

Universidade Federal de Uberlândia

Arthur Falco de Lima

O consequencialismo e não consequencialismo em ética animal

Uberlândia

2017

Universidade Federal de Uberlândia

Arthur Falco de Lima

O consequencialismo e não consequencialismo em ética animal

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia na Linha de Pesquisa *Ética e Política* como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella

Uberlândia

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L732c Lima, Arthur Falco de, 1992-
2017 O consequencialismo e não consequencialismo em ética animal /
 Arthur Falco de Lima. - 2017.
 146 f.

Orientador: Alcino Eduardo Bonella.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2017.18>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Utilitarismo - Teses. 3. Singer, Peter, 1946-
Teses. 4. Direito dos animais - Teses. I. Bonella, Alcino Eduardo. II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Arthur Falco de Lima

O consequencialismo e não consequencialismo em ética animal

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia na Linha de Pesquisa *Ética e Política* como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Mariana Spacek Alvim

Prof. Dr. Marcos César Seneda

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella

Uberlândia

2017

À memória de Tom Regan,
filósofo e defensor dos direitos animais,
com quem aprendi que os animais são sujeitos de suas próprias vidas.

AGRADECIMENTOS

Aos docentes do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia pelos sete anos de aprendizado.

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pelo apoio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos, sem a qual a realização deste trabalho não seria possível.

Aos professores Dr. Marcos César Seneda e à professora Dra. Mariana Spacek Alvim por aceitarem de bom grado compor a banca deste trabalho. Agradeço ao professor Marcos, em especial, pela convivência compartilhada na graduação, suporte e exemplo como professor.

Ao professor Alcino Bonella, pela paciência, pelos conselhos e por aceitar me orientar nesta empreitada.

Aos meus pais, Gilmar Evangelista de Lima e Deise Aparecida de lima, e à minha irmã Bethânia Falco de Lima, pelo apoio e amor incondicional.

Às pessoas que tanto amo Enoque, André, Cristiano, Henrique, Eduardo, Carlos, Vinícius Vieira, Vinícius Navarro, Gabriel, Renan, Diego, Natália, João Paulo Ayub, Stefanne, por rirem da vida comigo. Sem vocês nada teria sentido.

RESUMO

Peter Singer e Gary L. Francione, filósofos contemporâneos, adotam o termo especismo ao se referirem às teorias éticas que desprivilegiam de alguma forma os interesses de outras espécies, privando-lhes assim do âmbito da moralidade, e fornecem argumentos sólidos, cada qual a seu modo, em favor de uma ampliação de nossa comunidade moral para seres de outra espécie. Singer é consequencialista, mais especificamente, um utilitarista preferencial. Francione, por sua vez, adota uma perspectiva deontológica, pautada na abordagem de direitos. Há, de modo geral, uma tensão natural entre essas duas teorias normativas devido ao fato de que uma está pautada na defesa de que o fundamento de nossas obrigações morais e a correção da ação estão inevitavelmente conectados com as consequências resultantes para os interesses de todos os afetados, enquanto a outra, por outro lado, pensa que devemos proteger interesses, independente das consequências de nossas ações, a saber, mesmo quando agir de certa maneira possa trazer benefícios a outras pessoas. Neste trabalho mostramos que, embora esta diferença seja essencial para compreendermos o debate entre os dois autores, ela não os separa de forma antagônica de dois lados opostos. Ao contrário, concluimos que os dois autores defendem que devemos abolir a exploração institucionalizada dos animais não humanos através, por exemplo, da adoção de uma dieta vegana e do boicote aos outros usos habituais que fazemos.

Palavras-chave: utilitarismo; direitos animais; Francione; Peter Singer; ética animal.

ABSTRACT

Peter Singer and Gary L. Francione, contemporary philosophers, espouse the term speciesism by referring to ethical theories that somehow deprive the interests of other species, depriving them of the scope of morality, and provide solid arguments, each one in your own way, in favor of an extension of our moral community to beings of another species. Singer defends a consequentialist approach, more specifically, preference utilitarianism. Francione, in turn, adopts a deontological perspective, based on rights approach. There is, in general, a natural tension between these two normative theories due to the fact that one is based on the defense that the foundation of our moral obligations and the correctness of action are inevitably connected with the resulting consequences for the interests of all affected, while the other, on the other hand, thinks that we must protect interests, regardless of the consequences of our actions, namely, even when acting in a certain way can bring benefits to other people. In this work we show that although their difference is essential to understand the debate between them, it does not antagonistically separate them from in two opposite sides. On the contrary, we conclude that the two authors defend a shared claim that we should abolish the institutionalized exploitation of non-human animals by, for example, adopting a vegan diet and boycotting the other customary practices we make.

