que estariam no mundo para servir a humanos. Irei me referir a esses autores como *conservadores*.

Por outro lado, Singer recebe críticas de outros filósofos por incluir na comunidade moral o meio ambiente em geral e indivíduos não-conscientes somente pela via dos *deveres indiretos* a seres sencientes⁶. Dentre esses filósofos, críticos ao estabelecimento do limite da comunidade moral na senciência, estão, por exemplo Paul Taylor, Kenneth Goodpaster e Tom Regan⁷. Irei me referir a esses autores como *ecoanimalistas*.

Ainda, outras críticas à proposta de Singer surgem a partir da perspectiva da *ética do cuidado*, aplicada a questões que envolvam animais não-humanos por filósofas feministas como Carol Adams, e

⁵ Uma reconstituição e análise crítica da argumentação desses autores pode ser encontrada em FELIPE, Sônia T. Natureza e moralidade: igualdade antropomórfica, antropocêntrica ou ética?. *Philosophica - Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, v. 25, n. 25, p. 43-75, 2005.

⁶ Cf. SINGER, EP, cap. 10.

⁷ Cf. GOODPASTER, Kenneth E. On being morally considerable. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 56-70; REGAN, Tom. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 19-34; TAYLOR, Paul W. The ethics of respect for nature. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 71-86.

Josephine Donovan⁸. Para essas autoras, a proposta de Singer, por se fundar na *imparcialidade*, vai contra nossas intuições morais mais fundamentais, a saber, de que temos de dar prioridade ao atendimento de interesses daqueles com quem temos uma relação mais próxima. Irei me referir a essas autoras como *feministas da ética do cuidado*.

Contudo, críticas frequentes à proposta de Singer surgem também a partir de outros focos: daqueles que se posicionam contrários ao especismo, a favor do critério da senciência e a favor de se fundar a ética na imparcialidade. Diferentemente dos conservadores, esses autores seguem Singer na denúncia do especismo. Diferentemente de ecoanimalistas, assim como Singer, também são *animalistas*, ou seja, constroem propostas éticas que abrangem apenas animais sencientes (ainda que haja alguma variação quanto a onde traçar precisamente a linha sobre quem é beneficiado com qual categoria⁹). Diferentemente das feministas da ética do cuidado, e, como Singer, esses autores fundam suas teorias em princípios abstratos e na imparcialidade. De que esses autores discordam, então, em Singer?

A maioria das críticas surge devido à filiação de Singer ao *utilitarismo*. Dentre os maiores representantes desses críticos, estão os filósofos norte-americanos Tom Regan¹⁰ (*The Case for Animal Rights*,

⁸ Cf. ADAMS, Carol & DONOVAN, Josephine (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

⁹ Por exemplo, Tom Regan defende a inclusão dos animais não-humanos na esfera da consideração moral através de uma teoria de *direitos*. Contudo observa que ela não se aplica a todos os animais sencientes, mas apenas aqueles, dentre estes, que são *sujeitos-de-uma-vida* (a saber, que possuem crenças, memória, um sentido biográfico de si, expectativas quanto ao futuro, etc.). Outros animais sencientes, mas não sujeitos-de-uma-vida, Regan não deixa fora da comunidade moral, mas, ao abordar questões que os envolvam, defende não ser aplicável a proposta de direitos que desenvolve. Cf. Tom. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 243, 244 (daqui para frente abreviado como TCAR). Por sua vez, Peter Singer também atribui um *status* diferenciado a seres sencientes que são *peçoas* (possuem um sentido temporal de si) e seres sencientes que não são peçoas, principalmente quando a questão é o valor da vida. Cf. SINGER, EP, p. 96. Veremos mais detalhadamente a posição dos dois autores ao longo do trabalho.

¹⁰ Tom Regan está listado acima também como ecoanimalista. Surge então a pergunta: Regan é um animalista ou um ecoambientalista? Em meu entender, como observado na nota anterior, Regan defende os animais que não são sujeitos-de-uma-vida com os mesmos princípios que aplica à ética ambiental (respeito pelo valor inerente, por exemplo), mas sem usar a categoria de direitos. Os escritos de Regan sobre ética ambiental são do início de sua carreira, e aparecem na coletânea *All That Dwell Therein*, de 1982. De lá para cá, Regan tem publicado quase que exclusivamente sobre direitos animais. Cf. REGAN, Tom. *All That Dwell Therein : Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1982.

1983, 2004) e Gary Francione (*Animal, Property and the Law*, 1995; *Rain Without Thunder*, 1996; *Introduction to Animal Rights*, 2000 e *Animals as Persons*, 2007). Regan e Francione, ambos defensores de *direitos* (morais e legais) para os animais não-humanos; partem, portanto, de uma perspectiva *deontológica* e apontam os limites da proposta utilitarista. Ambos os autores se autodenominam *abolicionistas*¹¹ e criticam a teoria de Singer por esta tolerar, no entender desses autores, em alguns casos, o uso de animais (não-humanos ou humanos) caso esta seja a única forma de aliviar um mal maior – motivo pelo qual Francione classifica Singer de *neo bem-estarista*, no sentido de que, apesar de sua teoria propor uma grande revisão do *status* moral dos animais não-humanos, ela ainda assim não chega (apesar de se aproximar) da abolição do uso deles como recursos, preocupando-se apenas se é garantido o *bem-estar* durante esse uso. Chamarei esses autores de *abolicionistas* ou *defensores de direitos*.

Meu foco nesse trabalho serão as críticas dos abolicionistas à proposta de Singer; reconstituí-las, investigar até que ponto elas realmente apontam limites ou falhas nesta, até que ponto elas mal-interpretam a posição de Singer, e o tamanho da distância entre os dois tipos de propostas (se elas são realmente irreconciliáveis ou se é possível incorporar, no raciocínio moral, elementos de ambas, de modo que uma preocupação limite os excessos da outra). Nesse último sentido, pretendo analisar também a proposta do filósofo norte-americano Steve Sapontzis (*Morals, Reason and Animals*, 1987), que tenta fazer algo parecido com o mencionado acima: ver se é possível, na moralidade comum¹², que incorpora tanto elementos utilitaristas quanto elementos deontológicos, construir uma mistura das propostas de Singer

¹¹ Cf. REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. In: BAIRD, Robert M.; ROSEMBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. New York: Amherst, 1991, p. 77-88; FRANCIONE, Gary L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press, 2008 (daqui para frente abreviado como AAP).

¹² Importante não confundir aqui o que Sapontzis entende por “moralidade comum”. O autor não se refere aos códigos morais vigentes na maioria das sociedades (códigos, por exemplo, especistas), mas sim, à maneira de pensar de uma pessoa comum, buscando agir eticamente (imparcialmente, levando em conta o interesse dos outros com igualdade, etc.), mas que não se preocupa somente com razões utilitaristas nem somente com razões deontológicas; ao invés, incorpora elementos dessas duas vertentes de pensamento (algo que, segundo Sapontzis, as pessoas comuns, bem intencionadas, fazem no dia-a-dia). Cf. SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 89 (daqui para frente abreviado como MRA).

e da proposta de Regan que seja mais completa do que cada uma delas isoladamente. Minha escolha por esse tipo de crítica não é por considerar menos importante a discussão sobre as críticas conservadoras, ecoanimalistas ou feministas, mas, pela importância mesma da discussão sobre dois pólos, aparentemente opostos, da ética (consequencialismo e deontologia). Vale lembrar que o presente trabalho, pela necessidade de discutir profundamente uma questão específica, não visa avaliar os méritos das *propostas* de Regan, Francione ou Sapontzis. Ao invés, meu foco é investigar, a partir das críticas feitas por esses autores à proposta de Singer, quais diferenças existem nas prescrições de cada proposta com relação a alguns casos práticos específicos.

O trabalho foi esquematizado da seguinte maneira: no primeiro capítulo, as críticas de Gary Francione são apresentadas com algum comentário prévio. No segundo capítulo, as críticas de Tom Regan, tal como apresentadas em *The Case for Animal Rights*, são apresentadas também com comentários prévios. No final deste capítulo, como um resumo geral de análise das críticas dos dois autores a Singer, listo e exemplifico uma série de preocupações que, em meu entender, estão aparentemente presentes no pensamento de Singer, e não foram levadas em conta pelas críticas. O terceiro capítulo reconstrói a proposta de Peter Singer, tal como apresentada em *Ética Prática e Libertação Animal*, com vistas a facilitar o confronto com as críticas. No quarto capítulo, apresento a proposta de Steve Sapontzis, tal como apresentada em *Morals, Reason and Animals*, sobre a possibilidade de conciliar as vertentes consequencialista e deontológica da *ética animal*.

O primeiro capítulo, sobre as críticas de Francione está dividido em: (1) Críticas ao que Singer, de acordo com Francione, herda do pensamento de Jeremy Bentham e críticas ao utilitarismo em geral; (2) Críticas à exigência, por parte de Singer, de um sentido biográfico de si, para que seja considerado um erro grave tirar a vida; (3) Questionamentos à possibilidade de se garantir, na prática, a aplicação do PICIS sem que haja o direito (moral e legal) de o indivíduo atingido pela decisão não ser considerado um objeto de propriedade.

O segundo capítulo, sobre as críticas de Regan está dividido em: (1) Críticas ao utilitarismo hedonista; (2) Críticas ao utilitarismo preferencial; (3) Crítica à visão dos indivíduos enquanto receptáculos de experiências intrinsecamente valiosas; (4) Críticas à parte formal da teoria de Singer; (5) Crítica à interpretação do princípio da igualdade como um princípio formal, em Singer; (6) Crítica à interpretação do princípio da igualdade como um princípio formal *condicional*, em

Singer; (7) Críticas à base na qual Singer funda o dever da adoção do vegetarianismo; (8) Acusação de que o utilitarismo pode tolerar o especismo. Esse capítulo é finalizado com um item adicional, mencionado anteriormente, sobre preocupações que estão, aparentemente, no pensamento de Singer, mas não são contempladas pelos críticos: (9) O que Singer sugere que levemos em conta nas deliberações morais.

O terceiro capítulo, que reconstitui a visão de Singer, divide-se em: (1) Reconstituição da explanação formal, exemplos práticos de aplicação, e justificativa da adoção do *princípio da igual consideração de interesses semelhantes* como princípio que funda a idéia de que todos os seres humanos são iguais; (2) Reconstituição da argumentação em defesa da tese de que o PICIS exige formalmente que estendamos a igualdade aos animais não-humanos; (3) Reconstituição da análise sobre o valor da vida, em Singer; (4) Reconstituição da aplicação da análise anterior ao valor da vida de animais não-humanos.

Finalmente, o capítulo sobre a proposta de Steve Sapontzis se concentra sobre três tópicos: (1) Reconstituição da análise sobre o infortúnio da morte – na tentativa de refinar a análise sobre o valor da vida feita por Singer; (2) Reconstituição da análise sobre se o que Sapontzis identifica como sendo as principais metas da moralidade comum (desenvolver um caráter moral, tornar o mundo um lugar mais justo, tornar o mundo um lugar mais feliz) são mais bem atingidas com a atribuição de um direito à vida para animais não-humanos; (3) Reconstituição da análise sobre o *argumento da substituição* e como ele afeta propostas éticas fundadas nas seguintes perspectivas morais: *perspectiva da agência moral; perspectiva do valorizador independente; utilitarismo preferencial total; utilitarismo preferencial de existência prévia; utilitarismo clássico de existência prévia e utilitarismo clássico total.*

Após o quarto capítulo, as conclusões fazem um resumo geral da avaliação das críticas e sobre a possibilidade de conciliação dos dois pólos da ética animal (utilitarista e de direitos).

CAPÍTULO 1: AS CRÍTICAS DE GARY FRANCIONE A PETER SINGER

Um dos mais contundentes críticos animalistas de Peter Singer é o filósofo norte-americano Gary L. Francione. Como Tom Regan, Francione também é um defensor da atribuição de direitos (tanto *morais* quanto *legais*) para os animais não-humanos. Também como Regan, Francione tem ressalvas tanto com relação ao *utilitarismo hedonista* quanto com relação ao *utilitarismo preferencial* de Singer. Para melhor compreender a crítica a Singer, iniciaremos abordando as críticas que Francione faz a Jeremy Bentham, fundador do utilitarismo na filosofia moderna.

1.1 Críticas de Francione ao que Singer herda de Bentham

Francione salienta a revolução na filosofia moral, com o pensamento de Bentham, por incorporar, com a eleição da senciência como critério de considerabilidade moral, os animais não-humanos à comunidade moral. Francione classifica Bentham como “principal arquiteto do princípio do tratamento humanitário¹³”, observando também que o mesmo via a exclusão dos animais da comunidade moral como “rebaixá-los à classe das coisas¹⁴”. Com Bentham passam a ser reconhecidos *deveres diretos* para com os animais não-humanos. Tal visão foi amplamente aceita a ponto de ser incorporada nas leis de *bem-estar animal*, leis que “se propõem a levar os interesses dos animais a sério e a proibir sofrimento desnecessário¹⁵”.

Gary Francione é conhecido mundialmente como um dos maiores críticos das leis de bem-estar animal e do movimento social que luta por esse tipo de regulamentação, o chamado movimento bem-estarista¹⁶. Segundo o autor, pelo fato de essas leis não retirarem os

¹³ FRANCIONE, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000, p. 130. Daqui para frente abreviado como IAR.

¹⁴ BENTHAM, Apud FRANCIONE, *Ibid.*, p. 130.

¹⁵ FRANCIONE, *Ibid.*, p. 130.

¹⁶ Ver, por exemplo, as obras FRANCIONE, Gary L. *Animals, Property and The Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995; *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000; *Rain Without Thunder: The Ideology of Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1995; *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press, 2008.

animais da categoria jurídica de *itens de propriedade*, elas nunca servem para proteger os interesses dos animais, pois requerem um balanço entre os interesses do proprietário e da propriedade. “Os interesses da propriedade nunca são considerados similares¹⁷ aos interesses do proprietário, e o animal sempre perde em qualquer suposto balanço de interesses humanos e animais¹⁸”. Por esse motivo, segundo Francione, continua sendo sancionado institucionalmente e rotineiramente todo tipo de violações extremas a bilhões de animais (na produção de animais para consumo, experimentação, vestuário, entretenimento, ou companhia, por exemplo). Para Francione, as posições bem-estaristas (incluindo a de Bentham) dão origem a tal problema por rejeitarem a idéia de direitos. A interpretação mais comum de Bentham como rejeitando direitos *morais*, de acordo com Francione, se deve ao autor ser um *utilitarista-de-atos*.

A principal característica de um direito *moral*, tal como Francione e Regan usam o termo, é ser uma proteção a determinados interesses visando impedir que sejam negociados ou sua satisfação suspensa mesmo quando essa for a única maneira de evitar um malefício maior a muitos indivíduos¹⁹. O autor aponta que o raciocínio do utilitarismo de atos pode, em determinados casos, aprovar a escravidão humana, caso o princípio da utilidade assim prescreva. Francione observa que, contudo, Bentham rejeitou a escravidão humana na base de que, se essa instituição existisse, os escravos seriam tratados como meras coisas, tendo sempre seus interesses valendo como “menos do que um”, contrariando assim uma exigência fundamental do utilitarismo, a saber, a *igualdade*. Quanto a esse ponto, segundo Francione, “Bentham foi no mínimo um utilitarista de regras (ele pensou as consequências da instituição da escravidão como indesejáveis), e efetivamente reconheceu que os humanos possuem o equivalente a um direito básico de não serem tratados como propriedade²⁰”. Francione classifica a posição de Bentham como utilitarismo de regras porque, de acordo com o primeiro, é impossível saber com certeza se a utilidade não poderia ser maximizada com algum ato isolado de escravidão. Assim, de acordo com Francione, Bentham teria construído sua

¹⁷ Por “similares”, Francione quer dizer similares em importância.

¹⁸ FRANCIONE, IAR, p. 131.

¹⁹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 132.

²⁰ Idem, *Ibid.*, p. 133.

oposição à escravidão na base de que, se proibida, a utilidade seria melhor atingida na maioria dos casos, mesmo que não fosse em algum caso isolado possível.

De acordo com a análise de Francione, Bentham aceitou a idéia de direitos apenas no sentido legal: “Direitos são os frutos da lei e somente da lei; não existe nenhum direito sem lei – nenhum direito contrário à lei – nenhum direito anterior à lei²¹”. Para Francione, o *direito básico* de não ser considerado uma *coisa* é um direito pré-legal, e segundo o autor, Bentham aceita tal direito no contexto de sua oposição à escravidão humana. Diante da objeção de que Bentham teria aceitado como definitivamente errada a escravidão humana, não por aceitação de um direito moral, mas sim com base na agregação de consequências, Francione responde que “é difícil basear essa oposição à escravidão humana exclusivamente sobre as consequências. Afinal de contas, pode muito bem ser que certas formas de escravidão muito ‘humanitárias’ – mesmo se institucionalizadas e praticadas amplamente – aumentem o bem-estar social agregado no sentido de que o sofrimento geral dos escravos seria menor do que os benefícios totais desfrutados pelos proprietários e o resto da sociedade²²”. É importante notar que Francione define direito como algo diferente do que Bentham define. O último define um direito como algo garantido pela lei, seja justo ou injusto; Francione, por outro lado, define um direito mais como uma proteção especial (seja moral, seja legal) a um interesse, que diz: esse interesse é tão importante que não devemos suspender seu atendimento mesmo que essa seja a única maneira de evitar um grande mal.

Há uma *tensão* na teoria utilitarista, da maneira como entende Francione: de um lado, requer que todos os afetados contem *igualmente*; de outro, requer que se agreguem as melhores *consequências* para todos os envolvidos. É possível, observa Francione, que a única maneira de atingir as melhores consequências seja tratar um determinado indivíduo como “menos do que um”. Assim, o autor conclui que a aceitação do PICIS requer que a escravidão seja rejeitada pelos utilitaristas a despeito das consequências (ou então, que se contem apenas as consequências e se abra mão do PICIS). Outra hipótese, não abordada por Francione, seria enxergar a exigência de igualdade como estando na teoria utilitarista justamente para funcionar como um regulador contra o mau

²¹ BENTHAM, Apud, FRANCIONE, *Ibid.*, p. 216.

²² FRANCIONE, *Ibid.*

uso do princípio da utilidade (ou seja, para que não cheguemos às melhores consequências de uma maneira parcial).

Sobre a questão do valor da vida dos animais, o autor observa que Bentham defendeu inclusive o consumo de carne, através da alegação de que a morte que daríamos aos animais é mais rápida e menos dolorosa do que a que encontrariam na natureza. Francione responde que tais animais não existiriam na natureza, pois fomos nós que os fizemos nascer; então, tal comparação não faz sentido. O fato que Francione aponta é verdadeiro, mas não endereça a questão que o argumento de Bentham coloca. Por exemplo, caso possamos dar uma morte mais rápida e menos dolorosa a um animal *silvestre* (pois não o fizemos nascer), visando nossos interesses, estaríamos justificados a fazer isso? Mesmo com a vida e morte na natureza podendo ser pior do que a vida e morte que os humanos poderiam dar aos animais não-humanos, isso não constrói, se queremos ser imparciais, um argumento a favor da inflicção desse dano. Se construísse, qualquer atrocidade poderia ser justificada na base de que existem danos naturais piores.

Mesmo tendo incluído os animais não-humanos na comunidade moral, Bentham nunca questionou seu *status* como item de propriedade, é outra crítica de Francione. No entender deste, “o princípio da igual consideração, a noção de que cada um conta por um e ninguém por mais do que um²³”, fundamental na proposta de Bentham, prescreve abolir o uso de animais, e não meramente a regra bem-estarista do tratamento humanitário (ou seja, de que é moralmente correto usar os animais como *meros meios*²⁴, o que frequentemente envolve matá-los, desde que o animal usado não sofra desnecessariamente). Francione supõe que a posição bem-estarista de Bentham pode ser explicada pelo fato de que este reconheceu o interesse dos animais não-humanos em não sofrer, mas não reconheceu o interesse deles em continuar a existir – portanto, defendeu que não há erro em matar um animal, desde que se faça sem causar sofrimento (regra bem-estarista). Para apoiar essa interpretação, Francione cita as passagens onde Bentham defende o consumo de carne, através da alegação de que os animais não-humanos não fazem antecipações da miséria futura, onde estaria, no entender de Bentham, o erro em matar. Francione faz a seguinte crítica: por um lado, Bentham rejeita a visão de que animais não-humanos são coisas (pois reconhece o dever *direto* de considerar o sofrimento deles); por outro lado, aceita que

²³ Idem, *Ibid.*, p. 133.

²⁴ Por *meros meios*, Francione se refere a um uso com o qual o indivíduo usado jamais poderia concordar, por ser maléfico a si.

é justificável continuar a tratar os animais não-humanos como recursos, desde que consideremos seu interesse em não sofrer – o que implica que “não estaríamos comprometidos a estender aos animais o direito básico de não ser tratado como uma coisa e a abolir a exploração institucionalizada dos animais²⁵”.

Podemos resumir, assim, a maneira pela qual Francione reconstitui o argumento de Bentham:

- (1) A moralidade exige somente considerar interesses conscientes (*ter* um interesse em algo²⁶)
- (2) Animais não-humanos não têm um interesse consciente em continuar a viver, mas têm um interesse consciente em rejeitar o sofrimento;
- (3) Logo, não há mal em matar animais não-humanos, desde que não os façamos sofrer.

Francione defende que Singer aceita, exatamente como Bentham, esse argumento, alegando que o primeiro considera que a maioria dos humanos normais (com exceção de bebês, idosos senis, e os mentalmente incapazes, por exemplo) são *peçoas* (possuem uma noção temporal de si). Para Francione, Singer, pelo menos quando o que está em jogo são as preferências de seres que são *peçoas*, “é no mínimo um utilitarista de regras” reconhecendo que esses seres deveriam ter o “equivalente a um direito básico de não serem tratados como coisas ou

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Para uma melhor compreensão, adoto aqui as distinções feitas por Tom Regan no conceito de interesses: alguém *tem* um interesse em algo quando deseja, quer algo; algo *é do* interesse de alguém quando contribui para o bem-estar desse alguém, ainda que esse alguém não tenha consciência deste algo Cf. REGAN, TCAR, p. 87 – 103. Assim, temos quatro possibilidades: (1) Alguém pode ter interesse em algo que é do seu interesse; (2) Alguém pode ter interesse em algo que não é do seu interesse; (3) Algo pode ser do interesse de alguém e esse alguém ter interesse nesse algo; (4) Algo pode ser do interesse de alguém e alguém não ter interesse nesse algo. Essa última possibilidade é especialmente importante na discussão sobre o valor da vida de animais que não possuem preferências quanto ao futuro. Steve Sapontzis acrescenta ainda que aquilo que é do interesse de alguém pode ser tanto um interesse pelo que proporciona quanto um interesse que é um instrumento para a realização de outros interesses que alguém tem. Quanto a última possibilidade, por exemplo, alguém pode ter o interesse em desfrutar de um prazer que é benéfico para o seu bem-estar geral (sentido 1), mas, para isso, precisa estar vivo. Supondo que o ser em questão não tenha desejo em continuar vivo por não ter idéia do que é viver, devido à sua falta de compreensão das coisas, viver ainda seria do interesse desse ser, como um instrumento para a realização do interesse em desfrutar do prazer, um interesse que ele, de fato, tem. Cf. SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, pp. 170-175.

valorizados de uma maneira completamente instrumental²⁷ – rejeitando a escravidão, mesmo uma “escravidão humanitária²⁸”.

Em meu entender, se Singer rejeita a escravidão de seres que possuem um sentido biográfico de si, não necessariamente essa rejeição se dá com base na adoção de um utilitarismo de regras. Como veremos no capítulo 3, Singer exige que a decisão seja universalizável, quer estejamos avaliando atos ou regras. De acordo com uma interpretação, se a escravidão não pode ser universalizável, então o interesse em escravizar alguém simplesmente não conta, no raciocínio de Singer – valendo o raciocínio em cada ato individual. Francione poderia responder que, em determinados casos, a utilidade seria maximizada através da escravidão. Contudo, Singer não está preocupado unicamente com as consequências²⁹; a parte formal de sua teoria, como veremos, indica levarmos outros fatores em consideração (universalidade, imparcialidade, etc.). O que não fica claro é se essas outras exigências podem limitar o princípio da utilidade ou vice-versa.

Por outro lado, Francione aponta corretamente que Singer reconhece, pelo menos para aqueles seres que são pessoas (lembrando aqui que tal termo, usado por Singer, se aplica a qualquer indivíduo que possui uma noção temporal de si, seja humano, seja não-humano), o sentido do conceito de interesse na forma “é do interesse de”. Visto que tais seres possuem alguma preferência quanto ao futuro (preferência que não desaparece só porque não estão pensando nela ou porque estão dormindo, como afirma Singer³⁰), é preciso que seja garantido que estejam vivos (mesmo que não estejam pensando no momento no interesse em viver) para desfrutar da preferência em questão, quando voltarem a estar conscientes. Para Singer, esse dever existe porque, como a preferência em questão é orientada para o futuro, ela extrapola os períodos de sono ou inconsciência temporária³¹. Em meu entender, se

²⁷ FRANCIONE, IAR, p. 135.

²⁸ Francione aponta ainda que “Singer mantém que seres sencientes possuem um ‘direito à igual consideração’, o que no mínimo à primeira vista implica que os seres sencientes não podem ser recursos, porque o princípio da igual consideração não poderia nunca ser aplicado a eles”. Idem, *Ibid.*, p. 217. 218.

²⁹ Sobre esse ponto, ver a análise de FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2003, pp. 205-206.

³⁰ Cf. SINGER, EP, p. 136.

³¹ *Ibid.*

Singer modificasse sua posição para afirmar algo semelhante para os seres sencientes que não são pessoas (digamos, que eles possuem uma preferência no momento presente *incremental* quanto a desfrutar do prazer, preferência que não some quando não estão pensando nela, por estarem dormindo, por exemplo, e, por isso, é necessário que se garanta que estejam vivos para desfrutar de tal), haveria como aproximar a posição de Singer da de Francione.

Singer reconhece que há uma razão forte contra tirar a vida de uma *pessoa*³² (humana e não-humana) ou tratá-la como recurso (obrigá-la a servir de cobaia, por exemplo), devido à sua preferência por existir no futuro, mas, Francione aponta que essa razão forte não é conclusiva. Em casos nos quais a *única* maneira de evitar um mal muito maior é matar ou usar a pessoa, o utilitarismo, de acordo com a análise de Francione, prescreveria que essa é a ação correta. Segundo a interpretação de Francione, Singer não atribui o conceito de pessoa à maioria dos animais não-humanos (com exceção de primatas e possivelmente a alguns mamíferos), por defender que não possuem uma concepção temporal de si. Vale lembrar que Singer sugere dar o benefício da dúvida com relação a animais que ainda não sabemos se realmente possuem essa concepção ou não³³.

Contudo, se for verdade que Singer aceita o *argumento da substituição*³⁴ de animais que realmente não possuem preferências quanto ao futuro, penso que a crítica de Francione procede enquanto questionamento sobre colocar o critério “ter consciência temporal de si” como condição necessária e suficiente para haver erro em matar e como crítica ao argumento da substituição. Supondo um indivíduo que não tenha preferências com relação ao futuro (somente quanto ao presente), o outro que o substituirá será outro (no sentido de ser outra consciência experimentando o mundo), embora, em termos de níveis hedônicos (que é o que Singer considera quando analisa o valor da vida desses seres) possa igual em suas características. Apesar de o ser substituído não ter consciência da perda que sofre, é inteligível dizer que sofre uma perda. Singer, nesse ponto, confunde *sofrer uma perda* com *ter consciência da perda que sofre*³⁵. No entender de Francione, é por esse motivo que

³² O conceito de pessoa, e a maneira que Singer o define serão abordados no capítulo 3.

³³ Idem, *Ibid.*, p. 128.

³⁴ Tal argumento será abordado nos itens 2.3, 3.4 e 4.3.

³⁵ Veremos mais de perto esse aspecto quando analisarmos a visão de Steve Sapontzis.

Singer rejeita as fazendas industriais, mas não se posiciona contra as produções bem-estaristas de “carne feliz”³⁶, desde que os animais tivessem realmente uma existência feliz e que não fossem existir de nenhuma outra maneira. Assim, para Singer, não é que ignoramos os interesses desses animais quando o assunto é matar, mas sim, que não causamos dano algum ao animal senciente não-pessoa, pois este não tem interesse em continuar a viver (desde que não tenhamos, é claro, causado sofrimento a ele). Quando a questão é não fazer sofrer, Singer defende que devemos considerar o interesse que o animal possui (interesse este reconhecido por Singer, por ser um interesse consciente). Igualmente pode ser dito que o interesse por momentos prazerosos, um interesse consciente, necessita que a condição “estar vivo” seja cumprida. Outra possível explicação para a posição de Singer, é que talvez este não reconheça o interesse em desfrutar do prazer como um interesse *incremental* (ou seja, um interesse que chama sempre por sua constante realização, indefinidamente), ou entenda o interesse em desfrutar do prazer como incremental somente quando há uma noção do desejo de desfrutar do prazer no futuro. Essa explicação é curiosa porque, empiricamente, parece que o interesse em desfrutar do prazer, para os seres sencientes, é sempre incremental, não importa o nível de consciência que tenham.

Existem duas similaridades entre as posições de Bentham e Singer, segundo conclui Francione: (1) Animais não-humanos não possuem interesse em continuar a existir, somente interesse em não sofrer e; (2) Por causa disso, não é necessário abolir o seu uso (portanto, não é necessário abolir seu *status* de propriedade), a não ser o doloroso. Contudo, Francione não menciona a diferença importante: Bentham parece não admitir que haja algum animal não-humano que tenha interesse em continuar a viver, enquanto Singer admite que alguns certamente possuem e que a muitos outros devemos dar o benefício da dúvida³⁷. Além disso, o utilitarismo de Bentham, por ser hedonista, deveria considerar o prazer futuro que um ser teria ainda a desfrutar, o que contaria como uma razão direta contrária a matar seres meramente

³⁶ Por “carne feliz”, Francione se refere ao movimento encabeçado pelos grandes produtores de carne, que alegam que os animais tiveram uma vida prazerosa até o momento da morte. O autor denuncia esse rótulo como completamente enganoso. Cf. FRANCIONE, Gary L. “Carne feliz”: fazendo os humanos se sentirem melhor quanto a comer animais. Disponível em <http://www.anima.org.ar/libertacao/abordagens/carne-feliz-fazendo-os-humanos-se-sentirem-melhor-quanto-a-comer-animais.html>.

³⁷ Cf. SINGER, EP, pp. 119-121, 128.

sencientes³⁸. Portanto, penso que uma crítica a ser feita a Bentham se dá por ele não considerar esse possível prazer futuro como gerando uma razão contrária a matar. É claro, Bentham poderia reconhecer o prazer futuro como uma razão contra matar, mas não necessariamente uma razão conclusiva (pois o princípio da utilidade pode prescrever um curso de ação que a contrarie) e pode ainda não ser uma razão conclusiva contra a substituição, pois, caso se adote o *ponto de vista total*³⁹ (no qual são contados as dores e prazeres de seres reais e possíveis), a utilidade também pode, em alguns casos, ser maximizada através da substituição. Contudo, como vimos anteriormente, a razão que Bentham oferece para não haver erro direto em matar animais não-humanos sem fazê-los sofrer não apela ao argumento da substituição. Outra hipótese, quanto ao *status* de propriedade, seria afirmar que tanto Singer quanto Bentham poderiam defender que deveríamos aboli-lo porque impede que se garanta, na prática, que os animais não sofram, independentemente do interesse em viver – como veremos no item 1.3.

1.2 Níveis de consciência e o interesse em viver

A vinculação que Singer faz da capacidade de ver-se a si mesmo como um indivíduo existindo ao longo do tempo e o interesse em continuar vivo é também alvo de crítica por parte de Francione. O erro em matar, de acordo com o utilitarismo preferencial de Singer, é que tal decisão poderia afetar contrariamente as preferências que tal indivíduo possui *quanto ao futuro*.

Francione, por outro lado, defende as seguintes teses: (1) A morte é um dano enorme para qualquer ser senciente, pois impede (quando impede) o desfrute do prazer; (2) Ser senciente implica ter interesse na existência continuada e alguma consciência desse interesse; (3) Seres sencientes têm interesse não apenas na qualidade de suas vidas mas também na quantidade de suas vidas⁴⁰. O argumento que Francione oferece para sustentar essas teses é que mesmo que um determinado animal senciente não tenha pensamentos sobre o número de anos que

³⁸ Mesmo Tom Regan, conhecido por ser um crítico do utilitarismo, admite essa possibilidade no utilitarismo hedonista: “os prazeres e dores da vítima precisam ser considerados certamente, incluindo os prazeres e dores futuros que a vítima teria, caso não fosse morta”. Cf. REGAN, TCAR, p. 203.

³⁹ O ponto de vista total, em oposição ao da existência prévia, será explicado no item 3.4.

⁴⁰ FRANCIONE, IAR, p. 137.

viverá, possui interesse em permanecer vivo por ter interesse em não sofrer, e, em *experimentar prazer*⁴¹.

Outra tese sustentada por Francione é a de que “A sciência não é um fim nela mesma – é um meio para o fim de permanecer vivo⁴²”. O autor afirma que “seres sencientes usam sensações de dor e sofrimento para escapar de situações que ameaçam suas vidas e sensações de prazer para buscar situações que fomentam suas vidas⁴³”, acrescentando que a “sciência é o que a evolução têm produzido com vistas a garantir a sobrevivência de certos organismos complexos. Negar [isso] é dizer que seres conscientes não possuem nenhum interesse em permanecerem conscientes⁴⁴”. A forma como Francione escreve torna difícil a análise desse argumento. O autor usa termos como “o que a evolução tem *produzido com vistas a...*” (grifos meus), o que dá a entender que o autor vê uma finalidade nos processos evolutivos, o que é descartado justamente pela teoria da evolução. Se essa finalidade estiver sendo atribuída em sentido literal, então a menos que Francione tenha outro argumento plausível para defender que devemos abandonar uma visão darwinista como explicação dos fenômenos biológicos, tal argumento não se sustenta. Outra saída é interpretar tal uso dos termos como metafórico. Então, deveríamos re-escrever a frase como “sciência é o que a evolução *acabou produzindo e que, por acaso*, ajudou a garantir a sobrevivência de certos organismos complexos”. Reformulado dessa maneira, o argumento de Francione faz sentido para afirmar que as sensações de dor/prazer são apenas um guia, um instrumento para permanecer em vida? Um hedonista negaria esse aspecto, embora possa reconhecer, concordando nesse ponto com Francione, o dever de não matar um ser senciente devido ao prazer que este ainda tem a desfrutar. O hedonista concordaria com Francione, que seres conscientes têm interesse em permanecer conscientes, não porque a vida seja um bem em si, e sim porque o prazer é um bem em si, e a vida é apenas um instrumento para a realização desse prazer. O fato de os seres sencientes usarem sensações de dor e prazer para buscar sensações que fomentam suas vidas não significa que vêm na vida algo

⁴¹ *Ibid.*, grifo meu.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

inerentemente bom; pode significar que vêm no prazer algo intrinsecamente bom e, pela busca do prazer, acabam permanecendo vivos. Essa explicação hedonista é mais plausível, pois pode explicar por que muitas pessoas pedem eutanásia quando sua vida não contém mais possibilidade do desfrute de prazer algum no futuro. Contudo, seja lá qual caminho se percorra, tanto Francione quanto um hedonista poderiam defender que é um erro grave (situações especiais à parte, como o da legítima defesa e a eutanásia, citada acima) matar qualquer ser senciente⁴⁵.

O método para determinar quem possui e quem não possui interesse em viver, em Singer, também é criticado por Francione. Para Singer, o comportamento de um ser senciente lutando contra um estímulo doloroso não indica que ele possua interesse em viver, pois pode estar apenas tendo interesse em cessar a sensação dolorosa⁴⁶. Francione, por outro lado, defende que, “se um animal luta contra uma ameaça à sua vida, o animal prefere ou deseja permanecer vivo⁴⁷”. Novamente, aqui vemos que Francione poderia ter dado um argumento utilitarista para defender que há uma razão contra matar qualquer ser senciente: a vida como instrumento para a realização do interesse incremental no prazer. Outra saída para Francione, caso este não queira oferecer um argumento utilitarista (o que é provável), seria postular que a vida possui valor em si mesma. Contudo, tal resposta implicaria em ter de valorizar tudo o que é vivo (plantas, frutos e bactérias, por exemplo) e em ter que afirmar ser um erro tirar a vida até mesmo via eutanásia. Para Francione conseguir manter a linha de considerabilidade moral na sciência, como o faz, sem ter de recorrer ao argumento hedonista, teria então de postular um valor especial na vida *senciente*. A dificuldade seria, então, explicar esse valor especial sem recorrer a argumentos hedonistas, pois a vida senciente se caracteriza justamente pela preferência pelo prazer e pela repugnância pelo sofrimento⁴⁸.

⁴⁵ O filósofo utilitarista hedonista David Pearce, da Universidade de Oxford, chega a uma conclusão similar à de Francione quanto a esse aspecto, do erro em matar seres sencientes, mas pelo outro caminho que apontamos. Cf. PEARCE, David. *The Hedonistic Imperative*. Disponível em: <http://www.hedweb.com/hedab.htm>.

⁴⁶ SINGER, EP, p. 105.

⁴⁷ FRANCIONE, IAR, p. 138.

⁴⁸ Outra dificuldade para Francione seria que, caso adotasse a tese de que a vida senciente tem valor enquanto for um meio para a satisfação, estaria assim aproximando mais ainda sua posição da de Singer, do qual pretende se distanciar. Agradeço à Sônia T. Felipe por apontar essa implicação.

Todo ser senciente é autoconsciente porque não é indiferente ao que lhe acontece, defende Francione. Este cita a tese do estudioso da mente animal, Donald Griffin, que admite: se um animal é senciente...

“... necessariamente possui uma experiência mental que diz a ele: ‘a dor está acontecendo em mim’. Com vistas à dor existir, alguma consciência – alguém – precisa perceber isso (...). Esse percebedor necessariamente possui algum sentido de si, porque a consciência de uma sensação dolorosa, em última instância, não pode ocorrer como algum tipo de experiência etérea...”⁴⁹”

A conclusão de Francione é que, se um ser possui alguma experiência mental (dor, por exemplo), ao mesmo tempo possui um sentido de si, pois as experiências mentais surgem justamente da divisão entre sujeito-objeto. Uma implicação importante dessa definição de senciência é que a percepção de dor e prazer através do tato deixa de ser a única forma de experiência mental. Por exemplo, pode ser que haja algum tipo de animal que não tenha sensações de dor através do tato, mas tenha consciência de eventos (não necessariamente dor) a partir de dados fornecidos por outros órgãos dos sentidos. Assim, por exemplo, constatar que determinado inseto não reage a um estímulo que provavelmente seria doloroso se aplicado a um vertebrado (digamos, a picada de uma agulha) não é prova de que o inseto não possui consciência de outras coisas, pois este pode ter uma experiência mental a partir dos dados dos olhos ou das antenas, por exemplo.

Uma vantagem da visão dos animais como autoconscientes, observa Francione, é a facilidade de explicar muito do comportamento animal, em contraste com a visão de condicionamento estímulo-resposta. Por exemplo, no comportamento que envolve aprendizado (que geralmente se dá por repetição), um animal que queimou a pata numa placa quente irá evitar a placa caso a veja novamente. Francione defende que isso não poderia ser explicado se o animal não possuísse “algum sentido de que era sua pata que ele havia colocado na superfície e que era ele que estava sentindo dor”⁵⁰”. Interessante notar que, com esse exemplo, Francione indica também que os animais possuem

⁴⁹ GRIFFIN, Apud, FRANCIONE, IAR, p. 138.

⁵⁰ FRANCIONE, *Ibid.*, p. 139.

autoconsciência *temporal* (memória de si). O autor menciona ainda que existem várias formas de um indivíduo reconhecer a si mesmo. Humanos podem se reconhecer através da imagem em um espelho, mas cães podem se reconhecer pelos odores, por exemplo.

A distinção que o neurologista Antônio Damásio faz entre *core conscience* e *extended conscience* desempenha um papel no argumento de Francione. Na primeira, há a consciência de si no momento presente, e na última, a consciência no sentido *biográfico*. Muitos humanos que sofrem algum acidente, observa Francione, perdem o segundo tipo de consciência, mas mesmo assim “há alguém que possui experiências subjetivas e que possui desejos e preferências⁵¹”. Segundo Francione, muitos animais não-humanos (incluindo também peixes) possuem uma consciência estendida (por exemplo, todos os que possuem memória e expectativas), cada um à sua maneira⁵². Contudo, a tese de Francione é que possuir autoconsciência biográfica não é relevante para a questão de saber se é ético ou não usar esses indivíduos como meros meios para fins de outros. Segundo o autor, para se ter o direito de não ser usado como mero meio para fim de outros é requerida apenas a “*core conscience*”, que distingue os indivíduos que possuem interesses daqueles que não possuem. Portanto, Francione advoga a abolição do *status* de propriedade para todos os seres que possuam algum tipo de consciência.

Francione critica Singer também por este enxergar um valor maior na vida de seres que possuem um maior desenvolvimento cognitivo (pelo fato de isto permitir ter interesses com relação ao futuro). Se tal critério distingue o valor de vidas de animais não-humanos da de humanos adultos normais, de humanos adultos normais da de humanos bebês, também distingue o valor da vida de dois humanos adultos, conclui Francione. O autor dá o seguinte exemplo: “Simon gosta de viajar e possui planos muito concretos de visitar vinte lugares nos próximos cinco anos. Jane possui apenas um interesse na vida – tomar conta de sua criança doente. Por que a vida de Simon deveria contar mais do que a vida de Jane simplesmente porque ele possui mais desejos para o futuro, ou porque ele possui mais interesses do que Jane possui?⁵³”.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Idem, Ibid.*, p. 140.

⁵³ *Ibid.*

Francione não menciona, mas penso que poderia ter observado que, além dessa implicação, a idéia de que a vida dos seres autoconscientes tem maior valor pode ir, em alguns casos, de encontro à proposta de distribuir equitativamente os bens, tal como indica o *princípio da diminuição da utilidade marginal*⁵⁴, também incorporado por Singer. Por exemplo, supondo que um humano adulto normal, que já viveu uma vida extremamente prazerosa, tenha ainda muitos planos para o futuro. Supondo que uma galinha recém-libertada viveu toda a sua vida dentro de uma gaiola, numa granja industrial, junto com outras dez galinhas (ou seja, sua vida até agora foi um verdadeiro inferno). Supondo, finalmente, que temos de escolher entre salvar a vida do humano adulto ou da galinha. Pesando imparcialmente a situação dos dois indivíduos, veríamos o caso assim: temos diante de nós A, que já desfrutou +300 unidades de prazer e deseja desfrutar mais 100 e B, que desfrutou -8.000 de sofrimento e não tem desejos quanto ao futuro, devido sua incapacidade (assumindo, apenas para efeitos argumentativos, e, provavelmente, muito erroneamente, que galinhas não têm essa capacidade de abstração), mas que, se permitida, desfrutaria desses benefícios. Se a meta é distribuir equitativamente os benefícios, é melhor salvar aquele indivíduo que ainda não teve chance de desfrutar muito do prazer na vida, independentemente da capacidade cognitiva (para além da capacidade de desfrutar do prazer) que este tenha. Pelo menos, essa é a maneira com que Singer sugere aplicarmos o princípio da igualdade na forma do PICIS⁵⁵. Se Singer chega a concluir que a vida de um ser autoconsciente temporalmente tem maior valor, é porque vê um valor especial na capacidade de fazer planos para o futuro. É verdade, tal capacidade pode fornecer uma razão para não matarmos alguém (permitir a realização de determinados planos), mas essa capacidade não necessariamente deveria gerar a conclusão de que a vida de um ser desse tipo *sempre* tem valor maior, porque: (1) Podem existir razões diretas para não se matar seres sencientes sem consciência temporal (por exemplo, a razão hedonista do prazer futuro que ele perderá) e; (2) Uma distribuição equitativa dos bens, tal como manda o PICIS, pode requerer que sacrifiquemos as preferências futuras de um

⁵⁴ Resumidamente, tal princípio “afirma que certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade do que para quem a possui em grande”. Cf. SINGER, EP, p. 33. Esse princípio será explicado em mais detalhes no item 4.1.

⁵⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 33-34.

ser caso essa seja a única maneira de beneficiar outros seres que estão numa situação muito pior do que a do primeiro.

Singer assume, segundo Francione, que um indivíduo que possui um nível de consciência maior possui mais interesses ou preferências do que um indivíduo meramente senciente, por isso sofre danos maiores. Francione discorda, afirmando que, devido à diferença de percepção do mundo nas diversas espécies (de acordo com os sentidos em que se baseiam para criar as experiências mentais como olfato, visão, etc.), seus interesses são diferentes, à luz dessas experiências, mas isso não significa que um indivíduo tenha necessariamente mais interesses apenas por ter uma habilidade racional mais desenvolvida. Por exemplo, poderia-se dizer que, como os sistemas auditivo e olfativo dos cães são muito mais aguçados do que os dos humanos, é provável que tenham um leque mental de conceitos formulados a partir desses sentidos maior do que conseguimos imaginar sobre tal assunto. Mesmo concordando aqui com a crítica de Francione, o que o autor aponta, com esse argumento, é que animais não-humanos possuem mentes muito mais complexas do que imaginamos. A questão, no entanto, ainda é: a quantidade de interesses é ou não função da complexidade da mente? Penso que a resposta seja “sim”, se levarmos em conta apenas o sentido “ter interesses”, mas não necessariamente se incluirmos o sentido “é do interesse de”. Por exemplo, um bebê humano pode não ter interesse em muitas coisas, mas com certeza é do seu interesse que esteja com a fralda limpa, alimentado e agasalhado, por exemplo.

Devido às diferentes necessidades, afirma Francione, os interesses são diferentes, de acordo com o indivíduo. “Se o hidrante em minha vizinhança é removido, isso danaria meu cachorro de uma maneira que não me danaria⁵⁶”. Francione acusa Singer de exigir que os animais não-humanos apresentem características mentais que são valores para a vida humana (consciência temporal de si, por exemplo) para passar a valorizar a vida deles. Francione chama a teoria de Singer (e também a de Tom Regan) de “teoria de mentes similares”.

Singer aparentemente aceita, segundo interpreta Francione, o argumento da substituição para animais sencientes sem autoconsciência temporal. Para Francione, já reconhecemos, pelo menos no caso de alguns animais (cães, gatos, etc.) que a substituição não se aplica a eles, pois possuem *personalidades* (um é diferente do outro), sendo esta uma

⁵⁶ FRANCIONE, IAR, p. 141.

observação factual e não um antropomorfismo⁵⁷. Francione defende que o mesmo deveria ser pensado sobre vacas, porcos, aves, peixes, etc. A crítica de Francione ao argumento da substituição se dirige a um único ponto: mesmo que o indivíduo morto seja substituído por outro, não será o mesmo indivíduo (no sentido de ser outra consciência experimentando o mundo) que estará ali.

Francione está correto ao apontar que o fato de um ser não possuir preferências quanto ao futuro é insuficiente para afirmar que é substituível. No entanto, o autor endereça aqui ao argumento errado para contestar a visão da substituição. Francione, com a afirmação de que animais têm personalidade, diz que nenhum outro animal que venha ocupar esse lugar será igual em suas características (cada um tem uma personalidade diferente). Mas, supondo que fosse possível criar um clone perfeito de um animal, Francione teria de admitir a substituição nesse caso, o que não é o objetivo do autor. Teria sido melhor, em meu entender, ter argumentado que, mesmo que o animal que viesse substituir tivesse todas as características iguais ao substituído, ele é ainda *outro* animal, pois é supostamente outra consciência experimentando o mundo, portanto, a substituição não se aplicaria.

Um proponente da substituição poderia alegar que, para esta visão, como certos indivíduos não retêm sua identidade ao longo do tempo, eles são apenas receptáculos de experiências intrinsecamente valiosas e, mesmo que substitua-se um receptáculo por outro completamente diferente (desde que seja com o mesmo nível de prazer), nada se perdeu. Nesse ponto, penso ser forte o argumento de Francione, apontando que todo ser senciente possui consciência de si, pelo menos no sentido espacial. Se um “receptáculo” é quebrado e substituído por outro, será outra consciência experimentando o mundo, e aquele que foi quebrado sofreu uma perda, pelo prazer que foi impedido de desfrutar no futuro, ainda que não tivesse consciência dessa perda. É claro, essas conclusões diferentes dependerão da teoria de identidade pessoal na qual estejamos nos apoiando; Singer segue a linha de continuidade pessoal baseada na memória, enquanto Francione segue aquela baseada no corpo.

Francione preocupa-se com o argumento da substituição porque abre portas para considerar certos animais como recursos substituíveis, algo que vai de encontro ao ideal da abolição. O autor salienta, ainda, que, aceitando-se o argumento da substituição para animais sem autoconsciência temporal, a mesma aplica-se a humanos nas mesmas

⁵⁷ *Ibid.*

condições mentais (por exemplo, bebês até uma certa idade), o que autorizaria a usar estes como recursos (para transplantes de órgãos ou simplesmente para possibilitar o nascimento de um bebê mais feliz – levando em conta se esse é o interesse dos pais, exemplifica Francione), desde que não sofram nesse uso⁵⁸.

O primeiro bloco de críticas de Francione a Singer pode ser resumido dessa maneira: “Singer nunca explicou por que um sentido representativo de autoconsciência tem mais relevância do que um sentido não-representativo para o propósito de tratar a maioria dos animais e alguns humanos exclusivamente como recursos de outros⁵⁹”.

1.3 A igual consideração dos interesses dos animais não-humanos

De acordo com a análise de Francione, Singer reconhece apenas interesses que os animais podem *ter* (ou seja, um interesse no sentido mental da palavra; pensar em algo, como, por exemplo, desejar ter prazer, evitar a dor, etc.) e não outras coisas que *são do interesse* dos animais. Assim, mesmo sendo justificável tirar a vida de alguns animais (os sem autoconsciência biográfica), Singer enfatiza que o PICIS manda dar igual peso, por exemplo, ao sofrimento desses. “Apesar de podermos usar e matar animais para nossos propósitos, não deveríamos impor sofrimento sobre um animal que não imporíamos sobre um humano similar – a não ser que tenhamos uma boa razão para proceder assim, uma razão que por si mesma não viole o princípio da igual consideração⁶⁰”, comenta Francione sobre a posição de Singer. O autor observa aqui que Singer constrói uma exigência de coerência, sendo que esta não tem a ver com a maximização das melhores consequências. Essa é a parte deontológica do raciocínio de Singer, que envolve exigir que o agente se mantenha coerente com a decisão que adota em outros casos semelhantes: se alguém diz que é justificável matar um determinado ser (um peixe) *devido ao seu nível de complexidade mental*, então também o é matar outro relevantemente similar àquele (um bebê humano órfão⁶¹, por exemplo). A razão pela qual alguém

⁵⁸ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 142.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Idem, *Ibid.*, p. 143.

⁶¹ O acréscimo de “órfão” se dá para evitar complicações sobre desdobramentos de consequências sobre os pais, como está no exemplo original de Singer. Cf. SINGER, EP, p. 77.

sustenta as posições morais que sustenta é importante na proposta de Singer, pois, por basear sua teoria na razão, o autor permite que questionemos se o motivo oferecido para a adoção de determinada posição moral é realmente um motivo adequado para o que está em jogo ou não. Penso que a proposta de Singer não se limita apenas a exigir coerência (esta seria apenas uma parcela da parte formal de sua teoria). Por exemplo, diante da afirmação de que animais não devem ser considerados moralmente porque não possuem linguagem, Singer não só aponta que, se esse fosse o critério, teríamos de não considerar moralmente muitos humanos, mas também que esse é o critério errado, argumentando a favor do critério “ter interesses”, que é delimitado, na concepção de Singer, pela constatação da senciência. Apesar disso, como veremos, em muitos argumentos de Singer, o autor foca num forte apelo à coerência como sendo seu eixo principal.

Um aspecto importante, não tão enfatizado por Singer, é que os animais não possuem apenas interesse em evitar dor, mas desfrutar do prazer. Esse interesse não depende da posse de consciência temporal de si. O interesse em desfrutar o prazer é incremental: quanto mais um ser senciente experimenta o prazer, mais quer experimentá-lo. Singer poderia questionar esse ponto, afirmando que um ser que não planeja o futuro não pode querer experimentar prazer no futuro. Contudo, o ser senciente deseja experimentar prazer de momento a momento, e, salvo momentos em que está inconsciente (dormindo, por exemplo), esse interesse está presente em sua consciência. Mesmo se for verdade que Singer só considere esse sentido de interesse (interesse mental, ter um interesse, em contraposição a coisas que são do interesse de alguém, mas alguém não se dá conta), teríamos aqui uma razão para construir, mesmo dentro da teoria proposta por Singer, um argumento contra matar animais sem consciência temporal de si. Singer pode objetar, alegando que, então seria justificável matar esses seres quando estão inconscientes. Contudo, vale lembrar que Singer, diante da objeção de que é justificável matar seres com preferências quanto ao futuro quando estão inconscientes, responde que a preferência não some apenas por conta de o indivíduo não estar pensando nela, pois, caso perguntado, quando acordado, o indivíduo escolheria aquilo. Então, o mesmo pode ser dito de seres sem consciência biográfica de si, pois, quando recuperam a consciência, escolhem novamente o prazer. Se uma preferência diz respeito ao presente e outra diz respeito ao futuro, isso é o que menos importa, em meu entender. Importante notar que, mesmo adaptada nesse sentido, a teoria de Singer ainda protegeria menos esses animais do que um utilitarismo hedonista poderia proteger, pois nessa

última teoria o prazer futuro que o indivíduo deixaria de desfrutar conta, mesmo ele não tendo consciência deste prazer. É possível objetar que o prazer futuro de seres inexistentes também conta, e o utilitarismo hedonista não oferece proteção alguma quanto à substituição, por exemplo. Contudo, como veremos no capítulo que reconstrói a análise feita por Steve Sapontzis, somente o utilitarismo hedonista do *ponto de vista total* tem essa implicação, e, se argumentos forem apresentados mostrando que a visão da existência prévia é preferível, então o utilitarismo hedonista oferece proteção (ainda que não exatamente conclusiva) a todos os seres sencientes contra a morte.