Key-words: Utilitarianism; animal rights; Francione; Peter Singer; animal ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
Capítulo 1: Utilitarismo de Preferências de Singer	13
1.1 Princípio da igual consideração de interesses e o seu escopo: a senciência como critério de pertencimento à comunidade moral	13
1.2 O dano da morte e o valor da vida em geral	23
1.2.1 A vida humana é sagrada?	24
1.2.2 As pessoas não humanas e a ética no ato de matar.....	26
1.3 O argumento da substituibilidade dos animais não humanos.....	43
1.3.1 Utilitarismo total <i>versus</i> utilitarismo de existência prévia: comparar a existência com a não-existência	43
1.3.2 O escopo do argumento da substituibilidade.....	49
1.3.3 Outras objeções	57
1.4 Aspectos práticos	62
Capítulo 2: Abordagem dos direitos de Gary L. Francione.....	85
2.1 Esquizofrenia moral: origem e causa.....	87
2.1.1 Diferença entre uso e tratamento	87
2.1.2 A transição da abordagem dos animais como coisas para a do bem-estar animal	89
2.1.3 Por que somos esquizofrênicos do ponto de vista da moral?	103
2.2 A abordagem dos direitos e a igual consideração de interesses	110
2.2.1 O mesmo caso: aspectos da escravidão humana semelhantes ao da exploração institucionalizada dos animais não humanos.....	112
2.2.2 Somos iguais aos animais? Sobre o direito de todo ser senciente de não ser tratado exclusivamente como propriedade	119
2.2.3 Teoria das Mentes Similares: uma crítica ao utilitarismo de Bentham e de Singer	123
2.2.4 E se a casa estiver mesmo em chamas: a diferença entre conflitos falsos e verdadeiros.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

INTRODUÇÃO

Durante quase toda a História da Filosofia, os animais não humanos foram considerados como meras coisas, isto é, meios pelos quais a humanidade pudesse alcançar seus variados objetivos. Toda nossa tradição moral e o modo como pensamos a ética, portanto, teve como alicerce esta maneira de pensar. Segundo esta tradição, apenas os humanos, por serem racionais, são passíveis de consideração e devem possuir, portanto, valor moral. Isto se deve, principalmente, à antiga crença de que a espécie humana é superior às demais, em outras palavras, que os seres humanos possuem, quando o assunto é ética, mais valor do que os outros seres. A este respeito, Felipe nos explica que:

A ideia de que na diversidade das formas de vida haja um “acima” e um “abaixo” em uma escala hierarquicamente ordenada, *status* estabelecido a partir de uma linha divisória que varia de acordo com o interesse e o poder de quem a define, é antiga, remonta à tradição judaica, à filosofia grega (Aristóteles), ao cristianismo que nasce do Império Romano, e à Igreja Católica, de seus primórdios até a herança legada em nossos dias pela mesma tradição. Desse modo, homens e animais têm sido separados em âmbitos morais distintos, os quais, por sua vez, são classificados de modo hierárquico, assegurando aos primeiros que a classificação jamais seja estabelecida a partir de um critério que ponha em risco o *status* beneficiário incondicional na ordem das espécies vivas. Aquela que tem o poder de fazer distinções e de classificar tem ao mesmo tempo o poder de ordenar e discriminhar todas as formas de vida de acordo com seu interesse (2003, p. 20).

Como se nota acima, a racionalidade como critério moral (uso da linguagem, autonomia, autoconsciência, capacidade de fazer julgamentos morais, etc.) que instaurou essa crença fundada no preconceito em relação às outras espécies e separou em campos distintos os deveres que temos com os animais humanos e com os animais não humanos. No século XVII, por exemplo, com a difusão do pensamento cartesiano, chegou-se a pensar que a diferença entre humanos e animais era mais profunda ainda: os animais, por não possuírem a capacidade de se comunicar através de nossa linguagem, eram considerados como máquinas, seres destituídos de interesses e incapazes de possuírem qualquer experiência subjetiva consciente. Felizmente, esta visão, de modo geral, foi abandonada e a senciência, capacidade de experimentar conscientemente a sensação de dor e sofrimento, foi reconhecida. Isto permanece assim até hoje de modo incontestável, segundo a nossa melhor ciência disponível.

De fato, os animais ficaram por séculos excluídos da esfera de nossas considerações morais diretas. Todas as nossas obrigações para com eles eram entendidas apenas como deveres que estavam de algum modo relacionados a nós humanos, isto é, não estavam fundadas nos danos ou prejuízos que causamos aos próprios animais, mas a

outros seres merecedores de consideração direta. As abordagens morais que prescrevem apenas obrigações indiretas para com os animais podem ser colocadas, tendo em vista o que dissemos, em dois grupos:

- a) Os que mantém que os animais não possuem interesses a serem considerados. De acordo com este ponto de vista, os animais não são sencientes, isto é, não podem ter experiências subjetivas conscientes, e por isso, não podem ser prejudicados em um sentido moralmente significativo.
- b) Os que mantém que, embora os animais sejam sencientes, isto é, possam ser prejudicados, seus interesses não são moralmente significativos porque eles não possuem as características necessárias exigidas para que os tenhamos em consideração, ou respeitemos os seus interesses.

Ainda que muitos de nós não concordemos que os interesses dos animais tenham a mesma importância que os nossos, a melhor ciência disponível corrobora, e o senso comum concorda, que a maioria dos animais não humanos que usamos diariamente para fins humanos diversos como a alimentação, vestuário, experimentação, entretenimentos, etc., possuem interesses, isto é, são sencientes, e em consequência disto, têm interesse ou desejam evitar a dor. Por exemplo, concordamos que quando submetemos um animal senciente a intenso sofrimento, o dano causado pela nossa ação prejudica diretamente o próprio animal, uma vez que ele deseja não ser ferido. A discordância surge, no entanto, de outro modo: há quem argumente que o interesse em não sofrer ou não ser prejudicado importa mais quando pertence a um humano do que quando pertence a um animal. Uma justificativa comum, por exemplo, é a de que o sofrimento humano importa mais porque os outros animais não pertencem à espécie *Homo Sapiens*, isto é, não possuem a mesma constituição biológica que nós e, portanto, não exibem, no geral, as mesmas capacidades cognitivas. Há, por outro lado, quem argumente que o fato do indivíduo ser de uma espécie ou de outra, ser de um gênero ou de outro, etc., não interessa para entendermos nossas obrigações morais para com ele. O que interessa são as características do próprio interesse: o interesse que um humano possui, caso semelhante ao interesse de um animal, deve importar igualmente. O interesse, por exemplo, de um cachorro em não ser queimado com um maçarico, sendo iguais todas as demais condições, segundo esta abordagem, tem de ser considerado igualmente ao interesse de um humano em não ser prejudicado do mesmo modo. Interesses iguais contam igualmente. Temos novamente dois grupos:

- a) Os que mantém que temos obrigações diretas para com os animais, mas que pensam que os interesses humanos sempre contam mais do que os interesses dos animais.
- b) Os que mantém que temos obrigações diretas para com os animais e argumentam que todo interesse semelhante tem peso semelhante independentemente se esse interesse pertence a um humano ou a um animal.

O último grupo aceita como preceito moral básico o que ficou conhecido na história da filosofia como princípio da igual consideração de interesses. Por exemplo, Bentham, em *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* o formulou da seguinte maneira “Cada um conta como um e ninguém como mais de um” (BENTHAM apud SINGER, 2004, p. 6). Sidwick, por sua vez, em *Methods of Ethics* o expressou assim: “O bem de qualquer indivíduo não tem importância maior, do ponto de vista (se assim se pode dizer) do Universo, do que o bem de qualquer outro” (SIDWICK apud SINGER, 2004, p. 6-7). Apenas neste grupo, os interesses são considerados, também, independentemente da espécie a que os indivíduos pertencem.