É importante salientar aqui que Singer enfatiza que a conclusão sobre a substituição se dá apenas em *nível crítico*⁶² do raciocínio moral, para mostrar que *é possível* uma substituição ser justificável *em casos ideais*⁶³. É possível apresentar argumentos, como veremos adiante, conforme Steve Sapontzis, para rejeitar a conclusão a favor da substituição mesmo nesses casos ideais. Contudo, o ponto importante a ser observado agora é que, em nível intuitivo, nos princípios práticos que usamos no dia-a-dia, Singer sugere a abolição do uso de animais, se não em todas as áreas, pelo menos na alimentação (a não ser em situações de escassez). Se Singer mantém essa posição, então provavelmente não seria contrário a uma lei abolicionista, que retirasse os animais da categoria de itens de propriedade, pois tal lei é uma regra que, embora possa não trazer as melhores consequências em todos os casos, provavelmente as trará na maioria deles. É possível, então, a interpretação de que Singer é *utilitarista de atos* em *nível crítico*, e *utilitarista de regras* em *nível intuitivo*. Se for verdade que Singer não é contrário às leis abolicionistas em nível intuitivo, então, sua posição, quanto a este ponto, não está tão distante da posição de Francione.

Mesmo se limitarmos a aplicação do PICIS a alguns interesses dos animais (como evitar o sofrimento), ainda assim a teoria de Singer, na visão de Francione, é problemática. A primeira crítica vem pela dificuldade de comparar sofrimentos com vistas a determinar se são semelhantes (se uns são mais intensos do que outros, etc.). Francione aponta que essa tarefa já é difícil quando dois humanos possuidores de

⁶² Singer adota a distinção utilizada por R. M. Hare, entre níveis crítico e intuitivo do raciocínio moral. O primeiro é um plano ideal onde teríamos possibilidade de prever todos os desdobramentos de nossas escolhas; já o segundo, a ser aplicado no dia-a-dia, onde estamos longe de condições ideais, se baseia em seguir certos princípios intuitivos que mostraram, ao longo das eras, levar às melhores consequências. Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 103, 104.

⁶³ Idem, *Ibid.*, p. 143.

linguagem estão envolvidos, e muito mais quando animais não-humanos estão, porque requer que façamos comparações inter-espécies.

Segundo Francione, Singer defende que, em virtude de seres com autoconsciência temporal possuírem desejos com relação ao futuro, isso faz com que seja um erro utilizá-los como recursos; o mesmo não se aplicaria a seres sencientes sem consciência temporal de si⁶⁴. Para Francione, Singer teria sugerido então a adoção de uma regra geral com relação à proibição de tratar como recursos animais com autoconsciência biográfica, e sugerido que devêssemos fazer um cálculo caso a caso com relação a animais sem consciência temporal. Francione conclui que, por isso, “...um animal [se referindo a animais sem autoconsciência temporal] e eu nunca podemos estar similarmente situados com respeito aos nossos interesses relativos em não sermos usados como recursos⁶⁵”. Essa crítica não procede. O que Singer sugere é que devemos adotar princípios gerais no nível intuitivo e construir um raciocínio caso-a-caso no nível crítico, quer se trate de casos envolvendo seres autoconscientes temporalmente, ou não.

Francione critica também o fato de que a exigência de maximizar preferências, na teoria de Singer, pode prescrever um resultado no qual o interesse dos animais em não sofrer possa ser violado⁶⁶. Por exemplo, se essa for a única maneira de manter interesses vitais de outros seres (curar doenças, por exemplo).

Outra crítica se dá pelo fato de que, como a maioria dos humanos é especista, poucos se darão o trabalho de aplicar o PICIS, ou, mesmo se decidirem aplicá-lo, podem facilmente julgar que um interesse menor (menos importante, trivial) de um humano vale mais do que um interesse maior (mais importante, vital) de um animal não-humano. Portanto, observa Francione, se formos esperar pela boa vontade dos agentes morais, os animais sofrerão por muito tempo ainda.

⁶⁴ FRANCIONE, IAR, p. 144.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Embora Singer não seja um utilitarista clássico, e sim, preferencial, as críticas de Francione a Singer se resumem, em sua maioria, às objeções frequentes levantadas contra o utilitarismo clássico, listadas por Darlei Dall’Agnol: “a tensão entre maximização e equalização (estes dois princípios estão em conflito no interior do mesmo sistema ético); a comensurabilidade (ou não) das inclinações, desejos, interesses, etc.; o problema da comparação interpessoal de preferências; o aparente antagonismo entre, de um lado, a utilidade, e, de outro, o direito e a justiça; etc”. Cf. DALL’AGNOL, D. . Poderia Hare ter sido um Kantiano?. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 105-127, 2003. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~darlei/utillkan.html>.

Por isso, a necessidade de uma teoria que justifique uma coerção na forma de lei, garantindo aos animais o direito de não serem item de propriedade.

Mesmo que dois agentes imparciais tentem aplicar o PICIS, chegarão a conclusões diferentes porque atribuirão peso diferente a diferentes interesses, afirma Francione. O autor cita o exemplo de Singer ter concluído, com base no PICIS, que devemos abolir as fazendas industriais, mas aponta também que, se considerarmos as consequências negativas sobre todos aqueles envolvidos direta ou indiretamente na indústria de exploração animal, a conclusão pode ser a oposta. Nessa crítica, Francione esquece que o PICIS é um guia para evitar tratar interesses semelhantes com consideração diferente; e não para evitar tratar interesses diferentes com consideração diferente (interesses diferentes devem realmente receber peso diferente). Da maneira que entendo o PICIS, este prescreve dar maior consideração ao sofrimento dos animais, por ser um interesse mais básico, se confrontado com o interesse da indústria da carne, e prescreve também dar peso igual aos interesses semelhantes em não sofrer, tanto por parte de animais humanos quanto não-humanos. Ainda quanto a esse ponto, gostaria de salientar que Singer observa que outras preocupações são incorporadas pelo PICIS (tal como Singer formula em *Ética Prática* e *The Expanding Circle*⁶⁷) que não somente as consequências. Nessa interpretação, a teoria de Singer não é *puramente* consequencialista⁶⁸. No primeiro

⁶⁷ Cf. SINGER, EP, pp. 30-35; *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981, pp. 101-102 (daqui para frente abreviado como TEC).

⁶⁸ Utilizo aqui os termos *consequencialista* e *deôntico* para me referir, com o primeiro, todas aquelas preocupações que dizem respeito aos resultados atingidos depois da decisão (no caso do utilitarismo, por exemplo, maximizar o prazer e diminuir o sofrimento) e, com o segundo, todas as preocupações que são independentes de resultado, tais como a motivação e coerência do agente, bem como se o princípio que está seguindo cumpre as exigências de universalidade e imparcialidade, ou, se, ao buscarmos os melhores resultados, violamos ou não direitos, por exemplo. A maneira como defino aqui as classificações “consequencialismo” e “deontologia” tem similaridades, e, ao mesmo tempo, diferenças com a definição utilizada em RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Para Rawls, uma teoria *teleológica* (consequencialista) se caracteriza por ter a idéia de *bem* definida de modo independente da idéia de *justo*, e por entender o justo como aquilo que maximiza o bem (*Ibid.*, p.26); enquanto que uma teoria *deontológica* se caracteriza por, ou não especificar o bem independentemente do justo, ou por não interpretar o justo como maximizador do bem (*Ibid.*, p.32). Rawls salienta que uma teoria deontológica, no seu entender, também leva em conta as consequências, com a diferença que irá subordiná-las ao justo, e não o contrário (*Ibid.*, p. 32). Com base nisso, o autor enumera algumas características de ambas as vertentes. O consequencialismo, como Rawls o entende (baseando-se no utilitarismo clássico de Bentham e Sidgwick) aplica para a sociedade algo semelhante ao raciocínio prudencial, no sentido em que enxerga a sociedade como um único indivíduo,

capítulo de *Ética Prática*, o autor deixa claro que, numa posição ética, devemos tomar um ponto de vista universalizável e imparcial⁶⁹. Se isso faz sentido, então é provável que Singer, ao considerar os interesses dos atingidos pela decisão, diferencie aqueles interesses que podem ser formulados como uma prescrição universal e quais não podem. Outro ponto, não observado por Francione, é que o cálculo de Singer não é exatamente igual ao cálculo que vê os indivíduos como meros receptáculos de experiências intrinsecamente valiosas, estando mais próximo (ainda que não exatamente igual) ao princípio *worse-off* proposto por Tom Regan. Aprofundaremos esse ponto no final da análise das críticas que Regan faz a Singer, no segundo capítulo.

Outra crítica se dá por Francione sustentar que a teoria de Singer prescreve uma diminuição no uso dos animais ou um melhoramento em seu tratamento, mas não a abolição de sua exploração. Para Francione, a abolição é um imperativo moral porque os animais, por terem interesse em desfrutar do prazer e continuar a viver, não podem realizar esses interesses caso sejam considerados itens de propriedade de humanos. Cruel ou humanitária, todas as formas de escravidão são moralmente condenáveis, defende Francione. No entender deste, não atribuir aos animais não-humanos o direito de não serem itens de propriedade é falhar em aplicar o PICIS, porque esse *status* como item de propriedade serve exatamente para impedir o reconhecimento da igualdade daqueles que são escravizados.

Bentham considerou a escravidão humana inaceitável moralmente, mesmo que fosse humanitária, ressalta Francione, pois a

buscando maximizar o seu bem (*Ibid.*, p. 29), o que pode levar a sacrificar algo momentâneo agora para conseguir atingir um bem maior depois (*Ibid.*, p. 25). A particularidade, com relação à sociedade, é que os desejos conflitantes estariam em indivíduos diferentes, o que cria a necessidade de contrabalançar as satisfações e frustrações (*Ibid.*, p. 26), e com isso, cria também a necessidade da figura do observador imparcial (*Ibid.*, p.29). Segundo Rawls, teorias consequencialistas desse tipo incorporam a idéia de que perdas menores em uns (como a violação da liberdade) podem ser compensadas por benefícios maiores em muitos (*Ibid.*, p. 28) e enxergam satisfações e frustrações como algo bom/ruim em si, respectivamente, sem levar em conta a origem e qualidade do desejo (*Ibid.*, p. 33), mas apenas sua intensidade (*Ibid.*, p. 29). Já as teorias deontológicas enxergam cada indivíduo como possuindo uma inviolabilidade, no sentido em que sua perda de liberdade não é compensada por um bem maior partilhado por todos (*Ibid.*, p. 30) e, devido ao justo preceder o bem, essa característica atua como limitadora: certos desejos são errados desde o início por violarem a justiça (*Ibid.*, p. 34). Rawls observa que, no utilitarismo clássico, também existem limites, pois um desejo é errado se não levar ao maior saldo líquido de satisfação, mas se torna difícil saber que desejos são esses pela dificuldade em prever os desdobramentos das conseqüências (*Ibid.*, p. 34).

⁶⁹ Cf. Idem, EP, pp. 18-20.

própria instituição da escravidão se baseia na idéia de que o escravizado conta como “menos do que um”, violando assim a primeira regra do utilitarismo (“que cada um conte como um”). Na instituição da propriedade, os interesses do objeto da propriedade sempre são percebidos como menos importantes do que os interesses do proprietário. Quanto à instituição da escravidão humana, segundo Francione, Bentham teria sido, no mínimo, um *utilitarista de regras*, pois defendeu que a escravidão é moralmente condenável mesmo que num caso particular traga melhores consequências. Francione aponta que, no entanto, Bentham nunca questionou a instituição da propriedade animal, talvez por considerar apenas interesses no sentido do *entendimento mental* do objeto que está em jogo (*ter um interesse em algo*, em contraposição a *algo é do interesse de alguém*, que não requer a percepção do objeto, para usar os termos de Tom Regan). Por exemplo, animais são capazes de *perceber* a sensação da dor como ruim, então *têm* interesse em não senti-la; contudo, não têm entendimento do que é ser utilizado como um recurso; então não *têm* interesse em não serem usados como recursos (embora, não ser utilizado como recurso *seja do interesse* deles, pois tal uso pode lhes causar malefício). Francione reconhece que um proprietário pode escolher não exercer na prática o seu poder sobre a propriedade animal, aplicando o PICIS, no entanto, o *status* jurídico de item de propriedade do animal garante que, caso o proprietário não deseje aplicar o PICIS, a lei o protegerá. Assim, Francione conclui que é impossível garantir, na prática, uma coerção à aplicação do PICIS com relação a animais enquanto esses forem propriedade, porque as leis bem-estaristas requerem que se faça um balanço: de um lado, interesses de proprietários, que são protegidos de serem usados como recursos e possuem o direito de explorarem sua propriedade (ou seja, são protegidos para usarem animais); do outro, interesses de seres considerados como recursos, sem direitos, objetos do exercício do direito de propriedade⁷⁰.

A preocupação de Bentham em não fazer os animais sofrerem foi incorporada nas leis de bem-estar animal, observa Francione; no entanto, afirma o autor, essas leis nunca proveram proteção efetiva aos animais. As leis bem-estaristas, de acordo com Francione, proíbem a infligência de *sofrimento desnecessário* e de *tratamento desumano*. Contudo, observa o autor, no sistema do *bem-estarismo legal* (BEL), os

⁷⁰ Cf. FRANCIONE, IAR, p. 149.

conceitos de sofrimento desnecessário e tratamento desumano são interpretados de uma maneira muito diferente da usada no senso comum. *Sufrimento desnecessário*, de acordo com BEL, é todo sofrimento não necessário para o proprietário atingir o fim a que se propõe⁷¹. Quase todos os fins são tolerados, desde que seja uma forma de utilizar sua propriedade para gerar um bem social⁷². Por exemplo, assar um gato num microondas, por curiosidade, pode acarretar alguma penalidade jurídica (ainda que mínima), mas fazer exatamente o mesmo ato, com a diferença de que o propósito alegado é servir de experimento científico sobre o desespero de um gato ao ser queimado vivo, é uma ação protegida pelo BEL⁷³. Nesse sentido, o sofrimento desnecessário proibido visa proteger o proprietário, não a propriedade. Assim, se alguém mutila seu boi por diversão, pode ser multado (por não estar sendo um “proprietário esperto”, por danificar sua propriedade, enquanto deveria gerar riqueza com ela), mas, se o mutila na realização de um rodeio, o BEL protege tal ação⁷⁴. De acordo com a mesma lógica, decepar os chifres ou castrar o gado sem anestesia é considerado sofrimento *necessário*, porque facilita o manejo dos animais para o uso como comida.

Tratamento *desumano*, de acordo com o BEL, é somente aquele tratamento que não é prática comum ou institucionalizada dos humanos em determinada área⁷⁵. Novamente, se decepar os chifres e castrar o gado sem anestesia é prática comum dos pecuaristas, então será considerado tratamento humanitário. Caso confinar onze galinhas em uma única gaiola e debicá-las a ferro em brasa também seja, então será considerado tratamento humanitário. Dessa maneira, observa Francione, é possível entender por que, apesar de todas as leis bem-estaristas, não se consegue abolir o sofrimento dos animais nas fazendas de criação intensiva. A infligência desse sofrimento é protegida por lei.

⁷¹ Cf. FRANCIONE, Gary L. *Animals, Property and The Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995, p. 149 (daqui para frente abreviado como APL).

⁷² Cf. FRANCIONE, APL, p. 5. Cf. Idem, AAP, p. 41.

⁷³ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 41, 42.

⁷⁴ Cf. FRANCIONE, APL, pp. 18-23, 27-32, 135-36.

⁷⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 27-32.

Para Francione, devido ao fato de o PICIS exigir que se tratem casos relevantemente similares de maneira similar, Singer e Bentham (que afirmam aplicar o PICIS aos animais) deveriam ter reivindicado a abolição da instituição de propriedade sobre os animais, do mesmo jeito que reivindicam a abolição da escravidão humana. Caso a abolição não se efetue, afirma Francione, os animais sempre correrão enorme risco de contar como “menos do que um” e a aplicação do PICIS torna-se impossível. Se a igualdade requer que tratemos todos os seres que possuem interesses (todos os seres sencientes) com igual consideração (e o interesse do proprietário em desfrutar do prazer e de uma vida longa é semelhante ao do animal, interesses que correm grande risco de serem violados, caso forem itens de propriedade), a instituição da escravidão mesma é a forma paradigmática de violação da igualdade, pois, para existir, precisa que os interesses semelhantes de uns contem mais do que os de outros.

É possível a aplicação do PICIS sem a reivindicação da abolição da instituição de escravidão e, por conseguinte, a reivindicação do direito de não ser item de propriedade? – pergunta Francione. O autor responde que, caso o PICIS implique realmente na abolição da propriedade sobre indivíduos sencientes, então é plausível dizer que o PICIS implica um direito moral básico, o de não ser item de propriedade. O autor se propõe então a responder às teorias que visam incluir os animais não-humanos na comunidade moral sem admitir a atribuição de direitos.

A primeira concepção de inclusão de animais não-humanos na comunidade moral e contrária à atribuição de direitos, avaliada por Francione, é a *ética do cuidado*, proposta por ecofeministas tais como Josephine Donovan e Carol Adams⁷⁶. A rejeição dos direitos se dá por ser considerada uma concepção *patriarcal (machista) e hierárquica*, pois divide os indivíduos entre os que possuem e os que não possuem direitos⁷⁷. A visão dos direitos, bem como o utilitarismo, está baseada numa concepção ética que tem como fundamento a universalidade e a imparcialidade; a abordagem da ética do cuidado, por outro lado, pioriza

⁷⁶ Cf. Idem, AAP, p. 186; IAR, p. 149.

⁷⁷ As autoras acima citadas consideram a visão dos direitos como machista e hierárquica porque seria produto da forma de pensar que é caracterizada pelo dualismo e pela hierarquização, o que, de acordo com a interpretação dessas autoras, é a forma característica de pensar masculina, e que foi utilizada historicamente para oprimir as mulheres. Cf. DIXON, Beth A.. The Feminist Connection Between Women and Animals.. In: *Environmental ethics*. University of North Texas, Summer 1996, v. 18, n. 2, pp. 181-194.

“relações contextuais e os particulares de uma dada situação para analisar problemas morais”⁷⁸.

As críticas das feministas da ética do cuidado são respondidas por Francione através da observação de que, apesar de várias concepções políticas de direito terem sido utilizadas ao longo da história para hierarquizar e oprimir, tais características não são inerentes à idéia de direitos. “Um direito é simplesmente uma maneira de proteger um interesse: um direito provê mais ou menos uma proteção ‘absoluta’ para um interesse, e impede que o mesmo seja reprimido com vistas a beneficiar outros”. Nesse ponto, vemos que a teoria de direitos proposta por Francione visa distanciar-se do utilitarismo, mas mantém muitos pontos em comum com este. Por exemplo, a teoria se baseia no PICIS, que por sua vez é baseado na categoria *interesses*. A diferença da proposta de Francione para a de Singer é principalmente que alguns interesses recebem uma proteção especial na proposta do primeiro. De resto, as propostas possuem mais semelhanças do que diferenças⁷⁹.

Francione acusa ainda as ecofeministas de especismo, pois aceitam o direito moral básico que está propondo quando o assunto é humano. Por exemplo, elas reconhecem que o estupro é moralmente errado e que deveria ser legalmente proibido independentemente de haver uma relação de cuidado ou não do estuproador com sua vítima. Ecofeministas da ética do cuidado reivindicam a abolição total do uso das mulheres como meros meios para fins de homens; não aceitariam, por exemplo, um “estupro bem-estarista” – ou seja, aquele estupro no qual o estuproador alegaria que a vítima não “sofreria desnecessariamente” e receberia “tratamento humanitário”. Portanto, aponta Francione, devem admitir a mesma lógica no que diz respeito aos direitos de animais não-humanos.

A proteção em forma de um direito (moral, depois legal), para um humano não ser usado como um mero meio para fins de outros deve surgir, de acordo com Francione, não pelo fato de os humanos serem agentes morais autônomos (do contrário, não haveria erro moral em escravizar humanos que não o fossem), mas pelo seu *interesse* em não serem tratados instrumentalmente (ou seja, no sentido em que o

⁷⁸ FRANCIONE, IAR, p. 149.

⁷⁹ *Ibid.* Essa característica de algumas teorias de direitos (de estarem próximas ao utilitarismo, com a diferença que alguns interesses recebem uma proteção especial) é apontada por Mark Sagoff. Cf. SAGOFF, Mark. Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. In: ZIMMERMANN, Michael et al... (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1993, pp. 84-94.

tratamento instrumental não é do seu interesse, por frustrar suas necessidades mais básicas). “O princípio da igual consideração requer que nós estendamos a mesma proteção aos interesses dos animais em não serem tratados como mercadorias⁸⁰”. Nesse ponto, Francione, apesar de querer se distanciar do utilitarismo e de Singer, aproxima-se deste por fundar a atribuição de direitos na categoria interesses e no princípio da igual consideração, e não, como querem Regan ou Wise, na idéia de que alguns animais são, *de alguma maneira, autônomos (sujeitos-de-uma-vida)*⁸¹, para Regan, e, possuidores de *autonomia prática*⁸², em Wise). De Regan e Wise, Francione adota apenas a concepção de *valor inerente*⁸³ (a idéia de que o valor dos indivíduos não é redutível ao valor de suas experiências intrinsecamente valiosas) e a atribuição de direitos. Até mesmo Regan não se distancia tanto assim do utilitarismo, dado afirmar que os direitos devem fornecer proteção a interesses dos animais (interesses que eles têm e aquilo que é do seu interesse) e fundar o respeito pela autonomia como um instrumento para garantir a felicidade⁸⁴. Assim, a questão aqui não é simplesmente classificar qual dos autores é consequencialista e qual dos autores é deontico, mas saber o quanto de peso eles dão às consequências e o quanto de peso dão a princípios ou a outras exigências (motivação do agente, imparcialidade, igualdade, etc.) nas deliberações morais.

Sem a abolição do *status* de propriedade dos animais não-humanos, Francione conclui, a aplicação do PICIS a eles se torna impossível de ser garantida na prática. Com essa conclusão, Francione

⁸⁰ FRANCIONE, IAR, p. 150.

⁸¹ “Ser sujeito-de-uma-vida (...) envolve mais do que estar vivo e mais do que meramente ser consciente. [...] indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se possuem crenças e desejos; percepção, memória, e um senso de futuro, incluindo o seu próprio futuro; uma vida emocional juntamente com sentimentos de prazer e dor; interesses preferenciais e de bem-estar; a habilidade de iniciar ação em busca de seus desejos e metas; uma identidade psicológica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experimental vai bem ou vai mal para eles, logicamente independentemente de sua utilidade para outros e logicamente independentemente de serem objetos de interesse de alguém”. REGAN, TCAR, p. 243.

⁸² “De um animal se pode dizer que é autônomo, assim o entende Wise, sempre que for possível constatar que: 1) Tem desejos; 2) Tenta intencionalmente, satisfazer esses desejos; 3) Possui um ‘sentido de si, por mínimo que seja, que lhe faculta a clareza de que o desejo é seu, do mesmo modo que são seus os esforços para tentar conseguir o que deseja’”. FELIPE, Sônia T. *Ética e Experimentação Animal: Fundamentos Abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007, pp. 285.

⁸³ Sobre a idéia de valor inerente, ver REGAN, TCAR, pp. 233, 235, 235-248, 264.

⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 91.

evidência que sua proposta visa os direitos legais, afinal de contas, para um agente moral motivado eticamente não faz diferença se há uma lei que permita fazer o que bem entender com determinado animal – ele buscará não causar o mal, independentemente disso. Em contrapartida, Francione, por focar (semelhantemente a Singer) a decisão ética no ponto de vista do paciente sujeitado à decisão, percebe que sempre existirão agentes que não escolherão agir moralmente (e, quando a questão envolve animais não-humanos, o número desses agentes aumenta consideravelmente, devido ao especismo partilhado pela maioria dos humanos) e que os interesses dos animais nunca prevalecerão enquanto sua exploração for legalmente sancionada e protegida. Portanto, o direito proposto aqui por Francione, apesar de apresentado como direito moral, visa se transformar num direito legal, sendo que tal direito moral é apresentado como uma justificação para a coerção.

Quanto à questão da abolição da exploração animal, Francione afirma que Singer deveria ter chegado à mesma conclusão de Tom Regan⁸⁵, de que devemos abolir o uso de animais. O autor argumenta que mesmo que Singer dissesse que tal conclusão diferenciaria da de Regan no sentido deste se apoiar numa visão de *direitos* e Singer num possível *utilitarismo de regras*⁸⁶ (baseando-se no nível intuitivo do raciocínio moral), o resultado seria o mesmo: contrário ao uso de animais como recursos. Francione termina concluindo que “apesar de Singer rejeitar a concepção dos direitos, (...) fala sobre um ‘direito à igual consideração’, [o que] proíbe qualquer ser senciente de ter *status* de propriedade porque a propriedade não pode ter interesses similares àqueles dos proprietários⁸⁷”.

Francione defende que Singer deveria ter chegado à mesma conclusão de Regan porque, dado que Singer aceita o princípio da igualdade (“que cada um conte por um”), não pode defender a existência

⁸⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 397.

⁸⁶ Nesse ponto, a diferença entre direitos e utilitarismo de regras, de acordo com a interpretação de Francione, estaria no fato de que, como o abolicionismo está sendo validado, para o utilitarista de regras, de acordo com sua tendência a trazer o melhor resultado *na maioria dos casos* (ainda que não em alguns casos) em termos de satisfação de preferências ou prazer, então poderia deixar de ser validado caso fosse mostrado que não conduz a essas consequências na maioria dos casos. A visão dos direitos incorporada por Francione, por outro lado, diria que é sempre um erro escravizar um ser senciente, a despeito das possíveis consequências ruins dessa posição.

⁸⁷ FRANCIONE, IAR, p. 220.

de uma instituição fundada na violação da igualdade (o proprietário vale mais do que a propriedade, do contrário, não teria direito de explorá-la⁸⁸). Importante notar que essa é uma exigência formal. Quero apontar agora que talvez Singer tenha ainda uma razão consequencial para adotar uma posição abolicionista.

Como veremos no final do capítulo 2, Singer incorpora algumas preocupações em seu raciocínio moral que estão presentes (ainda que não de maneira exatamente igual) no princípio *worse-off*, proposto por Tom Regan: “diante da escolha entre danar muitos ou danar poucos, é melhor danar poucos, exceto se algum indivíduo presente no grupo dos poucos ficar numa situação pior do que qualquer indivíduo do grupo dos muitos”. Se formulado dessa maneira, o princípio *worse-off* ainda poderia tolerar o uso de alguns indivíduos como meios para fins de outros. Suponha que haja um indivíduo no grupo dos poucos que têm uma doença que o deixa numa situação terrivelmente pior do que qualquer outro indivíduo. Supondo que a única maneira disponível no momento para salvá-lo é causar um dano muito grave (talvez, matar) algum outro indivíduo (por exemplo, o único que possua órgãos compatíveis para serem doados). O fato é que, mesmo sendo morto, o indivíduo usado como meio não ficaria pior do que o favorecido se continuar vivo e sem tratamento, porque sua doença é muito pior do que a morte. Formulado da maneira que está, o princípio *worse-off* prescreveria usar um para salvar outro (lembrando sempre: caso fosse a única maneira disponível), que é tudo o que Regan quer evitar. É por isso que Regan tem de adicionar à formulação do princípio *worse-off*: “desde que todos os envolvidos sejam tratados com respeito” (ou seja, que não sejam usados como meros meios para fins de outros)⁸⁹. Regan tenta colocar, através dessa e outras ressalvas, uma proteção na forma de um direito moral. Essa proteção implica que, mesmo se muitos (digamos, um milhão) estiverem numa situação terrivelmente mal (digamos, com um câncer) e a única maneira de curar esse câncer seja fazer um transplante que irá matar poucos (digamos, os dez únicos

⁸⁸ Interessante notar que Singer mesmo constrói uma rejeição (ainda que em outras bases) da instituição da escravidão (exemplificada com a escravidão humana, mas poderia muito bem ser extrapolada para o caso da escravidão animal): “A escravidão impede que os escravos satisfaçam esses interesses [se referindo a interesses básicos], e as vantagens que confere aos donos de escravos mal podem ser comparadas, em importância, ao mal que faz aos escravos” (SINGER, EP, p. 32).

⁸⁹ Cf. REGAN, TCAR, pp. 308-309.

doadores compatíveis), o ato é errado porque viola os direitos dos poucos.

Importante notar que essa proteção de Regan está focada na distinção entre ação/omissão. Singer poderia questionar se realmente é pior matar dez do que matar (por omissão) um milhão. Regan poderia responder que os dez não têm culpa pela doença de um milhão⁹⁰. Singer poderia responder que esse um milhão não tem culpa também pela doença que adquiriram. A posição de Singer num caso como esse está evidenciada em *Ética Prática*⁹¹. Essa posição é contrária à nossa interpretação, de que Singer não autorizaria decisões que não passassem no teste da universalizabilidade (aqueles que serão beneficiados não querem morrer, portanto, não podem obter tal benefício às custas da morte dos outros⁹²). Teria Singer sido incoerente com a aplicação do PICIS nesse caso ou nossa interpretação não está correta e razões consequencialistas realmente mandam, em alguns casos excepcionais, usar uns para salvar outros?

Independentemente da resposta, quero apontar que há, além da razão formal apontada por Francione, uma razão consequencialista para Singer aceitar que alguns interesses básicos devem ser protegidos com direitos. Começaremos por notar que Regan afirma que, se a única maneira de conseguir eliminar um mal grande é fazer algo terrível, então, para evitar esse mal, não se deve fazer o algo terrível, e *novas alternativas devem ser buscadas incansavelmente*⁹³. Singer poderia, em

⁹⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 320-324.

⁹¹ “...se um animal, ou até mesmo uma dúzia deles, devesse ser submetido a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia correto e de acordo com a igual consideração de interesses que assim fosse feito. Pelo menos, esta é a resposta que deve ser dada por um utilitarista. (SINGER, EP, p. 77).

⁹² Provavelmente, Singer, nesse ponto, colocaria também um argumento exigindo coerência: “se os doentes estivessem na posição dos saudáveis, admitiriam ser usados para salvá-los?”. Outra interpretação também possível seria pensar a decisão como universalizável, ou seja, que todos os agentes concordem que, seja lá quem for que esteja numa situação de poder salvar a vida de milhares deve dar a vida, com vistas a causar um grande benefício. Tal decisão seria possível numa comunidade de agentes onde o nível de altruísmo fosse elevado. Essa interpretação pode ser objetada na base da suposição de que o PICIS requer que se dê igual consideração a interesses semelhantes (como o interesse em viver, nesse caso), não permitindo atender um interesse às custas de outro semelhante (pois isso é dar consideração diferente). Essa resposta, contudo, fica difícil de conciliar com a posição de Singer (evidenciada na nota anterior).

⁹³ Cf. REGAN, TCAR, p. 388.

meu entender, aceitar a idéia de direitos morais básicos, não pelos mesmos motivos de Regan e Francione, mas porque a aceitação de tais direitos leva os indivíduos a desejarem pesquisar formas mais benéficas de eliminar os males do mundo (já que certos usos estão terminantemente proibidos). Se essas formas forem encontradas, o montante de felicidade total tenderia a aumentar, o do sofrimento total a diminuir, *no longo prazo*, mesmo que não no curto prazo; deixando, no final das contas, um mundo melhor do que se alternativas não fossem pesquisadas.

Regan admite em algumas situações especiais, que um indivíduo seja danado para beneficiar outros, sendo esse indivíduo inocente (ou seja, não é culpado pelo malefício que os outros estão sofrendo). Um desses casos é o “escudo inocente⁹⁴”: um terrorista sequestra 25 pessoas e usa uma delas como escudo; seu pedido é que deixe matar as 24. A única maneira de evitar isso é atirar no terrorista, mas com certeza a pessoa que está com ele morre. Regan defende que devemos matar o terrorista, ainda que isso leve à morte do escudo inocente. Diante dessa decisão, poderíamos perguntar: que diferença há desse caso com o do uso de alguns indivíduos como doadores forçados num procedimento médico? Regan aponta a diferença de que um é um caso excepcional e outro é uma prática institucional⁹⁵. Mas, essa diferença não é tão relevante, porque o caso da doação forçada pode ser aplicada numa situação excepcional. Outra diferença, talvez mais relevante, é que, embora a semelhança das duas situações seja que uns são salvos danando-se outros, no caso do escudo inocente, ou se *salva* 24, ou se salva 1, enquanto no caso dos doadores forçados, esses continuariam com suas vidas normalmente, a menos que fossem colocados na situação pela nossa decisão. Na situação do *escudo inocente*, a pessoa usada como escudo foi colocada no dilema pela decisão do terrorista; já na situação dos *doadores forçados*, é o agente que decide que tem o poder de fazê-los tornarem-se doadores forçados, ou não. Numa posição, ou salva-se um, ou salvam-se os 25; noutra, alguns (os que seriam utilizados como doadores forçados) não precisam ser salvos, porque não estão em perigo.

Um problema com a proposta de Singer também afeta a proposta de Regan: a maior valorização de preferências mais sofisticadas cognitivamente – criticada por Francione. Se temos diante

⁹⁴ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 291-296, 331.

⁹⁵ Os problemas dessa diferenciação são discutidos em FRANCIONE, AAP, p. 216 – 229.

de nós a escolha entre salvar a vida de um ser autoconsciente com preferências com relação ao futuro e a de um ser senciente apenas do momento presente, Singer e Regan já têm uma resposta pronta: o ser com mais preferências com relação ao futuro deve ser salvo, porque sua vida tem um valor maior. Nossa proposta nesse capítulo não é analisar a proposta de Regan, mas essa solução vai de encontro ao seu postulado de *valor inerente igual*⁹⁶.

Contudo, no que diz respeito à proposta de Singer, se este pretende ser utilitarista, também há um problema. Se considerarmos o nível hedônico ao longo do tempo, podemos perceber que alguns indivíduos tiveram suas vidas marcadas por intenso sofrimento, enquanto outros nem tanto. Suponhamos que temos de escolher salvar a vida de um humano adulto que já viveu bastante e desfrutou de grande felicidade (mas ainda tem muitos planos para o futuro) ou salvar a vida de um animal não-humano que não tem planos para o futuro, mas a vida que viveu até agora foi de terrível sofrimento (seja numa granja industrial, seja na natureza). Se levarmos em conta o que cada um já desfrutou de dor e prazer, parece mais de acordo com a equidade salvar a vida do animal não-humano, para que tenha pelo menos uma chance de desfrutar algo de bom. Singer diria que o animal meramente senciente sequer tem um interesse em continuar vivo, e deveríamos satisfazer as preferências quanto ao futuro do humano adulto. Com essa decisão, Singer vê um valor especial na formulação de planos para o futuro e não em garantir o desfrute de benefícios imparcialmente (dizer que alguém que já desfrutou de muitos benefícios deveria ter prioridade em continuar a desfrutá-los, com a possibilidade de dar esse benefício a alguém que nunca desfrutou de benefício nenhum, não parece visar a imparcialidade, pelo menos não da forma com que Singer formula o PICIS). Assim, Singer e Regan enxergam um valor maior na vida de seres cognitivamente mais desenvolvidos. Portanto, uma concepção de valor utilitarista *hedonista* (que inclua tanto os prazeres que alguém desfruta quanto aqueles que teria a desfrutar, independentemente da capacidade de fazer planos para o futuro) garante maior proteção aos animais não-humanos do que uma *preferencial*. Vale lembrar que essa

⁹⁶ Regan aplica, em *The Case for Animal Rights*, o postulado do valor inerente igual somente a sujeitos-de-uma-vida. Animais meramente sencientes estariam fora. Mas, ao discutir a questão sobre quem deve ser salvo em situações extraordinárias, Regan cita um exemplo no qual todos os envolvidos são sujeitos-de-uma-vida, e conclui que o cão sujeito-de-uma-vida não deve ser salvo porque ele é menos sofisticado intelectualmente. Cf. REGAN, TCAR, pp. 324-327; 351-353.

conclusão diz respeito apenas à concepção de valor, não à maneira de fazer o cálculo. Assim, os animais não-humanos seriam mais protegidos se levássemos em conta tudo o que Singer leva em conta ao deliberar sobre as consequências (como veremos no final do segundo capítulo), exceto sua supervalorização de capacidades cognitivas mais desenvolvidas.

CAPÍTULO 2: AS CRÍTICAS DE TOM REGAN A PETER SINGER

No capítulo 6 de *The Case for Animal Rights*, o filósofo Tom Regan analisa as visões que defendem *deveres diretos*, mas não *direitos* para com animais não-humanos. Uma dessas visões é o utilitarismo. Antes de adentrarmos nas críticas que Regan faz a este, é necessário ver como o autor o entende.

Regan sustenta que todos os utilitaristas concordam que são *somente as consequências* que determinam a moralidade do que fazemos, e que deveríamos buscar as *melhores consequências* para todos os afetados pelo resultado da decisão. Para Regan, os utilitaristas discordam apenas sobre *o que* torna algumas consequências melhores do que outras (por exemplo, a *felicidade* no utilitarismo hedonista, ou a satisfação de preferências no *utilitarismo preferencial*) e sobre se o princípio da utilidade deveria validar *atos* individuais, ou *regras*. Quanto à primeira classificação, Regan inicia sua análise a partir dos utilitaristas *hedonistas* (Bentham e Mill⁹⁷) e em seguida passa para os utilitaristas de *preferência* (Singer e Hare). Para Regan, não fica claro se cada um dos autores analisados são utilitaristas de atos ou de regras.

2.1 Utilitarismo hedonista

Para entendermos de onde parte a crítica de Regan a Singer, é importante ver quais críticas aquele dirige ao utilitarismo hedonista. Para este, segundo Regan, o prazer (e somente o prazer) é intrinsecamente bom, e a dor (e somente a dor⁹⁸) é intrinsecamente má.

⁹⁷ Pode causar estranheza a alguns a classificação que Regan faz de Mill, como *hedonista*, haja vista que o último defende haver um valor maior em experiências intelectualmente mais sofisticadas. Penso que Regan classifica Mill como “hedonista” como significando o oposto de “preferencial”, ou seja, tanto Bentham quanto Mill podem dizer que não devemos satisfazer uma determinada preferência porque ela não leva, no final das contas, à maior felicidade (seja lá como esta seja definida). Na concepção preferencial, por outro lado, a satisfação de uma preferência é, *prima facie*, por si mesma, um bem.

⁹⁸ Alguns autores interpretam os termos *prazer* e *dor* presentes no utilitarismo clássico como sendo prazer tudo aquilo que favorece aos interesses dos afetados e dor tudo aquilo que desfavorece seus interesses. Segundo Singer, se é isso que os utilitaristas clássicos têm em mente, então a diferença entre utilitarismo clássico e preferencial deixaria de existir. Cf. SINGER, EP, p. 22. Outra interpretação diz que dor e prazer, no utilitarismo hedonista, se refere a tudo aquilo que *é do interesse* dos indivíduos afetados (ou seja, tudo aquilo que favorece seu bem-estar, mesmo que não tenham consciência do quão importante seja isso para a satisfação de outros interesses). Cf. REGAN, TCAR, p. 203. Essa segunda interpretação é mais plausível, pois o que temos em mente é o utilitarismo hedonista, e somente o que *é do*

Para se determinar quais seriam as melhores consequências, precisaríamos ver qual alternativa disponível traria o maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelo resultado. Teríamos o dever de escolher a alternativa que trouxesse esse resultado. Se houverem duas alternativas com resultados igualmente bons, e, nenhuma outra alternativa melhor estiver disponível, então, ao escolhermos qualquer uma das duas, estaremos agindo corretamente. O que é errado é selecionar uma opção que trará menos do que o máximo balanço do prazer sobre a dor. Assim Regan entende o utilitarismo hedonista⁹⁹.

O autor defende que todas as formas de utilitarismo possuem uma natureza agregativa (falam do maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelos resultados). Ao invés de perguntar o que traria os melhores resultados para mim mesmo (como os egoístas racionais), perguntamos o que traria os melhores resultados para todos os envolvidos. Assim, selecionar tal opção pode não ser o mesmo que selecionar uma opção que traga os melhores resultados para o agente. Poderíamos adicionar aqui que o melhor resultado agregativo pode também não ser o mesmo que beneficiar o indivíduo mais diretamente atingido pela decisão. É importante salientar esse ponto, porque ele é um pilar central da crítica de Regan ao utilitarismo, sendo um dos motivos pelo qual prefere defender uma teoria de direitos.

Regan ilustra a idéia de agregação com um exemplo fictício¹⁰⁰. Quatro indivíduos são afetados pelos resultados (Preto, Branco, Amarelo e Vermelho) e o indivíduo Branco é o que está decidindo. Prazer tem valor positivo e dor valor negativo. Existem apenas duas alternativas disponíveis (A1 e A2). As consequências de A1 sobre cada um são: Preto (prazer +5 e dor - 20, média -15), Branco (+30 e -10, média +20), Amarelo (+5 e -20, média -15), Vermelho (+5 e -20, média -15). As consequências de A2 sobre cada indivíduo são: Preto

interesse de alguém geralmente lhe fornece benefícios (prazer, felicidade); desejos nem sempre têm essa implicação (alguém pode desejar algo que não é do seu interesse). Veremos adiante que, se essa segunda interpretação estiver correta, então é possível que o utilitarismo hedonista ofereça uma razão direta contra matar qualquer ser senciente que tenha condições de desfrutar de uma vida minimamente boa no futuro, ainda que este não tenha entre suas preferências, planos futuros. Esse tema será abordado no capítulo 4, sobre a discussão que Steve Sapontzis faz do *argumento da substituição*.

⁹⁹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 201.

(prazer +15 e dor – 10, média +5), Branco (+10 e –15, média –5), Amarelo (+20 e –25, média –5), Vermelho (+20 e –25, média –5).

As consequências para o indivíduo Branco seriam bem melhores se ele escolhesse A1 (+20, ao invés de –5 de A2), mas, segundo o utilitarismo, o que deve ser feito é buscar o que trará os melhores resultados agregativos para todos os afetados pelos resultados. Segundo entende Regan, isso é conseguido através da média de cada ação possível: a média total de A1 seria –25 e de A2, –10. Portanto, deveria escolher A2. O agente pode não gostar disso, ou dizer que é difícil de fazer, mas isso não é uma objeção contra o utilitarismo. Às vezes a moralidade pode exigir coisas assim. Regan conclui, então, que o utilitarismo não pode ser acusado de fomentar o egoísmo.

O utilitarismo hedonista, Regan aponta, reconhece *deveres diretos* para com animais não-humanos, pois exige que se conte a dor e prazer de *todos* os afetados pelas consequências da ação (não somente de quem gostamos, os do nosso país, da nossa raça, sexo ou espécie). A dor e prazer dos não-humanos *sencientes*¹⁰¹ também são *contados*. Além disso, a exigência de *imparcialidade* requer que julgamentos similares sejam feitos em casos relevantemente similares. Animais não-humanos sencientes experimentam prazer e dor, uma experiência similar à dos agentes morais; então, a exigência de imparcialidade nos obriga a não apenas levar em conta a dor e o prazer dos não-humanos sencientes, mas a contá-los *igualmente* (com o mesmo peso, o mesmo valor, a mesma consideração) a de qualquer outro agente ou paciente moral. O utilitarismo hedonista é marcado por um *igualitarismo* forte, que rompe com a barreira da espécie, rejeitando fortemente o *especismo*, conclui Regan¹⁰². No entanto, o autor possui inúmeras ressalvas com relação a essa teoria. Vejamos as principais:

¹⁰¹ Dependendo do que se interprete a idéia de “prazer” e “dor” no utilitarismo, a classe de indivíduos que entram na comunidade moral se restringe ou se expande. Se prazer e dor são interpretados na forma de apenas dor e prazer no sentido do tato, então um animal que não tenha esse tipo de experiência (hipoteticamente, um certo tipo de inseto, digamos) mas que tivesse outras experiências que poderiam ser classificadas como experiências da sensibilidade (digamos, estados mentais provindos da visão ou olfato e consciência desses estados) estaria fora da comunidade moral. Se prazer e dor são interpretados no sentido amplo, para se referir a tudo o que alguém tem interesse ou prefere, pode-se inteligivelmente incluir os animais que possuem experiências conscientes provindas não do sentido do tato, dentro da comunidade moral, mesmo com uma teoria baseada no conceito de dor e prazer (o utilitarismo).

¹⁰² Cf. Idem, *Ibid.*, p. 202.

Regan argumenta¹⁰³ que existe um dever direto *prima facie* para com agentes morais de não lhes causar dano, incluindo não matá-los, que toda teoria moral adequada deveria levar em conta. O utilitarismo hedonista não leva em conta esse dever, então, não pode ser uma teoria moral adequada, afirma Regan.

Ao abordar a questão da moralidade de matar agentes morais, Regan observa que o utilitarismo hedonista considera os prazeres e dores da vítima, incluindo os prazeres e dores que ela teria tido, caso não fosse morta¹⁰⁴. Mas, as dores e prazeres da vítima carregam o mesmo peso moral que as dores e prazeres similares de qualquer outro indivíduo. Contar a sua dor e prazer como mais importante, aponta Regan, seria violar a regra “cada um conta por um, nenhum por mais de um”. Assim, a vítima só tem direito a um “voto” na determinação sobre se é errado, ou não, matá-la. Caso o assassinato de tal agente representar o maior balanço agregado de prazeres sobre as dores, o utilitarismo hedonista não apenas não vê nada de errado com o assassinato, como o vê como moralmente obrigatório, de acordo com a interpretação de Regan.

Tal conclusão é contrária às nossas intuições refletidas¹⁰⁵, de que matar agentes morais é um erro grave, que só pode ser justificado em circunstâncias muito especiais (por exemplo, legítima defesa), observa Regan. O utilitarismo hedonista torna o assassinato muito fácil

¹⁰³ Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 5.6

¹⁰⁴ Aqui Regan aponta que o utilitarismo hedonista reconhece o segundo sentido do conceito de interesses (algo que *é do* interesse de alguém, ainda que esse alguém não tenha consciência desse interesse). Então, a crítica de Regan ao utilitarismo hedonista, e ao utilitarismo em geral, se dá mais quanto à natureza *agregativa* desse tipo de teoria do que quanto a uma falha em levar em conta o segundo sentido do conceito de interesses com relação a seres sencientes. Portanto, pode-se dizer que, mesmo no utilitarismo hedonista há uma razão *direta* contra matar agentes morais (e pacientes também), a saber, o prazer que eles teriam desfrutado caso não fossem mortos, como Regan reconhece. Esse ponto é importante, pois abre a possibilidade da construção de um argumento baseado no hedonismo que ofereça uma razão contra matar qualquer ser senciente que ainda têm prazeres pela frente a serem desfrutados.

¹⁰⁵ O que Regan chama aqui de intuições refletidas são crenças que sustentamos após “um empreendimento consciente para pensar sobre nossas crenças friamente, racionalmente, imparcialmente, com clareza conceitual, e com tanta informação relevante que possa ser esperado razoavelmente adquirir. Os julgamentos que fazemos depois de termos feito esse esforço não são nossas ‘respostas imediatas’, nem são meramente expressões do que *parecemos* acreditar; são nossas *crenças consideradas*, crenças que sustentamos quando, e apenas quando, fazemos o nosso melhor para sermos imparciais, racionais, frios, e assim por diante”. Idem, *Ibid.*, p. 134.

de ser justificado, pois o permite (e o requer) em circunstâncias comuns, não apenas excepcionais, critica o autor¹⁰⁶.

No entender de Regan, os utilitaristas construíram alguns argumentos para tentar salvar a teoria em face dessa implicação. O principal argumento endereçado é o de que os *agentes morais* possuem uma idéia de sua própria mortalidade, o que pode ser uma fonte de sofrimento mental caso se preocupem com a possibilidade de serem assassinados. Ademais, o utilitarismo hedonista sustenta que não devemos levar em conta só o prazer e dor daquele que é assassinado, mas a preocupação, ansiedade e insegurança causadas a todos os outros que sabem que o assassinato ocorreu. De acordo com esse argumento, matar agentes morais é errado, *quando o é*, por causa dos *desdobramentos de seus efeitos* sobre outros. Regan conclui que, paradoxalmente, o erro em se matar, dentro do utilitarismo hedonista, não se dá primeiramente por causa do dano feito ao que foi morto, mas sim pelo dano feito aos sobreviventes. Nesse ponto, vemos mais uma vez o pilar central da crítica de Regan, a saber, que no utilitarismo não temos de considerar unicamente a consequência sobre o indivíduo diretamente atingido, mas sobre todos os outros¹⁰⁷. Contudo, ao afirmar que a única razão contra matar, no utilitarismo hedonista, é um dever indireto para com os que ficam vivos, Regan se esquece da razão direta que havia mencionado anteriormente; a saber, o prazer que o morto teria ainda para desfrutar.

¹⁰⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁷ Nesse ponto, poderíamos afirmar que Regan não é um deontico kantiano, pois afirma que o erro/acerto das ações se devem às consequências sobre o indivíduo diretamente atingido, e não à regra em si. Nem estaria Regan, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, fundando sua teoria em preservar algo de valor moral que possui total independência das consequências, como, por exemplo, a liberdade. Isso fica evidente no capítulo 3 de *The Case*, onde o autor oferece um argumento para rejeitar o paternalismo com relação a agentes morais: “autorizar a liberdade pessoal máxima é em si mesmo um benefício, [...] é tornar possível a satisfação que vem de escolher bem (isto é, ter aquilo que alguém quer através de seus próprios méritos), uma fonte de satisfação que poderia ser negada ou diminuída de acordo com o grau em que a liberdade individual em si mesma foi negada ou diminuída” (REGAN, TCAR, p. 91). Apesar de Regan afirmar que a liberdade é, em si mesma, um bem, seu argumento tem um tom hedonista, pois afirma que a liberdade é um bem porque traz satisfação, e não, o contrário (que há satisfação na liberdade porque ela é um bem). Nesse ponto, faz sentido a afirmação de Mark Sagoff, de que muitas teorias de direitos se aproximam do utilitarismo, com a diferença de que certos interesses recebem uma proteção especial. A teoria de direitos proposta por Gary Francione tem um teor semelhante. Cf. SAGOFF, Mark. *Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce*. In: ZIMMERMANN, Michael et al... (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1993, pp. 84-94.

Um assassinato feito em segredo não possui os desdobramentos de efeitos sobre outros indivíduos. O autor menciona que, se um determinado assassinato em segredo trazer o maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelo resultado, o utilitarismo hedonista não tem base para dizer que tal ato é errado; seria justificável e moralmente requerido. Essa conclusão, Regan aponta, também é contrária às nossas intuições refletidas, porque o fato de ser feito em segredo ou em público não muda o erro de se assassinar. No entender de Regan, o assassinato em segredo é um erro ainda maior do que o assassinato em público, pois torna mais difícil que a justiça seja feita (detectar e prender assassinos). Para Regan, o argumento utilitarista do desdobramento dos efeitos do assassinato falha em dois pontos: em mostrar o erro presente em assassinatos em segredo e em levar em conta que matar em segredo torna o assassinato pior. Alguém pode objetar que Regan está mostrando o erro da teoria utilitarista apelando para intuições refletidas sem justificá-las independentemente; a isso, o autor responde que o apelo a essas intuições é adequado nesse caso, porque o utilitarismo se propõe a iluminá-las quando se trata do erro em assassinar.

O mesmo problema surge no assassinato de *pacientes morais*¹⁰⁸ (incluindo crianças e animais não-humanos). Regan argumenta: *se* o erro em assassinar agentes morais fosse devido à angústia mental causada a outros indivíduos que permaneceriam vivos, por terem consciência do acontecimento do assassinato, então a porta estaria aberta para justificar alguns assassinatos de pacientes morais, observa Regan. Nesse ponto, mais uma vez, Regan esquece da razão direta hedonista contra matar, fundada no prazer que o indivíduo ainda iria desfrutar.

Bentham argumentou que a morte de animais nas mãos dos humanos pode ser mais rápida, e por isso, menos dolorosa, do que no curso da natureza. Se com isso Bentham pretendeu justificar o assassinato de não-humanos cometido sem dor, Regan aponta não devermos nos esquecer que, se o argumento é o assassinato de um paciente moral ser justificável quando praticado sem causar muito sofrimento e quando não existirem agentes morais angustiados com essa morte, por coerência deve-se concluir a mesma coisa para o caso de crianças não desejadas, idosos senis rejeitados, deficientes mentais rejeitados, etc. Todos poderiam ser “abatidos humanitariamente”, pois

¹⁰⁸ Tal como Regan utiliza o termo, *pacientes morais* se refere a todos os seres que podem ser afetados benéfica ou maleficamente pelas decisões dos agentes morais, mas que não possuem a capacidade para tal agência.

isso seria uma morte mais rápida do que a que os espera no curso da natureza.

No entender de Regan, tal argumento poderia ser estendido mesmo a qualquer criança¹⁰⁹. Se o erro é devido à angústia causada aos vivos, uma política de matança de crianças muito pequenas não causaria a menor inquietação nos vivos, pois aqueles que compreendem que há esse tipo de política, quando o fazem já estão grandes demais para serem vítimas dela, como Bentham e Singer o reconhecem. Poderia-se argumentar, em resposta, que a análise de Bentham, Singer e Regan não leva em conta a possibilidade de *altruísmo*, e que haveria um dever indireto em relação àqueles agentes que se importam com a criança (ou o animal não-humano), de não provocar-lhes angústia. Contudo, mesmo se o argumento dos deveres indiretos aos que se importam com a criança ou animal tivesse sucesso, não conseguiria explicar onde está o erro em matar uma criança ou animal quando nenhum agente se importa com seu bem.

O fato de humanos saberem que não-humanos são mortos diariamente para fabricação de ovos, laticínios e carne geralmente não provoca a menor inquietação na maioria daqueles, pois não há sinal de que os abatedouros pretendam abater humanos, e os humanos reconhecem que não nasceram com um formato de corpo cuja política permita o consumo. Seria possível, reconhece Regan, argumentar um dever indireto para com os outros animais que ficam vivos, e sofrem a dor de separarem-se de outros com os quais haviam construído um laço (ou ainda, aos humanos não-especistas que se importam com a vida dos animais, possibilidade que Regan não aborda). Em resposta, Regan alega que a dor da separação aconteceu no passado, antes do assassinato, e o assassinato mesmo, se praticado em segredo, não causa angústia nos outros animais vivos (humanos ou não-humanos). Poderia-se argumentar, em resposta a Regan, que criar animais para matar sempre causa angústia a outros animais vivos, dado que sempre envolve separação, não importando em que momento isso ocorra (seja a angústia antes ou depois do assassinato, a mesma se deve à política de assassinar). Porém, uma possível resposta seria a de que tal argumento não reconhece erro algum em se matar um animal com cujo bem-estar ninguém se importa. Em virtude de todas essas dificuldades, para Regan, a atratividade do utilitarismo hedonista é apenas superficial¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. REGAN, TCAR, p. 205.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

Regan conclui que o utilitarismo hedonista torna muito fácil justificar o assassinato, porque trata os indivíduos como *meros receptáculos* daquilo que possui valor intrínseco, sendo o valor positivo uma experiência que proporciona desfrute, e negativo uma que proporciona sofrimento. Regan explica a visão dos indivíduos como receptáculos através da analogia do líquido na taça. Supondo que os indivíduos sejam taças, e dentro dessas taças sejam colocados líquidos misturados (líquidos doces são o prazer, e amargos são a dor). Em um determinado momento, é possível fazer uma média de doce e amargo, e o líquido terá um sabor, o qual Regan chama de “sabor hedonista”, onde às vezes predominará o doce, às vezes o amargo¹¹¹.

A meta do utilitarismo hedonista, segundo Regan, não é alcançar o melhor sabor do líquido para cada taça individualmente (digamos, aumentar a quantidade de prazer em cada indivíduo), mas sim buscar o melhor balanço agregado entre todos os indivíduos tomados em conjunto – o melhor balanço total do doce (prazer) sobre o amargo (dor). Nessa perspectiva, pode ser que seja necessário então redistribuir o conteúdo dos líquidos (colocar amargo em uma taça e retirar o doce dessa taça, caso isso faça multiplicar o que é doce nas outras), ou até mesmo destruir uma determinada taça (indivíduo) afim de que seja alcançado o melhor balanço do doce sobre o amargo *agregativamente* para todas as taças envolvidas (garantindo-se que foram considerados todos os líquidos doces e amargos das taças e contados de forma igualitária). No final deste capítulo, tentarei mostrar que, se é que entendo a proposta de Singer, existem diferenças entre a maneira pela qual Regan interpreta o cálculo utilitarista e a maneira pela qual Singer faz tal cálculo, sendo que estão presentes no raciocínio de Singer outros fatores não contemplados pela interpretação de Regan. Da maneira como a entendo, a teoria de Singer poderia mandar retirar benefícios de um indivíduo e distribuí-los para outro, a fim de se obter um resultado mais equitativo, mas não exatamente da maneira agregativa que Regan tem em mente.

Os problemas com relação à questão do assassinato, no utilitarismo hedonista, no entender de Regan, surgem a partir da visão dos indivíduos como *receptáculos* e da natureza *agregativa* da teoria. De acordo com Regan, alguns utilitaristas abandonam o hedonismo para tentar evitar essas implicações, e com isso acabam abandonando a visão

¹¹¹ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 205-206.

dos indivíduos como meros receptáculos. Um exemplo de teoria, nesse sentido, é a forma do utilitarismo *preferencial* defendida por Peter Singer. Regan analisa então se a teoria de Singer consegue superar essas dificuldades.

2.2 Utilitarismo preferencial

Na perspectiva do *utilitarismo preferencial* de Singer, segundo Regan, o que se entende por melhores consequências são aquelas que, em termos de um balanço total, satisfazem os *interesses* (*desejos* ou *preferências*) daqueles afetados. Aplicando o raciocínio de Singer ao erro de matar alguém, o *utilitarismo preferencial* levaria em conta o fato de que alguns indivíduos não apenas preferem coisas quanto ao presente, mas quanto ao futuro, e alguns, em especial, a preferência por continuar a viver. Singer aponta que no utilitarismo preferencial, um ato (ou, uma regra) contrário às preferências de qualquer ser é errado, a não ser que seja superado por preferências contrárias mais fortes¹¹². Assim, no utilitarismo preferencial, matar um indivíduo que prefere continuar vivendo é um erro feito diretamente ao indivíduo morto. Segundo Regan, isso difere do utilitarismo hedonista, onde o erro se dá por falha em cumprir o dever indireto aos que continuam vivos¹¹³. Singer salienta que o fato de a vítima não estar por perto depois de seu assassinato para lamentar o fato de que sua preferência não foi respeitada é irrelevante.

Na perspectiva de Singer, segundo Regan, a preferência por continuar vivendo se constitui como condição *necessária* e *suficiente* para que seja errado tirar a vida do ser em questão. No entender de Regan, por Singer tornar essa condição necessária, não reconhece o

¹¹² Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 206-207.

¹¹³ Aqui Regan se esquece de repetir o que havia mencionado anteriormente: que no utilitarismo hedonista também há um erro direto em se matar alguém (a saber, o prazer que ele poderia desfrutar no futuro, quando há possibilidade de tal prazer existir). Pela reconstrução de Regan, o argumento do dever indireto aos que permanecem vivos só foi endereçado com vistas a resolver a implicação contra-intuitiva de que a agregação às vezes prescreve violar esse interesse em viver. Se Singer traz a idéia de preferências quanto ao futuro para mostrar que é um erro direto matar determinados seres, acaba limitando o número de seres para com os quais é um dever direto não matar, dado que alguns não têm habilidade conceitual para ter esse tipo de preferência (mas possuem prazer futuro a ser desfrutado). Deixando de lado um pouco a questão da agregação aparentemente presente na forma de cálculo do utilitarismo clássico, é interessante notar que, se adotarmos a forma com que Singer faz o cálculo (como veremos no final deste capítulo), mas adotarmos uma perspectiva hedonista, e não, preferencial (ou levarmos em conta tanto preferências quanto o prazer futuro ainda a ser desfrutado) uma proteção mais significativa à vida dos animais é oferecida.

dever direto *prima facie* de não matar animais (não-humanos e humanos) que não tivessem tal compreensão. Segundo Regan, possuir um desejo de continuar a viver pressupõe uma concepção da própria mortalidade (poder imaginar e antecipar como seria o próprio fim) e também poder comparar como seria estar morto e como seria continuar a viver a vida que lhe aguarda (necessário possuir uma perspectiva da vida que lhe aguarda), e, dentre essas duas alternativas, escolher continuar vivo¹¹⁴.

Regan conclui que é extremamente duvidoso que os pacientes morais em questão tenham tais capacidades. Regan e Singer estão ambos de acordo que a luta de um animal para escapar da morte não indica que o animal possui uma capacidade intelectual para preferir a própria existência futura, dado que pode apenas estar fugindo da dor, ou algo parecido¹¹⁵. Regan questiona: como pode o comportamento de outros animais mostrar que eles possuem preferência por continuar vivos? No entender de Regan, uma coisa é dizer que é possível explicar, a partir do comportamento que o animal possui, *alguma* preferência quanto ao seu próprio futuro; outra coisa, é sustentar que o animal possui a preferência particular de continuar a viver, crucial para o dever direto de não o matar, da forma como Regan entende o raciocínio de Singer¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 207. Esse não é o tipo de preferência que Singer exige para que seja um erro matar. Singer menciona ter preferências quanto ao futuro, o que exige alguma sofisticação mental, mas não a sofisticação que Regan tem em mente. Por exemplo, para que a preferência de passear daqui a alguns segundos seja considerada, é necessário que o indivíduo tenha apenas o desejo de passear – e não que o indivíduo entenda o que é a própria mortalidade. Se for verdade que Singer exige apenas que o ser tenha *alguma* preferência quanto ao futuro, é possível dizer que também há um erro em matar seres que possuem preferências *incrementais* quanto ao presente (por exemplo, desfrutar do prazer). Vale lembrar que esse raciocínio está partindo do que Singer afirma sobre as preferências (se essas dizem respeito ao futuro) não desaparecerem quando os indivíduos que as possuem estão inconscientes (dormindo, por exemplo). Se isso vale para preferências quanto ao futuro, o mesmo pode valer para preferências *incrementais* quanto ao presente.

¹¹⁵ Vale lembrar aqui que poderia ser dito desse animal que ele prefere o prazer *no presente*, à dor de estar no anzol, e que, para satisfazer essa preferência, é necessário que esteja vivo. Cf. SAPONTZIS, MRA, pp. 166-173. Singer poderia afirmar que, quando esse animal ficasse inconsciente (supondo que o animal não tenha preferências quanto ao futuro), caso fosse morto e substituído por outro com igual nível de prazer (que não poderia nascer de nenhuma outra maneira) não haveria erro algum. Esse ponto será discutido quando abordarmos o debate sobre a questão da *substituibilidade* nos capítulos 3 e 4.

¹¹⁶ Cf. REGAN, TCAR, p. 207.

Contudo, Singer mantém que é razoável afirmar que alguns animais preferem continuar vivendo, o que torna matar esses animais um erro *direto*¹¹⁷. Singer mantém que alguns animais são autoconscientes¹¹⁸, no sentido de que: (a) sabem que são distintos de outras entidades no mundo; (b) sabem que existem por um período de tempo; (c) possuem uma noção de passado, presente e futuro. Singer mantém que outros cumprem apenas a primeira característica, que chama de “animais meramente sencientes” ou “meramente conscientes¹¹⁹”. Regan concorda com Singer nesse ponto, mas discorda de que a afirmação de Singer quanto ao erro direto de matar animais autoconscientes esteja de acordo com a análise deste sobre o erro que é matar, dado que, no entender de Regan, os animais autoconscientes possuem preferências quanto ao futuro, mas não exatamente a preferência particular por continuarem vivos.

Para Regan, caso Singer continue a manter que é errado matar quaisquer animais autoconscientes, precisa abandonar a exigência da preferência específica por continuar a viver, para classificar um assassinato como errado. Regan aponta que Singer poderia manter que continuar a viver *é do interesse* dos seres autoconscientes (é benéfico para eles por possibilitar a satisfação de outros interesses que eles *têm*¹²⁰), o que constituiria uma condição *suficiente* para haver um *dever direto* de não matá-los¹²¹).

¹¹⁷ Cf. SINGER, EP, pp. 119-121.

¹¹⁸ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 119-121, 123.

¹¹⁹ O uso dessa expressão por parte de Singer e Regan acaba confundindo o entendimento da mente desses animais. Ambos reconhecem que tais animais podem ter consciência de si, embora afirmem que os mesmos não têm um sentido temporal de si. Para não esconder certas propriedades, penso que é melhor diferenciar entre *seres presentemente autoconscientes* e *seres temporal* ou *biograficamente autoconscientes*.

¹²⁰ Cf. REGAN, TCAR, p. 208.

¹²¹ Esse argumento de Regan é semelhante ao argumento que mencionei anteriormente fundado no hedonismo. Regan fala que temos que considerar o que *é do interesse* do ser em questão, porque tal é uma condição necessária para a satisfação de outros interesses que o ser *tem*. Caso fosse modificada dessa maneira, a abordagem de Singer (e a de Regan também, principalmente) teria de manter que há erro direto em matar qualquer ser senciente que tem possibilidade de desfrutar um nível razoável de prazer no futuro, mas não exatamente dizer que é um erro matar qualquer ser que se possa dizer que algo *é do interesse* dele (por exemplo, quando dizemos que água faz bem para a planta), como pretende Regan em seu artigo *The nature and possibility of an environmental ethic*. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ:

2.3 Indivíduos como receptáculos substituíveis

Caso Singer passe a incorporar o segundo sentido do conceito de interesses (algo *é do* interesse de alguém), de acordo com o entender de Regan, conseguirá incorporar o dever direto de não matar apenas se evitar a visão de que os indivíduos são *meros receptáculos* daquilo que possui valor intrínseco. Singer sustenta que indivíduos autoconscientes não são meros receptáculos¹²². Regan analisa as razões de Singer para sustentar essa tese:

Para Regan, Singer vê indivíduos sencientes não autoconscientes (que Regan se refere por *seres conscientes*) como meros receptáculos daquilo que possui valor intrínseco. Regan cita o exemplo de um ser consciente que possui uma vida com prazer +25 e dor -4, numa média de +21; matamos esse ser, e trazemos à vida outro ser cuja média da qualidade de vida é +21 ou superior (e que não poderia nascer de outra forma); então, nada de valor foi perdido, segundo essa visão¹²³.

O status dos seres autoconscientes na teoria de Singer

Singer vê de maneira diferente o *status* dos seres autoconscientes biográficos. No entender deste, são seres conduzindo a

Prentice Hall, 1998, pp. 19-34. A proposta de Regan é criticada nessas bases em SAPONTZIS, MRA, pp. 250-259.

¹²² Cf. SINGER Apud REGAN, TCAR, p. 208.

¹²³ Regan não explica por que Singer pensa dessa maneira. Como veremos no capítulo 3, a adoção dessa postura se dá devido às dificuldades com a teoria do ponto de vista da *existência prévia*. Singer mesmo, quando apresenta suas razões, não explica por que tais seres devem ser vistos como substituíveis. Suponho que, se Singer afirma que um ser que possui um sentido temporal de si não é substituível (citando John Locke para afirmar que o que faz alguém ser a mesma pessoa ao longo do tempo são suas memórias), então o motivo do autor talvez seja esse: como o ser consciente sem consciência temporal não possui memórias, então ele não é “o mesmo” ser ao longo do tempo, porque não há nada que una uma experiência presente com outra armazenada na mente de tal ser. Sendo assim, Singer não vê diferença entre (supondo que o ser em questão não tenha consciência temporal) permitir que o ser continue a viver ou substituí-lo por outro; de qualquer maneira, o próximo não será *o mesmo* de antes. Como veremos nos capítulos 3 e 4, essa posição de Singer pode ser criticada nas mesmas bases onde é possível construir críticas à visão do que é ser o mesmo indivíduo ao longo do tempo baseada na memória (não fazer distinção entre vários sentidos de “o mesmo”, confusão entre sofrer uma perda e ter consciência dessa perda, etc.). Por exemplo, o fato de a “taça” não saber que será destruída e substituída por outra não faz com que a nova taça seja a *mesma* (no sentido de ser outra consciência experimentando o mundo ou outro corpo, dependendo da teoria da mente adotada) taça anterior, embora, em termos da média total de prazer/dor possa ser a *mesma* com relação a essas características.

vida por sua própria conta, não sendo meros receptáculos de certa quantidade de dor ou prazer. Para Singer, matar um ser meramente consciente não é inerentemente contrário às preferências desse ser (pois, na definição de Singer, seres meramente conscientes não possuem preferências quanto ao futuro), enquanto que matar um ser autoconsciente é algo que frustra suas preferências, sendo portanto um dever direto *prima facie* não matá-lo, mesmo que depois de morto não possa ver que suas preferências foram frustradas. Assim, Regan conclui que a principal razão de Singer enxergar seres autoconscientes como mais do que meros receptáculos, é devido ao fato de eles terem preferências quanto ao futuro¹²⁴.

Interessante notar que é difícil imaginar um animal adulto que não conduza sua vida por conta própria. Os peixes, classificados por Singer como meramente conscientes, provém a sua sobrevivência por conta própria. Não estou afirmando aqui que o critério “conduzir sua vida por conta própria” seja um bom critério. Mas, seguindo o raciocínio de Singer, este teria de considerar quaisquer animais que buscam seu próprio bem como autoconscientes.

H. L. A. Hart objeta à visão de que seres autoconscientes seriam mais do que meros receptáculos na teoria de Singer. A objeção de Hart, tal como reconstituída por Regan, é a de que Singer não dá um argumento para defender que seres autoconscientes não são meros receptáculos. Hart alega que, pelo fato de a teoria de Singer ser uma forma de utilitarismo, e isso implica em buscar a melhor *agregação* de consequências para todos os afetados, não há nada que mostre que as preferências avaliadas em termos de número e intensidade não possam ser substituídas por outras e até mesmo superadas por outras. Assim, no entender de Hart, o utilitarismo preferencial enxerga os indivíduos autoconscientes como receptáculos, não de dor e prazer, mas de preferências, prescrevendo buscar a melhor agregação de satisfação sobre frustração. Regan dá o seguinte exemplo para ilustrar a crítica de Hart¹²⁵: “A” é autoconsciente; caso continue vivo, terá um valor de +80

¹²⁴ Outra razão possível é que Singer veja um valor especial num determinado tipo de autonomia, pois menciona que seres autoconscientes são seres conduzindo a vida por sua própria conta. Tal forma de autonomia é chamada por Steven M. Wise de *autonomia prática*. Análises do conceito de autonomia prática, bem como da proposta de Steven M. Wise são encontradas em Sônia T. FELIPE. *Ética e Experimentação Animal: Fundamentos Abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007, pp. 282 - 303 e em Daniel Braga LOURENÇO, *Direitos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2008, pp. 440-451.

¹²⁵ Cf. REGAN, TCAR, p. 209.

em preferências satisfeitas e -15 de preferências frustradas, numa média de +65. Caso seja morto agora, a média ficaria em +50. Supondo que fosse possível fazer nascer um indivíduo autoconsciente, cujo total da média de preferências fosse +93 (um total maior do que o total do indivíduo “A” se for morto, e também se continuar vivo). O utilitarismo preferencial requeriria matar “A” e substituí-lo por B, conclui Regan¹²⁶.

Fica evidente, no entender de Regan e de Hart, que preferências precisam ser avaliadas, dentro do utilitarismo preferencial, em termos de número e de intensidade, quando Singer escreve que uma ação contrária às preferências de qualquer ser é errada, a menos que seja superada por preferências contrárias, mais fortes. Regan pergunta que preferências seriam essas e conclui que não podem ser apenas as preferências do próprio indivíduo, dado que o utilitarismo exige considerar as preferências de todos os afetados pela ação. Assim, Regan interpreta que as “preferências contrárias mais fortes” podem ser preferências que poderiam ser satisfeitas com a morte do indivíduo autoconsciente em questão¹²⁷.

¹²⁶ Como veremos no capítulo sobre Singer, este dá uma resposta à objeção de Hart, baseando-se no “argumento do livro de débito”. A resposta de Singer aparece na segunda edição de *Ética Prática*, de 1990. Regan escreve a segunda edição de *The Case for Animal Rights*, a qual adotei neste trabalho, em 2004, mas não menciona a resposta de Singer. Vale lembrar ainda que os indivíduos serem ou não receptáculos depende de se aceitamos o ponto de vista *total* ou, da *existência prévia*, tanto faz se aceitamos uma perspectiva *hedonista* ou *preferencial* de valor. Assim, o único ponto de vista que sustenta a substituição é o *total*, seja preferencial, seja hedonista. Veremos uma análise dessas implicações no capítulo 4.

¹²⁷ Não fica claro, na argumentação de Singer, se uma preferência “mais forte” é uma preferência referente a um interesse mais básico (viver, estar livre de dor, ter necessidades básicas físicas e psicológicas satisfeitas, etc.) ou se é uma preferência cuja não-satisfação trará um sofrimento muito grande para quem a tem (independentemente de ser básica ou não). Em meu entender, a primeira interpretação é mais plausível, dado que Singer afirma que, onde é possível encontrar alimentos de origem vegetal, comer comida de origem animal se torna um luxo, então o PICIS não tolera que este interesse pese mais do que os interesses mais básicos dos animais (viver, não sentir dor, etc.). Cf. SINGER, EP, p. 73. Não fica claro também que Singer faça a agregação da maneira que Regan sugere, pois, não importa quantos milhares de humanos queiram desfrutar do luxo de comer animais, Singer considera um erro, mesmo que isso cause sofrimento a um único animal. O que conta, no meu entender (como veremos no último item deste capítulo), no cálculo de Singer, são considerações sobre o sofrimento dos indivíduos, assim como aparece nos princípios *miniride* e *worse-off*, propostos por Regan. Cf. REGAN, TCAR, pp. 301, 305, 307-312, 328. Isso não significa que Singer não considere desdobramentos das consequências sobre outros indivíduos e que essa consideração não prescreva, caso não haja nenhuma outra alternativa disponível, causar um dano em alguém. Uma comparação dessa interpretação com a interpretação de Regan está no final desta seção.

O objetivo inicial de Singer, segundo Regan, era superar a dificuldade encontrada pelo utilitarismo hedonista (de tornar o assassinato algo muito fácil de justificar). Mas, segundo Regan, como o utilitarismo preferencial é uma forma de utilitarismo, precisa incorporar o elemento da agregação. Por isso, não fica claro se Singer consegue superar tal dificuldade. Regan conclui que os indivíduos continuam como meros receptáculos nas duas teorias (em uma, receptáculos de prazer/dor, noutra, de satisfação/frustração de preferências) e que, para explicar a intuição moral refletida de que é errado matar, independentemente de agregações, é preciso abandonar o utilitarismo.

Singer não concorda que o apelo a intuições (sejam pré-refletidas ou refletidas) seja um teste moral válido para avaliar teorias. Se for objetado a Singer que sua teoria autoriza assassinar seres autoconscientes (tanto por via da substituição, quanto se o assassinato trouxer a melhor agregação de preferências de seres *já existentes*), Singer pode responder que são as intuições que precisam ser mudadas. Singer poderia afirmar que a intuição de Regan está vendo apenas o dano sobre o indivíduo diretamente atingido e não sobre todos os outros.

Regan passa a questionar a teoria de Singer a partir de exigências cuja validade racional este não pode negar, como a da consistência (coerência). Regan argumenta que a teoria de Singer não cumpre essa exigência, e mesmo que fosse modificada para cumpri-la, ainda assim permaneceria problemática. Vejamos as críticas de Regan:

2.4 Críticas à parte formal da teoria de Singer: igualdade como princípio substancial

O utilitarismo frequentemente é atacado porque, devido à sua natureza agregativa, sanciona distribuições de danos e benefícios de forma não equitativa. É comum alegar-se que o princípio da utilidade pode requerer que poucos indivíduos sofram muito, de tal maneira que o restante possa individualmente ganhar pouco, com o ganho agregado (somado) dos muitos superando e compensando as perdas grandes dos poucos¹²⁸. As críticas de Regan seguem essa linha.

¹²⁸ Da maneira como entendo o cálculo feito por Singer, não é relevante se o benefício é para uma minoria ou para uma maioria. O que importa é a quantidade de dano para todos os indivíduos, mas tomados separadamente. Assim, o utilitarismo de Singer pode requerer causar um dano pequeno a uma maioria para beneficiar uma minoria que teria um dano grande caso outra ação fosse escolhida. Veremos essas implicações no final dessa seção.

Existem outras noções do princípio da igualdade, mais básicas do que aquela presente na igual distribuição, reconhece Regan. Ele menciona que há um sentido *pré-distributivo* assumido mesmo no debate sobre a questão distributiva, que é assumir que todos os indivíduos afetados serão tratados de forma equitativa. É esse sentido, escreve Regan, que Bentham se refere quando menciona que “cada um conta por um, nenhum por mais de um”. Regan defende que essa noção pré-distributiva de igualdade coloca problemas para o utilitarismo em geral, e especificamente para a teoria de Singer.

A idéia de igualdade, presente no utilitarismo, não é uma igualdade factual. Se “todos os humanos são iguais” quisesse dizer que esses são iguais fisicamente ou psicologicamente, não existiria igualdade alguma. Ao invés, o princípio moral básico da igualdade é um princípio *prescritivo* e não *descritivo* (não diz como os indivíduos *são*, mas, como *deveriam* ser tratados). Singer formula o *princípio da igualdade* como aquele que prescreve levar em conta, e com a mesma consideração os interesses semelhantes de cada ser senciante afetado por uma decisão. Regan enumera as seguintes características do PICIS proposto por Singer: (a) *prescritivo* e não *descritivo*, (b) básico e (c) moral; (d) diz respeito aos interesses a serem considerados e (e) prescreve que interesses similares devem receber o mesmo peso.

Existem duas interpretações possíveis, de acordo com Regan, para o entendimento do princípio da igualdade enquanto princípio moral *básico*: o *sentido lógico* (não pode ser derivado de nenhum outro princípio moral¹²⁹) ou o *sentido não-lógico* (pode ser derivado, mas é de importância moral crucial). Regan aponta que, ao contrário do que se esperaria de uma teoria utilitarista (onde o princípio da utilidade é a base de onde se derivam todos os outros princípios), Singer está inclinado a considerar o princípio da igualdade como básico no sentido lógico, dado que afirma que o princípio da igualdade é pressuposto pelo utilitarismo¹³⁰.

A afirmação de Singer, de que o utilitarismo pressupõe o princípio da igualdade, é interpretada por Regan como sustentando que há uma relação lógica entre o princípio da igualdade e o da utilidade no sentido de que, a não ser que se assuma a validade do princípio da

¹²⁹ Regan defende que o problema da relação lógica entre o princípio da utilidade e o da igualdade surge tanto para o utilitarista cognitivista quanto para o não-cognitivista. Regan assume que Singer, que propõe uma *meta-ética não-cognitivista* pode e irá aceitar as relações lógicas entre diferentes prescrições morais.

¹³⁰ Cf. SINGER, Apud REGAN, TCAR, pp. 212, 213.

igualdade, o utilitarismo fica sem base moral ou base lógica. Nessa interpretação, ao invés de o princípio da igualdade depender do princípio da utilidade, acontece o inverso. Contudo, segundo Regan, um utilitarista não pode tirar essa conclusão, pois no utilitarismo a utilidade é a única base da moralidade, salientando que Singer concorda com isso¹³¹. Se considerar utilitarista e sustentar que a igualdade é mais básica do que a utilidade, no entender de Regan, é ser incoerente.

Outra opção disponível (e aparentemente mais plausível segundo Regan) é considerar o princípio da igualdade como básico no sentido não-lógico, sendo derivado do princípio da utilidade - o que, para Regan, é consistente com o utilitarismo¹³². Regan não considera essa opção satisfatória por envolver uma distorção do que é a noção de igualdade aplicada aos interesses, envolvida na concepção de Singer. Segundo Regan, a igualdade ou desigualdade dos interesses de dois indivíduos depende do quão importante esses interesses são para eles¹³³. O interesse de A será igual ao interesse de B, apenas se tiver tanta importância para A quanto tem para B. A *igualdade* dos interesses da perspectiva de quem os possui não pode mudar de acordo com o modo pelo qual são afetados os outros indivíduos se os interesses de A e B forem considerados iguais ou desiguais. A *utilidade* de contar os interesses de A e B como iguais pode variar de caso para caso (pode proporcionar uma agregação maior contar interesses desiguais como iguais numa situação, interesses iguais como desiguais em outra, interesses iguais como iguais em outra, e interesses desiguais como desiguais em outra). Regan conclui que nessa interpretação haveria uma distorção grande da noção de igualdade na consideração de interesses.

As opções para Singer são assim resumidas por Regan: (1) ou interpreta “básico” no sentido lógico (não-derivado), ao preço de se tornar um utilitarista incoerente, pois o princípio da utilidade não terá mais primazia ou; (2) interpreta “básico” no sentido não-lógico (derivado do princípio da utilidade), o que lhe permite continuar sendo

¹³¹ Idem, *Ibid.*, p. 213.

¹³² Regan afirma que com certeza Singer não adota essa interpretação, porque, caso o fizesse, colocaria por água abaixo sua reivindicação de libertação animal, dado que a utilidade de contar o interesse dos não-humanos em evitar a dor pode diferir da utilidade de contar o mesmo interesse de humanos. Cf. REGAN, *Ibid.*, pp. 410, 411.

¹³³ Idem, *Ibid.*, p. 213.

um utilitarista, mas compromete a idéia de igualdade dos interesses. Para Regan, Singer precisa escolher uma dessas duas opções¹³⁴.

2.5 Críticas à parte formal da teoria de Singer: igualdade como princípio formal

Singer pode evitar as duas conclusões acima, afirma Regan, caso considere o princípio da igualdade um princípio moral *formal*, e não um princípio moral *substantivo* – ou seja, não prescreve exatamente o que devemos fazer, mas estabelece uma condição que todo princípio moral tem de cumprir para ser um princípio moral substantivo. Assim, princípios que passem nesse teste são princípios morais (por exemplo, o princípio da utilidade), enquanto princípios que não passem não são (por exemplo, o *egoísmo racional* de Ian Naverson).

Regan discorda de que o princípio da igualdade seja formal nesse sentido, pois (a) diz respeito ao leque de interesses a serem considerados (os interesses de todos os seres afetados pela ação devem ser levados em conta); e, (b) prescreve que interesses iguais devem ser contados igualmente. Se fosse formal, escreve Regan, então qualquer princípio que não tivesse essas características não seria um princípio moral – o que é falso, haja vista, por exemplo, a teoria de Kant não considerar como relevantes, para determinar os nossos deveres, os tipos de interesses que Singer tem em mente (interesses de preferência). Entretanto, Regan relembra, nem os mais ferrenhos críticos de Kant diriam que o *imperativo categórico* não é um princípio moral; pode ter problemas, mas tem problemas enquanto princípio moral.

Aqui Singer poderia responder que a idéia de igualdade que envolve imparcialidade é a parte formal, sendo esta possível de ser preenchida com vários tipos de conteúdos substanciais (consideração de interesses, respeito pelo valor inerente, nunca usar seres racionais como meros meios, etc.). Em meu entender, Singer vê a igualdade (no sentido da imparcialidade) como um requisito formal, e a igualdade na consideração de interesses semelhantes como a parte substancial desse princípio. Interpretada dessa maneira, a proposta de Singer, diferentemente do que afirma Regan, não autorizaria maximizações da utilidade que violassem a igualdade.

¹³⁴ Em meu entender, Singer poderia coerentemente escolher a primeira opção. Apenas não seria *tão* utilitarista quanto parece (ou seja, dá um peso à utilidade, mas não o tanto de peso que Regan tem em mente).

2.6 Críticas à parte formal da teoria de Singer: igualdade como princípio formal condicional

A alternativa restante é considerar o princípio da igualdade como um princípio moral formal *condicional* (um princípio que entra em cena apenas quando certas condições são cumpridas). Regan afirma que uma pista para essas condições é dada por Singer quando este observa que todos nós temos uma propensão natural a considerar nossos interesses privados como prioritários¹³⁵. Reconstituindo a argumentação de Singer, Regan observa que quando nos damos conta de que nossos interesses são importantes para nós, esperamos que os outros seres que possuem a faculdade plena da razão levem em conta nossos interesses, pesando-os com equidade, ou seja, não descontando esses interesses nossos só porque não são interesses deles. Se o agente não leva em conta esse meu interesse equitativamente, ele é um egoísta; ou seja, não adota o ponto de vista moral. Porém, o raciocínio é uma via de mão dupla, pois, já que quero que os outros dêem igual consideração aos meus interesses, eu preciso estar apto a universalizar minha máxima: o requerimento cai sobre mim e sobre qualquer outro agente. Regan resume desta maneira: (a) *Se* atribuo um certo tipo de valor ao meu interesse por algo, então tenho que dar o mesmo valor a todos os interesses similares nesse algo e; (b) *se* outros devem levar em conta os meus interesses porque eles são importantes para mim, então eu preciso levar em conta os interesses dos outros, reconhecendo que são importantes para eles.

Mas, supondo que alguém aceite o princípio da igualdade condicional, como poderia ver o princípio da utilidade?

O autor reconhece duas formas possíveis de pensar o *status* do princípio da utilidade à luz da aceitação do princípio da igualdade formal condicional. A primeira, afirmar que essa aceitação é consistente com o princípio da utilidade. Regan refere-se a essa opção como *opção fraca*, pois não dá um argumento para preferir o utilitarismo e não outras visões substanciais que também são consistentes com a aceitação da igualdade condicional. A segunda forma (*opção forte*) é afirmar que aceitar o princípio da igualdade formal condicional é comprometer-se logicamente com a aceitação do princípio da utilidade. A opção forte se desdobra em duas outras opções: *OFl*, aceitar a igualdade condicional

¹³⁵ SINGER, Apud REGAN, *Ibid.*, p. 215.

compromete alguém a aceitar o princípio da utilidade como o único princípio moral substancial (exclui todos os outros princípios); *OF2*, aceitar a igualdade condicional é comprometer-se a aceitar o princípio da utilidade como um princípio moral mínimo (deixa aberta a possibilidade de haver outros princípios morais ao lado do princípio da utilidade¹³⁶).

Regan mantém que R. M. Hare *provavelmente*¹³⁷ aceita *OF1* e que Singer *certamente* aceita *OF2*, dado que este último afirma que a posição utilitarista é uma posição mínima, um primeiro passo que não poderíamos deixar de dar se vamos pensar eticamente¹³⁸.

A aceitação de *OF2* por parte de Singer, no entender de Regan, está em conflito com a ideia deste (presumida por Regan) de que a utilidade é a *única* base da moralidade¹³⁹. Singer teria de admitir a validade de outras teorias consequencialistas, que não o utilitarismo. Segundo Regan, o máximo que Singer poderia concluir é que, ao aceitar a igualdade condicional, chega-se ao princípio da utilidade, mas não se chega ao utilitarismo (onde a utilidade é a única base da moralidade). Regan afirma que Singer não dá um argumento para mostrar que deveríamos aceitar uma das condições essenciais para a validade do princípio da igualdade enquanto princípio formal condicional, a saber, que deveríamos iniciar o raciocínio moral a partir de nossos interesses privados. Regan questiona: por que pensar que o princípio ao qual chegamos (o da utilidade), se iniciarmos o raciocínio moral a partir de nossos interesses privados é um princípio moral válido? Regan aponta que existem outros locais onde é possível iniciar o raciocínio moral e outros princípios que se seguem (por exemplo, o *imperativo categórico* de Kant e o *princípio do respeito pelos indivíduos* que o próprio Regan propõe em *The Case for Animal Rights*¹⁴⁰).

Regan conclui então que o *utilitarismo preferencial* carece de um suporte convincente para sua aceitação.

¹³⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 216.

¹³⁷ Regan tem dúvida quanto à posição de Hare, pois em uma ocasião Hare observa que o utilitarismo é consistente com o significado do uso moral de termos como “certo” e “deve” (sugerindo que aceita a opção fraca), e em outra ocasião afirma que a aceitação da igualdade condicional conduz ao utilitarismo (sugerindo aceitar a opção forte). Idem, *Ibid.*, p. 411.

¹³⁸ SINGER, Apud REGAN, *Ibid.*, p. 216.

¹³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 217.

¹⁴⁰ Cf REGAN, *Ibid.*, cap. 7.6, 7.8.

2.7 A base de Singer para o veganismo¹⁴¹

A conclusão de que o *utilitarismo preferencial* carece de um suporte convincente para sua aceitação, de acordo com Regan, é algo benéfico para aqueles que buscam mudar a situação na qual os animais não-humanos se encontram hoje.

A posição de Singer é interpretada pelo autor como reconhecendo *deveres diretos* para com os não-humanos, mas não reconhecendo *direitos*. Em seu entender, a partir de algumas passagens do que Singer escreve, pode-se pensar que este defende direitos, por exemplo, quando afirma que a capacidade de experimentar dor/prazer é uma característica vital para se ter *direito* à igual consideração¹⁴². Singer não faz menção, na passagem acima, a considerações com relação à *utilidade*; pelo contrário, diz que, em virtude de sua natureza *senciente*, certos animais possuem *direito* à igual consideração de seus interesses. Assim, é possível que alguém interprete Singer como enxergando um direito à igual consideração de seus interesses na forma de um *direito moral básico* (não-adquirido¹⁴³), interpretação da qual Regan discorda¹⁴⁴.

Para evitar o especismo, Singer afirma, devemos manter que todos os seres que são similares a alguns humanos em aspectos relevantes (a consciência temporal de si e a preferência por estar vivo no momento seguinte) possuem um direito à vida similar ao que alguns humanos possuem. Singer reconhece que alguns animais são suficientemente similares aos humanos em todos os aspectos relevantes, o que poderia sugerir que Singer está afirmando que esses animais *têm* direito à vida, conclui Regan¹⁴⁵.

¹⁴¹ O termo veganismo, da maneira como o utilizo aqui, se refere ao modo de vida que visa abolir o uso de animais como recursos. Sendo assim, veganos buscam não consumir produtos de origem animal e se posicionam contrariamente a tal uso.

¹⁴² Cf. SINGER, Apud REGAN, *Ibid.*, p. 218, grifo meu.

¹⁴³ Pelo que está afirmado no capítulo 1, Francione interpreta que Singer deveria ter assumido essa posição (que há, no mínimo, o direito moral básico à igual consideração).

¹⁴⁴ Para Regan, os direitos podem ser incorporados pelo utilitarista somente até certo ponto, pois a utilidade pode requerer violar tais direitos caso consequências melhores sejam atingidas assim. Diferentemente, Regan vê os direitos como uma proteção mais próxima de ser absoluta (podendo ser suspensa apenas em casos especiais, como o da *legítima defesa* e o do *escudo inocente*, que não são definidos apenas em termos do princípio da utilidade).

¹⁴⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 219.

Regan não concorda com essa interpretação porque Singer mesmo afirma que seu argumento não é baseado nos direitos, e sim, na igualdade. Na mesma passagem, Singer afirma que o único direito que atribuiria aos animais seria o “direito” à igual consideração de interesses, mas quando expressa isso quer dizer apenas que aos interesses dos animais deveria ser dada a mesma consideração dada aos interesses similares de humanos¹⁴⁶.

A obrigação apontada por Singer (de nos tornarmos veganos) pode ser sustentada por sua abordagem utilitarista? Para Regan, Singer não consegue mostrar que teríamos essa obrigação, e a mesma conclusão se aplica a outros usos de animais abordados por Singer. O argumento de Singer é o seguinte: comer produtos de origem animal não é necessário do ponto de vista nutricional, então, ao fazê-lo, sacrificamos interesses mais importantes dos animais com vistas a satisfazer nossos interesses mais triviais.

Antes de reconstituir a crítica de Regan, vale lembrar que este não está defendendo que não temos a obrigação de nos tornarmos veganos (ele mesmo dá um argumento para essa obrigação em outro lugar¹⁴⁷); apenas afirma que o argumento de Singer para essa obrigação é fraco. Regan não concorda que os prazeres do palato sejam interesses triviais. Algumas pessoas consideram o prazer de comer algo muito importante em suas vidas. Singer pode objetar, escreve Regan, que essas pessoas perderam o senso de valor (pois consideram um prazer como algo mais importante do que viver ou deixar de sofrer), o que Regan concorda, mas afirma que é um fato que essas pessoas consideram o prazer de comer algo muito importante. Contudo, em meu entender, quando fala em interesse trivial, Singer não está afirmando que as pessoas não atribuem um grande peso aos prazeres da comida, mas sim, que o interesse em comer uma comida específica é, comparado com o interesse em viver e evitar sofrimento, trivial, no sentido de que, para se ter um interesse em comer uma comida específica é preciso estar vivo e livre de sofrimento intenso, mas, para estar vivo e livre de sofrimento não é preciso comer *esta* comida específica, embora seja preciso comer *alguma* comida. Isso independe do quanto os indivíduos valorizam o interesse trivial.

Regan afirma que mesmo se alguém concordar que o prazer de comer alimentos de origem animal é algo trivial, não fica claro que

¹⁴⁶ Cf. REGAN, *Ibid.*, p. 219.

¹⁴⁷ Para esse argumento, Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 9.1.

Singer, enquanto utilitarista, possa dar um argumento para mostrar que há uma obrigação de parar de apoiar até mesmo a prática de criação intensiva de animais para consumo (Regan a simboliza como *p*), devido a declarações sobre o propósito da prática. No entender de Regan, para o utilitarista a questão não é “qual o propósito de *p*?”, mas, “quais são as consequências de *p*, e como elas se comparam com o valor das consequências que resultariam se alternativas a *p* fossem adotadas e apoiadas?”. Segundo Regan, quando Singer objeta à *p* na base de que é algo com o objetivo de satisfazer o prazer do gosto, é à primeira questão que ele responde, e não à segunda, que enquanto utilitarista, deveria responder. Apesar de o fato da criação e do consumo de animais ser algo visado a satisfazer os prazeres do palato poder se configurar um argumento de objeção contra tal prática, tal argumento, no entender de Regan, não forma uma objeção *utilitarista* contra a prática. Para Regan, uma objeção utilitarista não poderia dizer respeito ao propósito de *p*. Logo, conclui, o argumento de Singer não leva em conta coisas que, de um ponto de vista utilitarista, seriam extremamente relevantes para se julgar a moralidade de *p*¹⁴⁸.

A indústria de exploração de animais para consumo envolve os interesses não apenas dos criadores, mas de funcionários deles, de empresários e funcionários de outras profissões que se relacionam com a prática, e também dependentes desses produtores e empregados, juntando literalmente dezenas de milhares de indivíduos. Para Regan, os interesses envolvidos nesse tipo de prática vão muito além do mero prazer do palato. Regan deixa claro que, na sua concepção, baseada nos direitos, o fato de muitas pessoas se beneficiarem da prática não diz nada sobre a moralidade da prática: se não há uma justificativa ética para a criação de animais para consumo, então as pessoas devem tornar-se veganas e aqueles que criam animais para consumo devem abandonar o negócio que conduzem, não importa o quanto de prejuízo terão e o quanto de benefício perderão, da mesma maneira que os benefícios que os produtores de escravos e seus dependentes tiram da escravidão humana e os prejuízos decorrentes da abolição da mesma são irrelevantes para se determinar que tal prática não possui justificativa ética.

¹⁴⁸ Regan interpreta Singer como se ele tivesse construído uma teoria utilitarista “não-refinada”, levando em conta as consequências e nada mais. No final desta seção, veremos outros pontos levados em conta por Singer, que Regan não percebe. Penso que Singer não deixa de ser utilitarista por incorporar outras preocupações deontológicas em sua teoria, porque mesmo assim dá um grande peso à utilidade.

Quanto ao erro da escravidão humana, a intuição que a maioria de nós possui é de que é errado escravizar humanos, não importando os benefícios que possam ser retirados da escravidão ou os prejuízos decorrentes de aboli-la. Mas Singer não admite apelos a intuições, e, de acordo com Regan, enquanto utilitarista preferencial não pode dizer que os interesses daqueles que se beneficiam da prática de criar animais são interesses irrelevantes. Sônia T. Felipe discorda dessa afirmação de Regan. Para a autora, não são todos os interesses que a teoria de Singer defende levar em conta. Segundo Felipe, os interesses que a teoria de Singer considera como moralmente relevantes são os que passariam nos testes de universalidade, generalidade e imparcialidade¹⁴⁹.

Regan nota que existem muito mais humanos que apóiam a indústria animal do que contrários, então não fica claro como as preferências dos últimos podem pesar mais do que as dos primeiros. Se as preferências dos animais forem adicionadas, ainda assim, Regan argumenta que não fica claro o peso maior das preferências contrárias à exploração animal. Alguém pode argumentar que nesse ponto as preferências deveriam ser analisadas equitativamente, ou seja, interesses banais não podem ter o mesmo peso de interesses vitais, por isso, no total, mesmo que fossem menos indivíduos que tivessem interesses contrários à indústria de exploração animal, cada interesse a favor dessa indústria não pode ter o mesmo peso de cada interesse contra. Regan responderia que (ver acima, *Igualdade como princípio moral básico no sentido não-lógico*,) não fica claro dentro do utilitarismo se não poderíamos contar interesses desiguais como iguais com vistas a atingir um melhor agregado de preferências satisfeitas. Regan responderia também que mesmo que isso não pudesse acontecer dentro da teoria, não são apenas interesses triviais dos que querem a continuação da indústria animal que estão em jogo – seus interesses vitais de subsistência também estão. Veremos como Singer poderia responder no final deste capítulo.

Para Regan, esse problema reflete a dificuldade do *utilitarismo preferencial* em lidar com *preconceitos conservadores significantes*, pois prescreve levar em conta todos os interesses e preferências. Quanto a esse ponto, concordo com a análise de Sônia T. Felipe em interpretar que o utilitarismo preferencial leva em conta apenas interesses e preferências que possam ser universalizados, estejam de acordo com o princípio formal da justiça (generalidade) e que sejam imparciais. Se

¹⁴⁹ Cf. FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003, pp. 204 -206.

todo e qualquer interesse for levado em conta e se o princípio da maximização da utilidade entra em cena, então realmente é difícil promover alguma reforma social, dado que o número de preferências contra a reforma seria sempre maior. Se toda e qualquer preferência tivesse valor, então o utilitarismo preferencial acabaria se tornando uma espécie de relativismo moral (onde, por exemplo, não é possível questionar os valores da sociedade, ou que a maioria está sempre certa), o que o utilitarismo preferencial não pretende ser.

O impacto na economia mundial de uma transição imediata ou gradual para o veganismo deveria ser levado em conta por um utilitarista, de acordo com a forma que Regan interpreta o utilitarismo. Outro exemplo endereçado por Regan, é que um utilitarista não deveria somente dizer que os grãos usados para engordar os animais *podem* ser usados para alimentar os humanos que morrem de fome, mas apresentar dados que mostrem que eles *provavelmente seriam* usados e que isso, julgando-se numa base utilitarista, seria desejável. Regan conclui que, apesar de não estar provado que um mundo vegano (súbita ou gradualmente) traria realmente uma agregação de conseqüências melhor para todos os afetados, fica claro que não é uma verdade óbvia que traria. Para Regan, Singer teria de ter esses cálculos em mãos, enquanto utilitarista.

Singer pode objetar que sua teoria requer que os interesses de cada ser afetado pela ação sejam levados em conta, tendo o mesmo peso de interesses semelhantes de qualquer outro ser. Regan, após ter argumentado sobre a dificuldade dessa interpretação de igualdade ter lugar dentro do utilitarismo, objeta que o problema nesse ponto é que esse princípio não nos diz o que fazer depois de termos levado em conta os interesses de todos os indivíduos afetados, e termos dado a mesma consideração aos interesses que forem semelhantes¹⁵⁰. O que se poderia fazer, no entender de Regan, é logo em seguida pôr em cena o princípio da utilidade, que poderia dizer (e poderia não dizer também) que as conseqüências de tornar um mundo vegano seriam melhores do que as conseqüências de um mundo não vegano, o que gera uma obrigação de praticar o veganismo e uma obrigação de abolir a indústria de

¹⁵⁰ O problema com a interpretação de Regan é que este entende “dar igual consideração” como “somar com o mesmo peso no cálculo utilitarista”. Caso faça sentido a maneira que entendo Singer, o autor entende por dar “igual consideração” a dois interesses que são semelhantes, o tratá-los de modo a, se um for digno de ser satisfeito, o outro também será; se um não é, o outro também não, etc. Assim como Sônia T. Felipe aponta, o escravo tem um interesse semelhante ao de seu senhor, que é o de ser livre; se o interesse em ser livre é considerado moralmente relevante num caso, o deve ser em outro. Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 205-206.

exploração animal. Porém, Regan salienta que essa obrigação viria do princípio da utilidade, não de meramente insistir que interesses semelhantes devem ter o mesmo peso.

É possível objetar a Regan. Para Singer, há uma importância maior em apontar a incoerência em que os agentes morais incorrem do que o princípio da maximização da utilidade. Por exemplo, em muitas ocasiões, Singer argumenta que a maioria dos humanos não autorizaria fazer com humanos com níveis de consciência de si e racionalidade igual e até menor do que certos não-humanos, o que autorizam fazer com estes não-humanos. Manter esse duplo critério de moralidade apenas porque muda o formato biológico do corpo da vítima é, Singer argumenta, especismo, um preconceito irracional e inconsistente com o ponto de vista moral.

No entender de Regan, esse argumento só poderia ser usado por Singer caso ele proovesse uma base utilitarista para mostrar que é errado manter esse duplo padrão de moralidade, ou então, manter o argumento da coerência e não sustentar o utilitarismo, que é a posição mesma de Regan¹⁵¹. Porém, Regan lembra que Singer não mostrou numa base utilitarista (uma que julgasse a questão em vista das consequências prováveis ou que aconteceriam com certeza), que seria errado tratar os humanos da maneira que os não-humanos são hoje tratados (ele apenas

¹⁵¹ Uma possível interpretação é que Singer incorpore um forte teor utilitarista, mas não ao ponto de afirmar que o princípio da utilidade seja o princípio moral supremo ao qual todas as outras exigências da ética estariam subordinadas. Por exemplo, racionalidade, coerência, imparcialidade, o princípio formal da justiça – todas essas categorias estão presentes em quase toda teoria moral plausível e, apenas numa forma particular de utilitarismo o princípio da utilidade subordinaria todas essas categorias. Assim como é possível existirem vários “níveis” (não no sentido valorativo, mas no sentido de intensidade) de deontologia (por exemplo, Kant afirma que as consequências não devem desempenhar papel algum nas decisões morais, Regan já afirma que as consequências sobre o indivíduo diretamente afetado possuem alguma relevância quando trabalha com o conceito de *dano*), podem existir vários níveis de consequencialismo. Singer pode ser o tipo de consequencialista que dá peso tanto ao princípio da igualdade, como ao da utilidade e à exigência de coerência, mas, qual peso exatamente atribui a cada uma dessas categorias (e em que hierarquia) é algo que realmente fica obscuro nos textos de Singer. Nessa interpretação, não existiriam éticos consequencialistas e éticos deontológicos, mas éticos *mais* consequencialistas e éticos *mais* deontológicos, e dentre os mais deontológicos, uns mais deontológicos do que outros, e vice-versa para os mais consequencialistas. Temos uma linha entre dois extremos (o extremo da deontologia e o extremo do consequencialismo) e dificilmente a posição de alguém se encontra num desses extremos (onde as consequências não possuem importância alguma, e onde *tudo* pode ser sacrificado em nome da agregação das melhores consequências para todos os afetados), mas em algum ponto entre os dois extremos. Isso não torna a ética subjetiva, mostra apenas que não há um acordo exato entre os filósofos sobre o peso das consequências e o peso de categorias deontológicas na deliberação ética.

apela à convicção comum de que seria errado usar humanos como meros meios, o que, no entender de Regan, ele não deveria fazer porque rejeita apelos a intuições) e também não mostrou numa base utilitarista que seria errado tratar os não-humanos com consideração diferente daquela dada aos humanos.

Regan também não pensa que tal argumento seria dado caso fosse assumido que o PICIS precisa necessariamente ser violado para que os humanos e não-humanos em questão sejam tratados com consideração diferente¹⁵². O que Regan exige é um argumento baseado no princípio da utilidade que mostre que não podemos tratar interesses semelhantes de forma diferente. O autor dá o seguinte exemplo: se nas fazendas de produção intensiva, no lugar de não-humanos fossem criados humanos similares mentalmente àqueles, a melhor agregação do balanço dos bens sobre os males poderia ser menor, o que prescreveria escravizar os não-humanos. Regan relembra que o princípio da utilidade, em vista da necessidade de agregação, pode tolerar tratamento diferente para interesses similares mesmo caso ninguém assuma que seria correto usar os humanos da maneira como não-humanos são usados (permanecendo assim a acusação de incoerência) e mesmo que se assuma que humanos e não-humanos possuem interesses semelhantes em evitar dor e a morte. Regan conclui que Singer aceita e faz uso do apelo à coerência, mas não o justifica em bases utilitaristas.

Em resposta à acusação de que ser vegano seria um gesto simbólico para o utilitarista, dado que apenas uma pessoa boicotar a indústria de exploração animal não muda as consequências causadas por essa indústria, Singer afirma que há um ponto onde o número de veganos influencia no tamanho da indústria de exploração animal no sentido de diminuir a demanda, pois deve haver alguma estatística baseada na demanda que guie a decisão sobre criações de novas fazendas-fábricas ou o fechamento de algumas já existentes¹⁵³.

Regan vê nessa resposta de Singer um *paradoxo*, pois, segundo o primeiro, a obrigação utilitarista de nos tornarmos veganos existiria apenas se outras pessoas se tornassem veganas de tal modo que o boicote representasse efeitos significativos a ponto de evitar que alguns

¹⁵² Como vimos no capítulo com as críticas de Gary Francione, este discorda de Regan quanto a este ponto. Para Francione, caso haja instituição de escravidão, o PICIS é necessariamente violado e Singer deveria, por coerência, se opor a tal instituição, independentemente das consequências.

¹⁵³ Cf. REGAN, TCAR, p. 225.

animais nascessem para ter a existência terrível dentro de uma fazenda-fábrica. Se o boicote não tiver um efeito sobre o número de animais criados intensivamente, então, não estamos fazendo o que deveríamos fazer, não por falha nossa (supondo que adotemos o veganismo e tentemos arduamente convencer outros a adotarem), mas por conta da decisão daqueles que escolheram não se tornar veganos, que neutralizam o efeito de nosso boicote. O paradoxo que Regan aponta é que o certo/errado de ser vegano dependeria da decisão daquelas pessoas que fazem o que os veganos deploram (consumir animais), e tudo o que os não-veganos deveriam fazer para escapar da obrigação de serem veganos é continuar a fazer o que já fazem (consumir produtos de origem animal). Havendo então poucas pessoas aderindo ao boicote não há obrigação de praticar o veganismo, segundo a interpretação de Regan da proposta de Singer¹⁵⁴.