Por fim, temos também diferenças entre as abordagens que concordam que os interesses devem ser considerados igualmente. Elas podem diferir do ponto de vista normativo, isto é, quanto a prescrição do que devemos fazer em determinada situação dado que todos os interesses tenham sido considerados igualmente: em situações que temos interesses que não são semelhantes em jogo, qual interesse deve prevalecer? Se tenho, por exemplo, interesse em comer carne, dado que a produção de carne no geral causa sofrimento, e o animal tem interesse em não sofrer, o que devemos fazer? As duas principais teorias normativas podem ser separadas, grosso modo, também em dois grupos:

- a) Consequencialistas: determina nossas obrigações morais de acordo com as consequências dos nossos atos.
- b) Não consequencialistas: determina nossas obrigações morais baseando-se em deveres que temos de cumprir independentemente das consequências das nossas ações, isto é, independentemente do benefício que essas ações possam prover para os afetados pela ação.

Como vimos, independentemente se são consequencialistas ou não, as abordagens que adotam o princípio da igual consideração de interesses negam que a espécie seja um fator relevante para consideração dos interesses de um indivíduo. O mesmo é verdade em

relação aos nossos deveres morais: a espécie não será em momento algum o guia para as nossas normas de conduta, mas sim os interesses de todos os afetados pela nossa conduta. O cientista e filósofo Rychard D. Ryder, segundo as palavras de Felipe:

[...] denominou, em 1975, de especista, a tradição moral na qual vivemos, essa espécie de ditadura abrangente que condena os animais não humanos a viver para atender aos desejos, satisfazer os caprichos e suprir as necessidades dos humanos (2003, p. 20).

Peter Singer e Gary L. Francione, filósofos contemporâneos, adotam também o termo especismo ao se referirem a teorias éticas que desprivilegiam de alguma forma os interesses de outras espécies, privando-lhes assim do âmbito da moralidade, e fornecem argumentos sólidos, cada qual a seu modo, em favor de uma ampliação de nossa comunidade moral para seres de outra espécie. Singer é consequencialista, mais especificamente, um utilitarista preferencial. Francione, por sua vez, adota uma perspectiva deontológica, pautada na abordagem de direitos. Há, de modo geral, uma tensão entre essas duas teorias normativas devido ao fato de que uma está pautada na defesa de que o fundamento de nossas obrigações morais e a correção da ação estão inevitavelmente conectados com as consequências resultantes para os interesses de todos os afetados, enquanto a outra, por outro lado, pensa que devemos proteger interesses, independente das consequências de nossas ações, a saber, mesmo quando agir de certa maneira possa trazer benefícios a outras pessoas. Neste trabalho mostraremos que embora esta diferença seja essencial para compreendermos o debate entre os dois autores, ela não os separa de forma antagônica de dois lados opostos. Ao contrário, ficará claro que os autores compartilham ideias fundamentais, como a adoção do princípio da igual consideração de interesses e o reconhecimento de que nossos interesses triviais não podem, em princípio, superar os interesses mais básicos dos animais. Tendo isto em vista, nosso principal interesse nesta pesquisa é o de investigar de que modo ambos filósofos desenvolvem suas respectivas teorias éticas, a saber, quais são suas críticas à tradição moral especista, e de que maneira dialogam entre si ao sustentarem diferentes posições diante do mesmo problema tanto do ponto de vista normativo quanto do ponto de vista filosófico e científico.

Nosso fio condutor serão os pontos de tensão entre os argumentos que de algum modo tratam sobre nossas obrigações para com os animais. Os principais tópicos discutidos ao longo de nosso trabalho serão:

- a) A diferença entre tratamento e uso dos animais não humanos, e se a igual consideração dos interesses requer a abolição ou não de todos os usos que fazemos deles.
- b) Se podemos ou não justificar a infilção de dor e morte aos animais não humanos.
- c) Se os animais são ou não substituíveis. Isto é, se ao matarmos animais para o nosso uso, podemos compensar nosso ato com a criação de outros que não teriam existido.
- d) A discussão sobre se os animais possuem direitos morais ou não.
- e) Se os animais são pessoas ou não, e o significado deste conceito para a inclusão dos animais na comunidade moral.