Se o número de veganos aumentasse cada vez mais a ponto de causar impacto na indústria de exploração animal, o que os não-veganos deveriam fazer para escapar da obrigação é consumir mais produtos de origem animal a ponto de neutralizar o efeito do boicote da parte dos veganos, conclui Regan. No entender deste, Singer não teria base para afirmar que aquilo que os não-veganos fazem, ao aumentar o consumo de produtos de origem animal, é errado. Regan conclui que, embora plausível a esperança de que um boicote em massa diminua o número de animais usados, a obrigação de se tornar vegano não pode residir aí. Regan funda essa obrigação em outras exigências (por exemplo, no argumento de que a ideia por trás do ato de consumir produtos de origem animal é uma ideia de desrespeito pelo valor inerente, moralmente condenável, independentemente de se evitar ou não que algum animal venha a sofrer esse destino¹⁵⁵).

Há um aspecto da proposta de Singer negligenciado nessa crítica feita por Regan, a saber, as consequências possíveis, não somente as consequências reais. Supondo um universo onde só existam três consumidores de animais: *verde*, *laranja* e *vermelho*, em que cada um consome 10 animais por mês, totalizando 30 animais mortos. Verde decide tornar-se vegano, enquanto Laranja e Vermelho mantém seu nível de consumo de animais. Mesmo assim, o número de animais consumidos diminuiu (passou a ser 20), pois Verde deixou de consumir.

¹⁵⁴ Nesse ponto, Regan esquece que Singer está afirmando que o especismo é errado eticamente, e isso não deixa de ser verdade para aqueles que ainda não perceberam o problema com o especismo.

¹⁵⁵ Para essa argumentação Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 9.1.

Essa é uma consequência melhor do que se Verde tivesse continuado a consumir (seriam 30 animais mortos). Supondo então que, ao saberem que Verde se tornou vegano, Vermelho e Laranja leiam a crítica de Regan a Singer e, para evitar o dever de se tornarem veganos, dobrem o seu consumo de animais. Agora, o número de animais mortos aumentou para 40, mesmo com Verde se tornando vegano. Pode-se responder a Regan que é muito pouco provável que alguém aumente o seu consumo de animais só por saber que outras pessoas estão se tornando veganas; o contrário é verdade, dado que a divulgação da argumentação crítica sobre o especismo faz algumas pessoas adotarem o veganismo. Contudo, o ponto principal é que Regan não pergunta que razões éticas teriam Laranja e Vermelho para defender o consumo de animais. Não parece haver nenhuma razão que seja sancionada pela teoria de Singer, dado que, para começar, a decisão de ameaçar alguém (“se você virar vegano eu mato mais animais!”) visa a satisfação de um interesse não-universalizável e não visa promover a felicidade nem satisfação de preferências para todos os atingidos.

2.8 Utilitarismo e especismo

O utilitarismo de Singer pode sancionar mesmo aquilo que pretende eliminar desde o início: o *especismo* – acusa Regan. Para este, a atração inicial da igualdade presente no utilitarismo desaparece pela possibilidade de o princípio da utilidade requerer que interesses iguais sejam favorecidos desigualmente. Críticos do utilitarismo apontam que preconceitos como racismo e sexismo podem ser tolerados pelo princípio da igualdade caso este seja dependente do princípio da utilidade.

Duas são as formas identificadas pelo autor nas quais um preconceito pode acontecer: uma, não considerar os interesses de membros de uma determinada raça ou sexo; outra, considerar esses interesses não com a mesma importância dos interesses de membros da raça ou sexo consideradas superiores. Regan reconhece que a teoria de Singer não aprova esses preconceitos, mas aponta para uma terceira forma de preconceito que poderia ser sancionada dentro da teoria de Singer, a saber: supondo que os interesses de todos os membros de raças e sexos fossem contados, e contados igualmente, pode ser que a melhor agregação total das consequências seja atingida se distribuirmos os bens de maneira a favorecer os membros de uma raça ou sexo particular e a desfavorecer os que pertencem a uma raça ou sexo considerada “inferior”.

Um utilitarista poderia objetar a Regan que não há como fazer isso sem violar o PICIS. Regan responde que um tratamento diferencial não é a mesma coisa que violar esse princípio. Por exemplo, alguém poderia contar os interesses de brancos e negros igualmente (e assim, honrar o princípio da igual consideração) e ainda praticar uma discriminação entre raças, na base de que tal discriminação, no que se refere à *distribuição de bens*, favorece o objetivo utilitarista da melhor agregação de consequências.

A possibilidade de o especismo ser tolerado pelo princípio da utilidade é maior ainda, de acordo com a análise de Regan. O utilitarismo exige que se contem os interesses dos não-humanos e que sejam contados igualmente. Algumas formas de especismo estariam desde o início descartadas, por exemplo, uma que sequer considerasse os interesses dos não-humanos como relevantes. Contudo, Regan lembra que o *princípio da igualdade*, se subordinado ao *princípio da utilidade*, não dá garantia de que, em questões distributivas, os animais não-humanos sejam tratados equitativamente. Para Regan, o fato de que não-humanos são criados intensivamente e humanos não o são, não dá uma base para que seja possível um argumento utilitarista contra tal prática, porque pode ser que a criação intensiva de não-humanos traga melhores consequências para todos os envolvidos do que a criação intensiva de não-humanos e humanos¹⁵⁶. Regan aponta também que Singer não dispõe dos dados empíricos que poderiam mostrar que as consequências para todos os envolvidos (direta e indiretamente) seriam melhores se cessássemos de usar os não-humanos, o que poderia contribuir para que o utilitarismo de Singer sancionasse certos tipos de práticas especistas. Assim, o autor conclui que a teoria de Singer não leva à libertação animal.

Nesse ponto, Regan esquece que o utilitarismo manda realizar, de todas as ações *possíveis*, aquela que traz maior felicidade e, além disso, contar os desdobramentos das consequências a *longo prazo*. Mesmo que adotar práticas especistas aumente a felicidade de um maior número de indivíduos a curto prazo, com certeza se buscássemos criar um mundo onde nenhum ser senciente sofresse danos e desfrutasse de

¹⁵⁶ Aqui Regan esquece uma terceira possibilidade: não permitir a criação intensiva nem de animais não-humanos nem de humanos. A curto prazo, tal proposta poderia trazer muito prejuízo a todos aqueles que participam do processo de exploração animal; contudo, a longo prazo, é claro que tal proposta tem a tendência de ser mais favorável ao princípio da utilidade (um mundo onde nenhum animal, não-humano ou humano, é explorado para consumo).

intensa felicidade, haveria, a longo prazo, um mundo melhor, de um ponto de vista utilitarista¹⁵⁷.

2.9 Critérios sugeridos por Singer para deliberações morais

Como vimos anteriormente, segundo Regan, o cálculo no utilitarismo é feito da maneira ilustrada no seguinte exemplo:

Quatro indivíduos são afetados pelos resultados (Preto, Branco, Amarelo e Vermelho) e o indivíduo Branco é o que está decidindo o que se deve fazer. Prazer tem valor positivo e dor valor negativo. Existem apenas duas alternativas disponíveis (A1 e A2). As consequências de A1 sobre cada indivíduo são: Preto (prazer +5 e dor - 20, média -15), Branco (+30 e -10, média +20), Amarelo (+5 e -20, média -15), Vermelho (+5 e -20, média -15). As consequências de A2 sobre cada indivíduo são: Preto (prazer +15 e dor - 10, média +5), Branco (+10 e -15, média -5), Amarelo (+20 e -25, média -5), Vermelho (+20 e -25, média -5). A média total de A1 seria -25 e de A2, -10. Logo, deveria-se fazer A2.

De acordo com os princípios estabelecidos em *Ética Prática e The Expanding Circle*¹⁵⁸, essa não é exatamente a forma adotada por Singer. Embora este afirme que a única diferença entre o utilitarismo clássico e o preferencial, o qual adota, é que “melhores consequências” no primeiro significa fomentar prazer e evitar sofrimento e no último diz respeito àquilo que alguém prefere, não importando se isso causará mais prazer para si próprio ou não (dessa maneira, Singer insere uma preocupação com o respeito pela autonomia), há uma diferença também nos fatores que Singer considera relevantes ao se fazer o cálculo, o que, por sua vez, acaba mudando o método do cálculo e o aproximando, como veremos, de um princípio adotado por Tom Regan (*worse-off*).

Singer está preocupado com desdobramentos de consequências em vários níveis, não exatamente com uma agregação impessoal somatória, como entende Regan. Assim, se temos o seguinte caso: cinco indivíduos são atingidos por nossa decisão (Preto, Branco, Amarelo, Vermelho e Verde), e só temos duas opções. B1: Preto, média +5;

¹⁵⁷ Os critérios para avaliar a moralidade das decisões, de um ponto de vista utilitarista, estão em BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000, cap 4. Disponível em <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/bentham/morals.pdf>

¹⁵⁸ Cf. SINGER, EP, pp. 30-35; TEC, pp. 101-102.

Branco, média +1; Amarelo, média -7; Vermelho, média -10; Verde, média +3. Média total -8. B2: Preto, média -8; Branco, média +3; Amarelo, média -2; Vermelho, média +9; Verde, média -7. Média total -5. Se a análise de Regan estiver correta, então o que um utilitarista precisa escolher é B2, porque a média total é melhor (-5, ao invés de -8 de B1).

Contudo, nessa análise de Regan, não aparece algo que com certeza Singer leva em conta: em que nível hedônico os indivíduos estavam antes de a decisão ocorrer, e não apenas os danos e benefícios que a decisão, tomada isoladamente, provoca¹⁵⁹. Assim, adicionemos a seguinte informação ao exemplo: antes da decisão, a média do nível hedônico (ou, no caso de Singer, nível de preferências satisfeitas) de cada indivíduo é: Preto, -25; Branco, 0; Amarelo, -10; Vermelho, +20; Verde, +10. Agora consideremos as mesmas implicações sobre cada um dos indivíduos descritas em B1 e B2. Por exemplo, se consideramos B1, e Verde está antes em +10, como recebe um montante de malefício/benefício cuja média +3, termina com um nível hedônico +13. Assim, em B1, temos as seguintes médias finais para cada indivíduo: Preto -20; Branco +1; Amarelo -17; Vermelho +10; Verde +13. Em B2 temos: Preto -33; Branco +3; Amarelo -12; Vermelho +29; Verde +3. Considerando o nível hedônico final de cada indivíduo, a média total de B1 é -13, enquanto que de B2 é -10. Meramente por adicionar essa preocupação com o estado anterior de cada indivíduo à decisão, o resultado não muda: B2 continua sendo a melhor opção. Contudo, note que em B2, um indivíduo tem o resultado final -33, enquanto que em B1, o indivíduo que fica pior do que todos os outros tem um resultado final -17. Portanto, a ação correta, se entendendo o exemplo que Singer fornece (ver próximo parágrafo) *considerações especiais à parte*, seria B1.

No exemplo que oferece em *The Expanding Circle*¹⁶⁰, Singer adota essa posição. O autor menciona alguém decidindo se irá visitar o pai doente no hospital ou se vai jantar com amigos que não vê há muitos anos. O autor enfatiza que, mesmo o número de preferências sendo favorável ao jantar (a preferência de três amigos mais a da pessoa que decide), a decisão correta é visitar o pai no hospital porque ele está numa situação pior do que todos os outros. Essa posição é muito semelhante ao princípio *worse-off* sugerido por Tom Regan: “diante da

¹⁵⁹ Isso fica evidente no exemplo dos dois acidentados que Singer oferece para explicar o que é o PICIS. Cf. Idem, EP, pp. 34-35.

¹⁶⁰ Cf. Idem, TEC, pp. 101-102.

escolha entre danar os muitos ou danar os poucos, é melhor danar os poucos, exceto se algum indivíduo presente no grupo dos poucos ficar numa situação pior do que qualquer indivíduo do grupo dos muitos¹⁶¹”. Em *Ética Prática*, Singer menciona o *Princípio da Diminuição da Utilidade Marginal*. O exemplo que o autor dá faz menção ao fato de o utilitarismo mandar tentar *igualar os resultados finais*: temos dois sobreviventes de um acidente; um teve a perna esmagada, e outro tem dores fortes na perna, mas menores do que as do primeiro indivíduo. Temos duas doses de morfina. O princípio da diminuição da utilidade marginal prescreveria dar as duas doses para o segundo indivíduo: o resultado final seria dois indivíduos com dores mais suportáveis, ao invés de um sem dor nenhuma e outro com uma dor ainda horrível¹⁶².

Singer adiciona ainda o *Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes*. Com o próximo exemplo que Singer fornece, temos de levar em conta não somente o nível hedônico (preferencial) final no qual cada indivíduo ficará depois de tomada a decisão, mas o quanto importa para cada indivíduo a distribuição de tais bens. Singer oferece uma variação do exemplo anterior, do acidente: o indivíduo A já perdeu uma perna e está em risco de perder um dedo na perna que restou; o indivíduo B ainda não perdeu perna alguma e esta pode ser salva. Se ajudarmos A, temos o resultado final com dois indivíduos perdendo uma perna. Se ajudarmos B, temos um indivíduo sem uma perna e sem um dedo do pé (indivíduo A) e outro com as duas pernas. É mais importante salvar uma perna do que um dedo, mesmo que o dedo esteja na única perna que sobrou, então, segundo o PICIS, escreve Singer, deveríamos salvar a perna de B¹⁶³.

A adição do PICIS é importante, porque teremos novas implicações no exemplo da decisão entre B1 e B2. Podemos notar que, antes da decisão apenas os seguintes indivíduos estão numa situação ruim: Preto (-25), Amarelo (-10) e, relativamente, Branco (0). Os outros dois indivíduos já estão bem (Vermelho está em +20 e Verde está em +10). Em B1, Vermelho perde 10 e Verde ganha 3; em B2, Vermelho ganha 9 e Verde perde 7. Importante notar que, seja lá qual for a decisão, Vermelho e Verde terminam ainda com saldos hedônicos

¹⁶¹ Cf. REGAN, TCAR, p. 308.

¹⁶² Cf. SINGER, EP, p. 33.

¹⁶³ Idem, *Ibid.*, p. 34.

positivos, então a decisão não é preocupante para esses indivíduos. Então, independentemente de quanto percam, o que perdem não os faz ficarem tão mal. Quanto aos indivíduos que estavam antes numa situação ruim, em B1, Preto (que é o que está numa situação pior), ganha 5; Amarelo, que também está mal, perde 7, e Branco ganha 1. Em B2, Preto perde 8, Amarelo perde 2 e Branco ganha 3. Penso que Singer responderia que devemos escolher B1, porque B2 deixa o indivíduo que já estava pior do que todos os outros, ainda pior. Portanto, B1 traz um resultado mais de acordo com o princípio da igualdade¹⁶⁴.

Contudo, a implicação do PICIS tem ainda outro aspecto: no exemplo que estamos analisando, só temos duas alternativas, e todas elas são muito ruins. O PICIS implica que, caso houvesse uma alternativa “menos ruim” do que essas duas, deveríamos adotá-la – e, caso ela não exista, seria um bem buscá-la. Esse ponto é importante, pois uma das metas seria melhorar a situação dos que estão na situação pior. Se isso só pudesse ser feito piorando um pouco a situação dos que estão numa situação melhor (não sei exatamente a que ponto chega o “um pouco”), talvez Singer dissesse que essa é a decisão correta; mas com certeza Singer, por ser um utilitarista e considerar o sofrimento como intrinsecamente mau, diria que seria melhor ainda se descobríssemos uma maneira de melhorar a situação dos que estão mal sem prejudicar os que já estão bem.

Outro fator que aparenta ser um equívoco nas críticas comumente feitas a Singer, é saltar de, “interesses semelhantes contam igualmente”, para, “todo e qualquer interesse deve ser considerado com igual peso”. Quando Singer menciona que “interesses semelhantes devem ter peso igual”, está se referindo a dar a mesma consideração para um interesse *semelhante*, não importa onde esse interesse apareça. Por exemplo, se consideramos algo gravíssimo uma criança quebrar uma perna, devemos considerar o mesmo nível de gravidade se um cachorro quebra uma perna – pois, presumivelmente, os sofrimentos e desejos de alívio são semelhantes, nos dois casos. Daí não implica que todo e qualquer interesse deva receber a mesma consideração, justamente porque nem todo interesse é semelhante. Singer, implicitamente, menciona pelo menos duas maneiras de diferenciar interesses: interesses podem variar em *intensidade* e podem variar em

¹⁶⁴ A conclusão sobre o que Singer escolheria é apenas uma hipótese. Pode ser que o autor considerasse a relevância dos benefícios para aqueles que estão numa situação pior, e não apenas *aquela* que está na situação pior. O exemplo visa, primeiramente, mostrar que há uma preocupação, em Singer, no quão necessário é o recebimento do benefício para o indivíduo em questão.

importância. Quanto à intensidade, se o interesse é livrar-se de algo ruim, então quanto mais intenso for o malefício, maior será o interesse em se livrar dele. Da mesma maneira, quanto maior for o benefício, presumivelmente será maior o interesse por ele. A intensidade do interesse é uma observação psicológica sobre o quanto o indivíduo deseja tal coisa. Quanto à importância, Singer divide em *interesses básicos* e *não-básicos*. Interesses básicos dizem respeito a necessidades básicas; essas precisam ser satisfeitas para que qualquer outra ordem de interesses possa ser desfrutada. Singer deixa claro, no exemplo que dá com relação ao consumo de carne¹⁶⁵, que interesses não-básicos não podem ter mais peso do que interesses básicos – e isso é algo que elimina até mesmo a agregação no cálculo. Isso fica evidente quando Singer afirma que, se temos alimentos de origem vegetal disponível, consumir animais é errado porque o interesse dos animais no bem-estar e em suas vidas é um interesse básico, e desfrutar de um tipo específico de alimento quando outros estão disponíveis não é. Outro exemplo: se, de um lado, temos interesses intelectuais, como escrever um livro, e de outro (em outro indivíduo) temos um interesse básico (não sofrer), a atenção primordial deve ser ao interesse em não sofrer, dado que para escrever um livro é preciso não estar sofrendo, mas não é preciso estar escrevendo um livro (situações especiais à parte) para não sofrer. Com isso, vemos que a realização de alguns interesses é também instrumento para a realização de outros, o que não significa que sua satisfação não seja boa nela mesma. Assim, temos as seguintes implicações dessa segunda diferenciação: alguém pode ter um interesse intenso não-básico (como alguém que ficaria muito triste por não poder consumir animais); intenso e básico (como alguém que quer ardentemente continuar a viver); não-intenso e básico (como alguém que ainda não entende o que é morrer, mas sofrerá um dano caso isso aconteça) e não-intenso e não-básico (como alguém que tem uma leve inclinação a aprender guitarra).

Ainda assim, podem existir interesses *básicos* cuja possibilidade de serem realizados supõe dano sobre outros indivíduos. Singer diria, penso eu, que se o dano é sobre interesses não-básicos, então essa seria a decisão correta. Por exemplo, o autor defende que os habitantes de países ricos deveriam destinar uma porcentagem de seus ganhos a ajudar moradores de países onde há miséria absoluta¹⁶⁶. E, se o dano for sobre

¹⁶⁵ Idem, *Ibid.*, pp. 72-73.

¹⁶⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 8.

um interesse também básico? Por exemplo, a crítica comum a Singer, de que sua teoria toleraria a exploração de animais, dado que é uma maneira de muitas famílias humanas saciarem seus interesses básicos (terem emprego com vistas a sobreviver, por exemplo). Singer poderia responder que existem outras alternativas que, *a longo prazo*, evitaria um número muito maior de sofrimento a um número muito maior de indivíduos – por exemplo, mudar de emprego e defender o fim da exploração animal (apesar do transtorno que isso poderia causar no curto prazo). Contudo, há ainda outra resposta: Singer sugere que interesses semelhantes sejam tratados com igual consideração. Se adotamos esse princípio, então a teoria de Singer não toleraria a escravidão, diferentemente do que o acusa Regan. Se o senhor de escravos tem interesse em ser livre, o escravo também tem¹⁶⁷. O senhor de escravos trata o próprio interesse em ser livre de uma determinada maneira, contrária à maneira pela qual trata o interesse em ser livre do escravo – portanto, o senhor de escravos erra eticamente. É importante notar que essa é uma parte deontológica da teoria de Singer¹⁶⁸. Nesse caso, o senhor de escravos erra por falta de coerência, independentemente da agregação de benefícios que possa resultar dali. Assim, existem tanto preocupações deontológicas quanto preocupações consequenciais na teoria de Singer.

Ainda sobre a parte deontológica, Singer coloca que tomar uma decisão ética implica em *universalizar* os seus juízos; o que requer, de acordo com o autor, dar igual consideração aos interesses semelhantes de quaisquer seres afetados por nossas decisões – ou seja, devemos ser imparciais. Mas, uma pergunta importante é: os interesses a serem levados em conta, precisam estar de acordo com a exigência de universalidade¹⁶⁹? A posição de Singer não fica clara com relação a esse ponto, mas, é uma interpretação plausível manter que os interesses a serem levados em conta não podem contrariar nem o princípio da igualdade, nem a meta utilitarista. Nessa interpretação, estariam excluídos, desde o princípio, interesses que visem benefícios egoístas ou grupais (preconceitos raciais, de gênero, espécie, etc.) pois violam o princípio da igualdade mesmo que possam maximizar a felicidade em

¹⁶⁷ Cf. FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2003, pp. 205-206.

¹⁶⁸ Como vimos anteriormente, o termo deontológico está sendo usado para se referir a todas as preocupações que são independentes dos, e não variam de acordo com os resultados da decisão.

¹⁶⁹ Tal exigência é entendida aqui no sentido de que a decisão, princípio, ou, o que estiver em jogo, precisa ser capaz de ser aceito por todos os agentes morais.

algum sentido, e também interesses que se apliquem imparcialmente (passem no teste da igualdade), mas que causem malefício (por exemplo, o preceito religioso contrário à eutanásia de qualquer ser humano).

Singer oferece, em *The Expanding Circle*¹⁷⁰, uma defesa de sua posição (que visa causar benefício, o que se traduz como favorecer imparcialmente os interesses e preferências dos afetados) frente às posições que defendem que a ética nada tem a ver com causar benefício e evitar malefício (por exemplo, a posição religiosa com a relação à eutanásia, citada acima): se a posição está sendo colocada como uma preferência pessoal sem pretensão de validade universal, lidamos adequadamente com ela pesando-a contra as outras preferências contrárias, sem dar-lhe mais peso do que às outras. Nesse caso, mesmo a defesa do *egoísmo “ético”* (entendido aqui como a defesa de que temos uma espécie de “direito” a sermos egoístas, independentemente das consequências sobre outros) terminaria, no final das contas, na imparcialidade. Se a posição está sendo colocada como tendo pretensão de validade universal (por exemplo, a posição religiosa do dever absoluto contra tirar a vida humana), ela assume que há uma esfera de fatos éticos objetivos, independente dos interesses e preferências dos afetados. Até que se prove a existência dessa esfera, escreve Singer, melhor pensar que a ética visa causar benefício e evitar malefício aos atingidos, dado que temos um bom guia nos seus interesses e preferências (que são coisas bem reais, em contraste com essa esfera de fatos éticos objetivos que existe com independência das preferências e interesses dos afetados).

Já outro elemento parece não estar presente na análise de Singer, mas penso que, se fosse adicionado, haveria ainda outra diferença relevante entre os vários tipos de interesse a serem considerados. Esse elemento diferencia sofrimentos que o próprio indivíduo pode eliminar (por estarem sendo causados *por* ele próprio *a* ele mesmo) de sofrimentos que o próprio indivíduo, sozinho, não pode eliminar, devido ao fato de serem causados por outros indivíduos *a* ele próprio. Penso ser importante essa divisão na proposta de Singer, porque o autor está preocupado com a duração do sofrimento e com as exigências formais de igualdade e utilidade. Assim, por exemplo, se alguém é especista e sofre muito em saber que membros de outras espécies vêm recebendo maior consideração desde a publicação da obra

¹⁷⁰ Cf. SINGER, TEC, pp. 108-11.

de Singer, esse sofrimento deve receber menor atenção porque vêm da própria concepção do agente; ele próprio, desfazendo-se dos preconceitos que tem, pode eliminar esse sofrimento – portanto, há mais possibilidades de que esse sofrimento tenha menor duração. Quanto às exigências formais, uma concepção especista viola o princípio da igualdade, e as ações que surgem dessa concepção geralmente causam malefício (ou ainda, visam causar malefício). Adicionado esse critério, o sofrimento que surge do cultivo do especismo é um sofrimento que deve receber menor prioridade de ser aliviado. Por outro lado, um sofrimento pelo qual alguém passa e é infligido por outro indivíduo (por exemplo, o sofrimento da galinha que está numa granja de produção industrial) não possui essa particularidade – o fato de a galinha querer livrar-se do sofrimento não faz o sofrimento desaparecer. Além do mais, tal sofrimento está sendo infligido violando a exigência de igualdade e de não-maleficência, portanto, deve, de acordo com esse critério adicional, receber total prioridade em ser aliviado.

No próximo capítulo, teremos uma reconstituição em maiores detalhes da posição de Singer, com vistas a analisarmos se as preocupações que listei aqui realmente estão presentes no raciocínio do autor.

CAPÍTULO 3: A CONCEPÇÃO ÉTICA DE PETER SINGER

3.1 O princípio da igual consideração de interesses semelhantes

O capítulo 2 de *Ética Prática*, do filósofo Peter Singer investiga o que significa o princípio de que todos os seres humanos são iguais e por que motivo o aceitamos.

Singer observa não há igualdade factual entre os seres humanos (seja o critério escolhido físico ou psicológico). Portanto, “a busca de uma base factual sobre a qual pudesse erigir o princípio da igualdade parece inalcançável¹⁷¹”. O autor reconstitui a posição de *John Rawls*¹⁷², que defende a possibilidade de se fundamentar a igualdade humana em características naturais, desde que se escolha uma “propriedade de base geral”, ou seja, uma característica que todos os humanos possuam, mesmo que o grau dela possa variar muito em cada indivíduo. A *personalidade moral* é o critério eleito por Rawls, sendo seus possuidores alguém a quem se pode “fazer uma invocação moral com alguma perspectiva de que a invocação vá ser levada em conta¹⁷³”. Para Singer, Rawls escolhe esse critério devido a sua abordagem contratualista, pois contempla apenas “aqueles que são capazes de compreender o fato de não estarem sendo agredidos e de (...) reprimir a sua própria agressividade¹⁷⁴”.

O critério da personalidade moral é criticado por Singer porque a mesma pode variar muito de indivíduo para indivíduo (algumas pessoas se preocupam muito com ética e justiça; outras, nem um pouco). Dessa observação surgem duas questões: (1) Onde traçar a linha mínima? (2) Deveríamos ter graus de estatuto moral, com direitos e deveres correspondentes ao grau de refinamento do sentido de justiça¹⁷⁵? Outra crítica de Singer aponta que nem todos os seres humanos têm personalidade moral, mesmo no menor grau possível

¹⁷¹ SINGER, EP, p. 27.

¹⁷² A posição de Rawls também é discutida em SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler; revisão técnica Rita Paixão. Porto Alegre/ São Paulo: Lugano, 2004, p. 272, 273 (daqui para frente abreviado como LA).

¹⁷³ SINGER, EP, p. 27.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Idem, Ibid.*, p. 28.

(crianças até certa idade e portadores de certas doenças mentais, por exemplo). Singer observa ainda que a igualdade, como entendida na moralidade comum, não é contratualista: “todos os seres humanos são iguais, com exceção dos muito jovens ou os intelectualmente incapacitados? Não é isso, por certo, o que em geral se entende por ‘princípio da igualdade’¹⁷⁶”. Singer concede, para efeito de argumentação, que, caso o *contratualismo* seja realmente a melhor proposta, então devemos ignorar os interesses de crianças e deficientes mentais. Mas, observa que, para que o contratualismo consiga tal feito, “precisaremos de argumentos muito mais fortes para aceitá-lo”¹⁷⁷.

Rawls tenta resolver a questão dos humanos sem personalidade moral com a proposta de incluir *peçoas morais potenciais*, além das reais. Mas, Singer faz a crítica, esse é um artifício que Rawls mesmo confessa utilizar para “harmonizar a sua teoria às nossas intuições morais correntes”¹⁷⁸. Outro problema com o argumento da potencialidade é que determinados humanos não têm esse potencial, dado que nunca poderão desenvolver tal capacidade (aqueles com doenças degenerativas mentais irreparáveis). Singer conclui que: (1) “a posse de ‘personalidade moral’ não proporciona uma base satisfatória para o princípio de que todos os seres humanos são iguais”¹⁷⁹. (2) Nenhuma característica natural (propriedade de âmbito ou não) pode fornecer esse fundamento porque não há “uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual”¹⁸⁰.

Outra defesa da igualdade em bases factuais é a de que “seres humanos diferem como indivíduos... [mas] não existem diferenças moralmente significativas entre raças e sexos”¹⁸¹. Saber a raça ou o gênero de alguém “não nos autoriza a tirar conclusões sobre sua inteligência ou seu senso de justiça”¹⁸². Singer observa que esse argumento, contudo, não pode objetar a uma

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Idem, Ibid.*, p. 29.

¹⁸² *Ibid.*

defesa da escravidão que se baseie na inteligência, por exemplo, e não na raça ou no gênero¹⁸³.

Três são as teses que dizem respeito ao princípio da igualdade, no raciocínio de Singer: (1) Este “não se baseia na posse de inteligência, de personalidade moral, de racionalidade ou outros dados semelhantes¹⁸⁴”; (2) A diferença de capacidades entre as pessoas não justifica “uma diferença na consideração que atribuímos *aos seus interesses*¹⁸⁵” e; (3) “A igualdade é um princípio ético básico, e não uma assertiva factual¹⁸⁶”. O autor vê a universalidade como uma característica fundamental dos juízos éticos¹⁸⁷, vinculando esta com a categoria “interesses”, da seguinte maneira: ao fazermos um juízo ético, temos de ir além de nosso ponto de vista pessoal ou grupal e considerar os interesses de todos os afetados. O que importa, nessa concepção, é o interesse, e não, quem o possui. Desse raciocínio, Singer deriva o “princípio básico da igualdade: o princípio da igual consideração dos interesses¹⁸⁸”.

O PICIS exige que atribuamos “o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. [...] se apenas X e Y viessem a ser atingidos (...) se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato¹⁸⁹”. O PICIS, colocado desta maneira, se baseia fortemente na exigência de imparcialidade: “um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse¹⁹⁰”. Singer dá o exemplo com o alívio da dor: “a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente a indesejabilidade da dor enquanto tal¹⁹¹” e não da dor de X ou de Y.

¹⁸³ Cf. Idem, LA, p. 05.

¹⁸⁴ Idem, EP, p. 30.

¹⁸⁵ *Ibid.*, grifo meu.

¹⁸⁶ Tal tese aparece também em Idem, LA, p. 06.

¹⁸⁷ Cf. Idem, EP, pp. 18-20, 30; Idem, LA, pp. 06-07.

¹⁸⁸ Idem, EP, p. 30.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Idem, *Ibid.*, p. 30, 31.

Singer enfatiza que isso não significa que nunca seja correto priorizar um interesse. A dor de X pode ser mais intensa, então ela deve receber prioridade – mas não por ser de X, e sim por ser mais intensa (poderia ser mais intensa em Y). Singer menciona também uma observação sobre os desdobramentos das consequências: mesmo se as dores forem iguais, “outros fatores podem ser relevantes, sobretudo se outros forem afetados¹⁹²”. O autor dá o exemplo de um acidente, onde pode ser justificável dar alívio primeiramente à dor do médico, porque ele ajudará a aliviar outras dores, não por ser a dor dele.

O PICIS é entendido, na perspectiva de Singer, como fazendo o papel de uma balança imparcial, favorecendo “o lado cujo *interesse é mais forte*, ou em que vários interesses se combinam para exceder em peso um número menor *de interesses semelhantes; mas não levam em consideração a quem pertencem os interesses que ponderam*¹⁹³”. Não fica muito claro nessa caracterização do autor o que é definido como *interesse maior*, e se interesses semelhantes são definidos como de *intensidade* semelhante ou de *natureza* semelhante. Por exemplo, alguém pode ter um forte interesse (no sentido de que, caso não o satisfaça, sofrerá muito), mas que é de natureza imoral. É possível que, “semelhante” signifique, ainda, “importância semelhante”, no sentido de satisfazer a interesses básicos ou não-básicos. Do ponto de vista do PICIS, a raça é irrelevante (tão irrelevante quanto ter nascido em ano bissexto e ter mais de uma vogal no nome) porque não afeta a capacidade de ter interesses¹⁹⁴.

Claramente é mostrado pelo PICIS por que, por exemplo, o nazismo é errado: porque é parcial; ignora os interesses de certos indivíduos pelo fato de pertencerem à determinada raça – característica irrelevante para a capacidade de ter interesses. O mesmo PICIS é forte o bastante para rejeitar uma desigualdade baseada na inteligência, pois também é uma característica irrelevante para um indivíduo ser capaz de ter interesses. A única característica factual exigida pelo PICIS é a capacidade de ter interesses. É disso que o princípio trata. Singer é

¹⁹² Idem, *Ibid.*, p. 31.

¹⁹³ *Ibid.*, grifos meus. A parte grifada tomei a liberdade de citar a tradução de Portugal, pois a do Brasil pode gerar alguma confusão, pois estava traduzido como “mas não levam em consideração quais interesses estão pesando”. Para a edição portuguesa, Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. Trad. Álvaro Augusto Fernandes, revisão científica Cristina Beckert e Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 2000.

¹⁹⁴ Cf. SINGER, EP, p. 31.

cauteloso, contudo, em observar que *consideração* igual não requer *tratamento* igual¹⁹⁵.

Uma desigualdade baseada em níveis de inteligência também é rejeitada pelo PICIS, porque o fundamento de tal desigualdade não tem a ver com muitos interesses importantes e básicos que os seres humanos têm, como evitar a dor e satisfazer necessidades físicas, psicológicas, sociais, etc. De acordo com o pensamento de Singer, o mesmo princípio rejeita a escravatura porque esta “impede que os escravos satisfaçam esses interesses do modo como gostariam; e as vantagens que confere aos donos de escravos mal podem ser comparadas, em importância, ao mal que faz aos primeiros¹⁹⁶”. Singer relembra que o PICIS também “exclui a discriminação sob o pretexto da incapacidade, tanto intelectual quanto física, na medida em que a incapacidade não é relevante para os interesses em consideração¹⁹⁷”. O autor menciona que a incapacidade seria relevante se o que estivesse em jogo, por exemplo, fosse o interesse em votar. O autor conclui que o PICIS pode ser “uma forma defensável do princípio segundo o qual todos os seres humanos são iguais¹⁹⁸”.

Para mostrar que *igual consideração* não requer *tratamento igual*, o autor oferece o exemplo que mencionamos no final do capítulo anterior, reconstituído aqui em mais detalhes: encontramos duas vítimas de um terremoto; uma com uma perna esmagada com dor intensa e outra com dores, mas não tão intensas; só há duas doses de morfina. O tratamento igual daria uma dose a cada pessoa, mas, se isso fosse feito, a pessoa com a perna esmagada ficaria ainda com uma dor muito mais forte do que a da outra pessoa “e, mesmo depois de lhe ter aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu a

¹⁹⁵ Nesse ponto, Singer cita o exemplo de que estaria de acordo com o PICIS ensinar matemática mais avançada a crianças superdotadas, mas o mesmo poderia ser nocivo a uma criança comum – o tratamento diferente demonstra, nesse caso, respeito pelos interesses das duas crianças. Note que Singer está usando, nessa passagem, um sentido do conceito de interesses que se assemelha ao segundo sentido identificado por Tom Regan (“alguém *é do* interesse de alguém”, diferentemente de “alguém *tem* um interesse em algo”), pois poderia ser que a criança comum tivesse o interesse em aprender matemática avançada (mas isso não é do seu interesse porque é nocivo a ela). Cf. REGAN, TCAR, pp. 87 – 103.

¹⁹⁶ SINGER, EP, p. 32.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Idem, Ibid.*, p. 33.

aplicasse na pessoa com uma dor insignificante¹⁹⁹”. Nesse caso, o PICIS prescreve dar as duas doses de morfina para a pessoa com a perna esmagada.

No exemplo anterior, o *tratamento desigual* “é uma tentativa de chegar a um resultado mais igualitário²⁰⁰”, pois o resultado final apresenta menor diferença no grau de sofrimento das duas vítimas. Singer observa esse raciocínio seguir o *princípio da diminuição da utilidade marginal*, “que afirma que certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade do que para quem a possui em grande²⁰¹”. Contudo, Singer observa que também existirão circunstâncias nas quais “o princípio da diminuição da utilidade marginal não funciona ou é anulado por fatores que atuam com a mesma força²⁰²”. O exemplo de Singer é o seguinte: supondo que “A perdeu uma perna e está correndo o risco de perder um dedo do pé; (...) a vítima menos gravemente ferida, B, tem um ferimento na perna, mas o membro pode ser salvo²⁰³”. Como só temos dose para uma pessoa, podemos tentar salvar o dedo de A ou a perna de B. Se é verdade que “perder uma perna é pior do que perder um dedo (mesmo que esse dedo seja do único pé que restou), o princípio da diminuição da utilidade marginal não basta para nos fornecer a resposta certa...²⁰⁴”. Singer conclui que o PICIS, “em casos especiais (...) pode aumentar, em vez de diminuir, a diferença entre duas pessoas em níveis distintos de bem-estar²⁰⁵”.

3.2 – Aplicando o PICIS a questões que envolvam animais não-humanos

No terceiro capítulo de *Ética Prática*, Singer oferece uma fundamentação para a seguinte tese: se aceitamos o PICIS quanto a

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Idem, Ibid.*, p. 34.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

membros de nossa espécie, teremos também de aceitá-lo “como uma sólida base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie – os animais não-humanos²⁰⁶”. Tal tese é apresentada como uma decorrência da própria natureza do PICIS, pois este exige que a preocupação pelos outros não dependa “de como são, ou das aptidões que possuem (muito embora o que esta preocupação exige precisamente que façamos possa variar, conforme as características dos que são afetados por nossas ações)²⁰⁷”. O autor conclui que, se não é justo explorar humanos menos inteligentes, então não é justo explorar animais não-humanos alegando que são menos inteligentes.

Por influência de Jeremy Bentham, Singer adota o critério de *considerabilidade moral* baseado na *senciência*²⁰⁸. Numa passagem de, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bentham pergunta se é possível excluir os animais não-humanos da esfera de consideração moral com base no critério da razão. Bentham aponta que, se o critério for este, como muitos animais não-humanos são mais racionais do que bebês humanos, ou esses animais estão dentro e os bebês fora da comunidade moral; ou, se forem excluídos esses animais, adotando-se um nível mais elevado de raciocínio como critério, com certeza essas (e outras) crianças também o serão. Bentham traz esse raciocínio não para dizer que a posse da razão seja o critério correto e só precisamos aplicá-lo com coerência. Na verdade, o autor traz o exemplo para mostrar que é o critério errado. Sobre o fato de que alguns animais são mais racionais do que crianças, Bentham observa: “imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas, sim, se são passíveis de *sofrimento*²⁰⁹”. Vemos aqui, já em Bentham, tanto a exigência de *coerência* quanto a eleição de um *conteúdo substancial* que ainda pode ser violado, mesmo que se aja com coerência. Importante lembrar aqui que a *senciência* não se resume à capacidade de *sofrer*, mas também à “*a fruição ou felicidade*²¹⁰”. Singer defende que a *senciência* não é um critério qualquer, como outros (razão, linguagem, etc.), pois, se o PICIS lida com interesses, então a

²⁰⁶ Idem, *Ibid.*, p. 65.

²⁰⁷ Idem, *Ibid.*, p. 66.

²⁰⁸ Cf. Idem, LA, pp. 08-09.

²⁰⁹ BENTHAM, Apud, SINGER, EP, p. 67, grifos de Bentham.

²¹⁰ SINGER, *Ibid.*, p. 67, grifos meus.

capacidade de ter interesses precisa ser satisfeita antes, para o PICIS ser aplicado ao caso.

O PICIS deve levar um sofrimento em igual consideração a “um sofrimento semelhante de qualquer outro ser, tanto quanto é possível fazer comparações aproximadas²¹¹”, observa Singer. Vale lembrar que o mesmo pode ser dito do interesse no prazer. O autor não dá tantos exemplos com o interesse no prazer, mas, parece que o PICIS implica que, se dois interesses no alívio de sofrimentos semelhantes *em intensidade* devem ser considerados igualmente, então, interesses em obter prazer também devem depender, pelo menos em parte, da intensidade do prazer que poderá ser desfrutado²¹².

*Racismo e especismo*²¹³ violam o PICIS, por violarem a coerência, dando maior peso a interesses de membros de uma raça ou espécie quando os interesses são semelhantes. Uma objeção comum é afirmar que não é especismo dar maior consideração ao sofrimento humano, porque este é maior devido à maior capacidade racional²¹⁴. Singer aponta que essa objeção não é defesa do especismo: se for verdade que uma capacidade racional maior implica um sofrimento maior, então esse sofrimento deve receber *prioridade* onde quer que apareça (em humanos ou não-humanos), pois essa atenção se deve à quantidade do sofrimento. O autor menciona que, em determinadas ocasiões, a maior capacidade racional implica um sofrimento maior (devido ao poder de antecipar mentalmente o sofrimento que está por vir), mas, em outras, o sofrimento pode ser menor (como quando um humano é raptado, mas lhe é explicado que será solto ileso logo em seguida).

²¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 67.

²¹² Se sofisticação mental não influi diretamente na capacidade de experimentar sofrimento, parece que o mesmo é verdade quanto a experimentar prazer. Contudo, Singer não adota a concepção *hedonista* de valor, o que transparece quando trata da questão do valor da vida, focando, ao invés, na relação da capacidade de ver a si mesmo como uma entidade existindo ao longo do tempo com a capacidade de possuir *preferências* quanto ao futuro, como veremos mais adiante.

²¹³ Termo criado pelo psicólogo Richard D. Ryder, e adotado por Singer, para se referir ao preconceito para com membros de outras espécies e fazer uma analogia com o racismo.

²¹⁴ Tal objeção é discutida em Idem, LA, p. 19.

Outra objeção diz que é impossível comparar com precisão os interesses de membros de espécies diferentes, portanto, o PICIS não oferece guia²¹⁵. Singer responde que “também não pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos. A precisão não é fundamental²¹⁶”. O autor observa que mesmo que quiséssemos evitar “a imposição de sofrimento aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem afetados tanto quanto os animais o são²¹⁷”, teríamos de mudar radicalmente nossas vidas e nossa sociedade.

Um posicionamento contrário à maioria dos usos dos animais para alimentação é adotado por Singer, porque “é um luxo, e não uma necessidade²¹⁸”. O autor abre justificativa apenas para casos como o dos esquimós, onde “o seu interesse em sobreviver sobrepõe-se ao dos animais que matam²¹⁹”. Singer fornece outro argumento adicional contra a produção industrial de comida de origem animal, pois não é “uma forma eficaz de produção de alimentos, visto que a maior parte dos animais consumidos foi engordada com grãos e outros alimentos que poderíamos comer diretamente²²⁰”. Essa objeção, contudo, não se aplica à caça, por exemplo.

A seguinte passagem, diferentemente do que alega Regan sobre Singer, sustenta a tese de que Singer não busca maximizar interesses *impessoalmente*, mas considerar cada indivíduo (Singer cita o exemplo do consumo de produtos de origem animal): “um interesse humano relativamente menor deve ser confrontado com as vidas e o bem-estar dos animais envolvidos. *O princípio da igual consideração de interesses não permite que interesses maiores sejam sacrificados em função dos interesses menores*²²¹”. Aqui Singer diz que mesmo se os interesses menores forem somados à maneira que Regan sugere que o utilitarismo deveria fazer, eles não pesam mais do que o interesse maior, em menor quantidade de indivíduos.

²¹⁵ Tal argumento é discutido também em *Ibid.*

²¹⁶ *Idem*, EP, p. 71.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Idem*, *Ibid.*, p. 72.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Idem*, *Ibid.*, pp. 72, 73.

²²¹ *Idem*, *Ibid.*, p. 73, grifos meus.

Não fica exatamente clara a posição de Singer quanto a ser *abolicionista* ou *bem-estarista*. Mas, é possível entender que Singer seja um bem-estarista que se aproxima muito do abolicionismo, admitindo poucas exceções ao uso de animais. A passagem a seguir, por exemplo, tem um teor abolicionista, focando o uso: “[N]as formas modernas de criação intensiva” prevalece “o ponto de vista segundo o qual os animais são objetos a serem usados por nós²²²”. Contudo, na passagem seguinte, Singer assume uma posição bastante aproximada do *bem-estarismo*: “... não devemos comer frango, porco ou vitela, *a menos que saibamos que a carne que estamos comendo não foi produzida pelos métodos industriais*²²³”. Em outra passagem, contudo, o autor volta ao *abolicionismo*, expondo a “dúvida sobre se é compatível com a igual consideração de interesses usá-los como alimento [...] [pois] implica ter de matá-los²²⁴”. Singer, referindo-se à produção de comida animal onde houve sofrimento, conclui que, como “o princípio da igual consideração de interesses implica que é errado sacrificar importantes interesses do animal para a satisfação de interesses menores nossos (...) deveríamos boicotar o resultado final deste processo²²⁵”.

Quanto ao uso de animais em *experimentos*, Singer aponta que, se os cientistas defendem que esses experimentos podem levar a descobertas para a humanidade, têm que assumir que animais humanos e não-humanos são semelhantes em aspectos cruciais. Uma defesa da experimentação animal, em geral, é dizer que, como ela serve a objetivos médicos, é justificável. Singer rebate, discordando da premissa factual, observando que a maioria dos experimentos não alivia mais sofrimento do que causa, e não serve para interesses maiores (pois envolvem pesquisas de produtos, e não de cura de doenças). Singer

²²² Idem, *Ibid.*, p. 73.

²²³ Idem, *Ibid.*, p. 74, grifo meu.

²²⁴ *Ibid.* Singer discute o problema da morte, nos capítulos 4 e 5 da mesma obra, adotando a conclusão de que, no nível intuitivo do raciocínio moral deveríamos parar de consumir animais. Contudo, não fica claro se essa conclusão se aplica a outras áreas de uso animal onde interesses não-triviais de humanos entram em questão. Em meu entender, Singer pode defender a abolição do uso de animais como regra, na base de que tal regra diminui mais sofrimento do que causa, a longo prazo.

²²⁵ Idem, *Ibid.*, p. 75. Importante notar que, mesmo que os produtos tenham sido produzidos sem sofrimento (mas que tenha havido morte), continua sendo um interesse menor de nossa parte, consumir comida de origem animal, comparado com o interesse em viver e desfrutar prazer, do animal.

argumenta: mesmo que, para determinados produtos, não haja alternativa, isso não significa que sejam justificáveis, pois podem já existir produtos do tipo disponíveis (e isso inclui certos tipos de remédios). Singer se posiciona também contrário a experimentos onde os benefícios são incertos para a humanidade e as perdas são reais para os animais.

Os defensores da experimentação animal diriam: “estaria o defensor dos animais preparado para deixar morrer de uma doença terrível, milhares de humanos?”. Singer, com a ressalva de que essa pergunta é meramente hipotética, porque casos assim são muito raros, concorda que, se o experimento realmente for salvar milhares, “se um animal, ou até mesmo uma dúzia deles, devesse ser submetido a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia correto e de acordo com a igualdade na consideração de interesses²²⁶”. Singer defende que “esta é a resposta que deve ser dada por um *utilitarista*²²⁷”, e que os “que acreditam em *direitos absolutos* poderiam afirmar que é sempre um erro sacrificar um ser, seja ele humano ou animal, tendo em vista o benefício de outro²²⁸”. Os que acreditam em direitos humanos devem, por coerência, então, defender que “a experiência não deve ser realizada, sejam quais forem as consequências²²⁹”.

Outro argumento, também apelando à coerência, é endereçado pelo autor: um utilitarista pode perguntar se o cientista está preparado para praticar o mesmo experimento em “humanos órfãos com lesões cerebrais graves e irreversíveis, se essa fosse a única maneira de salvar milhares de outras pessoas?²³⁰”. Singer conclui que, se os cientistas não estão preparados para usar esses humanos (salientando que os animais usados geralmente são muito mais conscientes e racionais do que esses humanos), então o experimento é injustificável por ser especista²³¹.

²²⁶ Idem, *Ibid.*, p. 77.

²²⁷ *Ibid.*, grifo meu.

²²⁸ *Ibid.*, grifo meu.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.* Singer fala em órfãos para evitar a complicação dos deveres indiretos aos pais. Contudo, é importante notar que pode haver deveres indiretos para com animais que estavam relacionados àqueles utilizados.

²³¹ Nesse ponto, Singer está dizendo que a prática é injustificável por haver incoerência, mesmo que venha a maximizar o agregado de consequências. Contudo, um limite dos argumentos por coerência é que eles não afirmam o que há de mal com a prática em si. Por exemplo, um

Quanto à pergunta: “como sabemos que os animais sentem dor?²³²”, Singer observa que presumimos que outros humanos sentem dor porque temos uma reação quando a sentimos e observamos reações semelhantes em outros humanos, diante de estímulos semelhantes; sendo o mesmo método aplicável a outros animais. O autor aponta que em ambos os casos não podemos experimentar diretamente a dor do outro. Alguns objetam que o que faz sabermos que humanos sentem dor é a capacidade para a linguagem, o que torna possível comunicar: “estou sentindo dor”. Singer discorda dessa tese, porque agimos percebendo a dor de humanos muito antes de eles aprenderem uma linguagem. O autor cita ainda como apoio à sua tese da dor animal o fato de que “o sistema nervoso de todos os vertebrados [...] é basicamente parecido²³³”. Quanto à suposição de que plantas também sentem dor, Singer observa que “nenhum dos motivos em que nos apoiamos para acreditar que os animais sentem dor se aplicam às plantas²³⁴”. Não há evidência comportamental nem similaridade anatômica²³⁵.

Três respostas são oferecidas pelo autor à objeção de que é correto comer animais porque estes comem uns aos outros. A *primeira* é que a maioria dos animais que assim procede, o faz por necessidade, enquanto nós, não. A *segunda* é que, quando nos convém, dizemos que os animais são menos racionais, e quando nos convém, tentamos buscar “orientação moral” nos animais. A *terceira* resposta é que “os animais

cientista coerente poderia afirmar que está preparado para usar animais (humanos e não-humanos). Sendo coerente, é possível que tal cientista prejudique um maior número de seres. Assim, esse argumento da coerência não parece possuir o teor utilitarista que afirma possuir, pois não se baseia tanto na meta de evitar sofrimento/causar benefício, mas sim, em apelar à coerência do agente moral.

²³² Essa questão também é discutida em Idem, LA, pp. 11-18.

²³³ Idem, EP, p. 80. Importante notar que, nesse argumento, fica em aberto a possibilidade de haver capacidade para dor/prazer em um sistema anatômico diferente, como o dos insetos, por exemplo – pois a analogia é sempre com o sistema nervoso do ser humano.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Tal argumento também é discutido em Idem, LA, pp. 267, 268. Penso que aqui Singer poderia ter também argumentado que, mesmo que um dia seja comprovado que plantas sentem algo, a conclusão ética para alguém que baseia o critério de considerabilidade moral na sciência deveria ser que temos de levar em conta também os interesses de plantas, e não, que não devemos levar em conta os interesses dos animais.

não são capazes de refletir sobre as alternativas que se apresentam a eles, nem de ponderar sobre a ética da sua alimentação²³⁶”. Singer conclui que não faz sentido “responsabilizar os animais pelo que fazem ou concluir que, pelo fato de matarem, ‘merecem’ ser tratados da mesma maneira²³⁷”. Diferentemente, humanos normais, a partir de certa idade, possuem habilidade de raciocinar eticamente, então, não podem “fugir à responsabilidade através da imitação de seres que não são capazes de fazer essa opção²³⁸”.

O “argumento” de que “os animais comem uns aos outros” é geralmente modificado no sentido de “devemos fazer o mesmo porque é natural o mais forte comer o mais fraco”. Singer aponta dois erros nesse argumento. Um é factual, pois a forma pela qual comemos animais não é natural, porque não é a caça. Mas, o autor admite que essa resposta é errada, porque, não responde à pergunta: “então, caçar é ético porque é natural?”. Assim, Singer aponta um segundo erro, de lógica, qual seja, supor que só porque algo é natural, é um bem. “É [...] ‘natural’ que as mulheres gerem uma criança a cada ano [...], mas isto não significa que seja errado interferir nesse processo. Precisamos conhecer as leis naturais que nos afetam para poder avaliar as consequências do que fazemos; mas não temos de admitir que a forma natural de fazer alguma coisa é incapaz de ser aperfeiçoada²³⁹”.

As pesquisas de Charles Darwin revelaram que capacidades antes pensadas como unicamente humanas (racionalidade e emoções, por exemplo) são compartilhadas por inúmeros outros animais. Singer faz a observação importante de que, mesmo que essas diferenças fossem verdadeiras, “não seriam portadoras de nenhum peso moral²⁴⁰”, pois, se o assunto é considerar os interesses, a sciência é a única característica necessária.

Uma das diferenças ainda sustentadas por alguns é que os animais não-humanos “... não têm uma concepção ou consciência de si mesmos. Vivem o aqui e agora e não se vêem como entidades distintas,

²³⁶ Idem, EP, p. 81.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.* Essas respostas também estão em Idem, LA, p. 255.

²³⁹ Idem, EP, p. 82. Esse argumento é encontrado também em Idem, LA, p. 256, 257.

²⁴⁰ Idem, EP, p. 83.

com um passado e futuro²⁴¹”. Outra, é que os animais não possuem “autonomia, a capacidade de escolher o modo como preferem viver as suas vidas²⁴²”. Singer menciona que há quem considere seres autoconscientes no tempo e autônomos como mais importantes, e que, portanto, seus interesses devem ter prioridade. Num primeiro momento, Singer discute se seres autoconscientes no tempo devem ter prioridade na consideração de seus interesses, deixando a análise do valor da vida para um segundo momento. A primeira resposta do autor afirma que a prioridade, segundo o PICIS, só pode existir se “certas coisas que acontecem aos seres autoconscientes podem ser contrárias aos seus interesses, enquanto que acontecimentos semelhantes não seriam contrários aos interesses dos seres que não são autoconscientes²⁴³”. Pode-se dizer, por exemplo, que a autoconsciência temporal traz mais preferências quanto ao futuro.

Outro argumento que defende *prioridade* na consideração de interesses de seres autoconscientes no tempo alega que, mesmo que o sofrimento deste seja menor, é “ mais importante pelo fato de serem esses os mais valiosos tipos de ser²⁴⁴”. Singer observa que esse argumento “introduz afirmações de valor não utilitárias – afirmações que não derivam, simplesmente, do fato de se adotar um ponto de vista universal²⁴⁵”. Singer concede que é possível que existam outros valores não-utilitaristas legítimos. Contudo, pergunta: (1) Por que seres autoconscientes temporalmente devem ser considerados mais valiosos? (2) Mesmo que sejam mais valiosos, por que isso indica que devemos preferir “os interesses menores de um ser autoconsciente em detrimento dos interesses maiores de um ser meramente senciente, mesmo quando a autoconsciência do primeiro não está em jogo?²⁴⁶”. Singer coloca ainda outro argumento por coerência: se a autoconsciência temporal e a autonomia serão usadas para demarcar o abismo entre nós e outros animais, então muitos humanos (bebês, portadores de deficiência

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Idem, Ibid.*, pp. 83, 84.

²⁴⁴ *Idem, Ibid.*, p. 84.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

mental, idosos senis, etc.) ficarão do outro lado porque são menos autoconscientes e autônomos do que a maioria dos animais.

Outra defesa do especismo se dá através do *argumento do grupo*²⁴⁷: os humanos que não têm as capacidades listadas como critério de divisão “devem, não obstante, ser tratados como se as possuíssem, uma vez que pertencem a uma espécie cujos membros normalmente as possuem²⁴⁸”. Singer observa que tal proposta “seria firmemente rejeitada caso a usássemos para justificar um tratamento dos membros da nossa raça ou sexo melhor que o dispensado a membros de outra raça ou sexo²⁴⁹”. Singer endereça um argumento para tratar os indivíduos como indivíduos e não como membros de grupos: supondo que a média de aprovação da etnia A em um teste para uma vaga seja maior do que o da etnia B; segundo o argumento do grupo, não devemos dar a vaga a alguém da etnia B que tirou uma média inclusive mais alta do que qualquer membro da etnia A, só porque ele pertence a um grupo cuja média é menor. Singer questiona: “qual é o significado do fato de que, desta vez, a linha dever ser traçada ao redor da espécie, e não da raça ou do sexo? Não podemos insistir em que os seres sejam tratados como indivíduos no primeiro caso, e como membros de um grupo no outro²⁵⁰”.

Penso que, se a intenção é dividir em grupos, os únicos grupos válidos eticamente são aqueles relevantes para o assunto que se está tratando. Se a questão é a aprovação numa prova, os únicos grupos válidos são “os que passaram no teste” e “os que não passaram”; se o assunto é consideração de interesses, então os grupos só podem ser “os que têm interesses” e “os que não têm”. Isso é exatamente tratar os indivíduos como indivíduos.

A objeção seguinte é o *argumento dos afetos especiais*: tendemos a ter relações especiais com membros de nossa espécie e, dentro desta, com grupos menores dos quais somos mais próximos (a família, o bairro, a cidade, o país, etc.), sendo que “o perigo de uma tentativa de eliminar as afeições parciais está na possibilidade de se destruir a origem de todas as afeições²⁵¹”. Singer observa que tal

²⁴⁷ Tal argumento também é discutido em Idem, LA, pp. 273, 274.

²⁴⁸ Idem, EP, p. 85.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Idem, *Ibid.*, p. 86.

²⁵¹ BENSON, Apud SINGER, EP, p. 86.

argumento “liga fortemente a moral às nossas afeições. [...] A questão é saber se as nossas obrigações morais para com um ser dependem desse modo de nossos sentimentos²⁵²”. O autor observa que nenhum defensor da igualdade pode defender que os racistas podem dar preferência a membros de sua raça porque têm mais afetos com esses.

Já outro argumento, do tipo *ladeira escorregadia*, afirma que precisamos ter uma linha divisória clara sobre quem podemos comer e quem não podemos, por exemplo. Ser membro de uma espécie, por ser algo bem visível a qualquer um, “estabelece uma linha divisória bem nítida, ao mesmo tempo em que os níveis de autoconsciência, autonomia ou sensibilidade não o fazem²⁵³”. Esse argumento diz ainda que dar igual consideração aos animais pode levar a, primeiramente, explorar os humanos menos racionais e depois, humanos menos adaptados socialmente, e assim por diante. Singer oferece quatro respostas a esse argumento: (1) Se “o *status* especial que hoje atribuímos aos humanos permite que ignoremos os interesses de bilhões de criaturas sencientes²⁵⁴”, então devemos correr esse risco; (2) A preocupação da ladeira escorregadia “não passa de uma possibilidade. A mudança que sugeri poderia não fazer diferença alguma para o tratamento que dispensamos aos seres humanos, e poderia, até mesmo, aperfeiçoá-lo²⁵⁵”; (3) “Nenhuma linha ética arbitrariamente traçada pode ser segura. O melhor será encontrar uma linha que possa ser defendida aberta e honestamente²⁵⁶”; (4) O objetivo do argumento de Singer é elevar o tratamento dos animais, e não, rebaixar o tratamento dado aos humanos²⁵⁷.

A exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral também se dá nas posições *contratualistas*; Singer cita como exemplo,

²⁵² SINGER, *Ibid.*, p. 86.

²⁵³ *Idem*, *Ibid.*, p. 87.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Em meu entender, Singer poderia ter apontado uma quinta razão: a senciência é um limite claro sobre quem devemos respeitar e quem não devemos. Se ainda assim o limite não for claro, poderia ser traçado, por precaução, em “todos os animais”. Assim, evita-se o perigo da ladeira escorregadia.

John Rawls e David Gauthier. Em posições contratualistas, animais não-humanos estão excluídos da consideração *direta* “pois, se a base da ética está em que eu me abstenha de fazer coisas más aos outros, desde que também não me façam nada de mau, nada me impede que eu pratique atos contra aqueles que são incapazes de apreciar a minha abstenção de tais práticas e controlar, em conformidade com ela, sua conduta com relação a mim²⁵⁸”. Singer argumenta que uma possível explicação contratualista da *origem* da ética²⁵⁹ não conduz necessariamente a uma *justificação* da posição contratualista. O autor observa que, dadas as regras morais presentes em sociedades de animais não-humanos e a tendência de termos herdado seus comportamentos altruístas, a explicação contratualista da origem da ética talvez não seja um fato real. Mas, supondo que fosse um fato real, Singer defende que isso não dá um argumento a favor da teoria, porque “somos capazes de raciocínio, e a razão não é subordinada ao interesse pessoal²⁶⁰”. No contratualismo, “este processo de universalização deve deter-se nas fronteiras de nossa comunidade; mas, uma vez iniciado o processo, podemos descobrir que não seria coerente com as nossas outras convicções parar nesse ponto²⁶¹”.

As razões de Singer para rejeitar a perspectiva contratualista são: (1) Seres humanos incapazes de contratar (deficientes mentais, idosos senis, bebês, crianças pequenas, etc.) seriam também excluídos; (2) Se o que motiva o contrato for o interesse pessoal, então os mais fortes não têm por que fazer contrato com os mais fracos. Teríamos de dizer que não foi um erro a escravidão humana, porque os escravagistas não tinham motivos para fazer contrato com os escravos, pois estes não representavam ameaça alguma para aqueles; (3) Mesmo se fosse adotado um elemento universalizante no contratualismo, por exemplo, dizer que todos de uma mesma comunidade deveriam ser tratados como iguais, o escravagista poderia dizer que os africanos não pertenciam à sua comunidade. Alguém poderia objetar que “o mundo hoje é uma

²⁵⁸ Idem, *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁹ Por “origem da ética” Singer está se referindo à possibilidade de os seres humanos terem começado, historicamente, a refrearem-se de fazer mal aos outros movidos talvez pelo medo de “receberem o troco”, que é a tese contratualista. Para o autor, tal explicação não é uma justificativa da posição contratualista porque descrever que algo iniciou de tal maneira não oferece um argumento do porque deveria continuar dessa mesma maneira.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Idem, *Ibid.*, p. 90.

comunidade única”, mas, se o que estamos analisando é o contratualismo, “não há dúvida de que no Chade, por exemplo, o poder do povo para retribuir tanto o bem quanto o mal que, digamos, lhes fazem os cidadãos dos Estados Unidos, é muito limitado²⁶²”. Assim, o contratualismo não coloca “quaisquer obrigações da parte das nações ricas para com as mais pobres²⁶³”. (4) O contratualismo não prescreve deveres para com as gerações futuras, dado que estas não podem nos fazer mal. Poderíamos, por exemplo, deixar lixo nuclear para elas, conclui Singer.

Singer conclui também que devemos rejeitar o contratualismo porque (1) Uma explicação da origem da ética não prescreve que devamos mantê-la como foi na origem e; (2) Porque já ultrapassamos a fronteira do contratualismo; nossos princípios morais comuns prescrevem considerar os interesses de seres incapazes de contrato e considerar os interesses dos seres capazes de contrato não por causa de contrato, nem por causa de interesse pessoal algum.

Alguns contratualistas endereçam o *argumento da potencialidade*: devemos incluir “na comunidade moral todos os que têm, ou terão, a *capacidade* de fazer parte de um acordo recíproco, sem levar em consideração o fato de eles serem, ou não, capazes de reciprocidade²⁶⁴”. Singer responde que: (1) Essa posição já não é mais contratualista, dado que *gerações futuras* distantes nunca poderão estabelecer relação conosco. Singer pergunta, então: se até os defensores do contratualismo o abandonam, por que devemos adotá-lo? Singer questiona ainda: (2) “Por que restringir a moralidade àqueles que têm a capacidade de fazer acordos conosco, se, de fato, não existe possibilidade alguma de que venham um dia a fazê-lo?²⁶⁵”. Singer sugere então abandonar o contratualismo e “com base na universalizabilidade, refletir sobre quais seres devem ser incluídos na esfera da moralidade²⁶⁶”.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Idem, Ibid.*, p. 91.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Idem, Ibid.*, p. 92.

²⁶⁶ *Ibid.*

3.3 Análise sobre o erro de matar e sobre o valor da vida

No quarto capítulo de *Ética Prática*, Singer aborda como o PICIS se aplica à questão de tirar a vida. O autor começa por expor a *doutrina da sacralidade da vida humana*, enumerando três características: (1) é aceita também no meio secular, (2) Não é um princípio absoluto, “pois isso implicaria o pacifismo absoluto e existem muitos defensores da santidade da vida humana para os quais se pode matar em autodefesa²⁶⁷”, e; (3) Está fundada na tese de que “a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor da vida de outros seres vivos²⁶⁸”. Singer observa que tal doutrina é *puramente deontológica*, por não levar em conta consequência alguma sobre o ser que vive a vida em questão. A vida deve ser protegida, segundo tal doutrina, mesmo quando representa todos os tipos de malefício para o ser que a vive. Percebendo que tal atitude está em contraste com a indiferença com que se tira a vida dos animais, o autor passa então a investigar se há possibilidade de justificar eticamente de um lado, a autorização absoluta de se tirar a vida, mesmo quando esta é extremamente feliz para aquele que a desfruta e, de outro, a proibição de se tirar a vida, mesmo quando ela é puro sofrimento para aquele que a vive.

Em toda a análise que faz do valor da vida²⁶⁹, seja no geral, dos animais não-humanos, de embriões e fetos ou de humanos adultos, Singer constrói uma crítica ao especismo presente na posição moral predominante. Para o autor, o que deve contar como erro em se tirar a vida são a capacidade para o desfrute, e, ter preferências, e não o pertencimento a esta ou aquela espécie biológica. O autor enfatiza também que a proibição absoluta de tirar a vida humana tem atrapalhado, mais do que ajudado, os próprios humanos, haja vista que esses têm de passar por intenso sofrimento quando, por motivo de doença ou deformidade grave, a vida não lhes dá mais nenhuma fonte de satisfação e acabam por preferir morrer e não podem ter o seu desejo atendido. Ao mesmo tempo, a vida de animais não-humanos é normalmente tirada sem qualquer ressalva, mesmo quando apresenta todas as possibilidades de fornecer desfrute e satisfação para aquele que

²⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 94.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Cf. SINGER, *Ibid.*, cap. 4 – 7.

a vive. No entender de Singer, uma das confusões conceituais que ajuda a perpetuar essa disparidade de posicionamento é o mau-uso do termo *ser humano*:

O termo “ser humano” é comumente usado em dois sentidos diferentes. O primeiro se refere a membro da *espécie* biológica *Homo sapiens*, incluindo embriões, fetos, anencefálicos, etc. O segundo (definido por Joseph Fletcher) se refere a um ser dotado de “consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade²⁷⁰”, – os quais Singer chama de *pessoas*. O autor observa que existem membros da *espécie Homo sapiens* que não são pessoas (embriões, por exemplo), e indivíduos que não pertencem à *espécie Homo sapiens* que apresentam as características de pessoa delimitadas por Fletcher. Singer observa ainda que a origem etimológica do termo *pessoa* se refere a “aquele que desempenha um papel na vida, alguém que é um agente²⁷¹”, adotando a definição proposta por John Locke: “um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão e que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes²⁷²”.

O seguinte argumento é o ponto de partida de Singer: “O erro de infligir sofrimento a um ser não pode depender da *espécie* desse ser; o mesmo se pode dizer do erro de matá-lo. [...] Dar preferência à vida de um ser simplesmente porque é membro da nossa *espécie* é algo que nos colocaria na mesma posição dos racistas²⁷³”. O autor passa a investigar: “haverá um valor especial na vida de um ser racional e autoconsciente, por oposição a um ser que seja meramente senciente?²⁷⁴”.

Um argumento oferecido por Singer para se considerar a vida de uma pessoa (humana ou não-humana) como mais valiosa é: (1) Um ser autoconsciente tem consciência de si como entidade distinta, com um passado e um futuro; (2) Um ser com consciência de si como entidade distinta, com um passado e um futuro será capaz de ter desejos que digam respeito ao seu próprio futuro; (3) Logo, tirar a vida de um

²⁷⁰ FLETCHER, Apud SINGER, *Ibid.*, p. 96..

²⁷¹ SINGER, *Ibid.*, p. 97.

²⁷² LOCKE, Apud SINGER, *Ibid.*, p. 97.

²⁷³ SINGER, *Ibid.*, p. 98. O mesmo argumento aparece também em Idem, LA, pp. 20-21.

²⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 100.

ser autoconsciente sem o seu consentimento significa frustrar os seus desejos relativos ao futuro. Do contrário, observa Singer, matar um ser meramente senciente (por exemplo, recém-nascidos de qualquer espécie, até certa idade), não frustra esses desejos.

Uma primeira objeção a esse argumento é apontar que desejos não são frustrados quando alguém é morto, pois não se está mais vivo para sentir frustração. Singer observa que, no *utilitarismo clássico*, prazer e felicidade são dois termos que se referem sempre a estados de consciência, e conclui então que “o *status* de ‘pessoa’ não é *diretamente* relevante para o erro de matar²⁷⁵”. Uma possibilidade de diferenciar pessoa de não-pessoa, no utilitarismo clássico, com relação ao erro de matar, é dizer que uma pessoa pode ficar amedrontada por perceber que pode ser morta a qualquer momento²⁷⁶. Esse argumento tem o limite de não poder ser aplicado a assassinatos cometidos em segredo. Além disso, Singer admite que há algo de estranho em afirmar que o dano de matar não é feito ao morto. Então, menciona outra possibilidade de argumento para o utilitarista clássico: a morte seria um mal porque elimina a felicidade que a vítima sentiria se permanecesse viva. Contudo, “esta objeção ao assassinato vai aplicar-se a todo e qualquer ser com probabilidades de ter um futuro feliz, independentemente do fato de ser uma pessoa²⁷⁷”, ou seja, aplica-se igualmente a animais autoconscientes com um sentido biográfico (pessoas, humanas e não-humanas) e meramente sencientes.

Singer menciona que o *utilitarismo de regras* (hedonista ou preferencial) apontaria que, a longo prazo, melhores consequências seriam atingidas se as pessoas não analisassem cada caso individualmente, mas sim, se usassem “princípios mais amplos, que venham a abranger todas, ou virtualmente todas, as situações com as

²⁷⁵ *Idem, Ibid.*, p. 101.

²⁷⁶ Em meu entender, essa observação não dá uma razão conclusiva para afirmar que, no utilitarismo clássico, é sempre pior matar uma pessoa por causa dos deveres indiretos, pois, as pessoas que estão vivas podem temer a morte de não-pessoas, não apenas a própria morte delas.

²⁷⁷ *Ibid.* Com essa observação de Singer, vemos que existem razões baseadas no hedonismo contra tirar a vida de qualquer ser senciente. Esse argumento é semelhante a dizer que não matar favorece o que “é do interesse” de alguém, ainda que alguém não tenha consciência desse interesse. Esse argumento é oferecido por Tom Regan, apesar de Regan querer se distanciar do utilitarismo. Cf. REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 87 – 103.

quais possivelmente venham a deparar-se²⁷⁸”. Singer menciona que tal distinção é similar à proposta de R. M. Hare, de distinguir os níveis *intuitivo* e *crítico* do raciocínio moral. No nível crítico, podemos ganhar se pensarmos que, em circunstâncias excepcionais, a utilidade poderia ser maximizada com um assassinato em segredo. Para o dia-a-dia, por não termos possibilidade de prever todos os desdobramentos de nossas escolhas, é melhor seguirmos certos princípios intuitivos que mostraram, ao longo das eras, levar às melhores consequências²⁷⁹. Singer observa, contudo, a possibilidade de, às vezes, ser “absolutamente claro que se nos afastarmos dos princípios teremos um resultado muito melhor (...) então, esse afastamento poderá justificar-se²⁸⁰”.

Por sua vez, o *utilitarismo preferencial* (de regras ou de atos) “julga as ações [...] [por] até que ponto elas correspondem às preferências de quaisquer seres afetados pela ação ou por suas consequências²⁸¹”. Singer observa que, para o utilitarismo preferencial, “uma ação contrária à preferência de qualquer ser é errada, a não ser que essa preferência seja superada, em termos de valor, pelas preferências contrárias²⁸²”. O autor aponta que o fato de as vítimas de assassinato não estarem mais vivas para lamentar é irrelevante, pois “o mal é praticado quando a preferência é frustrada²⁸³”. Conclui que matar uma pessoa é normalmente pior do que tirar a vida de um ser meramente senciente porque “em suas preferências, as pessoas orientam-se muito pelo futuro.

²⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 102.

²⁷⁹ Singer pode responder o mesmo quanto às objeções de se calcular todos os desdobramentos das consequências de se adotar o veganismo, como vimos na discussão das críticas de Regan a Singer: ao longo das eras, mostrou-se, a longo prazo, ser melhor abolir as instituições de escravidão. Lembrando que o utilitarismo de regras pode tanto adotar uma perspectiva hedonista quanto preferencial.

²⁸⁰ Idem, *Ibid.*, pp. 103, 104.

²⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 104. Singer defende o utilitarismo preferencial por ser esta forma de utilitarismo que chegou quando universalizou os interesses, no primeiro capítulo de *Ética Prática*, embora não deixe muito claro por que não poderia ter chegado ao utilitarismo clássico ou a outra perspectiva ética.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

[...] [matar uma pessoa] equivale a ignorar tudo aquilo que a vítima tentou fazer nos últimos dias, meses ou mesmo anos²⁸⁴.

Uma possível objeção ao raciocínio de Singer é apontar que os seres meramente sencientes também lutam para sobreviver. Singer responde que isso apenas indica que esses seres preferem que o estado doloroso no presente termine, mas não que preferem existir no futuro. Singer cita o exemplo de um peixe fígado por um anzol. Para o utilitarismo preferencial, essa é uma razão (ainda que não conclusiva) contra matar peixes por esse método, mas não contra matar peixes em geral²⁸⁵ (partindo da afirmação duvidosa de que peixes não possuem consciência temporal de si).

Ainda que o *utilitarismo preferencial* de Singer ofereça uma razão contra matar uma pessoa, críticos (Tom Regan, por exemplo) diriam que essa razão não oferece uma proteção forte, dado que é apenas *uma* razão contra, podendo ser superada pelas preferências contrárias²⁸⁶. Essa crítica defende que determinados seres devem ter direito à vida, que não pode ser suspenso simplesmente porque essa suspensão pode beneficiar muitos outros indivíduos com preferências tão fortes quanto

²⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 105. Singer atribui um valor maior ao *investimento* que um ser faz em sua vida do que ao prazer ou felicidade. Contudo, resta saber se, para o utilitarismo preferencial, tirar a vida de uma pessoa é somente *pior* do que tirar a vida de um ser senciente, ou se tirar a vida de um ser senciente não é erro algum. Se for somente pior, então o utilitarismo preferencial leva em conta a possibilidade de desfrutar um prazer futuro, mesmo que não se tenha preferências quanto a ele – como no utilitarismo clássico. Se tirar a vida de um ser meramente senciente não for erro algum, então o utilitarismo preferencial só leva em conta preferências conscientes específicas. Se for este o caso, então o utilitarismo clássico tem mais objeções à morte de animais meramente sencientes do que o utilitarismo preferencial. Como veremos no próximo capítulo, onde será abordada a análise de Steve Sapontzis, isso dependerá se for um utilitarismo *hedonista do ponto de vista total*, *hedonista de existência prévia*, *preferencial total* ou *preferencial de existência prévia*. Não fica clara também a relação entre investimento e preferência. É possível existirem casos onde alguém investe em sua vida (um animal meramente senciente que realiza atividades para a manutenção da própria vida) mesmo que não tenha preferências futuras quanto a essa vida, e é possível que alguém tenha preferências, mas não faça investimentos (um adulto humano com as capacidades intelectuais intactas, mas preso a uma cama de hospital por ter sofrido um grave acidente).

²⁸⁵ Vale lembrar aqui que uma concepção hedonista de valor (pelo menos se for adotado o ponto de vista da existência prévia, como veremos a seguir) afirmaria que há uma razão contra matar o ser meramente senciente: o prazer que ele terá ainda a desfrutar. Vale lembrar também que, com esse exemplo, Singer parece querer dizer que, para haver erro em matar, o ser em questão precisa apresentar, além do investimento na vida, a compreensão intelectual que o permita ter a preferência por continuar vivo.

²⁸⁶ “Mesmo para o utilitarismo preferencial, o mal feito à pessoa assassinada não passa de um fator a ser levado em conta, e a preferência da vítima poderia, em alguns casos, ser considerada menos importante que as preferências de outros.” (*Ibid.*).

às daqueles que têm o direito. Singer passa a investigar “se existem fundamentos para se atribuir direito à vida às pessoas, enquanto seres distintos de outros seres vivos”²⁸⁷.

A concepção de *direitos* de Michael Tooley, é reconstituída por Singer da seguinte maneira: “os únicos seres que têm direito à vida são aqueles que podem conceber-se como entidades distintas que existem no tempo, [pois] existe uma ligação conceitual entre os desejos que um ser é capaz de ter e os direitos que se pode dizer que tenha”²⁸⁸. Singer dá o exemplo da obrigação que um indivíduo tem de não tirar o automóvel que outro possui, sendo que essa obrigação depende do último possuir esse desejo; caso não o tenha, retirar-lhe o automóvel não viola seu direito²⁸⁹. O próprio Tooley admite que não há uma conexão exata entre ter desejos e ter direitos, pois afirma que pessoas temporariamente inconscientes ou adormecidas continuam tendo direitos mesmo não tendo desejos no momento; “não obstante, defende que a posse de um direito deve, de alguma forma, estar ligada à capacidade de ter os desejos relevantes, quando não à capacidade de ter os desejos em si”²⁹⁰.

O argumento de Tooley é então aplicado ao direito à vida: (1) O direito à vida é o direito de continuar a existir como entidade distinta; (2) O desejo relevante de possuir um direito à vida é o desejo de continuar a existir como entidade distinta; (3) Só um ser capaz de se conceber a si próprio como uma entidade distinta que existe ao longo do tempo (ou seja, só uma pessoa) poderia ter esse desejo; (4) Logo, só uma pessoa pode ter direito à vida.

Diante da possibilidade da afirmação de que *é do interesse* de um bebê ter sua vida salva (ainda que não tenha esse desejo) Tooley

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Idem, Ibid.*, p. 106.

²⁸⁹ Alguém pode não ter parado para pensar no desejo correspondente a algo, mas se esse algo for retirado, o indivíduo sofrerá uma perda. Uma pergunta que surge com isso é se Tooley admitiria um direito moral nesse caso.

²⁹⁰ *Ibid.* Em meu entender, essa saída de Tooley é uma insistência em vincular direitos a desejos, mesmo diante de exemplos que mostram claramente que o erro em tirar algo não parece tanto estar no desejo em ter o mesmo, mas no desfrute que é perdido quando o mesmo é retirado. Isso pode estar ligado, de alguma forma, à *necessidade* do objeto do direito em si, pois, se fosse o mero desejo, então o direito de não ter o automóvel riscado seria tão forte quanto o direito à vida. Em meu entender, o argumento de Tom Regan oferece uma razão melhor para mostrar que os direitos de alguém temporariamente inconsciente continuam valendo: direitos morais básicos dizem respeito a algo que *é do interesse* de alguém, não necessariamente algo que a pessoa *tem* um interesse. Cf. REGAN, TCAR, cap. 8.

altera sua posição, vinculando direito não mais com desejo, mas com algo “ser do interesse de alguém”, a linha seguida por Tom Regan. Contudo, Tooley volta atrás em sua posição, dizendo que “a atribuição retrospectiva a um bebê de um interesse em viver constitui um erro. Não sou o bebê a partir do qual me desenvolvi. O bebê não tinha condições de desejar transformar-se no tipo de ser que sou, ou mesmo em algum tipo intermediário de ser, entre o que agora sou e o bebê²⁹¹”, vinculando novamente direito a desejo.

A concepção de pessoa que aparece em Tooley e Singer está ligada à ideia de continuidade mental. Singer, por exemplo, argumenta: “Nem mesmo consigo lembrar-me de ter sido aquele bebê; não existe nada que nos ligue mentalmente [...] a existência contínua não pode estar entre os interesses de um ser que *nunca* teve o conceito de um eu contínuo²⁹²”. Um problema com o argumento focado no, “é do interesse de”, é que ele é aplicável não somente a seres existentes, mas a seres potenciais. Por exemplo, como Singer aponta, posso “dizer que fez parte dos meus interesses que os meus pais se conhecessem, [...] isso não significa que a criação desse embrião fazia parte dos interesses de qualquer ser em potencial²⁹³”.

Tooley conclui que “para ter direito à vida é preciso ter ou, pelo menos, ter tido numa determinada época, o conceito de uma existência

²⁹¹ TOOLEY, Apud SINGER, EP, p. 107.

²⁹² SINGER, *Ibid.*, p. 107.

²⁹³ *Idem*, *Ibid.*, p. 108. Singer não leva em conta que a ideia de *perda* do desfrute é aplicável a um bebê ou a qualquer outro animal senciente já existente, mas não a um embrião. Cf. SAPONTZIS, MRA, pp. 170-173. Da mesma maneira que Singer dá um valor grande a preferências, uma perspectiva hedonista, por exemplo, daria a desfrutar do prazer. Se isso for verdade, então a adoção de uma perspectiva hedonista traria implicações diferentes de uma preferencial. Singer diz que há uma razão contra matar seres autoconscientes, mesmo que estejam temporariamente inconscientes: sua preferência quanto ao futuro. Contudo, diante da possibilidade de se matar uma pessoa de maneira indolor quando estiver dormindo e não tiver feito plano algum para o futuro, Singer afirma que ainda assim se constitui um erro matá-la porque é um ser já autoconsciente (já se percebeu, em algum outro momento de sua vida, como uma entidade distinta ao longo do tempo, ou que irá recobrar essa capacidade quando acordar, ou que tem memórias que ligam sua personalidade ao longo do tempo, etc.). Cf. SINGER, EP, p. 108. Mas, da mesma maneira, podemos dizer que o ser meramente senciente recobrará o desfrute da vida no presente quando acordar. Singer enxerga um valor na vida autoconsciente independentemente de existirem preferências reais quanto ao futuro ou não. O autor poderia dizer que o fato de haver continuidade mental através das memórias é o que indica que esta o “o mesmo” indivíduo que antes de ficar inconsciente, mas poderia ser dito também que o ser que não retém memórias simplesmente não *sabe* que era “o mesmo” (a mesma consciência experimentando o mundo) de antes, embora seja.

contínua²⁹⁴”. Singer adapta essa conclusão, não para defender um direito, mas para afirmar que “meu desejo de continuar vivendo [...] não cessa quando não estou conscientemente pensando nessas coisas²⁹⁵”. “O fato de termos o desejo torna-se evidente ao nos lembrarmos dele, ou quando, de repente, nos deparamos com uma situação em que devemos optar entre dois cursos de ação, um dos quais faz com que a concretização do desejo se torne menos provável²⁹⁶”.

Outra consideração abordada por Singer quanto ao erro de se matar um ser que é pessoa é o respeito pela autonomia, sendo esta definida como “a capacidade de escolher, tomar decisões e agir de acordo com elas²⁹⁷”. Singer constrói um argumento a favor de se vincular a capacidade para a autonomia com o erro em se tirar a vida, na base de que “só um ser que consegue apreender a diferença entre morrer e continuar vivendo pode optar autonomamente pela vida [...] [sendo esta] a escolha da qual dependem todas as outras escolhas²⁹⁸”.

Para Singer, o utilitarismo pode incorporar um respeito pela autonomia, embora não respeite a autonomia *pela autonomia*. O autor enfatiza que, contudo, o utilitarismo preferencial tem de conceder que “o desejo de continuar vivendo pode ser suplantado por outros desejos” e os utilitaristas clássicos têm de reconhecer que, “as pessoas podem enganar-se profundamente no que diz respeito às suas expectativas de felicidade²⁹⁹”. Singer aponta também que a aceitação do respeito pela autonomia, no utilitarismo clássico, tem limites: “em alguns casos, seria certo matar uma pessoa que não optou pela morte, pois, de outra forma, essa pessoa levaria uma vida existência miserável³⁰⁰”. O autor observa

²⁹⁴ TOOLEY, Apud, SINGER, *Ibid.*, p. 108.

²⁹⁵ SINGER, *Ibid.*, p. 108.

²⁹⁶ *Ibid.* Poderia ser notado, da mesma maneira, que quando o ser meramente senciente acorda, tem novamente o desejo de desfrutar prazer, e que isso pode ser mostrado caso seja colocado diante da escolha de dois cursos de ação, sendo que um fomenta o prazer e outro não. Se esse desfrute é possível, está aí uma razão utilitarista para deixá-lo acontecer.

²⁹⁷ *Idem, Ibid.*, p. 109.

²⁹⁸ *Idem, Ibid.*, p. 108.

²⁹⁹ *Idem, Ibid.*, p. 109. Não fica claro nessa passagem o que Singer tem em mente quando fala “ser suplantado por outros desejos”: se são outros interesses da mesma pessoa (por exemplo, evitar sofrimento através de um pedido de eutanásia) ou interesses de outros indivíduos que serão pesados contra (ou ambas as coisas).

³⁰⁰ *Idem, Ibid.*, p. 110.

que o utilitarista clássico pode dar uma resposta baseado na diferença entre raciocínio crítico e intuitivo³⁰¹.

As razões contra matar uma pessoa são resumidas por Singer da seguinte forma: (1) Dever indireto aos que permanecem vivos (preocupação do utilitarismo clássico); (2) Frustração de desejos e planos para o futuro (preocupação do utilitarismo preferencial); (3) Ver a si próprio como um ser existente ao longo do tempo (preocupação da teoria do direito à vida, de Tooley³⁰²); (4) Respeito pela autonomia.

No nível crítico, afirma Singer, o utilitarismo clássico só pode abarcar a primeira razão, e o preferencial somente as duas primeiras, embora no nível intuitivo os dois possam abarcar também o respeito pela autonomia. O autor conclui que as quatro razões devem estar em consideração quando falamos da consideração ética com relação ao ato de matar³⁰³.

Seres conscientes são definidos por Singer como seres que têm consciência do momento presente, mas não um senso biográfico (passado, presente e futuro). “Muitos animais pertencem, sem dúvida, a essa categoria, e o mesmo deve ser dito de bebês recém-nascidos e de alguns seres humanos com deficiências mentais³⁰⁴”. Singer observa que, “Se Tooley tem razão, não se pode dizer que os seres aos quais falta consciência de si tenham direito à vida, [...] ainda assim, por outros

³⁰¹ Talvez por esse motivo Singer tenha optado pelo utilitarismo preferencial, pois prescreve respeitar a preferência do indivíduo em questão.

³⁰² Quanto a este critério, é possível construir um argumento que diga o mesmo da existência meramente senciente, pois Tooley vincula direito à vida com a capacidade de ter desejos arbitrariamente, sem dar um argumento para tal. Poderia, diferentemente, vincular com a capacidade de desfrutar da vida, por exemplo, o que inclui todos os seres sencientes, como o faz Gary Francione.

³⁰³ Vale lembrar que o autor não menciona aqui a razão do utilitarismo clássico que havia mencionado anteriormente, contra matar seres que ainda possuem uma existência prazerosa pela frente. Essa omissão talvez se dê porque o autor está discutindo a possibilidade de atribuir um valor maior à vida de uma pessoa, e tal razão se aplica igualmente a seres conscientes, mas não biográficos. Contudo, ao omitir essa consideração, Singer obscurece o fato de que um dos motivos mais comumente alegados contra matar uma pessoa (um ser autoconsciente no tempo) é que tais seres “ainda têm algo a desfrutar”. Esse ponto é discutido por Steve Sapontzis em SAPONTZIS, MRA, pp. 166-170. Veremos essa argumentação em mais detalhes no próximo capítulo.

³⁰⁴ SINGER, EP, p. 111.

motivos, poderia ser errado matá-los³⁰⁵”. Singer se propõe a investigar se a vida consciente tem valor, e, se sim, como comparar esse valor ao da vida de uma pessoa.

Se valorizamos os prazeres que experimentamos, então a exigência de universalizabilidade prescreve que temos de valorizar as mesmas experiências de quaisquer outros seres capazes de tê-las – é o argumento oferecido pelo ator. “O fato de que os seres vão sentir prazer no futuro é um motivo para afirmar que seria errado matá-los³⁰⁶”. Singer aborda também a objeção de que, se o motivo contra matar é o prazer futuro, então não há objeção contra matar quando a dor futura supera o prazer. “Assim, tudo isso equivale a dizer é que não devemos acabar com uma vida agradável³⁰⁷”.

Singer reconstitui as posições do *ponto de vista total* e do *ponto de vista da existência prévia*:

“Existem duas formas de reduzir a quantidade de prazer no mundo: uma delas consiste em eliminar os prazeres das vidas dos que levam vidas agradáveis; a outra em eliminar os que levam uma vida agradável. A primeira resulta em seres que experimentam menos prazer do que, de outra forma, teriam experimentado. Com a segunda, isso não acontece³⁰⁸”.

Para Singer, é um erro concluir que, já que todo ser senciente prefere uma vida agradável ao invés de uma desagradável, então preferirá sempre uma vida desagradável ao invés de vida nenhuma, já que “o fato de sermos mortos não nos deixa em pior situação; faz com que deixemos de existir. Uma vez que deixamos de existir, não sentiremos a falta do prazer que teríamos sentido³⁰⁹”. Singer reconstitui as duas posições, mas com relação ao prazer: há duas formas de aumentar a quantidade de prazer no mundo; uma é aumentar o prazer de

³⁰⁵ *Ibid.* Como vimos anteriormente, Tooley não dá uma razão conclusiva para vincular direito à vida com o tipo de desejo que tem em mente, nem com a concepção de si como entidade existindo ao longo do tempo.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Idem, Ibid.*, p. 112.

³⁰⁹ *Idem, Ibid.*, p. 112.

quem existe agora; outra é aumentar o número de quem terá uma existência agradável.

O ponto de vista *total* implica que “é um bem aumentar o prazer no mundo através do aumento do número de vidas agradáveis e ruim reduzir a quantidade de prazer no mundo através da diminuição do número de vidas agradáveis³¹⁰”. Uma implicação dessa visão é que “exige que admitamos que, se pudéssemos aumentar o número de seres com uma vida agradável sem piorar a situação de outros, seria bom que o fizéssemos³¹¹”. Assim, se adotarmos essa visão, os pais que têm possibilidade de dar uma vida feliz a possíveis filhos têm de levar isso em conta quando pensarem na sua própria felicidade futura. Em contrapartida, o ponto de vista da *existência prévia* “consiste em só levar em conta os seres que já existem antes da decisão que estamos tomando ou que, pelo menos, *vão existir independentemente dessa decisão*³¹²”. Singer comenta que essa perspectiva está mais de acordo com o juízo intuitivo de que os casais não têm obrigação de ter filhos quando o balanço total de felicidade/sofrimento assim mandar³¹³. Um dos problemas que Singer vê com essa visão é que, “se o prazer que uma possível criança venha a experimentar não constitui uma razão *para* trazê-la ao mundo, por que motivo o sofrimento que uma criança venha a padecer deve ser uma razão *contra* o fato de trazê-la ao mundo?”³¹⁴.

Duas são as possíveis saídas, enxergadas por Singer, para os defensores do ponto de vista da existência prévia: (1) Apontar que não há mal algum em trazer um ser miserável ao mundo ou; (2) Mostrar que há uma diferença moralmente relevante apontando que há o dever de não trazer um ser miserável, mas que não há o dever de trazer alguém feliz à vida. Pela dificuldade de encontrar essa diferença quanto à alternativa dois, Singer opta pela primeira, embora assuma que não fique satisfeito com a resposta que dá:

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Idem, Ibid.*, p. 113.

³¹² *Ibid.*, grifos meus. A parte em itálico é importante para a análise dos deveres para com gerações futuras, e sobre o que implica a adoção de cada ponto de vista (total ou existência prévia), como veremos no capítulo 4, com a análise de Steve Sapontzis.

³¹³ Não é tão óbvio que o utilitarismo do ponto de vista da existência prévia está de acordo com esse juízo intuitivo, pois o casal teria de considerar ainda o sofrimento das crianças já existentes que poderiam ser adotadas.

³¹⁴ *Idem, Ibid.*, p. 114.

“Talvez o melhor que se possa dizer – mesmo não sendo muito satisfatório – é que não há nada de diretamente errado em se conceber uma criança que será infeliz, mas que, uma vez que tal criança existe e já que a sua vida não pode ser nada além de infelicidade, deveríamos reduzir a quantidade de sofrimento no mundo através de um ato de eutanásia. A eutanásia, porém, é um processo mais doloroso para os pais e outras pessoas envolvidas do que a não-concepção. Conseqüentemente, temos uma razão indireta para não conceber uma criança destinada a levar uma existência miserável³¹⁵”.

Nas duas perspectivas é um mal abreviar uma vida agradável. Contudo, se adotarmos o ponto de vista da existência prévia, temos que dizer, ou que não é um mal trazer à vida um ser com uma vida extremamente miserável, ou explicar a diferença entre essa ação ser um mal e não haver o dever de trazer à vida seres felizes. Se adotarmos o ponto de vista total, temos de admitir que devemos criar o maior número possível de seres felizes (levando em conta também o impacto dessa criação sobre a felicidade dos seres já existentes).

Concluindo que é um mal tirar a vida de seres sencientes, sejam pessoas (seres conscientes no tempo), ou não, Singer passa a se perguntar se é possível comparar o valor desses tipos de vida³¹⁶. Uma objeção a comparar o valor de vidas sencientes diferentes se dá pela perspectiva igualitária, que afirma ser especismo dizer que um determinado tipo de vida senciente tem mais valor que outro. Singer reconstitui essa posição da seguinte maneira: “A vida de uma pessoa [humana] pode incluir o estudo da filosofia, enquanto a vida de um rato não pode; mas [...] os prazeres da vida de um rato são tudo o que ele

³¹⁵ *Ibid.* Há uma possibilidade, não abordada por Singer, de encontrar uma explicação para a segunda saída: trazer um ser que não existe para uma vida miserável é deixá-lo numa situação pior do que a que ele já está (ele não existe, e passa a ter uma existência terrível). Por outro lado, não trazer à vida um ser que não existe não é deixá-lo pior do que já está (ele não sente nada, e continua não sentindo nada). Contudo, essa saída também não está isenta de complicações, pois, o PICIS (mesmo adotando-se o ponto de vista da existência prévia) reconhece que é justo deixar alguém que já tem muitos benefícios numa situação não tão boa se essa for a única maneira de beneficiar alguém que não têm benefício algum. Uma complicação adicional para o ponto de vista total seria a possibilidade de autorizar substituições, e, além disso, quanto menor o tempo médio de vida estipulado para as substituições, maior as chances de o maior número de indivíduos felizes existirem (como veremos a seguir na discussão do argumento da substituição, nesse mesmo capítulo).

³¹⁶ Tal discussão aparece também em *Idem*, LA, pp. 21-24.

possui e [...] podemos presumir que signifiquem tanto para o rato como os prazeres da vida de uma pessoa significam para essa pessoa³¹⁷”. Como vimos no primeiro capítulo, Gary Francione adota essa posição. Singer investiga se é possível encontrarmos um ponto de vista imparcial, onde as vidas possam ser avaliadas sem adotar especificamente a perspectiva de uma ou de outra. O autor sugere imaginar-nos vivendo todos os tipos de vida que estamos comparando, sendo essas as melhores possíveis daquele tipo. Depois, deveríamos ficar num estado onde não somos nenhum dos dois, mas lembramos de como foram as vidas. A vida que escolhemos nesse estado, segundo Singer, seria a mais valiosa³¹⁸.

Singer, em seguida, conclui que “quanto mais altamente desenvolvida fosse a vida consciente de um ser, quanto mais intenso o grau de autoconsciência, de racionalidade, e mais ampla a gama das experiências possíveis, mais se preferiria esse tipo de vida, caso se estivesse escolhendo entre ela e um nível inferior de consciência³¹⁹”. Ele pergunta se é possível os utilitaristas defenderem essa posição, pois tal filosofia está fundada na felicidade e não em sofisticação intelectual. O autor cita John Stuart Mill: “É melhor ser um ser humano insatisfeito que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito que um louco satisfeito. E se o porco ou o louco são de opinião diferente, é porque só conhecem o seu lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados³²⁰”. Singer reconhece que o raciocínio de Mill

³¹⁷ Idem, EP, p. 115.

³¹⁸ Uma implicação desse raciocínio é que ele permite fazer o mesmo com a vida de dois humanos adultos quaisquer, autoconscientes e com as faculdades mentais quase iguais, como vimos Francione apontar em sua crítica. A não ser que as vidas fossem exatamente iguais, sempre escolheríamos uma delas. Em meu entender, não segue logicamente daí que o indivíduo que vive tal tipo de vida tem maior valor. Talvez signifique no máximo que aquela vida está mais de acordo com a preferência de quem a escolheu, ou, mesmo que seja formulada em termos mais universais, seja mais prazerosa do que a outra. Regan diria aqui que Singer reduz o *valor inerente* (o valor que um indivíduo possui, independentemente de suas experiências conscientes) ao *valor intrínseco* (o valor de suas experiências conscientes), como vimos no segundo capítulo. A menos que Singer sustente que todos teriam o dever de escolher determinado tipo de vida depois que fizessem o experimento (e apresentasse argumentos oferecendo razões para mostrar que esse tipo de vida é mais valiosa), a referência ao que alguém normalmente escolheria não indica que tal vida é, de fato, mais valiosa.

³¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 117. Aqui vale notar novamente que a referência é ao que normalmente escolheríamos, e não uma justificação com argumentos independentes de que tal vida é realmente mais valiosa.

³²⁰ Um ponto a ser notado aqui é que não é verdade que a outra parte conhece os dois lados; nós humanos não conseguimos enxergar a vida da perspectiva de um porco. Podem existir

é difícil de ser conciliado com o utilitarismo clássico, pois o ser com maior capacidade racional não necessariamente é o mais *feliz* (entendido aqui como aquele que obtém maior quantidade de prazer e satisfaz mais preferências). Se a posição de Mill é compatível com o utilitarismo preferencial, Singer afirma que “dependeria do modo como comparamos as diferentes preferências, em concordância com os diferentes graus de consciência e autoconsciência. Não parece impossível que viéssemos a encontrar maneiras de classificar essas preferências distintas, mas, até o momento, a questão permanece aberta³²¹”.

1.4 O valor da vida de animais não-humanos (pessoas e não-pessoas)

A análise do valor da vida é aplicada então pelo autor às vidas de animais não-humanos. Dentre as razões listadas por Singer para afirmar que alguns animais não-humanos são pessoas, estão: (1) Aprendizado de linguagem de sinais; (2) Percepção da representação visual do próprio corpo em outro plano; (3) Referência a acontecimentos passados e futuros³²². Por ter citado exemplos de estudos com primatas, Singer pergunta se estes são exceções ou se simplesmente todos os animais sencientes possuem essas características, não obstante não consigamos saber por não haver uma linguagem comum?

Para Stuart Hampshire e Michael Leahy, somente seres que possuem linguagem podem ter consciência biográfica de si. Afirmando que nenhum animal não-humano possui linguagem. Os autores concluem que nenhum animal possui consciência biográfica de si³²³. Singer aponta que a premissa número 2 é falsa, haja vista os estudos com os primatas no qual Singer se apóia. Reformulando-se o argumento para aplicá-lo somente aos animais que não usam linguagem, faz sentido dizer que não possuem autoconsciência biográfica? Singer tem várias observações quanto a esse argumento. A primeira é que muitos humanos também entrariam nesse grupo (crianças até certa idade, por exemplo), e

experiências de prazer intensas que são possíveis apenas na constituição biológica suína e que seriam então objeto de valor numa perspectiva utilitarista (pelo menos numa perspectiva hedonista de valor), mas que nem imaginamos que exista.

³²¹ Idem, *Ibid.*, p. 118.

³²² Idem, *Ibid.*, pp. 119-121.

³²³ Cf. HAMPSHIRE, Apud SINGER, *Ibid.*, p. 122.

normalmente não pensamos que eles são desprovidos de autoconsciência biográfica. O segundo ponto é que, como os animais se comunicam com membros da mesma espécie, isso indica que possuem uma linguagem, apenas diferente da nossa. A incapacidade estaria, então, em nossa percepção. Contudo, o foco de Singer é questionar a premissa maior do argumento: “não há nada de inteiramente inconcebível no fato de um ser ter a capacidade de pensamento conceitual sem que tenha uma linguagem; existem exemplos de comportamento animal extraordinariamente difíceis, quando não categoricamente impossíveis, de serem explicados, a não ser que parta do pressuposto de que os animais estão pensando conceitualmente³²⁴”. Singer cita a intencionalidade como forte indicador de que há consciência temporal de si³²⁵:

“Se um animal pode conceber um plano meticuloso para conseguir uma banana, não agora, mas em algum momento futuro, e toma precauções contra a sua tendência a revelar intencionalmente o objeto do plano, esse animal deve ter consciência de si enquanto entidade distinta dotada de existência no tempo³²⁶”.

O seguinte argumento, baseado na exigência de coerência com relação ao erro de se matar pessoas não-humanas, é construído pelo autor: (1) Se a vida humana possui um valor especial, é porque a maioria dos seres humanos são pessoas; (2) A ética exige tratar casos semelhantes de maneira semelhante; (3) Logo, o mesmo valor especial

³²⁴ SINGER, *Ibid.*, p. 123.

³²⁵ Outra questão que pode ser endereçada é sobre se a intencionalidade é *necessária* ou apenas *suficiente* para apontar que há consciência temporal de si. É possível que existam outros comportamentos que demonstrem o mesmo. Outro argumento possível para Singer contra a premissa de que, para haver autoconsciência biográfica é necessário possuir linguagem, é semelhante ao que Tom Regan usa para demonstrar que é necessário existir consciência para se aprender uma linguagem (REGAN, TCAR, cap. 1, item 9): se não houvesse consciência dos objetos a que se referem as palavras, antes das palavras mesmas serem associadas a esses objetos, as crianças humanas, por exemplo, nunca poderiam aprender uma linguagem. Da mesma maneira, Singer poderia ter dito que, se não houvesse antes um sentido de tempo, palavras não poderiam ser associadas a esses objetos mentais. Singer poderia dizer que, para aprender uma linguagem que envolva o conceito de tempo, é preciso, antes, ter o conceito de tempo, ainda que de maneira não-lingüística.

³²⁶ SINGER, EP, p. 126.

estará na vida de todos os animais que forem pessoas. Uma implicação desse raciocínio é que, se matar uma pessoa é realmente pior do que matar um ser meramente senciente, então “o fato de, digamos, matarmos um chimpanzé é pior que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa³²⁷”. Singer observa que animais pessoas continuam a ser mortos sem ressalva alguma. Menciona que golfinhos, baleias, cães, gatos e os mamíferos que usamos para a alimentação exibem comportamentos que são suficientes para enxergá-los como pessoas³²⁸. O autor conclui que “é difícil determinar quando outro ser tem consciência de si mesmo. Mas se [...] há dúvidas concretas sobre se o ser que estamos pensando em matar é ou não uma pessoa, devemos dar a esse ser o benefício da dúvida. [...] Por essas razões, grande parte do assassinato de animais não humanos deve ser condenada³²⁹”.

“O erro ou acerto” de se matar animais que não são pessoas, de acordo com Singer, “parece fundamentar-se em considerações utilitaristas, pois eles não são autônomos e – pelo menos se for correta a análise dos direitos feita por Tooley – não se habilitam ao direito à vida³³⁰”. O autor menciona que, numa análise utilitarista, além dos danos diretos para o morto, estariam presentes várias outras razões: (1) O sofrimento causado ao ser que é morto, não apenas na hora da morte,

³²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 127.

³²⁸ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 126, 127.

³²⁹ Idem, *Ibid.*, p. 128. Uma objeção que poderia ser colocada a esse argumento de Singer é quanto à sua força para condenar realmente o abate, pois até certa idade nenhum indivíduo é pessoa.

³³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 129. Na edição de *Ética Prática* de 1990, Singer cita os peixes como um exemplo de animais sencientes não-pessoas. Mas, se ser autônomo, no sentido proposto por Tooley envolve empreender atividades por iniciativa própria, então é possível dizer que um peixe adulto é autônomo, dado que busca garantir sua própria sobrevivência e dos filhotes. Caso seja afirmado que, se um ser é autônomo nesse sentido, é porque ele é consciente do tempo (é pessoa), então todos os animais que garantem sua sobrevivência são pessoas – incluindo os peixes. Caso seja afirmado que esses animais são autônomos, mas não possuem sentido de tempo, então existem razões não-utilitaristas para considerar um erro matar animais sencientes não-pessoas (o respeito por esse tipo de autonomia). Esse argumento é semelhante, ainda que não exatamente igual, ao argumento do respeito pela autonomia prática, desenvolvido por Steven M. Wise. Análises do conceito de autonomia prática, bem como da proposta de Steven M. Wise são encontradas em Sônia T. FELIPE. *Ética e Experimentação Animal: Fundamentos Abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006, pp. 282 - 303 e em Daniel Braga LOURENÇO, *Direitos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2008, pp. 440-451.

mas em toda a sua vida (por exemplo, nas granjas industriais); (2) O sofrimento causado a outros animais que eram relacionados àquele. Singer conclui que os utilitaristas devem se opor à maioria dos abates de não-humanos. Porém, o autor menciona que “esses fatores (...) não constituiriam razões para a oposição ao assassinato, em si, de não-pessoas, independentemente da dor e do sofrimento que este possa causar³³¹”.

Sobre as razões utilitaristas quanto a abates que não causem sofrimento e não signifiquem perda a outros, a decisão depende de se o ponto de vista adotado é o da existência prévia ou o total. O da existência prévia “implica que é normalmente errado matar animais para que sirvam de alimento, já que, quase sempre, poderíamos fazer com que esses animais tivessem alguns meses (ou anos) agradáveis antes de morrerem – e o prazer que temos de comê-los jamais chegará a tanto³³²”. Já o ponto de vista total foi usado por Leslie Stephen para defender o consumo de carne: seria do interesse do porco que se comesse toucinho, porque do contrário esses porcos não nasceriam³³³. O ponto de vista total encara os seres sencientes como se fossem substituíveis, só tendo valor por tornarem possíveis experiências intrinsecamente valiosas. “É como se os seres sencientes fossem receptáculos de alguma coisa valiosa – e pouco importa que um receptáculo venha a quebrar-se, desde que exista outro para o qual o conteúdo possa ser transferido sem que se perca nada³³⁴”.