Por fim, nossa ordem de exposição se dará da seguinte maneira. No primeiro capítulo, trataremos basicamente da abordagem de Singer e de sua defesa utilitarista pelo fim da exploração animal. Podemos dividir em quatro grandes assuntos principais o nosso primeiro capítulo. Trataremos, primeiramente, sobre o erro de causar dor aos animais não humanos. Em segundo lugar, sobre o erro de matar em geral. Em terceiro lugar, sobre o erro de matar animais em todos os seus detalhes, a saber, abordaremos sob quais condições é justificável do ponto de vista ético, para o filósofo, tirarmos a vida de animais não humanos. Por fim, trataremos, à luz dos argumentos analisados, das consequências práticas de sua teoria para os animais de um modo geral, isto é, mostraremos a posição geral de Singer (às vezes também a posição que nós pensamos decorrer de seus argumentos) sobre o uso e tratamento que damos atualmente a animais e quais as mudanças que sua filosofia utilitarista exige que promovamos.

No segundo capítulo, analisaremos a abordagem dos direitos de Gary L. Francione. Em primeiro lugar, falaremos sobre a disparidade entre o que dizemos pensar sobre nossas obrigações morais para com os animais e o modo como realmente nós os tratamos, nomeada pelo autor como esquizofrenia moral. Mostraremos também porque, para Francione, a atribuição de direitos morais e o reconhecimento dos animais como pessoas – indivíduos que para ele possuem o mesmo status em uma comunidade moral – é que podem garantir aos animais não humanos uma igual consideração de seus interesses na prática. Ademais, apontaremos as consequências práticas de sua teoria, a saber, entenderemos porque o próprio Francione intitula sua própria abordagem de

abolicionista¹, ao analisarmos o que ele pensa ser a solução para o fim da exploração animal. Por fim, trataremos diretamente das críticas que Francione faz ao Peter Singer e poderemos vislumbrar claramente as diferenças entre os dois autores do ponto de vista teórico e prático; além disso, explicaremos os casos em que ele argumenta ser possível preferirmos nossos interesses aos dos animais não humanos, sem, contudo, sermos especistas. Na conclusão deste trabalho, por fim, tentaremos mostrar que, apesar de todas as diferenças expostas ao longo do trabalho, podemos aproximar os dois autores pelo menos do ponto de vista das suas conclusões práticas.

¹ Sua principal obra é intitulada de *Animals as Persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. Cf. FRANCIONE, 2008.

Capítulo 1: Utilitarismo de Preferências de Singer

1.1 Princípio da igual consideração de interesses e o seu escopo: a senciência como critério de pertencimento à comunidade moral

Não podemos contestar o avanço e a mudança drásticos de paradigma quanto as nossas atitudes morais concernentes a igualdade humana nas últimas décadas. Diferentemente de outras questões morais como, por exemplo, a eutanásia e o aborto, que permanecem até hoje controversas, isto é, destituídas de um consenso no sentido forte da palavra; a igualdade parece constituir “parte da ortodoxia ético-política predominante” e “ideias racistas compartilhadas pela maior parte dos europeus na virada do século [passado] tornaram-se inteiramente inaceitáveis, ao menos na vida pública” (SINGER, 2002, p.26). O mesmo podemos dizer em relação a questões relacionadas ao sexo. É sólida e difundida a opinião comum de que os seres humanos são iguais independentemente do sexo a que pertencem: homens e mulheres são iguais². O que dizer, contudo, quando a questão toma um contorno maior e nos perguntamos se a ideia de igualdade termina ali exatamente onde repousam nossas preocupações com os humanos. Chegamos então ao ponto caro a este trabalho e que perpassa toda a obra de Singer e a discussão mais central da ética animal em geral: a ideia de igualdade que comumente aceitamos está restrita aos seres humanos ou podemos afirmar em algum sentido que somos iguais a seres de outras espécies, mais particularmente, aos outros animais? Já de antemão, podemos adiantar que a resposta de Singer a esta pergunta é sim. A mesma ideia de igualdade que nos compromete com a rejeição do racismo e do sexismo também nos compromete, se formos coerentes, em reconhecer que a barreira da espécie não é suficiente para excluirmos os outros animais da esfera da igualdade. Tendo isto em vista, então, a primeira questão que examinaremos rapidamente será o que significa, do ponto de vista moral, a igualdade humana, e em seguida, mais especificamente, sob que princípio ético ela se baseia, e, por que motivo a aceitamos. Feito isto, ficará mais fácil de visualizarmos porque não podemos negar aos animais não humanos reconhecimento moral semelhante ao que damos aos humanos. É preciso deixar claro, por fim, que a compreensão do argumento de Singer não exige esta ordem de exposição, mas expô-lo deste modo, ao nosso ver, facilita o seu entendimento porque, ao aceitarmos que as razões que serão oferecidas explicam em que sentido os humanos são iguais, não poderemos