O *argumento da substituição* diz o seguinte³³⁵: quando alguém come carne colabora para que a produção de carne continue a existir, portanto a perda do prazer gerada pela morte de um animal é compensada pela criação de outro (é claro, numa hipótese fictícia onde a vida dos animais criados fosse prazerosa, o que é bem diferente da vida real). Uma observação que Singer faz quanto a esse argumento é que, “se é bom criar vidas felizes, supõe-se também ser bom que exista o

³³¹ SINGER, EP, p. 129. Importante notar que a segunda razão não desaparece com uma forma de criar e abater sem sofrimento, dado que outros animais sentirão a falta daquele que foi morto, mesmo se morto sem sofrimento.

³³² Idem, *Ibid.*, p. 130.

³³³ Cf. *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ O argumento da substituição também é discutido em SINGER, LA, pp. 259-261.

maior número possível de seres felizes³³⁶”. Uma implicação disso é que deveríamos “eliminar quase todos os seres humanos para dar lugar a um número muito maior de animais menores e felizes³³⁷”. Os defensores do consumo de carne teriam então de encontrar um argumento para dizer que é melhor criar humanos felizes do que não-humanos felizes. Caso fizessem isso, Singer observa, não poderiam defender o consumo de carne, porque “a superfície do nosso globo pode prover a subsistência de mais pessoas se nos dedicarmos à agricultura do que à criação de animais³³⁸”.

Essa resposta, o autor reconhece, não diz se os seres meramente sencientes são ou não realmente substituíveis. O autor comenta que nenhum dos críticos do argumento da substituição “ofereceu soluções alternativas satisfatórias para os problemas subjacentes, aos quais a substituíbilidade proporciona uma resposta – mesmo se, talvez, uma resposta não muito apropriada³³⁹”. *Henry Salt* defendeu que o argumento da substituição se apóia na falácia de achar que é possível danar seres que não existem, apontando que só depois de estarmos vivos é possível pensar que foi melhor ou pior termos nascido. Singer relembra, contudo, que “parece que realmente praticamos um ato nocivo sempre que, conscientemente, damos vida a um ser infeliz; se assim o for, é difícil explicar por que não praticamos um ato bom quando, conscientemente, damos vida a um ser feliz³⁴⁰”.

Derek Parfit endereça um argumento a favor da substituição com o exemplo de duas mulheres planejando ter um filho, sendo que, (1) O feto da primeira tem um defeito que diminuirá significativamente sua qualidade de vida (mas não ao ponto de torná-la indigna de ser vivida), mas facilmente tratável. Basta que ela tome um comprimido (que não possui efeito colateral). Todos concordariam que ela deve fazer isso; (2) A segunda mulher, se conceber uma criança nos próximos três meses, esta terá um defeito com o mesmo impacto do defeito do caso 1. O defeito não pode ser tratado, mas se ela esperar três meses antes de

³³⁶ *Idem*, EP, p. 131.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Idem*, *Ibid.*, p. 132.

engravadar, seu filho nascerá normal. Todos concordariam que ela deve esperar os três meses. Supondo que nenhuma das duas mulheres fazem o que devem, os erros são de igual magnitude? Para Parfit, não. O filho da primeira mulher, depois de adulto, poderia dizer: “se tivesse tomado o comprimido teria evitado minha deficiência”. Se o filho da segunda falasse “se tivesse esperado três meses teria evitado minha deficiência”, sua mãe poderia responder que “se eu tivesse esperado três meses para engravidar [...] eu teria gerado outra criança³⁴¹”. Singer conclui que, se continuamos mantendo que a segunda mulher errou, o erro “não pode estar no fato de ter trazido à existência a criança que deu à luz, pois essa criança tem uma qualidade de vida adequada³⁴²”.

Uma possibilidade é apontar que o erro está em não trazer à vida a outra criança, que viria se tivesse esperado três meses. Já que ambas as crianças eram possíveis, e não, reais, ela não tinha mais deveres para com uma do que para com outra. Singer observa que essa resposta “nos compromete com o ponto de vista total e deixa implícito que, sendo iguais as demais condições, é bom trazer à vida crianças sem deficiências³⁴³”. Outra resposta não se baseia no dano em criança identificável alguma, mas supõe que o erro estaria em “deixamos de produzir o melhor resultado possível³⁴⁴”. Singer observa que essa resposta também sugere que pelo menos as pessoas possíveis são substituíveis³⁴⁵.

Concordando que a substituição se aplica a seres potenciais, Singer se pergunta em que momento deixa de fazer sentido a idéia de substituição. O autor defende que se os indivíduos são pessoas, ou seja, indivíduos que “querem continuar vivendo, o argumento da substituição perde grande parte de sua força³⁴⁶”. O autor conclui que seres não

³⁴¹ Idem, *Ibid.*, p. 133.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Idem, *Ibid.*, p. 134.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Singer não menciona, mas poderia ser dito que, se a consequência de assumir a meta de “produzir o melhor resultado possível” é de que nos comprometemos com a ideia de que as pessoas *possíveis* são substituíveis, isso não implica logicamente na visão de substituição de animais meramente sencientes *já existentes*. Uma observação importante quanto ao exemplo das duas mães é que é um exemplo sobre a substituição de seres *potenciais*, e não de seres *reais*, e o que está em discussão é se seres meramente sencientes são ou não substituíveis.

³⁴⁶ *Ibid.*

existentes não podem sofrer perdas, e que, quanto a seres sencientes que não fazem planos para o futuro, “matá-los, portanto, talvez não constitua um erro pessoal, ainda que se diminua a quantidade de felicidade no universo. Mas esse erro, se é que se trata de um erro, pode ser contrabalançado pelo fato de se trazer à vida seres semelhantes, que vão levar vidas igualmente felizes³⁴⁷”. Singer conclui que “a capacidade de ver-se existindo no tempo e, portanto, de aspirar a uma vida mais longa (bem como ter outros interesses não passageiros, voltados para o futuro) é a característica que distingue os seres que não podem ser considerados substituíveis³⁴⁸”.

Singer conclui que os seres sencientes não-pessoas são receptáculos para experiências prazerosas (portanto, substituíveis) porque ...

“... seus estados conscientes não são interiormente ligados ao longo de sua existência no tempo [...] se os peixes se tornarem inconscientes, antes da perda da consciência não terão quaisquer expectativas ou desejo de nada que possa acontecer subsequentemente e, se recuperarem a consciência, desconhecerão o fato de terem tido uma existência anterior. Portanto, se os peixes fossem mortos quando ainda estão inconscientes e substituídos pelo mesmo número de outros peixes que só puderam ser criados pelo fato de o primeiro grupo de peixes ter sido morto, *não haveria, da perspectiva da consciência dos peixes, nenhuma diferença entre isso e o fato de o mesmo peixe perder e recuperar a consciência*³⁴⁹”.

A universalidade, de acordo com o autor, apóia a conclusão de que somente animais pessoas são insubstituíveis, porque somente se nos imaginarmos como eles é que podemos ter “desejos futuros que extrapolem os períodos de sono ou de inconsciência temporária [...] além dos desejos de satisfação ou prazer imediatos, ou aqueles que

³⁴⁷ *Ibid.* Singer não menciona, mas, veremos no próximo capítulo onde é reconstituída a análise de Steve Sapontzis, a idéia de *perda* é aplicável a um ser que já desfruta da vida, mesmo não tendo planos para o futuro; o mesmo não pode ser dito de seres não-existentes. Para Sapontzis a linha onde um ser deixa de ser substituível deve ser traçada um pouco mais abaixo. Cf. SAPONTZIS, MRA, pp. 171 – 173.

³⁴⁸ SINGER, EP, p. 135.

³⁴⁹ *Ibid.*, grifos meus.

dizem respeito a ver-se livre de situações dolorosas angustiantes³⁵⁰”.

A objeção de *H. L. A. Hart*, para quem o utilitarismo diria que pessoas são tão substituíveis quanto não-pessoas, também é discutida. Hart defende que o utilitarismo (seja clássico, seja preferencial) deve maximizar a utilidade: “se as preferências, inclusive o desejo de viver, podem ter a sua importância diminuída pelas preferências dos outros, por que não podem ter a sua importância diminuída por novas preferências que foram criadas para substituí-las?³⁵¹”. Singer não concorda com Hart: “se eu me colocar no lugar de outra pessoa com uma preferência insatisfeita e perguntar se quero que essa preferência seja satisfeita, a resposta será (tautologicamente) sim. Mas, se perguntar a mim mesmo se desejo que se crie uma nova preferência que possa então ser satisfeita, ficarei em dúvida³⁵²”. Ficamos na incerteza porque não sabemos se a preferência será agradável ou não: “não provocamos dores de cabeça em nós mesmos simplesmente para podermos tomar uma aspirina, satisfazendo, assim, o nosso desejo de acabar com a dor³⁵³”. Aqui, Hart poderia responder que, se fosse possível criar seres com preferências que a satisfação seja desejável (e mais desejável), então Singer teria de aceitar a substituição das pessoas, nesse caso³⁵⁴.

³⁵⁰ *Idem, Ibid.*, p. 136. Penso que é igualmente possível afirmar que, se um ser quer sair de uma situação dolorosa, então ele prefere o prazer, e essa preferência não desaparece só porque ele não entende que é preciso estar vivo para realizá-la. Em meu entender, o argumento de Singer dá, no máximo, uma razão a mais para não matar seres conscientes no tempo, e não um argumento de que o outro tipo de morte pode ser compensada. Também não significa que o fato de alguém ter uma preferência automaticamente implique que sua perda vai ser maior. Alguém com uma vida muito feliz (ou, que tem pela frente uma vida feliz), mas sem preferências quanto ao futuro com certeza sofre uma perda grande caso morra. Teremos aqui diferentes avaliações caso a perspectiva de valor adotada seja preferencial ou hedonista.

³⁵¹ HART, Apud, SINGER, *Ibid.*, p. 136.

³⁵² SINGER, *Ibid.*, p. 137.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Singer, quando discute o *status* moral do embrião (*Idem, Ibid.*, p. 167), menciona que é um erro vê-lo como um indivíduo, porque não há nele qualquer sinal de uma consciência unitária. O mesmo pode ser dito de um ser em potencial, mas não de um ser senciante já nascido (mesmo que não seja pessoa); no caso deste último, já há um indivíduo identificável a quem se pode dizer que foi prejudicado ou beneficiado. Outro ponto é que Singer se baseia na existência de memória como indício de que um ser é “o mesmo” ao longo do tempo, visto mencionar que, se um ser senciante não-pessoa for morto quando inconsciente e substituído, “não haveria, na perspectiva da consciência dos peixes, qualquer diferença entre esse acontecimento e os mesmos peixes perderem e retomarem a consciência” (*Idem, Ibid.*, p. 135) Mas, obviamente, se o indivíduo senciante não-pessoa for a mesma consciência experimentando o mundo, tal fato não muda se ele sabe disso ou não. Diferentes conclusões aqui podem ser traçadas de acordo

O *argumento do débito* é a resposta inicial de Singer a Hart: quando criamos uma preferência insatisfeita, criamos um débito que só é anulado pela satisfação da preferência. Assim, o autor pretendia ter explicado porque é um erro trazer à vida uma criança com uma doença horrível e não é um dever trazer para uma vida boa uma criança ainda não existente³⁵⁵. Singer pensava também ter explicado nossas intuições no exemplo das duas mulheres: ambas fazem um mal igual, “pois [...] ambas dão vida a crianças que [...] têm maiores probabilidades de ter um saldo negativo do que as crianças que poderiam ter feito existir³⁵⁶”. Ele, contudo, aponta que o argumento do débito implica que é errado trazer à vida alguém que seria muito feliz, mas que ficasse com alguma preferência, mínima, por satisfazer. O autor menciona que esse problema poderia ser resolvido estipulando-se um “determinado nível de satisfação das preferências, abaixo da completa satisfação, como um mínimo para a superação do lançamento negativo feito ao se criar um ser com preferências insatisfeitas³⁵⁷”. O autor acrescenta que “este nível poderia ser aquele em que, a nosso ver, uma vida deixa de valer a pena ser vivida, da perspectiva da pessoa que a leva³⁵⁸”.

Outro argumento, que abrevio aqui como *argumento do investimento* também é oferecido por Singer: as vidas de seres sencientes-pessoas são “como jornadas árduas e incertas, em diferentes etapas, nas quais diversas quantidades de esperança e desejo, bem como tempo e esforço, foram investidas com a finalidade de concretizar objetivos específicos³⁵⁹”. Para Singer, a quantidade de frustração é

com a teoria sobre identidade na qual alguém está se baseando. Singer poderia afirmar que o que mostra que os indivíduos pessoas são os mesmos ao longo do tempo não é apenas que eles têm essa sensação através da memória (afinal de contas, a sensação pode estar errada), mas que, como a memória é produto do cérebro, a identidade desses seres estaria vinculada ao corpo. O problema é que, se essa resposta for suficiente para afirmar que os seres-pessoas são os mesmos indivíduos ao longo do tempo, também afirma que os seres sencientes não-pessoas são os mesmos indivíduos ao longo do tempo, pois sua consciência também provém do cérebro – com a única diferença de que os seres pessoas sabem disso e os seres não-pessoas não sabem. Note que o mesmo não se pode dizer de um ser potencial, pois a noção de “o mesmo indivíduo ao longo do tempo” não se aplica a ele, dado que não é um indivíduo.

³⁵⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 138.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Idem, *Ibid.*, p. 139.

³⁵⁹ *Ibid.*

função da quantidade de investimento caso a preferência não se realize³⁶⁰. Singer argumenta que não trazer alguém à vida boa, por si só, não é um mal grave “dado que o viajante não tem planos nem estabeleceu objetivos³⁶¹”. O autor vincula, assim, a tragédia de perder a vida com a quantidade de *investimento*³⁶² colocado nela, e pretende dessa maneira ter explicado porque normalmente consideramos uma tragédia menor a morte de um idoso (pois muitos planos já se concretizaram).

Com o *argumento do investimento*, o autor pretende ter resolvido três problemas: (1) Explicar por que seres que entendem o que é o futuro não são substituíveis; (2) Explicar por que é um mal trazer um ser a uma vida miserável, pois é enviá-lo “numa uma viagem que está condenada ao fracasso e à decepção³⁶³”; (3) Explicar por que as duas mulheres do exemplo de Parfit agem igualmente mal: “ambas põem a caminho, viajantes com menos possibilidades de fazer uma viagem bem-sucedida do que outros viajantes que poderiam ter colocado no ponto de partida³⁶⁴”. Ele conclui que “pode-se pensar nos filhos dessas mulheres como substituíveis antes de a viagem começar, mas isso não exige que defendamos o ponto de vista de que existe uma obrigação de trazer mais crianças à existência e, muito menos, que vejamos as pessoas como substituíveis, uma vez que a viagem da vida já tenha tido um início adequado³⁶⁵”.

Como observação, o autor enfatiza que, a defesa de que seres sencientes não-pessoas são substituíveis não implica que não conte seu interesse “em experimentar tanto prazer e tão pouco sofrimento quanto possível³⁶⁶”.

³⁶⁰ Todos os exemplos dados por Singer são com pessoas que continuam vivas para experimentar suas frustrações.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Tese semelhante é defendida em DWORKIN, Ronald. *O Domínio da Vida: Aborto, eutanásia e liberdades individuais*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. 3.

³⁶³ SINGER, EP, p. 140.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.* Não fica claro, contudo, como é possível que alguém realize seu interesse em experimentar o maior prazer possível se tiver sua duração de vida encurtada. É nesse sentido, como veremos no próximo capítulo, a proposta de Sapontzis sobre a proteção da vida ser

A conclusão do autor, para os animais que possuem um sentido de tempo ou quando temos dúvida séria sobre isso, é a de que “as razões contra tirar-lhes a vida são fortes, tão fortes quanto as que dizem respeito à eliminação de seres humanos com deficiências permanentes num nível mental semelhante³⁶⁷”. Lembrando que essa argumentação mostra que é um erro matar, mesmo sem causar sofrimento, e mesmo sem causar impacto na vida de outros seres que continuam vivos, Singer observa que a maioria das mortes não ocorre nessas condições ideais.

Apesar de afirmar que tal argumentação se aplica, no atual estágio de nosso conhecimento³⁶⁸, com mais certeza, a primatas, o autor acrescenta que tal argumento se aplique “talvez até mesmo chegando ao ponto de incluir todos os mamíferos [...], depende de até onde estamos preparados para ir em nossa extensão do benefício da dúvida, nos casos em que exista alguma dúvida³⁶⁹”.

Para animais não-pessoas, a conclusão do autor é que “o erro do assassinato sem dor provém da perda de prazer que ele implica. Quando [...] a vida tirada não teria sido agradável, nenhum erro direto é praticado. Mesmo quando o animal morto tivesse vivido agradavelmente, é no mínimo discutível a afirmação de que nenhum erro é cometido se, em decorrência do assassinato, o animal morto for substituído por outro animal que leve uma vida igualmente prazerosa³⁷⁰”.

Partindo dessas observações, ele analisa então se é possível defender a *substituição de galinhas*, considerando-se o “pressuposto questionável de que as galinhas não são autoconscientes³⁷¹”, mediante as seguintes condições: (1) Terem sido criadas felizes; (2) A morte ser indolor; (3) A morte não causar danos a outros indivíduos que permaneçam vivos; (4) Serem substituídas e; (5) “Por razões econômicas, não poderíamos criar as aves se não fosse para comê-

instrumental ao interesse em desfrutar do prazer, o que se aplica igualmente a seres sencientes não-pessoas e pessoas.

³⁶⁷ *Idem, Ibid.*, p. 141.

³⁶⁸ Lembrando que Singer escreve a edição na qual me baseio em 1990.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

las³⁷²”. Singer conclui então que nessas condições ideais a substituição é justificável³⁷³.

O autor observa que tal argumento só se aplica no nível crítico, mas que nem mesmo nesse nível se aplica a granjas industriais (porque violam os itens 1, 2, 3 e 5) nem à caça³⁷⁴. No nível intuitivo, contudo, o autor conclui que é melhor rejeitar por completo o abate de animais, “a menos que tenha de praticá-lo tendo em vista a própria sobrevivência³⁷⁵”. O principal motivo alegado é que “enquanto continuarmos com semelhante uso dos animais, mudar as nossas atitudes em relação a eles do jeito que deveriam ser mudadas continuará sendo uma tarefa impossível. [...] Para incentivar as atitudes corretas de consideração para com os animais, inclusive aqueles que não têm consciência de si, talvez seja melhor elevarmos a princípio elementar o evitar matá-los para que nos sirvam de alimento³⁷⁶”.

³⁷² Idem, *Ibid.*, p. 142.

³⁷³ Cf. *Ibid.*

³⁷⁴ Quanto à caça, Singer menciona que o erro está que pode violar a condição 2 e 4, pois a morte pode não ser indolor e o animal não é substituído. Singer não menciona que pode ser causada perda a outros animais que estavam relacionados àquele e que também o pato pode não ter tido uma vida agradável.

³⁷⁵ Idem, *Ibid.*, p. 143.

³⁷⁶ *Ibid.* Outra razão que poderia ter sido colocada por Singer em defesa da adoção dessa conclusão no nível intuitivo é que, devido ao atraso das ciências, devemos dar o benefício da dúvida à maioria dos animais. Sônia T. Felipe, argumenta que "... o atraso das ciências em relação à capacidade mental da maior parte das outras espécies animais não nos permite concluir que os demais animais não podem ter a existência de pessoas. Até há alguns anos atrás, dizia-se de todos os animais que eram incapazes de sentir dor, prazer, de pensar e de comunicar-se. Hoje já se diz de muitos deles que são capazes de tudo isso na sua forma específica. Enquanto não temos estudos mais refinados que nos permitam concluir que outros seres são incapazes de se tornarem pessoas, o melhor é ‘conceder-lhes o benefício da dúvida’, e isso significa, tratar a todos como se fossem pessoas, dispensando a eles os cuidados e prevenções que dispensamos a uma pessoa para minimizar seu sofrimento ou proporcionar seu bem estar". FELIPE, Sônia T.. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003, p. 147.

CAPÍTULO 4: A ANÁLISE DE STEVE SAPONTZIS

4.1 Objeções ao respeito pelos animais

Muitas pessoas reconhecem que os animais não-humanos, para além do interesse em não sofrer fisicamente, têm interesses psicológicos e sociais, mas negam que algo lhes seja devido para além do manejo “humanitário”. O filósofo Steve Sapontzis avalia quatro argumentos³⁷⁷ usados para defender que os animais não-humanos carecem da característica moralmente significativa que os intitularia ao *respeito* – entendido no sentido de não serem usados como meros meios para fins de outros seres, que Sapontzis chama aqui de *direitos morais*: reciprocidade, agência moral, mérito e relação.

4.1.1 O argumento da reciprocidade:

A1: Apenas aqueles que respeitam os direitos morais de outros são intitulados a direitos morais;

A2: Animais não podem respeitar direitos morais;

A3: Logo, animais não podem ser intitulados a direitos morais.

O requerimento da reciprocidade é baseado na correlação entre direitos e deveres³⁷⁸: se A tem um direito que B faça algum ato, A tem que, ou fazer um ato similar (ter o direito à verdade requer o dever de dizer a verdade) ou um ato diferente (o direito à obediência requer o dever de governar bem). Uma possível crítica é desafiar a premissa A2. Sapontzis defende que muitos animais podem reconhecer algo muito similar a deveres³⁷⁹, mas vê duas fraquezas nessa linha de objeção: (1) A maioria dos animais parece não reconhecer deveres (incluindo humanos até certa idade) e; (2) Mesmo aqueles animais que reconhecem deveres não necessariamente reconhecem deveres para com humanos, e o que está em jogo são os direitos dos animais contra humanos.

³⁷⁷ Cf. SAPONTZIS, MRA, cap. 8.

³⁷⁸ A interpretação abordada aqui da correlação entre direito e dever é referida por Sapontzis como sendo a terceira da lista de W. D. Ross das possíveis interpretações dessa correlação. Cf. Idem, *Ibid.*, p. 140.

³⁷⁹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 142. Sapontzis desenvolve a argumentação para afirmar que alguns animais possuem graus de agência moral em *Ibid.*, cap. 3.

Outra possibilidade é mostrar que nossa prática comum não segue A1. Bebês, crianças muito pequenas, idosos senis, humanos com graves deficiências mentais, nenhum deles tem a habilidade de reciprocitar; no entanto, não os usamos como se fossem nossos recursos. Sapontzis vê vários limites com esse argumento. O argumento apenas aponta o quanto humanos são mais especistas do que contratualistas, mas não diz que o requerimento da reciprocidade é errado. O especismo é errado porque é incoerente (trata casos relevantemente semelhantes de maneira diferente), mas tal argumento não se sustenta frente a um não-especista, por exemplo, alguém que quisesse fazer uso dos humanos que não podem reciprocitar.

Para Sapontzis, é possível fazer a seguinte reformulação em A1 para incluir humanos incapazes de reciprocitar sem fazer referência à espécie: A1': "Apenas àqueles que um dia serão aptos a, ou agora são aptos em um grau mínimo, ou um dia podem voltar a ser, ou um dia já foram aptos a respeitar os direitos morais de outros são atribuídos direitos morais³⁸⁰". Os defensores da reciprocidade podem apontar que esses casos são exceção, e podem ser acomodados como "sujeitos de direitos honorários" como um dever indireto para com os capazes de contrato, pelo sentimento de afinidade que possuem com os da própria espécie. Nessa saída, estes são casos especiais onde os princípios de uso comum são suspensos, mas, nos casos comuns, a reciprocidade vale. Por exemplo, a regra "salvar mulheres e crianças primeiro" só vale em casos de emergência, e não diz que mulheres e crianças têm *status* moral superior ao de homens em casos comuns. Segundo Sapontzis, essa ressalva derruba o argumento dos casos marginais³⁸¹.

³⁸⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 141. Em meu entender, essa reformulação de A1 é uma tentativa de, a todo custo, manter o critério da reciprocidade, sem perguntar realmente se ele é relevante nessa situação. Não parece ser o real motivo de enxergarmos como moralmente errado violar os interesses básicos de, por exemplo, uma criança humana pequena, o fato de que *um dia* (caso não adquira uma doença degenerativa da mente) ela possa adquirir a capacidade de reciprocitar. Ao invés, normalmente consideramos um respeito à satisfação desses interesses básicos, reais, que a criança possui *agora*. Além disso, A1' tem uma segunda fraqueza caso vise incluir todos os humanos na lista de sujeitos de direito, pois não se aplica a humanos que nunca tiveram nem nunca poderão ter a capacidade de reciprocitar (aqueles com doenças incuráveis degenerativas da mente).

³⁸¹ No meu entender, Sapontzis se equivoca nesse ponto, pois só podemos dizer que os casos de humanos incapazes de contrato são *exceções* se formos especistas. Não podemos dizer, imparcialmente falando, que "a maioria dos indivíduos a quem podemos causar um mal são capazes de reciprocidade", ou "os indivíduos incapazes de reciprocidade são *minorias*". Podemos apenas dizer (ainda com alguma dúvida) "os indivíduos *humanos* incapazes de reciprocidade são *minorias*". Então, é possível questionar a validade ética da existência de um dever indireto de favorecer interesses de indivíduos capazes de contrato quando tais interesses

Retirando-se a discussão sobre o especismo, a insistência no critério da reciprocidade também acontece por uma questão de justiça: se A ter um direito contra B é correlato a B ter um dever para com A, é injusto dizer que B não tem o mesmo direito e A não tem o mesmo dever para com B. Sapontzis dá o seguinte exemplo: Se Alice possui um direito aos frutos de seu trabalho, então Bob está obrigado (*ceteris paribus*) a não roubar o milho que Alice plantou. Seria injusto dizer que Alice não está obrigada a não roubar o milho plantado por Bob. Segundo Sapontzis, se queremos criticar a reciprocidade, precisamos encontrar alguma falha no argumento acima, e não no tratamento de casos especiais³⁸².

O “calcanhar de Aquiles” do argumento da reciprocidade, na visão do autor, é que ele não pode prover uma base para as obrigações dos mais poderosos para com aqueles sem poder, pois o argumento presume que Alice é poderosa o bastante para interferir no bem-estar de Bob e que ela pode inibir esse poder em troca de Bob inibir o de interferir no bem dela. Mas, se Alice não tiver o poder de ameaçar o bem-estar de Bob, então este não pode ser obrigado, segundo o requerimento da reciprocidade, a inibir seu poder de causar mal a Alice. Logo, “se a reciprocidade fosse uma condição necessária para se ter direitos morais, os mais fracos estariam excluídos de ter direitos morais contra os mais fortes³⁸³”. Segundo Sapontzis, é essa referência ao poder que está por trás de alegações do tipo “apenas aqueles que podem reivindicar seus direitos podem ter direitos”. Mas, aponta o autor, essa visão não se encaixa no entendimento comum da moralidade, porque³⁸⁴: (1) Confunde ética com prudência; (2) Um dos propósitos básicos de direitos morais é proteger o mais fraco contra o mais forte, de tal

são fruto de um mero preconceito (o sentimento de afinidade para com os da própria espécie). Retirando o especismo, a alegação de que esses casos são exceção desaparece. Outra ressalva que Sapontzis provavelmente possui quanto ao argumento dos casos marginais – essa, em meu entender, mais importante – é a de que ele não diz o porquê de ser um erro moral tratar aqueles humanos como se fossem meros meios. Por exemplo, tal argumento não explica onde está o erro de alguém que faz uso de animais não-humanos e de humanos incapazes de reciprocidade como meros meios. Por isso, Sapontzis pretende analisar outro aspecto do argumento da reciprocidade, a saber, que ele não cumpre a meta da ética, de diminuir a disparidade de poder entre mais forte e mais fraco.

³⁸² Cf. *Idem*, *Ibid.*, p. 142.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*

maneira que o mais fraco possa ter uma chance justa de satisfazer os seus interesses. Se alguns indivíduos já têm poder o bastante para ameaçar outros, eles são os que menos precisam de direitos morais. Sapontzis conclui que, se uma teoria não consegue incorporar essa função básica dos direitos, é certamente inadequada. O autor pretende assim ter construído um argumento mais forte contra o critério da reciprocidade, dado que o erro que aponta não se limita apenas a casos marginais, mas ao propósito da existência de direitos morais.

Há outro apelo, também baseado na exigência de justiça, de que A deve ter requerimentos diferentes para ter direitos, dependendo se B é tão ou mais forte quanto. Se Alice é tão forte quanto Bob, e este abandona um poder que Alice não abandona, então Bob fica em desvantagem na tentativa de satisfazer seus interesses. Aqui a reciprocidade é necessária para prevenir exploração e garantir igualdade de oportunidades. Mas, para prevenir exploração e garantir que o mais fraco tenha uma chance equitativa de satisfazer seus interesses, é necessário que o mais forte iniba o poder sobre o mais fraco e que seja dado, além disso, um poder adicional ao mais fraco, a fim de igualar os poderes. Nessa situação não é necessária a existência de deveres correlativos: se Alice é mais fraca do que Bob e não pode ameaçá-lo, então temos um mundo mais justo se Alice tiver um direito de não ser ameaçada sem que esta tenha também de reconhecer um dever de não ameaçar Bob, pois Alice não tem como ameaçar Bob³⁸⁵.

Duas são as maneiras, listadas pelo autor, de formular a conclusão acima, com relação a direitos *animais*: (1) O cachorro de Bob, Alex, tem a obrigação de respeitar a vida de Bob, mas não importa se ele não a reconhece, pois ele não pode ameaçar a vida daquele. Alex, o cachorro, tem um direito à vida. (2) Bob tem o dever de respeitar a vida de Alex, mas Alex não tem o dever de respeitar a vida de Bob (supondo aqui que Alex não tem condição alguma de ameaçar a vida de Bob). Sapontzis prefere esta segunda formulação por defender que direitos morais e deveres devem existir se tiverem uma tarefa real de melhorar a qualidade de vida, e não apenas para salvar uma teoria filosófica³⁸⁶.

Se o raciocínio de Sapontzis estiver correto, então o requerimento de reciprocidade não se aplica em relações de mais fortes para com mais fracos. Portanto, não se aplica *geralmente* a relações de humanos para com animais não-humanos. Os animais geralmente não

³⁸⁵ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 143.

³⁸⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 143, 144.

praticam predação sobre humanos, não os usam em pesquisas, nem interferem no desfrute de interesses básicos destes. Humanos, pelo contrário, fazem rotineiramente isso com animais não-humanos justamente por estes serem mais fracos. Se a meta é a equidade, o que é preciso não é requerer que os animais nos tratem “tão bem” quanto os tratamos; o que é preciso é protegê-los de nós, conclui Sapontzis³⁸⁷.

“Mas, alguns animais atacam humanos”. A essa objeção, Sapontzis responde que a legítima defesa se aplica ao caso *destes* animais (caso o ataque do animal seja realmente injustificável e, não esteja, por exemplo, já agindo em defesa de uma ameaça feita anteriormente por um humano, eu acrescentaria), mas não o de outros. Se concluirmos que devemos lidar da mesma maneira com casos diferentes (um onde há ameaça, outro onde não há) apenas porque nos dois casos estão envolvidos indivíduos que possuem uma configuração biológica que não é humana, somos culpados de especismo, conclui Sapontzis³⁸⁸.

4.1.2 O requerimento da agência moral:

B1: Apenas agentes morais *ad*³⁸⁹ são intitulados a direitos morais;

B2: Animais não podem ser agentes morais *ad*;

B3: Logo, animais não podem ser intitulados a direitos morais.

Segundo Charlie Blatz, toda proposta ética inicia em algum ponto, dizendo que certas metas são justificáveis de serem realizadas sem precisar que sejam justificadas na base de outras metas justificáveis (senão, a regressão seria infinita). Esses pontos iniciais são o que Blatz

³⁸⁷ Cf. *Idem, Ibid.*, p. 144.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*

³⁸⁹ Sapontzis distingue dois tipos de agência moral: *ad* (*agent-dependent*) e *ai* (*agent-independent*). “Moral *ai*’ will refer to the moral value of an action that is independent of the agent’s relation to the action. [...] “Moral *ad*’ will refer to the agent-dependent dimensions of the moral value, [...] on the agent’s understanding of the situation and his action, including their moral significance, and on his motive for acting” (SAPONTZIS, MRA, pp. 30, 31). Alguém que socorre outro indivíduo inocente em perigo mas não sabe justificar em bases universalizáveis e imparciais o que faz, ou age movido não por um senso de dever mas, por exemplo, por compaixão, é um agente moral *ai*. Muitos animais não-humanos podem ser agentes morais *ai*, segundo Sapontzis. Por outro lado, para ser agente moral *ad*, é requerida a capacidade de cumprir o dever, saber justificá-lo eticamente e ser movido pelo senso de dever. Essa distinção de Sapontzis é similar à distinção de Kant entre agir conforme ao dever (*ai*) e agir por dever (*ad*).

chama de *sementes de uma conduta justificável*. Por exemplo, no utilitarismo clássico será o fomento do prazer e o evitar a dor. A partir disso, Blatz constrói o seguinte argumento (tal como reconstituído por Sapontzis³⁹⁰):

E1: Toda ética começa nas sementes de uma conduta justificável. Diferentes teorias possuem diferentes sementes;

E2: Quando conhecemos as sementes de uma ética, sabemos quais condições ou seres manifestam essas sementes; esta(e)s terão *status* dentro dessa ética;

E3: *Perspectiva funcionalista*: Identificar essa semente é dizer o que há nesse código que o autoriza a ter um papel em fazer uma diferença em nossas vidas e nas dos outros. O problema é descobrir o que é necessário para contar como semente de uma ética, para tal código ter algum impacto em nossas vidas e na dos outros;

E4: *Princípio racionalista*: Se há algum impacto atribuído às operações do código de ética, é o impacto que tem de dirigir as escolhas dos agentes; logo, toda ética com sentido colocará suas sementes nas metas daqueles que estão abertos a serem guiados pelas razões justificáveis que ela provê;

E5: Logo, toda ética com sentido buscará as metas de alguns humanos (os capazes de agência moral) e não, de não-humanos³⁹¹.

O primeiro problema com o argumento de Blatz, apontado por Sapontzis, é que não podemos deduzir logicamente da premissa de que uma ética faz sentido, que os animais não-humanos estão excluídos. Como o próprio argumento de Blatz coloca, se o utilitarismo busca maximizar a felicidade de todos os seres capazes de desfrutá-la (seres sencientes), então os animais não-humanos estão incluídos – e é claro que tal teoria faria uma diferença em nossas vidas e na dos outros, pois teríamos de parar de comer animais, conclui o autor³⁹².

O segundo problema que o autor aponta é a falácia de equívoco com a definição de “sementes”. A perspectiva funcionalista (E3) e o

³⁹⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 145. O argumento de Blatz está aqui enumerado como argumento E porque Sapontzis faz referência anteriormente ao argumento das relações especiais (argumento C) e ao requerimento humanista (argumento D), que veremos mais adiante.

³⁹¹ BLATZ, Apud SAPONTZIS, *Ibid.*, p. 145.

³⁹² Cf. SAPONTZIS, MRA, p. 145.

princípio racionalista (E4) implicam que qualquer ética praticável precisa ter como uma de suas “considerações definitivas” influenciar as metas dos agentes racionais, porque agentes racionais são o único *meio* pelo qual uma proposta ética pode realizar seus valores. Outro sentido de “considerações definitivas”, em jogo no argumento de Blatz, é certas metas que uma ética pretende realizar (por exemplo, um mundo mais feliz, o reino da justiça, etc.). “São essas metas definitivas, e não os meios necessários para alcançá-las, que são os ‘pontos de partida’ de uma ética no sentido pretendido em E1, quando Blatz explica o que quer dizer com ‘sementes de uma conduta justificável’³⁹³”. É claro, alguém pode tentar buscar as metas possíveis de serem realizadas, dadas as características do meio necessário (no caso, os agentes racionais). Por exemplo, um defensor do *egoísmo psicológico* poderia dizer que as únicas metas possíveis de serem realizadas são aquelas que os agentes vêem como sendo de seu próprio interesse. Contudo, não é isso que Blatz pretende, afirma Sapontzis. O que acontece é que Blatz não percebe que usa dois sentidos do termo “semente”: em E1 se refere a *o que* deve ser buscado por uma ética, mas em E3 e E4, se refere a *como* alcançar as metas que devem ser buscadas.

O terceiro problema é que Blatz dá um salto do por que agentes morais devem ter *status* moral para por que animais não-humanos não deveriam ter. E4 afirma que toda ética com sentido precisa estar preocupada em dirigir as metas dos agentes morais. Em E5, Blatz conclui que uma ética com sentido colocará suas sementes nas metas de tais seres (não *algumas* de suas sementes, mas *todas*). Se essa não fosse a posição de Blatz, então ele não poderia concluir em E5 que os animais não-humanos devem ser excluídos da esfera de preocupação moral. Sapontzis observa que faz sentido a ética colocar algumas de suas sementes nas metas dos agentes morais (por exemplo, garantir o seu direito à vida torna possível a existência de seres que podem colocar a ética em prática) e manter outras metas que eles devem realizar (aumentar a felicidade de seres sencientes, por exemplo). Conclusão: “... que uma ética com sentido precisa colocar todas as suas considerações definitivas entre as metas e propósitos dos agentes racionais não é implicado pelo fato de que uma ética que não está nem um pouco preocupada com influenciar as metas e propósitos de tais seres seria sem-sentido³⁹⁴”.

³⁹³ Idem, *Ibid.*, p. 146.

³⁹⁴ *Ibid.*

O autor também critica o argumento de Blatz por não levar em conta outros requerimentos para considerar uma teoria como eticamente válida, para além do requerimento funcionalista (por exemplo, a justiça, o bem-estar de outros seres que não o próprio agente, buscar um “mundo melhor”, etc.). Sapontzis cita que a proposta ética de Singer visa a segunda das exigências listadas acima e conduz a considerações definitivas muito além das restrições que Blatz coloca. Blatz não constrói um argumento para mostrar que as teorias que centram as considerações apenas entre as metas dos agentes morais são as únicas logicamente válidas. O máximo que Blatz poderia ter feito, segundo Sapontzis, é ter mostrado que, se uma ética pretende fazer sentido, os agentes morais precisam ter *status* moral, mas isso não mostra que os pacientes morais não possuem tal *status*, assim como o argumento de Kant de que os agentes racionais não devem ser tratados como meros meios não mostra que os seres não-rationais devem ser tratados como meros meios. “... a conclusão de Blatz de que os animais não estão intitulados à significância moral não é justificada por seu argumento de que seres racionais precisam ter tal significância em uma ética praticável³⁹⁵”.

4.1.3 O argumento do merecimento

Outro argumento contra reconhecer animais não-humanos como sujeitos de direitos é o do mérito. Nossa linguagem comum muitas vezes se refere a direitos como produto de um merecimento; dar a alguém o que lhe é devido (o respeito) por ter passado numa espécie de teste. O respeito, sendo o maior dos reconhecimentos morais, precisa ser reservado ao mais alto dos valores. Sendo, como defendeu Kant, a vontade boa a única coisa que pode ser chamada boa em si mesma, o respeito deve ser reservado aos que se aproximam dela, diz o argumento do merecimento.

Kant pensou que os animais não-humanos deveriam ser excluídos do “reino dos fins” por não terem razão prática. Quanto a esse ponto, observa Sapontzis, outros discordaram de Kant: “Hume pensou ser tão evidente que os animais possuem razão prática que declarou ser ridículo perder tempo defendendo que eles a têm. Darwin pensava que os animais exibiam uma grande variedade de virtudes, pelo menos

³⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 147.

algumas que etologistas contemporâneos também acreditam ter observado³⁹⁶. Mas, levando em conta que muitos animais não-humanos (e humanos) realmente não apresentam essa habilidade, com vistas a avaliar a adequação do requerimento da agência moral, Sapontzis analisa como tal requerimento afeta as três metas morais que identifica na moralidade comum do dia-a-dia: (1) Desenvolver um caráter moral, de tal maneira que nossas ações sejam baseadas na compaixão, respeito, coragem e outras virtudes morais; (2) Tanto reduzir o sofrimento na vida quanto tornar a vida mais prazerosa e gratificante e; (3) Garantir que oportunidades, bens, punições e recompensas sejam distribuídas com justiça.

Quanto à primeira meta, Sapontzis argumenta, o desenvolvimento do caráter moral não requer tal critério, pois é possível atribuir um valor moral maior aos agentes morais (tanto agentes *ad* quanto *ai*) e ainda assim atribuir direitos morais aos que não têm a capacidade para tal agência. Por exemplo, Sapontzis sugere, poderíamos, em situações do tipo “salvo este ou aquele?”, dar prioridade a salvar o agente moral, mas isso não indica que aquele que não foi salvo não possa ter direitos morais³⁹⁷. Ser um agente moral, Sapontzis reconhece, pode ser uma base legítima para a atribuição de direitos especiais, mas acrescenta que esses direitos não são justificáveis caso sejam atribuídos com vistas a que o agente disponha, conforme seu auto-interesse, daqueles incapazes de agência moral. Exatamente o que tem sido inferido, do fato de que humanos adultos normais têm a capacidade para agência moral, que, então, estamos moralmente autorizados a usar os animais não-humanos como se fossem nossos recursos. Mas, se a meta é o desenvolvimento da virtude moral, como concluir que os capazes de virtude estão liberados para utilizar os incapazes dela com vistas a realizar o seu interesse egoísta? – questiona Sapontzis³⁹⁸.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ O exemplo que Sapontzis dá para ilustrar esse caso, no entanto, é curioso. Ele aponta que o fato de darmos prioridade aos interesses de um bebê, diante da escolha entre salvar este ou um idoso canceroso num incêndio, não indica que, em situações normais, o idoso não tenha direitos morais. Esse exemplo funciona para ilustrar a tese de que conclusões sobre situações extraordinárias não devem ser generalizadas para situações comuns. Contudo, se esse exemplo pretende ilustrar a prioridade ao requerimento da agência, é o idoso canceroso que deveria ser salvo, e não o bebê, pois este só é um agente em potencial, e o outro, um agente real. Cf. *Idem, Ibid.*, p. 148.

³⁹⁸ Cf. *Idem, Ibid.*, pp. 148-149.

O requerimento da agência moral em termos de recompensar o exercício da virtude pode ajudar no desenvolvimento do caráter moral, reconhece Sapontzis, mas o mesmo pode ser feito de outras maneiras que não negando direitos morais aos incapazes de agência moral. A proposta do autor é a seguinte: se outras maneiras de recompensar a ação moral fomentarem melhor outras metas morais, então o requerimento da agência deve ser abandonado.

Quanto à segunda meta (reduzir o sofrimento e aumentar a felicidade no mundo), ela é mais prontamente alcançada se retirarmos os obstáculos (incluindo o requerimento da agência moral) à consideração imparcial dos interesses de todos os seres sencientes. Conforme vimos anteriormente, alguns filósofos, Tom Regan e Gary Francione, por exemplo, objetam que o utilitarismo não necessariamente condena o uso de animais, afirmando que, em situações extraordinárias, pode autorizar o sacrifício de um indivíduo com vistas a garantir o bem-estar geral. Sapontzis responde que, para a imensa maioria dos casos nos quais animais não-humanos são utilizados (na alimentação, pesquisa, vestuário, etc), sendo que estes perdem o restante de vidas que poderiam ser prazerosas, existem alternativas a esse uso; isso coloca o ônus da prova sobre os ombros daqueles que afirmam que a utilidade seria maximizada se continuássemos a sacrificar animais³⁹⁹.

Estender direitos morais a todos os seres que possuem interesses, defende Sapontzis, também favorece a meta de proteger o mais fraco contra o mais forte, dar a todos uma chance justa de fomentar seus interesses e garantir que oportunidades, bens, punições e recompensas sejam distribuídos equitativamente. O autor observa que os agentes morais *ad* são geralmente muito mais poderosos do que aqueles que não possuem essa capacidade. Autorizar os primeiros a usarem os pacientes morais como se fossem recursos não corrige, mas aumenta a disparidade de poder no mundo. Segundo o autor, seria muito estranho pensar que nossa capacidade para agir desinteressadamente e corrigir as disparidades de poder no mundo nos autoriza, com vistas a realizar nosso auto-interesse, a sacrificar aqueles que não podem se defender de nós porque são mais fracos. “Com vistas a prover esses outros com uma chance justa de satisfazerem seus interesses, precisamos inibir, não

³⁹⁹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 149.

racionalizar, nosso exercício de poder auto-interessado. O requerimento da agência para se ter direitos morais é tal racionalização⁴⁰⁰.

Para Sapontzis, o requerimento da agência parece aceitável para muitos, por haver, nos argumentos em sua defesa uma confusão não muito aparente, entre, agentes *imorais* e agentes *amorais*. Temos a intuição de que aqueles que agem imoralmente devem ter alguns de seus direitos suspensos (pelo menos temporariamente) e daí saltamos para a conclusão de que aqueles que não possuem senso moral não podem ter direitos. Sapontzis conclui que as três metas morais comuns são mais facilmente favorecidas estendendo-se direitos morais para proteger os interesses daqueles incapazes de agência moral⁴⁰¹.

4.1.4 O requerimento da relação:

C1: Alguém é intitulado a direitos morais contra outros na base de suas relações, ou capacidade para estas, familiares, pessoais, políticas, econômicas, e assim por diante;

C2: Animais não podem entrar em tais relações com humanos;

C3: Logo, animais não podem ser intitulados a direitos morais contra humanos⁴⁰².

O requerimento da relação surge como uma crítica à imparcialidade, fundamental nas perspectivas kantiana e utilitarista. Nessa crítica, observa-se que, na moralidade comum, não estamos obrigados a dar a estranhos igual consideração que damos a amigos, membros da família e compatriotas. Defende-se também que a vida seria empobrecida caso fôssemos imparciais, pois o que dá maior sentido à vida são as relações especiais. O requerimento da relação se apoia na suposição de que direitos e responsabilidades morais derivam de relações, e não de princípios universais abstratos, o que implica que somos obrigados a dar prioridade aos interesses de humanos com quem temos uma relação.

A primeira crítica de Sapontzis a esse requerimento é que a

⁴⁰⁰ Idem, *Ibid.*, p. 150.

⁴⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 151.

⁴⁰² Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 139-140.

premissa C2 é falsa⁴⁰³. Por exemplo, humanos têm relações com animais, ditos “de estimação”. Outra crítica observa que as três metas morais comuns podem ser mais bem atendidas se estendermos direitos morais aos animais. Assim, mesmo que o requerimento da relação indique que temos de dar prioridade a interesses humanos, não significa que a maneira adequada de priorizar esses interesses seja autorizar os humanos a usarem animais como recursos⁴⁰⁴.

Outra crítica se dá quanto à adequação de C1. Para Sapontzis, o requerimento da relação está enganado tanto quanto a respeito da moralidade comum quanto ao igualitarismo abstrato, porque: (1) Uma das funções primárias da moralidade, especialmente dos direitos morais, é inibir o favoritismo que surge a partir de relações. Para garantir essa exigência, foram desenvolvidos vários imperativos, “a justiça é cega”, “adotar um ponto de vista desinteressado”, “dar igual consideração”, “tentar universalizar suas ações”, usar o “véu da ignorância”, etc. (2) Essa família de imperativos morais também é parte da moralidade comum. Por exemplo, um pai pode dar maior atenção ao seu filho, mas não pode fazer isso violando os interesses básicos de outras crianças; um competidor no mercado pode tentar lucrar mais que os competidores, mas não pode fazer isso assassinando estes; um pai pode ser criticado por dar luxos ao seu filho enquanto poderia ajudar outras crianças morrendo de fome em outras partes do mundo, etc. Sapontzis conclui que a moralidade comum é uma mistura, tanto de relações especiais, quanto de requerimentos de imparcialidade, sendo que uma preocupação regula os excessos da outra. Então, uma teoria de direitos unicamente centrada em relações falha tanto quanto uma que não as levasse em conta⁴⁰⁵.

Os defensores do argumento C observam que humanos possuem capacidades de entrar em relações pessoais, políticas, etc., e que hoje podemos ter relações com humanos de outras partes do mundo, formando uma comunidade global. Assim, concluem que é possível incorporar um componente igualitário em C1 com relação a humanos, mas não com relação a animais não-humanos, pois não podem entrar nessas relações globais políticas e econômicas⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 151-152.

⁴⁰⁴ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 152.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁰⁶ Um problema com essa reformulação é que ela esquece que muitos humanos não podem entrar nessas relações, a saber, humanos mentalmente incapazes.

Sapontzis também tem críticas quanto a esse argumento. Ele aponta que quando alguém contribui fazendo doações a crianças que morrem de fome na Etiópia ou boicota produtos feitos à base de trabalho escravo, não é porque essas crianças e escravos são “parceiros na economia global” (pois não são), nem porque tem relações pessoais com esses indivíduos, mas porque reconhece uma necessidade (no primeiro caso) e uma injustiça (no segundo caso) e tem o poder de combater. Sapontzis conclui que, se há um senso de “comunidade” fundando tais ações, não é o de uma comunidade linguística, política ou econômica, mas uma percepção de que “somos todos vulneráveis, seres sofrentes⁴⁰⁷”. Importante notar que isso inclui animais não-humanos, pois, mesmo que não possam entrar em relações linguísticas, políticas ou econômicas, podem entrar em relações no sentido de que podemos prejudicá-los ou ajudá-los. “Não é ser parte de uma comunidade que gera nossas obrigações morais, mas nosso senso de obrigação moral que gera nossa comunidade⁴⁰⁸”.

Sapontzis conclui que é *nossa* falta de habilidade de nos sentirmos obrigados a ajudar a diminuir o sofrimento e promover a felicidade, tratar equitativamente os animais – devido a um preconceito que impede a extensão de direitos morais a eles, e não a falta de alguma habilidade deles⁴⁰⁹. No entender de Sapontzis, o que se quer alcançar com a exigência de direitos para os animais é o mesmo tipo de proteção já garantida aos interesses básicos de humanos – e isso não exclui que possamos ter relações especiais com alguns indivíduos. Já incluímos no discurso moral comum que “todos os humanos são iguais”, visa impedir, apenas, que os humanos não tenham seus interesses básicos sacrificados, e isso nunca impediu de termos relações especiais com alguns desses humanos e não com outros. O autor conclui que o requerimento das relações falha por não perceber que certos direitos morais surgem não da capacidade de relações, mas justamente para contrabalançar a prioridade excessiva dada a membros de relações. Assim, o fato de animais não poderem entrar em certos tipos de relação não nos proíbe que a eles sejam estendidos direitos morais, principalmente porque as três metas morais comuns serão mais facilmente alcançadas se diminuirmos o

⁴⁰⁷ Idem, *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*

favoritismo que naturalmente damos aos mais próximos nas relações, conclui Sapontzis⁴¹⁰.

4.1.5 O requerimento humanista:

D1: A ética se desenvolve por que...

- (1) Com vistas a desfrutar um bem, a vida humana, nós temos que exercer auto-controle tanto quanto viver juntos em sociedade e...
- (2) Com vistas a haver auto-controle e para a sociedade existir e florescer, precisam haver regras sobre como devemos ou não lidar conosco e uns com os outros.

Direitos morais são parte desse sistema para regular negócios intra – e inter – humanos. Segue daí que apenas seres humanos podem ser intitulados a direitos morais.

D2: Animais não são seres humanos.

D3: Logo, animais não podem ser intitulados a direitos morais⁴¹¹.

O requerimento humanista é naturalista. Ele deriva da concepção ética aristotélica, no sentido de que o propósito da moralidade é garantir o exercício de um potencial *característico* humano e desfrutar a vida *característica* de nossa espécie – o “fim” para qual os humanos existem. Nessa visão, não-humanos entram apenas pela via do dever indireto. Por exemplo, na visão de Aquino e Kant, não maltratar um animal não-humano é bom, não porque evita sofrimento para o animal, mas porque ajuda a desenvolver traços de caráter valiosos no tratamento de outros agentes morais humanos.

A primeira crítica de Sapontzis diz que o fato de os conceitos e princípios morais serem importantes para atingir uma vida boa humana não implica logicamente nem mesmo sugere que só sejam importantes na medida em que ajudam nessa meta. O autor aponta que temos ampla evidência de que a moralidade é importante onde não estão em jogo o auto-controle, a existência e o florescimento da sociedade *humana* e uma vida boa *humana*. Sapontzis cita estudos de etólogos que mostram que traços de caráter como lealdade, coragem, simpatia e compaixão também são importantes para animais sociais não-humanos viverem seus tipos característicos de vida. O requerimento humanista deriva da

⁴¹⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 154.

⁴¹¹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 140.

crença de que a existência social e a virtude moral são peculiaridades humanas; portanto, conclui Sapontzis, deriva de um erro⁴¹².

Outra crítica é que faz sentido literal falar de preocupações com o bem de animais, e não é algo metafórico como dizer “ideias verdes”, “números pesados”, “sono pesado”, etc. Não causa espanto à linguagem comum falar que alguém se preocupa com o bem de um animal, ou que alguém é cruel ou negligente *para com o animal* (e não indiretamente a um humano que se importa com o bem do animal). Esses termos morais são rotineiramente empregados para tratamento com animais e são inteligíveis diretamente aos animais (ou seja, não são metafóricos). Sapontzis conclui que a lógica dos termos morais não suporta a tese de que a moralidade é limitada aos negócios que afetam seres humanos⁴¹³.

A última crítica de Sapontzis ao requerimento humanista é que alguns princípios bem estabelecidos na moralidade comum implicam que animais não-humanos estão dentro do círculo moral⁴¹⁴. O caso mais claro é a preocupação utilitarista de diminuir sofrimento e aumentar o prazer, pois não são condições exclusivas de humanos. O princípio da justiça também é usado na linguagem comum muitas vezes se referindo ao tratamento de animais. Se um animal morde um humano que o estava molestando e é punido pela mordida, é inteligível dizer que isso não foi justo para com o animal, ainda que o animal não tenha uma concepção de justiça. A tese de que os animais devem ser intitulados a *habitats* que favoreçam o desfrute de seus interesses básicos também invoca essa ideia. Outra característica crucial do princípio da justiça é que ele existe para corrigir a disparidade de poder no mundo, ou seja, para proteger o mais fraco do mais forte. Como, com raras exceções, há disparidade de poder de humanos sobre não-humanos, e os últimos estão desesperadamente necessitando de proteção, então não implica que esses imperativos morais sejam restritos aos negócios humanos, ainda que se apliquem também a eles.