² O avanço na compreensão de questões relacionadas ao gênero, orientação sexual e suas variantes também é notável e todas essas diferenças humanas têm sido reconhecidas sob o mesmo preceito moral de que todos os humanos são iguais.

mais recusar a mesma conclusão para os outros animais sem termos de nos apoiar em justificativas arbitrárias, isto é, sem termos de recusar em primeiro lugar a lógica, e depois os próprios fatos que importam para o problema em questão.

Quando dizemos que todos os seres humanos são iguais estamos simplesmente afirmindo que eles são iguais de fato? Afirmar que somos iguais de fato, isto é, procurar características reais que nos tornam iguais parece produzir o efeito oposto do desejado por aqueles que defendem a igualdade entre humanos, pois este tipo de justificativa reforça as diferenças e isto é exatamente a que os racistas e sexistas desejam fazer quando defendem ideias morais fundadas no preconceito e na desigualdade. Ora, o fato é que todos os seres humanos são diferentes entre si: somos diferentes na altura, no sexo, na cor da pele, diferentes nas capacidades intelectuais, nas capacidades físicas, etc. Se nossa ideia de igualdade fosse a mera afirmação do fato de que as pessoas são iguais, teríamos simplesmente de abandoná-la e admitirmos que ela não existe.

Alguém, no entanto, que quisesse insistir neste último caminho poderia dizer que apesar de sermos todos diferentes enquanto indivíduos, do ponto de vista do sexo e da etnia somos iguais. Por exemplo, partindo do mero fato de alguém ser negro ou homem nada poderíamos inferir sobre suas capacidades intelectuais ou morais e por este motivo o racismo ou sexism estariam errados. Embora existam diferenças, por exemplo, entre brancos e negros, entre homens e mulheres, nada garante que um indivíduo particular seja mais dotado do que o outro em alguma característica específica pelo simples fato de ser homem ou pelo fato de sua pele ser branca. Isto, contudo, pode ser falso quando utilizamos médias. Estudos científicos com frequência revelam, por exemplo, que os homens são, na média, diferentes das mulheres em vários aspectos. A origem dessas diferenças em muitos casos pode ser explicada geneticamente, o que nos faria retornar ao ponto de partida: as diferenças remontariam a fatos biológicos, e, portanto, a diferenças factuais. Além disso, mesmo que todas as diferenças fossem ambientais e não genéticas (fatores sociais que pudesse ser contornados, por exemplo) e pudéssemos afirmar com toda certeza que não é possível definir diferenças através do sexo e da etnia que sejam determinantes do ponto de vista da igualdade, alguém poderia usar o nível das capacidades individuais como critério para discriminar um grupo de pessoas perante o outro. Melhor dizendo, se baseamos nosso conceito de igualdade em fatos, seria difícil discordar de alguém, por exemplo, que alegasse uma maior consideração a um grupo de pessoas que são mais inteligentes do que os demais, afinal, é verdade que algumas pessoas são mesmo mais inteligentes do que as outras: elas não são iguais. A inteligência neste

caso nada teria a ver com sexo ou etnia e poderia estabelecer uma sociedade hierárquica que não seria nem sexista nem racista, pois estaria assentada em outro critério factual. Uma sociedade assim não seria menos preconceituosa do que uma sociedade racista ou sexista pura e simplesmente porque adota um critério factual diferente. Tentar, portanto, evitar o racismo e o sexismo por este caminho apenas exacerba aquilo que já sabemos: somos diferentes tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo (neste caso as diferenças aparecem quando usamos médias e estatísticas).