Sapontzis conclui que nem a prática moral comum nem o uso comum da linguagem moral aceita essa tese sobre os limites lógicos da moralidade em geral e dos direitos morais em particular (o requerimento humanista), pois é um requerimento arbitrário ao extremo a favor das

⁴¹² Cf. Idem, *Ibid.*, p. 155.

⁴¹³ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 156.

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*

teorias da virtude sem endereçar um argumento que a defenda. O autor conclui que a discussão que fez dos argumentos não mostra que é impossível dizer que animais não têm direitos morais, mas que os argumentos discutidos reforçam que uma variedade de preocupações morais comuns claramente indicam que deveríamos atribuir direitos morais aos animais. “Consequentemente, até que, se é que algum dia, uma justificação séria seja oferecida a favor dessa inferência [de que, se animais não cumprem um dos critérios discutidos, então eles não têm direitos morais], ela deve ser (moralmente) rejeitada⁴¹⁵”.

4.2 Discussão sobre o reconhecimento do direito à vida para animais

Partindo da acusação de Regan, de que a teoria de Singer autoriza a substituição, Steve Sapontzis⁴¹⁶ investiga se os animais não-humanos têm um interesse em viver, e se isso pode ser base para um direito à vida que os protegeria contra o abate, mesmo o abate humanitário. O autor afirma não se filiar totalmente nem ao utilitarismo nem à deontologia, mas a uma mistura das duas posições⁴¹⁷, o que, segundo o autor, está mais próximo do raciocínio moral usado no dia-a-dia. Portanto, visa analisar também se o direito à vida para animais não-humanos pode ser recomendado pela moralidade comum.

4.2.1 Racionalidade e direito à vida: a crítica de Ruth Cigman

Ruth Cigman nega a possibilidade da atribuição de um direito à vida para animais não-humanos. Ela vê como condição necessária para se ter um direito a X, a capacidade de estar sujeito ao infortúnio correspondente a não-X, pois não faz sentido alguém receber proteção para algo cuja perda não representa infortúnio⁴¹⁸. O infortúnio, segundo Cigman, depende da capacidade para *valorizar* o que está em questão. Sapontzis resume o argumento da autora da seguinte forma:

⁴¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 157.

⁴¹⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 9.

⁴¹⁷ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 159.

⁴¹⁸ Para uma reconstituição da posição de Cigman, ver Idem, *Ibid.*, pp. 160-161.

A1: Apenas seres capazes de valorizar a vida por si mesma podem sofrer o infortúnio da morte;

A2: Apenas seres capazes de sofrer o infortúnio da morte podem ter um direito moral à vida;

A3: Animais são incapazes de valorizarem a vida por si mesma;

A4: Logo, animais não podem ter direito moral à vida.

Sapontzis observa que A2 poderia ser desafiada por teóricos como H.L.A Hart, que vê direitos como implementos básicos para assegurar *escolhas*⁴¹⁹. O que Sapontzis pretende mostrar, no entanto, é que o argumento de Cigman é implausível, quer os direitos protejam o interesse em viver, assegurem a escolha em permanecer vivo, ou ambos (sendo esta última a posição de Sapontzis).

Sapontzis relembra que a partir da obra de Charles Darwin, as barreiras que mantinham a ilusão de um abismo cognitivo entre humanos e demais espécies animais foram derrubadas. Capacidades que foram uma vez pensadas como “criação” humana são cada vez mais reveladas como herança biológica de ancestrais de outras espécies. O autor afirma que o *continuum* evolutivo da experiência mental aponta que muitos animais não-humanos são aptos a valorizar a vida mesma, concluindo que Cigman não apresenta evidências empíricas para defender A3. Porém, o autor reconhece que desafiar A3 é a maneira errada de questionar o argumento de Cigman, pois, mesmo que alguns animais apresentem as condições necessárias para tornar A3 falsa, pode ser que outros não as apresentem. A meta de Sapontzis é mostrar que mesmo que A3 fosse verdadeira e nenhum animal não-humano fosse capaz de valorizar a vida mesma, o argumento ainda seria fraco.

Para Sapontzis, o principal erro do argumento de Cigman está em A1, pois em muitos outros casos não consideramos que temos de valorizar X *em si mesmo* para se ter um direito a x, e, ainda assim, não-x é um infortúnio⁴²⁰. Para reconstituir o argumento de Sapontzis que leva a essa conclusão, é preciso distinguir alguns conceitos aparentemente muito similares:

⁴¹⁹ Cf. HART, Apud, SAPONTZIS, *Ibid.*, p. 160.

⁴²⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 161

4.2.2 *Ter e assumir um interesse pela vida*

O argumento de Cigman é enxergado por Sapontzis como um caso particular do seguinte argumento geral:

B1: Apenas seres capazes de valorizarem X em si mesmo podem sofrer o infortúnio de não-X.

B2: Apenas seres capazes de sofrer não-X como um infortúnio podem ter um direito moral à X.

B3: S é incapaz de valorizar X em si mesmo.

B4: Logo, S não pode ter um direito moral a X.

Sapontzis observa que o argumento B: (1) É contrário à prática corrente de atribuição de direitos; (2) Pode se tornar aceitável com a revisão de B1 e B3, mas; (3) Isso torna possível a atribuição de direitos a animais não-humanos⁴²¹.

Para Sapontzis, é óbvio que podemos ter um direito moral a X mesmo que não valorizemos X em si mesmo, caso “valorizar x em si mesmo” signifique um valor *inerente* em X e não *instrumental*. De outra forma, não teríamos direito a um julgamento justo, já que o valor desse direito é instrumental para nós. No entender de Sapontzis, “valorizar a vida por si mesma” deve ser entendida, no pensamento de Cigman, como “assumir (*take*) um interesse na vida” e não como “ter (*have*) um interesse na vida”. Sapontzis observa que é possível dizer que alguém *tem* um interesse em algo que afeta ou afetaria seu sentimento de bem-estar, mas do qual está ignorante. Por outro lado, *assumir* um interesse em algo requer que estejamos conscientes do item em questão e entendamos como ele nos afetará e, em consequência disso, passemos a atribuir valor a isso. A distinção de Sapontzis é semelhante, ainda que não exatamente igual, àquela que Regan faz, com relação a alguém *ter* um interesse em algo e algo ser *do interesse* de alguém⁴²². Para Regan, algo pode ser *do interesse* de alguém, ainda que este não tenha consciência do valor desse algo para si (sendo o mesmo que *ter* um interesse em Sapontzis) e alguém pode *ter* um interesse em algo, preferir algo conscientemente (sendo semelhante a *assumir* um interesse, em Sapontzis) que pode ser ou não ser do seu interesse. Portanto, em Regan,

⁴²¹ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 162.

⁴²² Cf. REGAN, TCAR, p. 87 – 103.

alguém pode ter um interesse em algo que não é do seu interesse, e em Sapontzis, alguém não pode assumir um interesse por algo que não tem interesse, pois assumir um interesse por algo requer que entendamos como isso afeta nosso bem-estar e por isso lhe atribuímos valor. Contudo, semelhantemente – no que importa para o argumento em questão – algo pode ser do interesse de alguém (Regan) ou, alguém pode ter um interesse em algo (Sapontzis), ainda que não tenha consciência da importância disso para seu bem-estar.

A interpretação correta da posição de Cigman, segundo Sapontzis, é ler “valorizar a vida por si mesma” como *assumir* um interesse pela vida, pois a morte é um infortúnio, não porque seja uma condição ruim, comparada com estar vivo de maneira saudável, mas porque “a vida é algo que a maioria de nós valoriza e quer experimentar o máximo de tempo possível” – o que a autora chama de *desejo categórico*⁴²³. Sapontzis questiona: será a diferença entre *ter* e *assumir* um interesse, significativa na questão sobre se um certo tipo de ser possui direito moral à vida? O autor pretende mostrar que, avaliando casos análogos, percebemos que essa distinção não é relevante:

4.2.3 Interesses e direitos

É possível alguém ignorar que tem direito a algo que pode influenciar seus interesses, observa Sapontzis. Por exemplo, o direito a receber heranças, e o direito moral dos pacientes de verem os resultados de seus exames mesmo que ignorem a existência da “*The Patient’s Bill of Rights*”. Mesmo indivíduos que nascem em culturas que não reconhecem Direitos Humanos Universais e, portanto, não sabem da existência destes (e, pior, acreditam que seus senhores estão corretos em escravizá-los), têm esse direito moral, ainda que não estejam positivados na sociedade onde vivem, afirma o autor. Portanto, “ter um direito moral a X não requer que nós realmente conheçamos, desejemos, ou valorizemos X em si mesmo⁴²⁴”.

Uma objeção comum é alegar que o exigido em B1 não é valorizar *realmente* X, mas ter a *capacidade* de valorizá-lo. Sapontzis pergunta: “é possível ter um direito moral a algo que pode influenciar (irá influenciar ou poderia influenciar) nossos interesses, mas que somos

⁴²³ CIGMAN, Apud SAPONTZIS, MRA, pp. 162, 163.

⁴²⁴ SAPONTZIS, *Ibid.*, p. 163.

incapazes de entender ou valorizar?⁴²⁵”. Em resposta, o autor cita como exemplo os direitos *morais* e *legais* de crianças, sendo os primeiros definidos como algo que protege um interesse a despeito da possibilidade de acarretarem boas consequências para o bem-estar geral de violá-los. Uma objeção comum ao argumento de Satponzis é a de que crianças têm a possibilidade de se tornarem adultos e adquirir o entendimento, sendo que isso os intitula a tais direitos. Sapontzis responde a essa objeção apontando que ela mesma mostra que é, então, possível atribuir direitos a X a seres que não possuem entendimento de X nem valorizam X.

Nessa resposta de Sapontzis poderia ser adicionada a observação de que a prática comum é de atribuir direitos a membros da espécie humana que sequer possuem o potencial para entenderem ou valorizar aquilo a que tem direito. Refiro-me aqui a direitos morais, ou seja, à ideia de que os interesses básicos (por exemplo, à vida) são vistos como merecendo uma proteção especial. Não me refiro à questão legal, pois a maioria dos sistemas jurídicos não concedem o *status* de sujeitos de direito a esses seres. Contudo, poderíamos dizer que mesmo na questão jurídica há um consenso geral em proibir considerar esses seres humanos como itens de propriedade.

Outra objeção diz que todos os membros da espécie humana devem ter direitos apenas por pertencerem a um grupo no qual os membros normais possuem tal entendimento. Nesse argumento, não é o indivíduo que importa, mas o grupo – no caso, a espécie. Discutimos já esse argumento anteriormente, no capítulo onde reconstituímos a crítica de Singer às posições conservadoras. Abordo-o novamente, por Sapontzis observar que tal argumento está presente na posição de Cigman, quando esta enfatiza “o que pessoas *normalmente* valorizam”. Argumento semelhante é endereçado por Carl Cohen e Stanley Benn. Sapontzis então pergunta: “é possível alguém ter um direito moral a algo que poderá influenciar os próprios interesses e que mesmo seres normais, desenvolvidos, de seu grupo são incapazes de entender e valorizar?⁴²⁶”. O autor responde não encontrar exemplos de tais direitos. Contudo, Cigman, apesar de não reconhecer que animais devem ter direito à vida, reconhece que eles deveriam ter direito a não sofrer gratuitamente. A poluição industrial faz os animais passarem por sofrimento gratuito. Contudo, animais não entendem como a poluição

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Idem, Ibid.*, p. 164.

industrial afeta seus *habitats*, portanto, são incapazes de valorizar (na definição de Cigman) um ambiente livre de poluição. Contudo, não segue daí, como Cigman reconhecera, que os animais não sofrem um infortúnio. Sapontzis argumenta: os efeitos causados pela poluição (cegueira, debilitação, câncer e defeitos de nascimento) não dependem do entendimento. Portanto, incluir a capacidade para o entendimento onde ela não é relevante, apenas como uma racionalização para negar direitos aos animais, é uma forma gritante de especismo, conclui o autor⁴²⁷.

⁴²⁷ Sapontzis aponta aqui uma estratégia comum de racionalização naqueles que negam a aplicação de direitos a animais não-humanos: primeiro, procura-se uma característica possuída apenas por humanos; em seguida, elege-se essa característica como critério para atribuição de direitos; depois, quando é mostrado que muitos membros da espécie humana carecem de tal característica e muitos membros de outras espécies a possuem, busca-se então outra característica. Quando, por fim, todas as características escolhidas acabam esbarrando diante do mesmo tipo de objeção, busca-se a única característica que realmente nenhum outro animal pode apresentar e todos os membros da espécie humana podem: ser membro da espécie humana. O que passa despercebido, na pressa de encontrar uma justificativa para continuar a violar os interesses dos animais (ou, de responder essas racionalizações) é que tais características escolhidas para excluir os animais geralmente são moralmente irrelevantes para o que está em discussão. Por exemplo, é possível responder ao argumento do “foco no grupo” com a suposição de que, se existisse um animal não-humano que tivesse todas as habilidades de um humano adulto normal (inclusive a de entender a natureza dos direitos e valorizar seus próprios interesses), seria especismo não reconhecer os mesmos direitos apenas porque ele não pertence ao “grupo certo”. Tal preconceito é ainda mais gritante quando é observado que mesmo aos membros do “grupo certo” que não possuem nenhuma daquelas habilidades é dado o direito que, segundo o critério proposto, derivaria delas. Peter Singer observa que “um crédito importante dos movimentos contrários à discriminação tem sido a insistência em se considerar indivíduos enquanto tais e não enquanto membros de um grupo. É curioso que alguns escritores queiram reverter isso com respeito a humanos e a animais não-humanos, especialmente por não oferecerem uma razão clara para o porquê, neste caso particular, devermos focar na espécie ou raça, em vez de no indivíduo. Na verdade, a exigência é simplesmente posta; nenhum argumento é apresentado em sua defesa. Na falta de qualquer argumento convincente para essa exigência, ela deve ser recusada (Cf. SINGER, Peter. *The Significance of Animal Suffering*. In: BAIRD, Rober M. & ROSEBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1991, pp. 56-57). Dois problemas com o argumento do grupo são: (1) Não dizer por que o foco deveria visar o grupo e não o indivíduo e (2) Não dizer por que o “grupo” deveria se basear na espécie biológica e não em qualquer outra característica. É nesse ponto que podemos notar a escolha de uma característica como necessária para a atribuição de direitos que não é moralmente relevante para o direito que está em questão. Se a característica escolhida fosse moralmente relevante, então não haveria problemas em se focar no grupo, desde que o grupo fosse dividido com base na característica moralmente relevante e não em qualquer outra. Por exemplo, se o que está em jogo é o direito a não ter o *habitat* poluído, então podemos (moralmente) dividir em “o grupo daqueles que correm esse risco” e “os que não correm” – independentemente de espécie, racionalidade, linguagem, etc. É importante salientar que, se o grupo é dividido desta maneira (com base na característica moralmente relevante), então não existem diferenças com relação a uma perspectiva que mantenha o foco no indivíduo, dado que os indivíduos que

A próxima objeção é reconstituída por Sapontzis da seguinte forma⁴²⁸:

C1: Dado que os animais podem ter interesse no desfrute, o sofrimento gratuito e evitável pode ser um infortúnio a eles.

C2: Consequentemente, os animais podem (pelo menos no sentido em que o argumento de Cigman está preocupado) ter um direito moral à vida livre de sofrimento gratuito, evitável.

C3: O direito moral a um ambiente saudável é parte desse direito de não sofrer, dado que um ambiente saudável é essencial para uma vida livre de sofrimento gratuito, evitável.

C4: Logo, o exemplo do direito moral a um ambiente saudável não mostra que os animais podem ter direitos morais a coisas que eles são incapazes de entender e valorizar.

A resposta dada por Sapontzis a essa objeção aponta que, mesmo que um ambiente saudável seja necessário para uma vida sem sofrimento, o primeiro não é uma parte da última. Sapontzis concorda que é plausível inferir, a partir de um direito moral a X, um direito moral ao que é essencial para X. Mas, essa inferência não é permitida para aqueles que insistem que precisamos valorizar (ou estar aptos a valorizar) aquilo a que temos direito moral. É possível alguém entender e valorizar algo sem entender e valorizar o que é *essencial para* esse algo. Em meu entender, se fosse válida essa inferência para Cigman, ela teria de admitir um direito moral à vida para os animais, pois poderia ser dito que, já que os animais valorizam desfrutar do prazer, é possível inferir do direito a desfrutar do prazer um direito à vida, pois estar vivo é essencial para desfrutar do prazer. Sapontzis endereça um argumento semelhante:

D1: Dado que animais assumem um interesse em relação ao sofrimento, o sofrimento pode ser um infortúnio para eles.

D2: Consequentemente, animais podem (pelo menos no sentido em que o argumento de Cigman está preocupado) ter direito moral a uma vida livre de sofrimento gratuito, evitável.

apresentam a característica moralmente relevante obviamente pertencem ao grupo dividido a partir dessa característica.

⁴²⁸ SAPONTZIS, MRA, p. 165.

D3: O direito moral à vida é parte desse direito de não sofrer, dado que estar vivo é essencial para uma vida livre de sofrimento gratuito e evitável.

D4: Logo, animais podem (pelo menos no sentido em que o argumento de Cigman está preocupado) ter direito moral à vida.

Um utilitarista negativo (que se preocupa apenas em evitar o sofrimento), reconhece Sapontzis, poderia não aceitar o argumento que oferece, pois defenderia que o direito de não sofrer diz respeito somente a evitar o sofrimento, e isso pode ser alcançado com a morte. Sapontzis responde que aquilo a que normalmente é referido quando se fala de “evitar sofrimento” não é meramente *ausência de sofrimento*, mas *uma vida livre de sofrimento*⁴²⁹. É a última, e não a primeira, que requer um ambiente saudável. Além do mais, Sapontzis poderia ter acrescentado, os animais assumem um interesse em desfrutar do prazer. Para que tal interesse seja realizado é necessário estar vivo e saudável. Isso implica um direito à vida, seguindo o argumento D.

Sapontzis observa também que, quando a questão é o sofrimento que infligimos aos animais, não consideramos como significante a habilidade de valorizar e entender aquilo que está causando o sofrimento⁴³⁰. O autor conclui, então, que, “seres podem ter direitos morais a coisas que seres normais de seu grupo são incapazes de entender e valorizar⁴³¹”.

4.2.4 Interesse pela vida e direito à vida

Sapontzis concede que direitos morais implicam a *vulnerabilidade* como condição para se ter um infortúnio decorrente de X; portanto, conclui que B2 é correta. Segundo ele, a falha do argumento de Cigman está em B1. O autor observa que, em todos os exemplos discutidos, os indivíduos que não podem *assumir* um interesse em X, contudo *têm* um interesse em X. Propõe então corrigir o argumento substituindo “assumir um interesse” por “ter um interesse” em B1 e B3:

⁴²⁹ Cf. *Idem*, *Ibid.*, p. 166.

⁴³⁰ Cf. *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*

E1: Apenas seres que têm um interesse em X podem sofrer o infortúnio de não-X.

E2: Apenas seres capazes de sofrer não-X enquanto um infortúnio podem ter direito moral a X.

E3: S não tem um interesse em X.

E4: Logo, S não pode ter um direito moral a X.

Modificado dessa maneira, o argumento escapa dos contra-exemplos endereçados contra o argumento B, pois todos os humanos em questão têm um interesse na vida (no sentido de ela ser essencial para o desfrute). O argumento E também está de acordo com a intuição comum de que animais não-sencientes, plantas, pedras, obras de arte, máquinas e outros objetos inanimados não têm direitos morais porque não podem ter interesses, pois não possuem experiências mentais. Assim, o argumento E traça uma linha divisória nítida entre aqueles que são capazes e os que são incapazes de ter direitos morais: de acordo com Sapontzis, nenhum ser pode ter direitos morais em áreas onde seu sentimento de bem-estar não pode ser afetado⁴³².

Alguns tipos de desejos categóricos tornam a morte um infortúnio menor, não maior, observa Sapontzis. Por exemplo, alguns humanos sacrificam a própria vida por causas que consideram dignas de valor. O autor conclui não ser óbvio que uma maior capacidade racional torna a morte uma perda maior, pois tal capacidade pesa tanto para um lado quanto para outro. Por outro lado, “isso não pode ser dito sobre a aniquilação da possibilidade de qualquer desfrute ou satisfação futura para o indivíduo que morre⁴³³”.

Outro ponto levantado por Sapontzis é que o infortúnio da morte não é igual em todos os casos. Por exemplo, a morte de uma mulher jovem saudável geralmente é considerada uma infelicidade maior do que a morte de alguém bastante idoso. Segundo ele, ao avaliarmos o infortúnio da morte, a questão não se resume ao fato de que a morte fecha possibilidades de desfrutes e satisfações futuras; outros fatores devem ser levados em conta (por exemplo, se a vida que o esperaria era realmente gratificante, quanto tempo tinha de vida, etc.). É interessante notar que essas características, diferentemente da habilidade racional, não dependem do fato de um indivíduo ser meramente senciente ou ser senciente com consciência temporal de si.

⁴³² Cf. Idem, *Ibid.*, p. 167.

⁴³³ Idem, *Ibid.*, p. 169.

Independentemente da habilidade racional, Sapontzis conclui que apenas pelo fato de a morte representar a aniquilação da possibilidade futura de satisfação, por si só já representa uma perda moralmente significativa. O autor sugere, como critério para atribuição de um direito moral à vida, a possibilidade de o término desta representar uma perda por impedir o desfrute futuro de experiências intrinsecamente valiosas. Entretanto, o mesmo poderia ser dito de seres sencientes ainda não nascidos (por exemplo, gerações futuras). Sapontzis analisa essa questão quando discute o argumento da substituição, como será tratado ao final desse capítulo.

4.2.5 Sofrer uma perda ter consciência da perda

Uma objeção levantada por Cigman é a de que, se o erro de matar um animal consiste na remoção de uma quantidade de experiências prazerosas do mundo, então isso não justifica afirmar que a morte é um infortúnio *para o animal que morre*⁴³⁴. Sapontzis responde que a frase “não-X é um infortúnio para S” é ambígua. Ela pode significar (1) “não-X é o infortúnio de S” como também (2) “S considera X um infortúnio”. Mesmo a frase 2 pode ser ambígua, podendo significar (2.1) “S julga não-X um infortúnio” ou (2.2) “S experimenta diretamente não-X como um infortúnio”.

Para Sapontzis, o item 2.2 não deve contar na análise do infortúnio da morte, porque: (1) Existem formas de morrer que não podemos experimentar diretamente mas, queremos receber proteção contra elas por um direito moral à vida. Por exemplo, não poderíamos experimentar diretamente o morrer se formos mortos rapidamente com anestesia durante o sono. (2) Sofrer uma perda, em geral (não apenas quando se trata da morte) não está necessariamente conectado com sentimentos desagradáveis. Não é contraditório dizer, “ele sofreu uma grande perda sem mesmo saber disso”. Por exemplo, alguém pode não atender a um telefonema que lhe concederia um prêmio caso houvesse atendido. Sapontzis aponta com isso a falha de não diferenciar o *sofrer uma perda*, de, *sensações desagradáveis na hora da perda*.

Sapontzis observa também que os pais muitas vezes dizem, “meu filho pensa que é feliz, mas perdeu a chance de ser feliz por não seguir carreira profissional devido a ter se casado cedo”. Estariam os pais confundindo o que os torna felizes com o que torna seu filho feliz, ou analisando o que o filho escolheria se tivesse todas as informações

⁴³⁴ Cf. CIGMAN, Apud SAPONTZIS, *Ibid.*, p. 170.

disponíveis? O autor observa que esse exemplo não serve como analogia para discutir a questão da morte: “quando falamos sobre um indivíduo sofrendo a perda da possibilidade de qualquer desfrute ou satisfação futura, não estamos projetando sobre ele algo que nós queremos para ele e com o que ele aparentemente não se importa [...] estamos presumindo que *continuar a vida teria fornecido desfrute e satisfação suficientes para tornar aquela vida digna de ser vivida para o indivíduo* e que ele, conseqüentemente, sofreu a perda de algo que teria valor *para si*”⁴³⁵. A parte em itálico é importante porque ela mostra que a eutanásia se justifica eticamente, segundo essa concepção, caso essa condição essencial não seja satisfeita, pois ter um direito à vida não é ter um “dever de viver seja lá qual for a qualidade dessa vida”. A partir dessa condição essencial, da qualidade de vida, conclui Sapontzis, é possível tornar inteligíveis, verificáveis em termos de verdade/falsidade, proposições do tipo, “S sofreu uma perda não sentida”⁴³⁶.

Sobre 2.1 (“S julga não-X um infortúnio”), Sapontzis considera a fraca, pois é possível alguém considerar um infortúnio coisas que não afetam sua vida. Faz sentido dizer que julgo a morte de outro indivíduo um infortúnio. Mas, não segue daí que *eu* sofri o infortúnio da morte. Eu acrescentaria, no raciocínio de Sapontzis, que o fato de um indivíduo julgar algo um infortúnio não faz desse algo realmente um infortúnio. Podemos nos enganar por não termos todas as informações relevantes. O inverso também pode acontecer: podemos julgar algo como não sendo um infortúnio, mas que na verdade, o é. Sapontzis observa que as duas interpretações de “não-X é um infortúnio para S” (2.1 e 2.2) requerem uma inteligência humana adulta normal. Mas, escreve Sapontzis, não podemos inferir a partir do fato (1) para S sofrer o infortúnio da morte, a morte precisa ser um infortúnio para S; a conclusão (2) para isso acontecer, S precisa ter uma inteligência humana adulta normal⁴³⁷.

Resta então a alternativa 1 (“não-X é um infortúnio para S” significando “não-X é o infortúnio de S”). Sapontzis adota essa interpretação, com a ressalva de que o infortúnio não se dá porque é removida uma quantidade de prazer do mundo, pois não é uma quantidade anônima de prazer que é removida. A morte de S é um infortúnio, porque a possibilidade futura de satisfação *para S* é

⁴³⁵ SAPONTZIS, *Ibid.*, p. 171, grifos meus.

⁴³⁶ Cf. *Ibid.*

⁴³⁷ Cf. *Idem, Ibid.*, p. 172.

destruída. Assim, a morte de qualquer animal senciente é um infortúnio *para o animal* morto.

Sapontzis aponta que sua conclusão se encaixa na abordagem comum sobre a perda trazida pela morte. O autor cita o exemplo real da morte acidental e instantânea de uma mulher jovem. A tragédia é referida por, “a vida ser terminada nos seus melhores anos”, ou, “perder a vida com tanto ainda pela frente a desfrutar”; e, não, “ela teve angústia ao morrer” (pois ela morreu instantaneamente); ou, “ela tinha muitos planos para o futuro”. Sapontzis observa que o mesmo pode ser dito de qualquer bebê animal – por exemplo, galinhas mortas depois de algumas semanas, na produção de carne⁴³⁸.

Há uma objeção epicurista: a morte não pode ser um infortúnio para aquele que morre porque, enquanto estamos vivos não podemos sofrer a morte, e quando estamos mortos, não podemos sofrer nada. Sapontzis aponta que esse argumento, mesmo que fosse verdadeiro, não poderia salvar a posição de Cigman, pois esta considera a morte para humanos adultos normais um infortúnio. Epicuro, do contrário, não considera a morte de ninguém um infortúnio. Portanto, caso se pretenda usar essa idéia epicurista, a conclusão deve ser que *ninguém* tem um direito moral à vida, e não a conclusão especista de Cigman. Além disso, Sapontzis defende que Epicuro está errado, pois não é contraditório dizer que “é o vivo que sofre o infortúnio da morte” – ele o sofre quando morre, por ter fechadas as portas para o desfrute de satisfação.

Harry Silverstein alega que a posição de Epicuro não pode ser refutada por enxergarmos a morte como uma perda por privação, pois isso requer comparar o valor da vida para o vivo com o valor da morte (o estado de não estar mais vivo) para o morto, o que é impossível. Sapontzis responde que Silverstein confunde dois sentidos de “morte” (1) A perda da possibilidade de uma vida futura, com, (2) A realização de uma possibilidade alternativa (por exemplo, o estado de não estar mais vivo). ”A perda é um evento; o estado é a condição que se segue a esse evento⁴³⁹”. É o primeiro sentido que está em jogo quando se fala do infortúnio da morte, sendo que o indivíduo que perde é o vivo (quando morre), conclui o autor.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*

⁴³⁹ *Idem, Ibid.*, p. 173.

4.2.6 O direito dos animais à vida

O raciocínio de Sapontzis com relação à questão do direito à vida pode ser resumido pelas seguintes características principais: (1) Mesmo que alguns animais não possam *assumir* um interesse pela vida, todos os animais *sencientes têm* um interesse na vida; (2) O que é essencial para sofrer não-X como um infortúnio é *ter* um interesse em X e não *assumir* um interesse em X. (3) Animais sencientes são capazes de sofrer o infortúnio da morte; (4) Cigman coloca a capacidade para sofrer o infortúnio da morte como essencial para se ter um direito à vida; (5) Logo, animais sencientes, até mesmo segundo a concepção de Cigman, deveriam ter um direito à vida.

Sapontzis observa que o fato de os animais cumprirem o requerimento para se ter um direito moral à vida não prova que tal direito deve ser estendido a eles. O autor defende que a razão pela qual devemos estender esses direitos aos animais não-humanos é que nossas três metas morais comuns (desenvolver um caráter moral, aumentar a felicidade no mundo e tornar o mundo um lugar mais justo) seriam assim melhor alcançadas.

R.G. Frey objeta que nem animais não-humanos nem humanos devem ter um direito moral à vida. Sapontzis responde que a preocupação de sua argumentação é estender aos animais não-humanos a mesma proteção que deveria ser estendida a humanos, e não tem objeções, caso Frey prefira chamar essa proteção por outro nome que não direitos. Isso não compromete o argumento que constrói, conclui o autor. Não fica claro, no entanto, na reconstrução que Sapontzis faz do argumento de Frey, se este concorda que deveríamos considerar matar humanos algo muito errado, mas sem chamar isso de um direito moral à vida, ou se deveríamos atenuar a condenação moral sobre esse ato. Essa questão é discutida com mais profundidade por Sapontzis em outro lugar, quando argumenta que toda posição que pretende ser ética precisa querer diminuir a disparidade de poder entre o mais fraco e o mais forte⁴⁴⁰.

Outra objeção aponta que nem todos os humanos têm um direito moral à vida (por exemplo, embriões e fetos); por que colocar os animais não-humanos na mesma categoria dos humanos que têm direitos morais (por exemplo, adultos e crianças) e não na dos que não têm? Sapontzis oferece algumas razões: (1) Animais não-humanos, diferentemente de fetos e semelhantemente a crianças e adultos

⁴⁴⁰ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 142.

humanos possuem interesses reais, e não meramente potenciais; (2) Alguns animais não-humanos podem não conseguir sobreviver com as próprias forças, mas eles não são dependentes de nós da mesma maneira que um feto depende de sua mãe, e, caso sejam dependentes de nós e não das próprias mães não-humanas, o são da mesma maneira que crianças humanas; (3) Mesmo que animais não-humanos não tenham capacidades intelectuais semelhantes às de humanos adultos, muitas vezes suas capacidades intelectuais superam, tanto em questões práticas quanto morais, a de crianças humanas⁴⁴¹.

Sapontzis conclui que construiu um argumento a favor da extensão do direito moral à vida para animais não-humanos sencientes sem precisar valor especial na vida mesma. O argumento de Sapontzis é centrado no fato de que (1) estar vivo é necessário para o desfrute e satisfação, e que isso gera um interesse por parte dos seres sencientes em permanecerem vivos à medida que a vida fornece para eles desfrute e satisfação; e (2) uma das metas morais comuns inclui garantir que todos os seres sencientes tenham uma chance equitativa de alcançar uma vida satisfatória, e isso é mais bem garantido por um direito moral à vida. Sapontzis optou por não postular um valor especial na vida senciente pela dificuldade de verificar a falsidade/veracidade da existência de tal valor. Assim, por ser menos controverso, Sapontzis defende que o argumento que endereça é mais forte.

⁴⁴¹ Cf. *Idem, Ibid.*, p. 175.

4.3 O argumento da substituição

Sapontzis dedica uma atenção especial a uma última objeção à extensão de um direito à vida para animais não-humanos, *o argumento da substituição*⁴⁴², assim reconstituído pelo autor:

É permissível, *ceteris paribus*, usar um animal e matá-lo, se as seguintes condições forem cumpridas:

- (a) que a vida do animal seja uma vida que valha a pena ser vivida;
- (b) que, de outra maneira, o animal não poderia ter vida alguma (não existiria) e;
- (c) que o animal seja substituído, na hora ou após a morte, por outro animal, asseguradas as condições (a) e (b).

Como faz sentido pensar em vários graus pelos quais uma vida vale a pena ser vivida, para o argumento fazer sentido, o animal que substituirá deverá ter uma vida igual ou mais prazerosa do que a vida do morto, observa o autor.

O princípio no qual se apoia o argumento da substituição, segundo Sapontzis, é o de que, se a vida de um indivíduo tem apenas valor instrumental, então é permissível moralmente dispor da vida desse indivíduo desde que preservemos o que aquela vida tinha de valioso (por exemplo, experimentar mais prazer do que dor). Os que vêem os animais sencientes como possuindo um valor inerente (por exemplo, Gary Francione) são, de acordo com Sapontzis, imunes ao argumento da substituição. Contudo, a posição de Sapontzis é a de que o valor da vida senciente se encontra em ser essencial para as três metas morais comuns de (1) desfrute e satisfação, (2) desenvolvimento de caráter moral e (3) realização de valores morais tais como justiça. De que modo o autor, que defende também o direito à vida para todos os animais sencientes, poderia responder ao argumento da substituição?

No nível prático, Sapontzis responde que é raríssimo um caso de uso de animais cumprir as condições (a) e (b). Do ponto de vista teórico, a estratégia argumentativa do autor é mostrar que o argumento da substituição não tem lugar nem do ponto de vista kantiano nem do ponto de vista utilitarista; conforme o autor, a moralidade comum do dia-a-dia é uma mistura dessas duas tendências; por isso esta não deveria aceitar o argumento da substituição. O argumento central de Sapontzis reside em afirmar que mesmo quando a vida senciente não é

⁴⁴² Idem, *Ibid.*, cap. 10.

considerada dotada de valor inerente, também não é verdade que é considerada apenas como uma maneira alternativa de atingir coisas que possuem valor moral⁴⁴³. De acordo com ele, Singer parece aceitar o argumento da substituição para o caso de animais que são conscientes de si, mas não possuem um sentido temporal de si. O argumento colocado por Singer para demonstrar que os utilitaristas precisam aceitar o argumento da substituição é falacioso, no entender de Sapontzis⁴⁴⁴. A meta do autor não é mostrar que o argumento mesmo da substituição é falacioso, mas sim, mostrar que, “o valor moral que o argumento da substituição daria às vidas de indivíduos sencientes não é confirmado por outras teorias morais padrão, incluindo certas formas de utilitarismo⁴⁴⁵”.

4.3.1 Seis formas de valorar a vida senciente

A resposta que damos no nível teórico ao argumento da substituição, argumenta Sapontzis, depende de como avaliamos que a vida de indivíduos sencientes adquire valor moral. O autor usa o termo *indivíduo* para se referir à distinção quantitativa de um ser para outro e não algo que tenha a ver com a qualidade, natureza ou complexidade de diferença de personalidade ou caráter⁴⁴⁶. Sua proposta é analisar seis perspectivas diferentes quanto ao valor moral da vida de indivíduos sencientes, e ver se elas protegem ou não o indivíduo do argumento da substituição. Primeiramente, veremos uma caracterização de cada uma dessas posições, para depois adentrarmos em como o autor entende que elas lidam com o argumento da substituição:

1 – A posição kantiana do valor do agente moral

O argumento kantiano é reconstituído por Sapontzis do seguinte modo:

⁴⁴³ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 178.

⁴⁴⁴ Como vimos no capítulo sobre Singer, a conclusão deste pela substituição se dá mais no nível crítico e não no nível intuitivo. O que Sapontzis tenta construir aqui é uma refutação da conclusão de Singer mesmo no nível crítico.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 179, nota 4.

- A1: Moralidade é um bem inqualificável;
 A2: Consequentemente, à fonte de moralidade deveria ser dada a maior das proteções morais (ex: direitos morais);
 A3: Agentes autônomos são a fonte da moralidade – mas apenas, podemos presumir, enquanto estão vivos.
 A4: Logo, agentes autônomos deveriam possuir direitos morais, incluindo o direito à vida.

Para os kantianos, a capacidade para a agência moral é o único critério legítimo para se dar valor maior à vida de alguém⁴⁴⁷. Conforme vimos anteriormente, na sua análise do direito à vida e da amplitude da comunidade moral, Sapontzis rejeita essa conclusão. O autor argumenta ainda que alguém pode ser suficientemente livre, a ponto de ser considerado responsável por seus atos sem possuir a razão prática kantiana⁴⁴⁸ (ou seja, uma inteligência humana normal). Para ele, os humanos não são os únicos seres capazes de agência moral. Um kantiano rígido discordaria nesse ponto, mas o autor faz a ressalva de que isso não faz diferença na análise que propõe com relação ao argumento da substituição.

2 – A posição do valorizador independente

A outra perspectiva que também possui base na ideia de autonomia é a ideia de que “se os indivíduos são capazes de valorizar coisas para eles mesmos, então eles deveriam (moralmente) ser autorizados a fazê-lo e buscar seus próprios valores (desde que fazê-lo não seja injustamente danoso a outros valorizadores independentes⁴⁴⁹”. Essa autorização requer que tais indivíduos sejam protegidos por um direito à vida, pois, se mortos, não conseguirão buscar tais valores. Enquanto a posição kantiana se restringe a indivíduos que reconhecem valores *morais*, a do valorizador independente engloba outras coisas que alguém pode valorizar. Com isso, a última engloba indivíduos que não entrariam na perspectiva kantiana, por exemplo, animais meramente

⁴⁴⁷ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 180.

⁴⁴⁸ Cf. Idem, *Ibid.*, pp. 27-46, 180.

⁴⁴⁹ Idem, *Ibid.*, p. 180.

sencientes, não-sociais, e sem uma noção de si ao longo do tempo, mas que ainda podem ter interesse em buscar o prazer, conclui o autor⁴⁵⁰.

Um exemplo de posição similar à do valorizador independente é a teoria de direitos formulada por Tom Regan. O argumento de Regan é o de que é errado tratar seres que são *sujeitos-de-uma-vida* (a saber, animais que possuem um sentido temporal de si, crenças, desejos, e um bem-estar próprio) como se fossem meros meios para fins de outros, porque usá-los é deixar de reconhecer que a vida desses seres tem valor para eles, e que esse valor é independente da valorização feita por outros indivíduos. Sapontzis possui ressalvas quanto a esse argumento, pois afirma que é possível alguém reconhecer o *fato* de que a vida desses seres possui valor para eles mesmos (sendo esse valor independente da avaliação de qualquer outro ser), e ainda assim não reconhecer que deve *respeito moral* a esse valor. Assim, a percepção sobre o *fato* de que a vida de certos indivíduos tem valor para eles próprios não explica porque é *moralmente errado* violar os seus interesses.

Buscando evitar esse problema, Sapontzis sugere que a perspectiva do valorizador poderia ser justificada de uma maneira semelhante à perspectiva kantiana:

B1: A segunda de nossas três metas morais comuns diz respeito a aumentar o desfrute e satisfação na vida;

B2: Isso indica que desfrute e satisfação são bens morais.

B3: Logo, assim como esses bens merecem nosso respeito moral, aqueles que trazem esses bens morais à existência merecem nosso respeito moral, incluindo direitos, tal como o direito à vida, com vistas a proteger sua habilidade de produzir esses bens.

B4: São os valorizadores independentes que trazem desfrute e satisfação à existência, dado que esses são estados de seres que possuem uma experiência (a saber, todos os seres conscientes);

B5: Logo, valorizadores independentes são intitulados ao direito moral à vida.

Esse argumento, no entender de Sapontzis, dá um sabor utilitarista ao argumento kantiano, o que pode torná-lo inaceitável para anti-utilitaristas como Regan⁴⁵¹. Mas, já que a moralidade comum mistura preocupações kantianas e utilitaristas, podemos aceitar esse

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*

⁴⁵¹ Cf. *Idem, Ibid.*, p. 182

argumento se não adotarmos a posição essencialmente anti-utilitarista de Regan, conclui Sapontzis. Este argumenta contra a visão kantiana de que a única coisa boa sem qualificação é uma vontade boa, defendendo que desfrute e satisfação devem estar entre as metas morais⁴⁵². Caso o argumento de Sapontzis seja aceito, dar direitos morais aos valorizadores independentes é a forma de respeitar essa meta moral, mesmo que esses valorizadores não tenham capacidade de realizar outras metas morais (como agir moralmente). Outro argumento que o autor oferece a partir deste último é que tal respeito ajuda a garantir que todos os valorizadores independentes tenham uma chance *equitativa* a uma vida repleta de desfrute e satisfação, assim contribuindo para realizar a terceira meta moral.

3 – *Várias formas de utilitarismo*

Como vimos, para Peter Singer, a única diferença entre *utilitarismo clássico* e *preferencial* é que o último vê o termo prazer de uma forma ampla, para incluir tudo aquilo que alguém prefere. Sapontzis discorda, afirmando que essas duas formas de utilitarismo levam a conclusões significativamente diferentes. “Por causa de ignorância ou egoísmo, é possível não preferir aquilo que irá maximizar o excesso de satisfação sobre a frustração. Também, podemos preferir coisas (por exemplo, a vida) cuja perda não ocasionará sentimentos de desprazer⁴⁵³”.

Quanto à diferença entre utilitarismo do *ponto de vista total* ou da *existência prévia*, vimos que o primeiro prescreve maximizar a quantidade de bem utilitarista (seja clássico, seja preferencial) no mundo, enquanto que o segundo manda maximizar esse bem (clássico ou preferencial) nos seres que já existem no mundo. Apenas o ponto de vista total requer preocupação direta com o desfrute ou satisfação de futuras gerações. No da existência prévia, tal preocupação entra apenas por dever indireto aos seres já existentes⁴⁵⁴, conclui Sapontzis⁴⁵⁵.

⁴⁵² Cf. Idem, *Ibid.*, cap. 1-4.

⁴⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 182.

⁴⁵⁴ Outra possibilidade é pensar que existem deveres diretos para com as gerações futuras, mas que isso não implica o argumento da substituição, por mais estranho que possa parecer à primeira vista. Relembrando a intuição que Singer discute, de que não há dever de trazer para uma vida boa um ser que não existe e há dever de não trazer para uma vida ruim um ser que não existe, talvez isso possa ser explicado apontando que, no primeiro caso, não deixamos o ser numa situação pior do que a que ele está (está na não-existência e continua na não-existência),

Combinando essas duas distinções, temos quatro tipos de utilitarismo, somando ao total seis perspectivas de valor da vida: (1) Perspectiva da agência moral; (2) Perspectiva do valorizador independente; (3) Utilitarismo preferencial do ponto de vista total; (4) Utilitarismo preferencial de existência prévia; (5) Utilitarismo clássico do ponto de vista total; (6) Utilitarismo clássico da existência prévia. Nas últimas quatro visões, o valor da vida do indivíduo é medido pelo quanto essa vida contribui para o bem utilitarista.

4.3.2 O valor da vida senciente nas seis perspectivas de valor

1 – A perspectiva da agência moral

Na perspectiva da agência moral, os casos paradigmáticos de seres que devem ter seus interesses respeitados são aqueles que tiveram a oportunidade de fazer um erro moral, mas não o fizeram. Entre esses interesses estaria a necessidade de estar vivo para poder desfrutar satisfação. Mas, se fosse possível matar uma pessoa de bom caráter e substituir por outra que pode desenvolver um caráter tão bom quanto o da primeira, a perspectiva da agência moral concordaria com o argumento da substituição, já que a quantidade de caráter moral bom no mundo não seria diminuída? Sapontzis responde que não, pois, nessa perspectiva, o indivíduo adquire um direito de realizar seus interesses individuais como uma espécie de prêmio por ter se comportado moralmente. Assim, nessa perspectiva, o indivíduo é protegido contra o argumento da substituição não apenas por aquele ser a fonte de

e no outro, deixamos (existe numa vida minimamente boa e deixa de existir). Se matamos e substituímos, estamos deixando um numa situação pior para deixar outro numa situação melhor – sendo que a situação do que foi melhorado não era boa nem ruim (não existia) a ponto de ser necessário melhorá-la. Os que mantêm que é pior causar dano do que deixar de aumentar o benefício tem aqui uma razão para afirmar que o argumento da substituição não se aplica aqui. Da mesma maneira, podemos aceitar que temos deveres para com gerações futuras sem aceitar o argumento da substituição: se deixarmos para as gerações futuras um planeta destruído, eles ficarão numa situação pior do que a que já estão, enquanto não existem. Contudo, esse argumento, por se basear no ponto de vista da existência prévia, ainda enfrenta o problema de não ver como erro o fato de não deixar planeta algum para gerações futuras, dado que elas não existiriam (esse problema será discutido mais adiante). Por motivo de abreviação, chamarei o argumento mencionado aqui de *argumento do evitar deixar numa situação pior*.

⁴⁵⁵ Idem, *Ibid.*, pp. 182-183.

moralidade no mundo, mas também como uma condição insubstituível para desfrutar os frutos do próprio “trabalho moral”⁴⁵⁶.

Contudo, ninguém começa a vida como um “trabalhador moral”, mas sim, como criança – e nenhuma criança até certa idade possui agência moral, seja no sentido forte (cumprir o dever e justificá-lo com base na imparcialidade) seja no sentido fraco (realizar aquilo que está de acordo com o dever, ainda que não saiba justificar). Muitos animais adultos, defende Sapontzis, podem ser considerados agentes morais no sentido fraco; com isso, também estariam intitulados a direitos morais, conclui o autor. Assim, essa perspectiva não protegeria todos os animais conscientes do argumento da substituição, mas muitos.

2 – *A perspectiva do valorizador independente*

Para Sapontzis, se tal perspectiva visa respeitar todos os indivíduos capazes de formar seus próprios valores, pode abarcar todos os seres sencientes, dado que buscam (valoram) o prazer em detrimento da dor. Contudo, é um ponto controverso o que conta como “valorar”. Alguns filósofos definem valorar como um processo conceitual abstrato, sendo que, nessa definição, um comportamento que mostre preferências não provê evidência significativa para tal. Os que definem valorar dessa maneira não concluiriam que um animal valoriza a vida só porque luta o tempo todo para manter-se vivo. Se não há uma compreensão abstrata (o que requer uma inteligência humana normal) do que está em jogo, e não há habilidade para comunicar aos outros essa compreensão, não há valorização, há apenas desejo, sustentam⁴⁵⁷. Contudo, segundo Sapontzis, é arbitrário requerer que, para haver valorização, haja algo como uma inteligência humana adulta normal, dado que crianças humanas e animais não-humanos são capazes de ser felizes e buscar aquilo que lhes deixa felizes. Como o autor argumenta, seria estranho dizer de uma criança que luta o tempo todo para que não lhe tirem sua boneca, que “ela gosta muito da boneca, mas não a valoriza”. Assim sendo, definir “valorar” em termos conceituais abstratos é uma definição técnica, que não reflete o uso comum da linguagem. Então, para Sapontzis, não é necessário ter a habilidade para falar nem possuir uma inteligência humana adulta normal para valorizar algo; ao invés, “tudo o

⁴⁵⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 183.

⁴⁵⁷ O autor argumenta contra essa visão em Idem, *Ibid.*, cap. 7, 9.

que é requerido para ser um valorizador independente é ser um agente senciente⁴⁵⁸”.

Com a adoção do critério da senciência para a perspectiva do valorizador independente, é dado respeito aos valores de todos os agentes sencientes (desde que, é claro, com isso não causem dano injustificável a outros seres sencientes). Dentre esses valores estariam o que Sapontzis chama *de valores refletidos*, ou seja, valores do tipo “eu gostaria de estar numa condição x”. Por exemplo, quando estamos numa tempestade, desejamos não meramente que existam lugares secos e que eles sejam desfrutados, mas queremos nós mesmos ocupar esses lugares secos e desfrutá-los. O argumento contra a substituição se torna, então, este:

- (1) Dado que agentes sencientes não podem, presumivelmente, buscar seus valores, a menos que estejam vivos e...
- (2) Dado que outro indivíduo substituído iria, pelo menos nos casos refletidos, buscar seus próprios valores, ao invés dos valores do indivíduo substituído;
- (3) Segue-se daí que a visão do valorizador independente protege os indivíduos, incluindo os animais, contra o argumento da substituição⁴⁵⁹.

Essa conclusão se segue, enfatiza Sapontzis, sem que seja preciso admitir que o animal sabe que tem uma vida e faz planos com relação ao futuro e sem que seja necessário postular que os indivíduos sencientes possuem valor inerente. O autor observa também que não se segue daí que esse direito à vida seja absoluto. Por exemplo, a vida poderia ser justificavelmente tirada em legítima defesa ou em casos de eutanásia. O que decorre dessa conclusão é que tirar a vida significa impor uma perda séria, e que não é justificada pelo argumento da substituição.

3 – A perspectiva utilitarista preferencial total

A perspectiva utilitarista preferencial total diz que devemos fazer aquilo que está de acordo com as preferências daqueles já vivos e com as preferências semelhantes daqueles de gerações futuras. Há

⁴⁵⁸ Idem, *Ibid.*, p. 185.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*

também uma controvérsia sobre o conceito “preferir”. Peter Singer define preferir (pelo menos preferir continuar a viver) como uma atividade que requer auto-contemplação, projeção e análise das alternativas futuras. Nessa visão, o fato de um peixe lutar para se livrar do anzol não indica que ele tem uma preferência por sua existência futura, mas pela cessação da dor. Sapontzis critica Singer perguntando como seria possível um ser que não tem um sentido temporal de si perceber que algo o ameaça, ou que poderia lutar contra o perigo (como poderia lutar contra o perigo, se não se lembraria mais do que é perigoso?). “A tentativa de Singer de reconhecer algum comportamento que obviamente expressa valor por parte dos animais e ao mesmo tempo negar que eles possuem preferências [quanto a continuar em vida] parece ser auto-contraditório⁴⁶⁰”.

Para Sapontzis, desejar é a forma paradigmática de preferir, mas não requer, de acordo com o entendimento do autor, nem auto-consciência reflexiva nem uma grande habilidade intelectual. Podemos desejar algo e preferir que não aconteça (como quando nossos desejos conflitam com nossos comprometermos morais) mas, na ausência de tais conflitos, desejar x é preferir que x ocorra – seria estranho alguém desejar algo, esse algo não conflitar com quaisquer outros desejos ou valores, e ainda assim, esse alguém não preferir esse algo. Para o autor, não importa o quão limitada seja a auto-consciência, intelecto ou o sentido de tempo de um ser senciente – todos os seres sencientes possuem preferências, porque não haveria como explicar em termos evolutivos a sua senciência, “se eles não pudessem reconhecer, desejar, e buscar aquelas coisas que lhes dão prazer e reconhecer, desejar evitar e buscar evitar aquelas coisas que lhes dão dor⁴⁶¹”.

A idéia de que para se ter uma preferência por continuar a viver é preciso diferenciar a vida, da morte, também é criticada por Sapontzis. “Preferir x ” não requer que escolhamos x quando a escolha não é levantada por nenhuma situação real, defende o autor. Por exemplo, se um animal age para preservar sua vida, é porque prefere permanecer vivo e está demonstrando essa preferência. Muitos animais cumprem também a exigência de fazerem escolhas diante de desejos conflitantes, por exemplo, quanto tem de escolher entre salvar sua vida ou de outros que lhe são próximos – seja lá qual for a escolha. O autor conclui que os humanos adultos normais talvez sejam os únicos que pensem sobre

⁴⁶⁰ Idem, *Ibid.*, p. 186.

⁴⁶¹ *Ibid.*

preferir a vida ao invés da morte quando essa escolha não é colocada em termos práticos reais diante deles, mas “preferir a vida à morte não requer tal fascinação mórbida⁴⁶²”.

O utilitarismo preferencial total precisa levar em conta as preferências dos animais meramente sencientes (incluindo crianças recém-nascidas), mesmo que esses não tenham consciência temporal de si, é a conclusão de Sapontzis. A preferência desses seres é reconhecida pelo seu comportamento, mesmo que a preferência por não serem mortos surja somente nos momentos em que a vida seja ameaçada⁴⁶³.

Outra objeção de Sapontzis a Singer é que, mesmo que um animal não seja consciente de si temporalmente, ele pode ter certas preferências (por exemplo, criar seus filhotes) que, para serem satisfeitas, é necessário que esteja vivo no futuro. Portanto, respeitar essa preferência requer que protejamos sua vida. Existem preferências que dizem respeito ao presente, mas que só podem ser satisfeitas, obviamente, se o indivíduo estiver vivo. Todas as preferências por estados prazerosos se enquadram nesse tipo⁴⁶⁴.

Na perspectiva do utilitarismo preferencial total, da forma como entende Sapontzis, os seres temporalmente conscientes de si teriam uma prioridade na proteção por preferir não se preocuparem com a idéia de serem substituídos. Seres meramente sencientes, por outro lado, só

⁴⁶² Idem, *Ibid.*, p. 187.

⁴⁶³ Há um problema com esse argumento de Sapontzis, pois recém-nascidos de quaisquer espécies, por ainda não saberem se defender de ameaças à sua vida ou não perceberem que estão em perigo, não apresentam comportamento que indique sua preferência. Em meu entender, é melhor afirmar que ao tirarmos a vida de um ser que não é consciente temporalmente de si, e que não apresenta comportamento que indique sua preferência por estar vivo, o deixamos numa situação pior do que a que está no momento (caso tenha uma vida minimamente boa), ainda que o ser em questão não saiba disso. O mesmo não pode ser dito de um ser que ainda não existe e não será trazido à vida, pois este não fica numa situação pior.

⁴⁶⁴ Esse argumento tem grande alcance. Porém, ainda tem o limite de que, quando os seres sencientes estão inconscientes (por exemplo, dormindo), não preferem esses estados (deitar ao sol, etc.). Sapontzis tem três saídas: (1) Ou diz que as preferências não desaparecem apenas porque alguém, em um determinado momento, não está pensando nelas. Essa é a saída de Singer para dizer que as preferências dos seres autoconscientes no sentido biográfico não somem quando eles dormem, dado que, se confrontados com a necessidade de fazer uma escolha, ainda escolheriam o que preferiam antes de dormir. Se o mesmo vale para Singer, vale para Sapontzis. (2) Ou diz que matar o ser meramente senciente que está dormindo é deixá-lo numa situação pior do que a que ele já está – sofre uma perda. O mesmo não pode ser dito do ser que ainda não nasceu. (3) Ou ainda, pode dizer que certos interesses de seres sencientes são *incrementais* (como, por exemplo, desfrutar do prazer), e que estar vivo é uma condição necessária para a realização desses interesses.

podem preferir (no sentido utilitarista de preferência) apenas não morrer, e somente quando a situação da morte os ameaça. Mas, se for eliminada a possibilidade de os seres autoconscientes no tempo saberem que serão substituídos, todos ficam em pé de igualdade: humanos, não-humanos, jovens e adultos, conclui Sapontzis⁴⁶⁵.

Outro problema com a perspectiva preferencial total é o seguinte: supondo que há um indivíduo A que possui preferências a curto e longo prazo e que seja permitido que ele realize as de curto prazo, depois seja morto e substituído por B, que possui um leque similar de preferências de curto e longo prazo. Em seguida, deixamos B viver seu tempo de vida natural (morrer de velhice). Se durante esse tempo de vida, B realiza suas preferências, não há perda de acordo com o utilitarismo preferencial total, segundo entende Sapontzis. Por outro lado, se permitimos a B realizar suas preferências de curto prazo, e o substituímos por C, e depois fazemos o mesmo com C, D, E, e assim por diante, de maneira que as preferências a longo prazo nunca são realizadas, isso representa uma perda, se comparada com a alternativa de permitir A viver seu tempo normal de vida. Sapontzis conclui que o utilitarismo preferencial total protegeria o indivíduo contra o argumento da substituição, se a matança fosse feita indefinidamente⁴⁶⁶.

Durante os primeiros anos de existência, observa o autor, um indivíduo satisfaz mais preferências a curto prazo do que nos últimos anos. Se assim for, então, uma maior quantidade de preferências poderia ser satisfeita sacrificando-se a satisfação de preferências no longo prazo em favor de gerar e satisfazer mais preferências no curto prazo⁴⁶⁷ – ou seja, autorizaria matar os mais velhos e substituí-los por jovens. Assim, Sapontzis conclui que a proteção que o utilitarismo preferencial total

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, p. 188. Sapontzis não menciona, mas está implícito em seu argumento que o utilitarismo preferencial total não protegeria nenhum indivíduo contra a substituição se, por exemplo, a matança terminasse em F, ou G, ou Z e fosse permitido para esse último indivíduo satisfazer suas preferências no curto e longo prazos. Isso é o que aconteceria se a produção de animais *realmente* “felizes” (que são rotineiramente mortos) fosse abolida, e os últimos animais fossem levados a um santuário. Essa implicação cria um paradoxo: enquanto a produção de animais não for abolida, o *utilitarismo preferencial total* pode condená-la (pelas preferências de longo prazo não estarem sendo satisfeitas); depois que for abolida, pode-se dizer que não houve erro nenhum com ela. É claro, é possível dizer que o erro é que os animais não tiveram vidas prazerosas. Mas, por exemplo, não poderia objetar a uma produção para matança cujas vidas fossem realmente prazerosas.

⁴⁶⁷ Talvez seja por querer evitar esse problema que Singer vê um valor maior na vida de seres com maior capacidade de planejar o futuro.

oferece contra a substituição é bem menor do que a proteção oferecida pelas perspectivas anteriores centradas na autonomia.

4 e 5 – Utilitarismo preferencial da existência prévia e utilitarismo clássico da existência prévia

Ambas as visões limitam a consideração moral a indivíduos existentes, portanto, protegem os indivíduos contra o argumento da substituição, pois, de acordo com essas duas perspectivas, os benefícios para os não-nascidos não podem compensar as perdas para os já existentes.

6 – Utilitarismo clássico total

O utilitarismo clássico total visa maximizar o excesso de satisfação sobre frustração na vida. Nessa perspectiva, matar, mesmo sem causar dor ou insatisfação é um mal, pois elimina a possibilidade de desfrute futuro (assumindo, é claro, que a vida futura teria um balanço positivo e que a morte não conduz a uma forma de vida mais satisfatória). Contudo, se um indivíduo é substituído por outro que não teria nascido de outra maneira, e tem uma vida igualmente satisfatória, esse balanço permanece inalterado. Assim como o utilitarismo preferencial total, essa perspectiva também não dá proteção contra o argumento da substituição, seja lá uma sequência infinita de matança, ou não.

Nessa perspectiva, Sapontzis observa que a substituição se aplicaria também a humanos (caso outros humanos não fossem amedrontados pela possibilidade de serem substituídos; o que poderia ser resolvido com assassinatos em segredo). E, se “o desfrute é suficientemente menor nos últimos anos do que nos anos de juventude, para contrabalançar a depressão causada por saber que alguém será morto e substituído por um jovem, então o utilitarismo clássico total não apenas permite, mas requer a morte e substituição de humanos⁴⁶⁸”.

Sobre as formas de utilitarismo, Sapontzis conclui que, uma vez reconhecido que animais não-humanos sencientes possuem preferências, a diferença crucial, quando se trata do argumento da substituição, não é entre utilitarismo *preferencial* e *clássico*, mas sim entre o utilitarismo

⁴⁶⁸ Idem, *Ibid.*, p. 189.

total e o da existência *prévia*⁴⁶⁹ – seja lá se estamos falando de seres conscientes de si no tempo ou seres meramente sencientes. O utilitarismo da existência *prévia* (seja clássico ou preferencial) certamente protege o indivíduo contra a substituição, enquanto que o utilitarismo *clássico total* definitivamente não protege (pois a meta é maximizar o desfrute) e o utilitarismo preferencial *total* pode proteger ou não (pois satisfazer preferências é a meta).

4.3.3 Utilitarismo total x utilitarismo de existência *prévia*

A nova questão que ocupa Sapontzis é: há alguma razão que nos compele a aceitar o ponto de vista total, ao invés do da existência *prévia*?

Um problema com o ponto de vista total é que ele parece colocar o dever de fazer nascer tantos indivíduos quantos fossem possível existir com uma qualidade de vida razoável. Seguiria daí que um casal cujos planos de vida fossem frustrados pelo nascimento de um bebê, se no balanço geral a satisfação futura do bebê fosse maior do que a perda dos planos para os pais, estaria obrigado a ter o bebê⁴⁷⁰. Como vimos no capítulo sobre Singer, o utilitarismo da existência *prévia* não tem essa implicação, mas não vê nada de errado no caso de pais que resolvem conceber uma criança sabendo que, devido a um problema genético, terá uma vida extremamente miserável e morrerá antes de dois

⁴⁶⁹ A diferença de compreensão do utilitarismo preferencial, nesse ponto, entre Sapontzis e Singer, é que o primeiro vê a existência de quaisquer preferências como criando uma razão contra matar (dado que estar vivo é condição necessária para realizá-las) e o último vê apenas preferências com relação ao futuro como criando essas razões. Se for adotada a perspectiva de Singer, então há uma diferença entre utilitarismo clássico e preferencial, com relação à substituição, já que Singer aparenta manter um ponto de vista da existência *prévia* no que diz respeito a seres autoconscientes temporalmente e um ponto de vista total para seres “meramente sencientes”, pelo menos a nível crítico do raciocínio moral. Essa diferença não existe no utilitarismo hedonista.

⁴⁷⁰ Em meu entender, o utilitarismo de existência *prévia* tem uma implicação semelhante, no que diz respeito a, por exemplo, crianças abandonadas já existentes. Supondo que um casal tem condições de dar uma vida feliz a uma criança de um orfanato e ao mesmo tempo possui outros planos de vida. Caso, no balanço total, o benefício à criança em ser adotada for maior do que o benefício aos pais de realizarem seus planos de vida (e, por sua vez, o dano sobre a criança por não ser adotada for maior do que o dano ao casal por não realizar os planos de vida), segundo entendo o utilitarismo de existência *prévia*, o casal deve adotar a criança. O mesmo vale não apenas para crianças abandonadas, mas para qualquer ser senciente afetado pela decisão. Outro exemplo seria diante da escolha entre comprar um carro novo ou doar o dinheiro para indivíduos em situação de miséria, ou ainda, entre comer carnes (que implica tanto sofrimento para os animais quanto desperdício de recursos que poderia ser utilizado para ajudar indivíduos em situação miserável) e comer proteínas de origem vegetal.

anos, pois tal vertente reconhece deveres para com não-nascidos⁴⁷¹. Singer oferece uma resolução para o problema, admitindo ele mesmo que a vê como insatisfatória: (1) Não há nada de *diretamente* errado em conceber tal criança, mas, uma vez que a criança existe e a vida dela é sofrimento puro, reduzimos a quantidade de sofrimento no mundo por um ato de eutanásia; (2) A eutanásia seria um processo mais doloroso de fazer para os pais do que a não-concepção; (3) Por uma razão indireta, temos, assim, motivos para preferir a não-concepção⁴⁷².

Casos assim são raros, observa Sapontzis, pois o comum são casos onde se pode saber a probabilidade (e não a certeza) de que o futuro bebê herdará tais defeitos (com relação ao diagnóstico antes da gravidez). Com isso, o autor quer dizer que não há uma intuição estabelecida sobre ser errado o casal ter a criança nessas condições, especialmente se o casal estiver preparado para abortar caso o feto realmente apresente sinais de que está desenvolvendo o problema. Existem casos onde os pais sabem que a criança herdará, por exemplo, cegueira, e mesmo assim decidem levar a gravidez adiante porque consideram a vida de uma pessoa cega suficientemente satisfatória. No exemplo de Singer, escreve Sapontzis, o casal teria de estar muito desesperado para conceber um filho “seu”, a ponto de trazer à vida um ser com tamanha dose de sofrimento, pois teria a oportunidade de adotar uma outra criança. O autor duvida que pessoas desse tipo existam, portanto, não considera que esse exemplo tenha importância moral. Se existirem, são pessoas que têm uma idéia perversa sobre o que é criar filhos, pois manteriam alguém vivo por dois anos com intenso sofrimento sabendo que poderiam evitar tudo isso, conclui. Desde a concepção (caso saibam que o resultado será o sofrimento intenso), tal plano expressa “a vontade de usar outros como meros meios para sua própria satisfação [...] um tipo de caráter demente que daria ao projeto um forte valor imoral⁴⁷³”. Para o autor, é exatamente isso que Singer pretende mostrar com o exemplo: que há algo de extremamente egoísta e perverso em levar tal projeto adiante a ponto de a criança nascer, ou mesmo imaginar fazê-lo.

⁴⁷¹ Como vimos em SINGER, EP, p. 114.

⁴⁷² Nssa resposta, Singer não percebe um ponto crucial: do momento em que nasce até que seja praticada a eutanásia, a criança sofrerá muito e isso conta como uma razão direta a favor de se escolher a não-concepção, uma vez que, quando a criança já existe, é considerada pelo ponto de vista da existência prévia.

⁴⁷³ SAPONTZIS, MRA, p. 191.

O utilitarismo de existência prévia, no entender de Sapontzis, pode explicar a intuição de que é errado levar esse projeto adiante, pois é uma avaliação de caráter – caráter daqueles que já existem. “O utilitarismo de existência prévia não proíbe fazer avaliações de caráter mais do que proíbe o ponto de vista da existência total⁴⁷⁴”.

Outra crítica de Sapontzis à análise de Singer se dá por este não separar três estágios (com peso moral diferente) no processo de fazer nascer uma criança cuja vida será miserável: (1) Pretender conceber tal criança; (2) Conceber tal criança e; (3) Manter tal criança viva. Para Sapontzis, quando separamos nossa avaliação moral comum quanto a esses três estágios, o argumento de Singer contra o ponto de vista da existência prévia desaparece: o primeiro estágio representa um caráter perverso; se, contudo, os pais pretendem abortar antes de o feto ser senciente, então, de um ponto de vista utilitarista não há mal algum; por outro lado, se os pais descobrem a doença somente depois de terem concebido e o feto já é senciente, então também não há mal algum de um ponto de vista utilitarista em permitir tal ato – aliás, representa um bem, pois mostra a compreensão de que a capacidade para desfrutar da vida é moralmente significativa, e não a pertença à nossa espécie biológica. Mostra também uma tolerância a desejos excêntricos (como o do casal que tem uma compulsão por conceber um filho biológico) que poderia causar sofrimento caso não fosse satisfeito, sendo que esta tolerância – se o feto for abortado antes de ser senciente – não causa dano nem frustração a ninguém. Sapontzis conclui então que, numa base utilitarista, “*considerar* ter uma criança miserável” não é obviamente errado⁴⁷⁵.

O autor conclui que: no estágio 1, a perspectiva da existência prévia pode mostrar o erro a partir de uma avaliação de caráter. No estágio 2, a única razão para haver algum erro, de um ponto de vista utilitarista, seria indireto; por exemplo, a observação de Singer de que fazer um aborto poderia ser mais perturbador para os pais do que deixar de conceber. Contudo, como vimos, se a frustração por não conceber

⁴⁷⁴ *Ibid.* Aqui cabe a pergunta: por que tal projeto expressa um caráter perverso? Pode-se responder que é devido ao dano feito a um ser que existirá, e, se nos basearmos no *argumento do evitar deixar numa situação pior*, é possível dizer que o erro está em que a criança que nasceu foi deixada em uma situação muito pior do que estava antes (passou da não-existência para uma existência terrível).

⁴⁷⁵ Cf. *Idem, Ibid.*, p. 191, 192.

fosse maior do que a frustração por abortar, então não haveria nada de errado, em bases utilitaristas (ou, se o feto fosse necessário para o progresso médico). Sapontzis menciona que isso se aplica até o ponto em que o feto não é senciente. Mas, não fica claro, em bases utilitaristas, se mesmo o feto sendo senciente, não há maneira de as preferências dos pais terem mais peso, por causarem maior sofrimento. No estágio 3, a única maneira de justificar, em bases utilitaristas, manter a criança viva seria para aliviar uma dor maior do que a dela, em outros indivíduos, escreve o autor. Por exemplo, a dor dos pais por não poderem ter um produto vivo de seus genes nem se compara à da criança⁴⁷⁶. O utilitarismo de existência prévia mantém essa mesma decisão, dado que, quando sofre, a criança já existe (já é senciente).

No entender de Sapontzis, Singer pensa que seu argumento coloca um problema para o utilitarismo de existência prévia, porque transferimos a consideração intuitiva negativa sobre manter uma criança miserável viva para a idéia de ter tal criança ou concebê-la. Como o autor observa, se separarmos em três estágios, vemos que os dois primeiros não trazem sofrimento ao mundo. Só é trazido sofrimento se a criança chega a ser senciente.

Segundo Singer, para o utilitarismo de existência prévia ser uma teoria moral aceitável, teria de explicar a assimetria entre dizer que o prazer que uma possível criança poderia experimentar não é uma razão a favor de trazê-la à vida e ao mesmo tempo dizer que a dor que uma possível criança poderia experimentar é uma razão contra trazê-la à vida. Para Sapontzis, não há assimetria aqui, pois, se o ponto de vista da existência prévia só lida com indivíduos sencientes já existentes, então só há dever de manter uma vida feliz se ela já está sendo desfrutada e só há dever de não manter uma vida miserável também se ela já é miserável. Nesse estágio (onde a sciência já opera), há obrigação de manter a criança feliz viva e abortar ou eutanasiar a criança cuja vida é

⁴⁷⁶ Como vimos nas observações finais do capítulo sobre Tom Regan, mesmo que o sofrimento dos pais por não verem um produto vivo de seus genes fosse maior, é possível evitar a implicação de ter-se que trazer a criança cuja vida será miserável à existência se fizermos a distinção entre danos dos quais um indivíduo pode ver-se livre a partir de suas próprias forças, por ser tal dano fruto de sua própria concepção (no caso, a compulsão por ver um produto vivo de seus genes) e danos dos quais um indivíduo não pode se livrar, por estarem sendo causados por outros indivíduos. Além disso, ainda é possível perguntar se o desejo de ver um produto vivo de seus genes é algo de valor moral. No caso, tal desejo terminaria em ser realizado através de sofrimento em outro indivíduo, o que é contrário à meta utilitarista. Mesmo se fosse adotada a perspectiva do valorizador independente, não necessariamente tal desejo deveria receber atendimento, haja vista que tal perspectiva tem a ressalva: “desde que fazê-lo não seja danoso a outros valorizadores”.

miserável⁴⁷⁷. Para o autor, o erro moral direto aparece apenas no terceiro estágio, e, já que “a criança já existe nesse estágio, o utilitarismo de existência prévia não tem problemas em conceber este erro⁴⁷⁸”. Sapontzis enfatiza que uma resposta similar com relação ao utilitarismo do ponto de vista total não poderia ser feita, pois haveria erro moral em outros estágios.

4.3.4 Utilitarismo de existência prévia e obrigações quanto a gerações futuras

Outra objeção ao utilitarismo de existência prévia é que, diferentemente do ponto de vista total, ele não pode conceber deveres diretos para com as gerações futuras. Pode, no máximo, dizer que temos de respeitar os planos para o futuro dos seres já existentes⁴⁷⁹. A preocupação com as gerações futuras é grande dentro da ética ambiental. A estratégia argumentativa de Sapontzis é mostrar que é possível uma preocupação ambiental sem postular que isso é um dever direto para com as gerações futuras, pois, caso fomentarmos as condições para o plano de vida dos seres já existentes, teremos que preservar o planeta por muitas décadas à frente do momento atual (digamos, de 75 a 100 anos).

Outro argumento de Sapontzis parece adotar um ponto de vista total, mas na realidade adota um ponto de vista da existência prévia: dado que algumas gerações futuras vão existir de qualquer maneira, então temos o dever de deixar a elas condições para uma vida

⁴⁷⁷ Por isso, Sapontzis se esforçou em distinguir os três estágios, afirmando que não há problema com conceber a criança miserável desde que ela não chegue a ser senciente.

⁴⁷⁸ *Idem, Ibid.*, p. 194.

⁴⁷⁹ Mas, levando em conta o *argumento do evitar deixar numa situação pior*, se deixarmos um planeta destruído para as futuras gerações, *e elas vierem a existir*, então elas estarão talvez numa condição pior do que estão agora (pior do que não existindo). Segundo entendo, essa idéia poderia ser incorporada pelo ponto de vista da existência prévia, pois a geração futura existiria de qualquer maneira. Contudo, esse argumento não se aplica caso haja uma proposta de ser esta a última geração existente, dado que gerações futuras inexistentes não ficarão numa condição pior do que estão agora. O que pode ser respondido, nesse caso, é que, se a corrente da qual estamos partindo é o utilitarismo, então é contraditório incentivar planos pessoais de vida que impedem a possibilidade da existência daquilo que possui valor moral (no caso, o prazer e felicidade, por exemplo).

razoável⁴⁸⁰. O autor reconhece que esse último argumento aproxima a visão total da visão da existência prévia. Isso elimina a distinção entre as duas quanto ao problema da substituição? O ponto de vista da existência prévia também admitirá a substituição? Sapontzis responde que não, porque só podemos falar de indivíduos substitutos caso a única possibilidade de eles existirem seja matarmos alguns que existem agora. Isso não é verdade com relação a gerações futuras que existirão de qualquer maneira. Vale lembrar que isso não é verdade também com relação a animais não-humanos: eles podem existir sem serem criados para uso humano. Assim, o “utilitarismo de existência prévia estendido” (inclui obrigações para com gerações futuras) não admitiria substituir indivíduos, apesar de justificar comprometer o desfrute dos planos da geração atual com vistas a garantir o desfrute das gerações futuras.

Sapontzis conclui que, além do problema do ponto de vista total implicar que temos de fazer o máximo número de seres felizes virem a existir, existem razões para se preferir o ponto de vista da existência prévia (por exemplo, não haver a assimetria que Singer supõe). Como o ponto de vista total é o único que admite substituição, Sapontzis conclui que a substituição é errada. Animais sencientes devem, portanto, ter direito à vida⁴⁸¹.

⁴⁸⁰ Como vimos acima, esse argumento não está isento de complicações, caso alguém resolva que essa será a última geração.

⁴⁸¹ O argumento do *evitar deixar numa situação pior*, por outro lado, conclui que o ponto de vista total não implica em trazer ao mundo o máximo de seres felizes possíveis – implica somente se isso não causar dano injustificável a algum indivíduo já existente. O mesmo argumento pode ainda mostrar que o ponto de vista total nem sempre autoriza substituir, pois, se a prioridade for evitar causar perdas de satisfação de interesses básicos ao invés de criar benefícios, a maioria dos casos de decisão pela substituição causará uma perda significativa ao ser já existente.

CONCLUSÃO

A questão que guiou o presente trabalho centrou-se fundamentalmente nas críticas que Gary Francione e Tom Regan, filósofos de tendência deontológica, fazem à proposta ética consequencialista de Peter Singer, em defesa dos animais não-humanos. Um capítulo adicional abordou a análise que Steve Sapontzis faz, da possibilidade de conciliar preocupações tanto deontológicas quanto consequencialistas, na medida em que elas se encaixam nas metas fundamentais da moralidade comum.

No que diz respeito às críticas de Francione e Regan, conclusões diferentes devem ser traçadas com relação a cada autor (haja vista que as críticas têm alvos diferentes e revelam preocupações diferentes) e, mais especificamente, a cada crítica. Ao longo do trabalho, a análise foi dirigida a cada crítica específica; veremos agora o que podemos traçar em termos de conclusões gerais.

Com relação às críticas oferecidas por *Francione*, podemos resumir da seguinte maneira as preocupações do autor: (1) Observar que o PICIS prescreve abolir o *status* de *item de propriedade* de quaisquer seres que devam ser contemplados por tal princípio, pois a instituição mesma da propriedade sobre seres sencientes viola a exigência de igualdade; (2) Apontar a tensão na teoria *utilitarista* entre, de um lado, a exigência de *igualdade* e, de outro, a exigência de *maximizar a utilidade*; estando as duas exigências em aparente contradição. É possível que a utilidade seja maximizada violando-se a igualdade, e é possível que a igualdade seja respeitada, mas que o resultado final não tenha as melhores consequências; (3) Apontar que Singer é um *abolicionista* apenas quando se trata de animais que são pessoas (autoconscientes no sentido biográfico), mas não rejeita por completo o uso (por não ver como erro a morte) de seres meramente sencientes. Para Francione, Singer mantém essa posição por reconhecer o interesse em não sofrer, mas não reconhecer o interesse em viver, de seres meramente sencientes.

Com base nessa última preocupação, Francione endereça alguns argumentos para mostrar que a vida de todo ser senciente tem valor. Como vimos, os argumentos endereçados por Francione, por citarem a teoria da evolução, mas ao mesmo tempo atribuírem finalidades aos processos naturais, apresentam uma tensão interna. Contudo, vimos também que está à disposição de Francione o argumento de que a vida de um ser senciente tem valor pela possibilidade do desfrute do prazer no futuro, independentemente de existirem preferências futuras.

Outro foco de críticas de Francione a Singer é justamente a vinculação do leque de preferências futuras que um ser possui com o erro em matá-lo. Francione aponta que, se isso for verdade, então é possível hierarquizar não somente o valor das vidas de agentes morais em relação a pacientes morais, mas também entre agentes morais. A base da qual Francione parte para criticar a eleição do critério das preferências futuras como condição necessária para haver erro em matar, é que se baseia numa teoria de “mentes similares”, ou seja, elege-se características que são fundamentais para a vida paradigmática humana, mas não necessariamente importantes para o desfrute da vida por outros animais.

Francione critica ainda a dificuldade de se comparar interesses em diferentes indivíduos, principalmente quando esses pertencem a espécies biológicas diferentes, e também a dificuldade de se calcular com precisão os desdobramentos das consequências. Para o autor, devido ao forte *especismo* predominante na mentalidade da maioria dos humanos, o que impede que os animais não-humanos tenham, na prática, seus interesses considerados com igualdade, é necessário que se elimine a instituição de posse sobre esses – o que seria feito através da declaração legal do direito de não ser um objeto de propriedade. Assim, Francione conclui ter mostrado que o PICIS exige a abolição da instituição de propriedade sobre seres sencientes.

Apesar de mostrar que aparentemente há uma tensão entre, de um lado, a exigência de igualdade, e, de outro, a exigência de buscar as melhores consequências, o que, em meu entender, Francione acaba mostrando, é que essas duas exigências devem, de alguma forma, servir como *limitadoras* uma da outra. O que o autor aponta, quando diz que o PICIS requer abolir o *status* de propriedade dos animais (porque a instituição mesma da propriedade os trata como “menos do que um”) é que a exigência de igualdade, no seu papel de limitar a exigência de buscar melhores consequências, tem mais implicações do que as abordadas por Singer (a saber, abolir o *status* de item de propriedade dos animais). Da mesma maneira, Singer poderia observar que, caso fosse verdade que, enquanto forem objetos de propriedade, os animais recebem mais benefícios do que receberiam se fossem livres, a exigência de buscar melhores consequências limitaria o ideal de “buscar a igualdade a despeito das consequências”. Talvez seja essa a preocupação que Singer tem em mente quando discute as implicações do *ponto de vista total*, pois muitas vezes faz a seguinte ressalva “tendo em mente que esses animais não existiriam de outra forma” – ou seja, o

autor está preocupado com o possível benefício que resultaria para esses seres, a despeito de a motivação não estar baseada na igualdade. Contudo, penso que, quanto a esse ponto, a teoria de Singer, enquanto teoria utilitarista, tem a ganhar por incorporar uma preocupação com a motivação dos agentes. Por exemplo, supondo que um agente moral está decidindo se permite ou não o nascimento de um animal não-humano. Pode ser que, a despeito de suas motivações auto-interessadas, ainda assim ele forneça uma vida razoavelmente boa ao animal, mas é muito mais provável que essa boa consequência se realize se a motivação que guia a decisão do agente está baseada em igualdade, altruísmo, etc. Nesse ponto, parece também que é mais fácil maximizar a utilidade, pelo menos a longo prazo, se os animais forem retirados da categoria de itens de propriedade. Portanto, pelo menos quanto a esse ponto, mesmo se for verdade que a teoria de Singer dê o peso que Francione alega à agregação de consequências, ela não estaria em oposição tão grande às preocupações deste último.

Na terceira preocupação de Francione que listamos, o autor aborda a teoria de Singer apenas no nível crítico, mas este busca distinguir os níveis crítico e intuitivo do raciocínio moral, cada qual com implicações diferentes no que diz respeito às nossas decisões que afetem animais não-humanos. No nível intuitivo, dos princípios práticos do dia-a-dia, Singer sugere, a menos que estejamos numa situação de escassez, abolir o consumo de animais. É provável que, no nível intuitivo, Singer sugira o mesmo com relação a outros usos de animais. Quando o autor discute a questão da experimentação animal, enfatiza que a natureza do experimento mental que sugere é altamente hipotética, pois são raríssimos os casos onde realmente um experimento irá matar uns salvando milhares e que não haja possibilidade de pesquisar outras alternativas. Assim, penso que Singer não seria contrário a abolir não somente a experimentação animal, mas também todas as outras práticas que envolvam não considerar com igualdade o interesse dos animais. No nível intuitivo, portanto, Singer e Francione também estão próximos.

Francione não percebe a distinção entre nível intuitivo e crítico também quando acusa Singer de não prescrever a abolição do *status* de propriedade de todos os seres sencientes porque não vê valor na vida de animais meramente sencientes. Mesmo concordando com a crítica de Francione no que diz respeito ao nível crítico do raciocínio de Singer (no qual o autor realmente parece ver pouco ou nenhum valor na vida meramente senciante), este sugere evitarmos matá-los com vistas a fomentar a igual consideração por seus outros interesses (não sofrer, por exemplo). Assim, em termos práticos, de princípios a seguir no dia-a-

dia, Singer não está tão longe da proposta de Francione. A diferença é que Singer adota a conclusão, no nível intuitivo, de respeitar a vida meramente senciente, como um instrumento para fomentar a consideração pelo sofrimento desses mesmos seres, enquanto que a conclusão de Francione se dá por este ver um valor maior na vida senciente mesma. A despeito da similaridade no nível intuitivo, penso que essa crítica de Francione procede, e que Singer não oferece argumentos suficientes para mostrar que a vida de seres meramente sencientes possui um valor tão menor do que o da vida de um ser autoconsciente biográfico.

Nesse mesmo sentido, penso que procede a crítica de Francione no que diz respeito à proposta de Singer ser uma teoria de “mentes similares”, pois o autor vincula as preferências futuras com o erro de tirar a vida sem apresentar argumentos do por que elas têm muito mais importância do que o prazer futuro que aguarda alguém, ainda que esse alguém não tenha feito planos para o futuro.

Já, quanto à dificuldade de se comparar interesses em diferentes seres, com vistas a determinar se são interesses semelhantes ou não, penso que não fica muito claro (tanto em Singer quanto em Francione) se os autores entendem semelhantes como *intensidade semelhante* ou *importância semelhante* (ou ambos). Seja interpretado como intensidade ou importância, embora seja difícil traçar conclusões exatas, podemos detectar casos extremos em ambos os lados. Como Singer apontou, em muitos casos, a precisão não é essencial. Por exemplo, percebemos que a intensidade da dor de perder uma perna é infinitamente maior do que a de deixar de comer uma comida específica. Percebemos também que a importância de ter um interesse básico satisfeito é maior do que a de um interesse não básico (por exemplo, se movimentar, em comparação com comer um tipo específico de comida). Em ambas as interpretações, o PICIS oferece, em meu entender, um guia confiável em muitos casos, apesar de existirem casos onde se torna mais difícil avaliar com precisão.

Quanto à dificuldade de se pensar o desdobramento das consequências de se adotar o veganismo, penso que Singer pode responder à crítica de Francione apontando que, como o prazo para se contar desdobramentos de consequências, na crítica do autor, é indeterminado, deve ser observada a tendência que determinadas regras possuem de aumentar ou diminuir a felicidade (ou satisfação de preferências) de forma igualitária. A meta por um mundo onde seres sencientes não são mais explorados ou mortos apresenta essa tendência por almejar tanto um resultado que visa garantir a igualdade quanto um

resultado final que busca maximizar a felicidade – mesmo que, a curto prazo, a implementação desse mundo gere insatisfação nos que se beneficiam da exploração atual. O mesmo não se pode dizer da meta de deixar o *status* moral dos animais não-humanos do jeito que está – pois não visa fomentar a igualdade, nem visa fomentar a felicidade de todos os envolvidos (apenas de uma parte deles).

Quanto às críticas feitas por *Tom Regan*, podemos notar que este as inicia a partir de uma crítica ao utilitarismo clássico (hedonista), por justificar com muita facilidade o assassinato de agentes morais devido à exigência de agregação de resultados. É importante notar que a facilidade com que se justifica o assassinato, nessa teoria, se dá devido à exigência de agregação, e não por se basear numa perspectiva hedonista de valor. Como vimos, Regan, em seguida, aborda as tentativas dos utilitaristas clássicos de harmonizarem o que tal teoria prescreve com nossas intuições morais comuns, através da observação sobre o dever indireto de não causar pânico naqueles que continuam vivos. Regan nota que essa saída tem a implicação contra-intuitiva do erro do assassinato não ser feito ao morto. Contudo, vimos que o próprio Regan menciona a razão direta incorporada pelo utilitarismo hedonista contra matar, a saber, os prazeres que o morto ainda teria a desfrutar, e que a saída do dever indireto aos que permanecem vivos só é trazida à tona como tentativa de mostrar que a agregação não prescreveria assassinar. Mesmo assim, essa tentativa sucumbe diante da possibilidade de assassinatos em segredo.

No entender de Regan, Singer adota uma perspectiva preferencial de valor, e não uma hedonista, para tornar o assassinato um erro direto a quem é morto, pois o utilitarismo preferencial afirma que a violação de uma preferência é, à primeira vista, errada. Contudo, Regan não percebe, nesse ponto, que a tolerância a assassinatos acontece no utilitarismo clássico não por ser hedonista, mas sim, pela fórmula do cálculo, que manda agregar e maximizar interesses de forma impessoal. Da mesma maneira, se Regan estiver correto no que aponta, o utilitarismo preferencial também manda maximizar a quantidade de preferências satisfeitas; logo, se o problema em se tolerar assassinatos se deve à agregação, e não à perspectiva de valor (se é hedonista ou preferencial) tal objeção também aparece para o utilitarismo preferencial.

É nessa direção que vai a crítica de *L. A. Hart*, incorporada por Regan, à teoria de Singer – com a particularidade que Hart a endereça na discussão do argumento da substituição: se a agregação de preferências pode mandar assassinar pessoas, também pode mandar substituir

pessoas, caso contemos a possibilidade de criar preferências satisfeitas. Singer responde a Hart com o *argumento do débito*: temos certeza se queremos satisfazer uma preferência que já temos, mas não temos certeza se é sempre um bem criar uma nova preferência para satisfazê-la, pois esta pode ser pelo alívio de algo ruim. Assim, sem negar que o utilitarismo manda agregar e maximizar preferências, Singer tenta mostrar que, pela incerteza quanto à criação de novas preferências, pessoas não são substituíveis. Singer escreve essa resposta em 1990, na segunda edição de *Ética Prática*, e não é abordada por Regan na edição de 2004 de *The Case for Animal Rights*.

Em seguida, Regan passa a fazer críticas à parte formal da teoria de Singer, mais notadamente com relação ao *status* do princípio da igualdade dentro da mesma. Regan admite quatro possibilidades: (1) Considerar a igualdade como um princípio *substancial básico* no sentido *lógico*, ou seja, um princípio que prescreve determinadas decisões, mas não é derivado de nenhum outro. Para Regan, se Singer adota essa posição, está sendo um utilitarista incoerente, por não derivar a igualdade da utilidade. (2) Considerar a igualdade como derivada da utilidade pode envolver uma distorção da própria igualdade, pois uma preocupação com a utilidade pode mandar contar interesses desiguais como iguais e vice-versa. (3) Interpretar a igualdade na forma do PICIS como princípio formal (não substancial), ou seja, como um teste para qualquer princípio que pretendesse ser eticamente válido, elimina os princípios que não tratam de interesses. Mas, aponta Regan, existem certos princípios dos quais ninguém contesta a validade enquanto princípio ético, que não tratam de interesses – como o *imperativo categórico*. (4) Considerar a igualdade como um princípio formal condicional (ou seja, se inicio o raciocínio moral a partir de meus interesses e quero que eles sejam considerados com igualdade, logo vejo que tenho que dar igual consideração aos interesses dos outros) não dá, no entender de Regan, um argumento sobre por que deveríamos iniciar o raciocínio moral em nossos interesses privados e um argumento que mostre que o princípio ao qual chegamos é válido.

Quanto à primeira possibilidade, caso Singer a adote, não está sendo incoerente, apenas não está sendo “tão” utilitarista quanto Regan pretende. No entender de Regan, para um utilitarista, o princípio da utilidade deve ter primazia sobre qualquer outro princípio, e Singer se autodenomina utilitarista. Mas, como vimos, é possível uma interpretação onde o princípio da igualdade desempenhe o papel de limitar excessos do princípio da utilidade, e vice-versa (ainda que seja impreciso saber qual o peso de cada um dos princípios e o quanto cada

um limita outro). Em meu entender, a proposta de Singer apresenta essas duas preocupações, tanto que fornece alguns exemplos baseados em apontar o erro em se violar a coerência, já que viola a igualdade (por exemplo, o especismo) e outros exemplos apontando o erro que é causar consequências ruins a seres sencientes (por exemplo, o dever de se considerar o sofrimento). O mesmo poderia ser aplicado à segunda possibilidade, também criticada por Regan.

Quanto à crítica à terceira possibilidade (igualdade como princípio formal, não substancial), penso que uma possível saída para Singer seria afirmar que a *igualdade é a parte formal, e a consideração pelos interesses é a parte substancial*, do princípio que propõe (PICIS). Assim, se a igualdade está sendo colocada como uma exigência formal, toda teoria moral adequada deve contemplar a igualdade, mas essa forma fica aberta a ser preenchida com vários tipos de conteúdo diferentes, desde que reconheçam a igualdade. Assim, a igualdade formal poderia ser preenchida com o conteúdo substancial da igual *consideração de interesses semelhantes* (como faz Singer), ou com o postulado do igual *valor inerente* (como faz Regan), ou com a dignidade de todos os agentes racionais (como faz Kant), por exemplo.

Quanto à base na qual Singer se apóia para reivindicar o *veganismo*, Regan tem as seguintes críticas: (1) O interesse em comer animais não é trivial porque existem pessoas que os valorizam muito; (2) Quando Singer diz que a criação intensiva é errada por favorecer a um interesse trivial, responde à questão sobre o propósito da prática, e não sobre a consequência que, como utilitarista, deveria responder; (3) Singer não poderia prescrever o veganismo apenas na base de que o especismo viola o PICIS, mas sim, que a utilidade seria maximizada dessa maneira; (4) Singer não dispõe dos cálculos para afirmar que a utilidade seria maximizada dessa maneira; (5) O apelo à coerência, para Singer, não deveria estar disponível, porque ele rejeita apelos a intuições e pode ser que a utilidade seja maximizada tanto por se instrumentalizar humanos e não-humanos quanto por tratar casos semelhantes de maneira diferente (por exemplo, praticar o especismo); (6) Se a obrigação de se tornar vegano é calcada nas consequências sobre os animais de se adotar o veganismo, tudo o que os não-veganos deveriam fazer para evitar tal obrigação é consumir mais produtos de origem animal.

Quanto à primeira crítica, vimos que não fica muito claro se “interesses triviais” devem ser interpretados como “não intensos” ou “não básicos” ou ambos. Em meu entender, é no mínimo plausível que se interprete, ao menos, como “não básicos”, no sentido em que não são necessários à manutenção da vida, pois Singer dá exemplos afirmando

que o interesse em viver dos animais tem de ser confrontado com um interesse por comer um tipo específico de comida, o que é, nas palavras de Singer, um luxo. Regan diria que, para as pessoas que trabalham no agronegócio, o interesse não é trivial, pois é o sustento de suas vidas. Singer poderia responder que essas pessoas têm possibilidade de tentar outra forma de satisfazer o mesmo interesse, mesmo que seja básico, e, como o utilitarismo manda buscar, de todas as alternativas disponíveis, a que tende a trazer melhores consequências, é isso o que as pessoas deveriam fazer, segundo a teoria que propõe.

Quanto à segunda crítica, vimos que Singer apresenta preocupações não apenas com as consequências. Por exemplo, o autor preocupa-se com que o agente se mantenha coerente, que não viole a igualdade, que leve em conta o nível hedônico (ou, de satisfação de preferências) em que cada indivíduo estava antes de ser tomada a decisão, o quão importantes são os benefícios para cada indivíduo atingido, etc. Singer poderia responder que todas essas preocupações são requisitos necessários de serem cumpridos, e não meramente suficientes, para uma decisão ser ética, e que a prática da pecuária é errada por violar uma delas, a saber, o fomento de interesses triviais através do sacrifício de interesses vitais (exigência sobre o quão importantes são os benefícios para cada indivíduo atingido).

A partir desse mesmo ponto, podemos ver uma possível resposta à terceira crítica de Regan: Singer poderia dizer que devemos nos tornar veganos, uma vez que o especismo é moralmente errado por violar a igualdade, que é uma das condições necessárias para validar uma decisão eticamente. Mesmo que Regan exija que Singer adote o princípio da utilidade como tendo mais peso que o da igualdade, Singer pode responder que o ônus da prova está nos ombros daqueles que afirmam que a utilidade não seria maximizada com a tentativa de eliminar o especismo, pois este é, por si só, um tipo de mentalidade que visa tanto violar a igualdade quanto diminuir a felicidade de determinados seres – respondendo assim à quarta, e uma parte da quinta crítica de Regan.

Quanto à quinta crítica, penso que poderia ser respondida da mesma maneira que a terceira e quarta. Contudo, penso que há algo de importante nessa crítica, pois Singer se apóia muito em apelos à coerência, e, como vimos, é possível que se cause coerentemente muitos malefícios (por exemplo, alguém que vise escravizar tanto humanos quanto não-humanos). Assim, penso que o princípio da utilidade pode representar um papel importante, no sentido de servir como verificador sobre se a decisão, apesar de coerente, não irá causar mais malefício do

que benefício. Dessa maneira, fica exemplificada a importância tanto da exigência formal (igualdade) quanto da exigência substancial (utilidade) na teoria de Singer, de maneira que uma limite excessos da outra.

Quanto a sexta crítica, Singer também poderia responder que os não-veganos que pretendem consumir mais animais para evitar que as consequências das decisões dos veganos sejam benéficas aos animais erram por não estarem preocupados com a igualdade nem com a satisfação das preferências dos seres atingidos por suas decisões – afinal de contas, o dever de respeitar a igualdade e maximizar a satisfação de preferências, no utilitarismo preferencial, recai sobre todos os agentes, não apenas os que já se tornaram veganos.

Como uma resposta final, já que a maioria das críticas de Regan centram-se na a exigência de maximizar a utilidade poder tolerar violações aos indivíduos, Singer poderia responder que sua teoria tolera tais violações apenas em casos excepcionais, onde não haja nenhum outro curso de ação possível de ser buscado que tenha resultados tão bons ou melhores. Além disso, como a utilidade seria provavelmente melhor maximizada caso esses melhores cursos de ações fossem buscados e pesquisados, Singer provavelmente veria como um dever essa busca, da mesma maneira que vê Regan. Um mundo onde os indivíduos humanos e não-humanos têm seus interesses satisfeitos sem que precisem danar outros indivíduos com isso é, segundo entendo as concepções de Singer e Regan, o tipo de mundo a ser buscado.

Assim, apesar de as propostas de Singer e Regan se diferenciarem no sentido de a primeira tender mais ao consequencialismo e a segunda mais à deontologia, preocupações comuns estão presentes em ambas, ainda que em níveis diferentes. O peso exato que essas preocupações desempenham em cada uma das teorias é difícil de determinar, mas é possível perceber que algumas preocupações estão presentes para limitar outras, mesmo que sejam ambas legítimas, do ponto de vista ético. Em meu entender, a mistura de tipos de preocupações de vertentes diferentes dentro da teoria desses autores evidencia o raciocínio moral presente na moralidade comum, sendo que esta incorpora não somente elementos tanto do *consequencialismo* quanto da *deontologia*, mas também da *ética de virtudes*.

É nesse sentido o enfoque da análise de Steve Sapontzis, dividida em três partes. Num primeiro momento, vimos que o autor responde às objeções a se tratar os animais com *respeito*, entendido como a noção de que devemos mais do que o *manejo humanitário* como, por exemplo, permiti-los *viver*. Dentre essas objeções, está o

requerimento da reciprocidade, ao qual Sapontzis responde que é inadequado por não contemplar a existência de deveres dos mais fortes para com os mais fracos, servindo mais como um princípio de prudência do que de ética. Já o *requerimento da agência moral*, reivindicado por Charlie Blatz, peca por concluir que, já que *uma* meta da moralidade deve ser preservar a vida e interesses dos agentes morais, então, *todas* as metas da moralidade aí se encontram. Sapontzis aponta que as três metas da moralidade comum (tornar o mundo um lugar mais feliz, tornar o mundo um lugar mais justo e fomentar a virtude) são melhor atingidas se reconhecermos uma proteção à vida de *pacientes morais*, incluindo animais não-humanos. A terceira objeção é o requerimento da *agência moral*, baseado no reconhecimento do respeito como uma recompensa pelo exercício da virtude. A este argumento, o autor responde que, se a meta é fomentar o exercício da virtude, tal não pode ser alcançada se autorizamos aqueles capazes de virtude a utilizarem outros indivíduos que não podem se defender como meros meios para seus interesses egoístas. Tal requerimento se baseia numa confusão entre agentes *imorais* e agentes *amorais*. A quarta objeção é o *requerimento da relação*, sendo uma crítica à base imparcial, universal e abstrata presente na idéia de estender direitos aos animais. Sapontzis responde, se é verdade que relações especiais são importantes e servem para regular os excessos da preocupação com a imparcialidade, também é verdade que a imparcialidade é importante para regular os excessos das relações pessoais e da preferência que temos pelos que conhecemos melhor. O autor aponta ainda que muitas de nossas ações éticas não são motivadas porque temos uma relação (no sentido estrito) com aqueles que serão afetados pela decisão, mas pelo reconhecimento de uma necessidade ou injustiça presentes. Por fim, respondendo ao *requerimento humanista*, fruto de uma concepção aristotélica da ética, para o qual a finalidade desta é realizar o potencial característico humano, Sapontzis aponta que outras metas da moralidade comum (como a meta utilitarista de evitar sofrimento e garantir o prazer, e a meta de garantir a justiça) são aplicáveis aos animais não-humanos no sentido literal, não apenas metafórico. A moralidade comum não aceita que a única preocupação moral seja fomentar potenciais característicos humanos.

Num segundo momento, depois de ter apresentado uma base na qual é possível fundar o respeito pelos animais, o autor estuda a possibilidade de essa base fundar um *direito à vida* para eles. Novamente, objeções são discutidas, como o argumento de Ruth Cigman, de que apenas seres racionais possuem direito à vida por possuírem um tipo de interesse especial, o *desejo categórico*, ou seja, a

capacidade de desejar coisas (incluindo a vida) por elas mesmas. Sapontzis responde que já reconhecemos direitos a coisas das quais alguém não pode valorizar porque não tem consciência delas, como o direito a uma herança, por exemplo. Contudo, a principal crítica de Sapontzis é que o argumento de Cigman confunde *assumir* um interesse (no sentido de alguém valorizar algo em si mesmo) com *ter* um interesse (algo ser benéfico para alguém, independentemente desse alguém ter consciência disso, para usar os termos de Sapontzis), este sim, base para a maioria de nossas atribuições de direitos morais. O autor coloca a capacidade para sofrer uma *perda* (mesmo que não haja consciência dessa perda), e, portanto, a *vulnerabilidade*, como base para atribuição de direitos.

Por fim, num terceiro momento, Sapontzis discute o *argumento da substituição*, outra objeção bastante comentada contra a atribuição de um direito à vida para animais. O autor observa que existem seis principais maneiras de valorar a vida senciente, e se propõe a analisar quais, dentre essas, autorizam a substituição. Dentre as perspectivas do *agente moral*, do *valorizador independente*, *utilitarismo preferencial total*, *utilitarismo preferencial de existência prévia*, *utilitarismo clássico de existência prévia* e *utilitarismo clássico total*, apenas a primeira, a terceira e a última autorizam a substituição de alguns animais. A perspectiva da agência moral não é uma perspectiva que autoriza a substituição de *agentes*, contudo, como muitos animais não podem ser considerados agentes, pode abrir portas para a substituição destes. Se não são agentes, qual perspectiva de valor entraria em jogo, no caso desses animais? Como, das perspectivas restantes, apenas as perspectivas utilitaristas *totais* autorizam a substituição, Sapontzis investiga se existem fundamentos para preferirmos o ponto de vista *total* ao invés do da existência *prévia*.

Como vimos anteriormente, Singer fez a mesma investigação, e manteve dúvidas quanto à adequação do ponto de vista da existência prévia por este não poder explicar a assimetria entre, por um lado, não considerarmos um dever trazer alguém para uma vida boa e, por outro, considerarmos um dever não trazer alguém para uma vida ruim. Para Sapontzis, Singer deveria ter distinguido três estágios do processo de decisão: *pretender conceber* uma criança que terá uma vida miserável, *conceber* tal criança e *manter a criança viva*, sendo que, no entender de Sapontzis, apenas há erro moral, do ponto de vista da existência prévia, quando a criança já é senciente – assim, não temos o dever de trazer alguém à vida, mas temos o dever de não trazer alguém (manter vivo) para uma vida miserável. Assim, Sapontzis pretende ter construído uma

defesa do ponto de vista da existência prévia, eliminando assim a possibilidade de substituição. O autor aborda ainda a possibilidade de incorporar deveres diretos para com gerações futuras *que existirão de qualquer maneira*, dentro do ponto de vista da existência prévia. Vimos que esse último argumento tem o limite de não objetar a uma proposta de ser a geração atual a última.

Assim, na discussão da argumentação desses quatro autores e seus críticos, vimos que os animais não-humanos continuam sendo, na prática, excluídos da esfera de consideração moral, não por algum problema com eles, mas por aplicarmos incoerentemente outros princípios morais que já aceitamos no caso de humanos. Vimos também que a moralidade comum já incorpora elementos o bastante para reconhecer animais não-humanos como alguém a quem devemos respeito, o que inclui não matá-los. Para colocar tais conclusões em prática, contudo, é requerida uma mudança total no modo como a sociedade humana se organiza, se alimenta, se veste, faz ciência e se diverte. Tal mudança, por ser extremamente difícil de ser atingida, justamente por envolver a abolição de tamanha dose de matança e sofrimento, é urgente, do ponto de vista ético.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Carol & DONOVAN, Josephine (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.
- BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000, cap 4. Disponível em <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf>
- DALL'AGNOL, Darlei. Poderia Hare ter sido um Kantiano? *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 105-127, 2003. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~darlei/utikan.html>.
- DIXON, Beth A. The Feminist Connection Between Women and Animals. In: *Environmental ethics*. University of North Texas, Summer 1996, v. 18, n. 2, p. 181-194.
- FELIPE, Sônia T. Crítica ao especismo na ética contemporânea; a proposta do princípio da igualdade como princípio da igual consideração de interesses. <http://www.vegetarianismo.com.br/>, Lisboa, v. 1, p. 1-34, 2003.
- FELIPE, Sônia T. Da Igualdade. Peter Singer e a defesa dos animais contra o especismo. *Philosophica*, Lisboa, n. 17/18, p. 19-45, 2001.
- FELIPE, Sônia T. Direitos animais; o recurso à analogia e a exigência do princípio da coerência na ética de Tom Regan. <http://www.vegetarianismo.com.br/>, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 1-23, 2003.
- FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- FELIPE, Sônia T. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. *Revista brasileira de direito animal*, v. 1, p. 207-230, 2006.
- FELIPE, Sônia T. Natureza e moralidade: igualdade antropomórfica, antropocêntrica ou ética? *Philosophica*, Lisboa, v. 25, n. 25, p. 43-75, 2005.
- FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

- FELIPE, Sônia T.. Redefinindo a comunidade moral. In: Maria de Lourdes Alves Borges; José Nicolau Hec (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Edufsc, 2005, p. 263-278.
- FELIPE, Sônia T.. Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan. *Ethic@*, Florianópolis, UFSC, v. 5, n. 3, p. 125-146, 2006.
- FRANCIONE, GARY L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press, 2008.
- FRANCIONE, Gary L. *Animals, Property and The Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- FRANCIONE, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- FRANCIONE, Gary L. *Rain Without Thunder: The Ideology of Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- GOODPASTER, Kenneth E. On being morally considerable. In: ZIMMERMANN, Michael et al... (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 56-70.
- KUHNEN, T. A., Do valor Intrínseco e de sua aplicabilidade ao meio ambiente. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 255-273, Dez 2004.
- LOURENÇO, Daniel Braga. *Direitos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed; 2008.
- MENDES, V. A.; CISNEROS, L., A igualdade e as implicações do problema de Singer. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 239-253, Dez 2004.
- OLIVEIRA, G. D. de, A teoria dos direitos animais humanos e não-humanos, de Tom Regan. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 283-299, Dez 2004.
- RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*; 4a ed. Trad. Roberto Cavallari Filho; revisão científica José Geraldo A. B. Pocker...(et al.). Barueri: Manole, 2006.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*; tradução Regina Rheda; revisão técnica Sônia Felipe, Rita Paixão. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004.

REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. In: BAIRD, Robert M.; ROSEMBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. New York: Amherst, 1991.

REGAN, Tom. The nature and possibility of an environmental ethic. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998.

RYDER, Richard D. *Victims of Science: the Use of Animals in Research* [1975]. Revised edition 1983. London: Centaur Press; National Anti-Vivisection Society Limited, 1983.

SAGOFF, Mark. Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. In: ZIMMERMANN, Michael et al... (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1993.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3a ed, Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Trad. Marly Winckler; revisão técnica Rita Paixão. Porto Alegre/ São Paulo: Lugano, 2004.

SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.

SINGER, Peter . The Significance of Animal Suffering. In: BAIRD, Rober M. & ROSEMBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1991.

SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SOUZA, G. V. de M. Personalidade Jurídica para os grandes primatas. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 275-282, Dez 2004.

SPICA, M. A., Do valor da vida, dos interesses, do sujeito. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 223-237, Dez 2004.

TAYLOR, Paul W. Are humans superior to animals and plants? In: *Environmental ethics*. University of North Texas, Summer 1984, v. 5, n.3, pp. 149-160

TAYLOR, Paul W. The ethics of respect for nature. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998.

TONETTO, M. C. Do valor da vida senciente e autoconsciente. In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 207-222, Dez 2004.