A ideia ou princípio de igualdade, segundo argumenta Singer é a prescrição de como devemos tratar os outros seres humanos, isto é, um princípio ou regra segundo a qual podemos entender nossas obrigações em relação aos outros seres humanos, em sua infinita diversidade, e não a tentativa de igualar factualmente indivíduos que, como vimos, são de fato e inevitavelmente diferentes em vários aspectos. Assim, para tratarmos as pessoas com igualdade não é preciso que elas sejam iguais de fato, é preciso apenas que se dê igual consideração a seus interesses. Como nos explica Singer, “não existe uma razão obrigatória, do ponto de vista lógico, para pressupormos que uma diferença factual de capacidade entre duas pessoas justifique qualquer diferença na consideração que damos a suas necessidades e interesses” (2004, p. 6). Em outras palavras, não podemos simplesmente inferir de nossas diferenças ou desigualdades naturais ou sociais que devamos dar uma maior consideração aos interesses de uns em detrimento aos de outros, mas antes, um princípio ético de igualdade exige que consideremos igualmente os interesses diversos. Assim, o que importa não é possuir características factuais que sejam idênticas ou similares, mas pura e simplesmente a capacidade de possuir interesses. Homens não precisam ser iguais às mulheres para que possamos dar uma igual consideração aos seus interesses que podem, e são, em muitos casos, diferentes. Entendemos melhor o que Singer quer dizer sobre o princípio da igualdade, à luz do que o filósofo pensa ser uma exigência de qualquer raciocínio ético:

A ética extrapola o “eu” e o “você” para chegar a lei universal, ao julgamento universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial ou observador ideal, ou qualquer coisa que nós escolhamos chamar isto (2011, p. 11, tradução nossa)

E completa ao argumentar que,

Ao admitir que juízos éticos devem ser formulados a partir de um ponto de vista universal, eu estou aceitando que minhas próprias necessidades, vontades e desejos não podem, simplesmente porque são minhas preferências, contar

mais do que as necessidades e desejos de um outro alguém. Dessa forma, a minha preocupação bastante natural de que minhas vontades, necessidades e desejos – de agora em diante eu irei me referir a elas como “preferências” – sejam cuidadosamente, quando penso eticamente, estendidas às preferências dos outros (2011, p. 12, tradução nossa).

Singer em *Ética Prática* (2011, p. 8-15) argumenta que só agimos eticamente quando podemos dar razões para justificar o modo como vivemos e as decisões que tomamos, o que ele chama de padrões éticos³. A universalidade e a imparcialidade, defende o filósofo, são dois aspectos fundamentais para a formulação de um juízo ético, a saber, quando estamos na esfera da ética e da justificação dos nossos atos não podemos restringir nossa defesa de um certo padrão ético ou modo de vida somente em nossos próprios interesses. Quando temos, portanto, de tomar uma decisão que afeta também a outros indivíduos, devemos extrapolar a barreira do nosso próprio interesse, bem como do interesse das pessoas que gostamos, ou do grupo a que pertencemos, e considerarmos todos os afetados pela nossa ação: só assim estamos universalizando nosso juízo sobre aquela ação. Se conseguimos levar a cabo essa universalização a ponto de não atribuir um maior peso aos meus próprios interesses simplesmente por serem meus interesses e ao de quaisquer indivíduos envolvidos por motivos semelhantes, então, só assim, somos imparciais. Pensar eticamente, neste sentido, é nos colocarmos no lugar dos outros afetados pelas nossas decisões, imaginando o que é estar na posição que eles estão e com os interesses que possuem. Isto justifica a postura ética de levar em conta os interesses do mesmo modo ou na mesma medida em que consideramos nossos próprios interesses. Nas palavras do próprio Singer,

Ao fazer um juízo ético, devo ir além de um ponto de vista pessoal ou grupal, e levar em consideração os interesses de todos por ele afetados. Isso significa que refletimos sobre os interesses, **considerados simplesmente como interesses**, e não como meus interesses, ou como interesses dos australianos ou de pessoas de descendência europeia. Isso nos proporciona um princípio básico de igualdade: **o princípio da igual consideração de interesses** (2002, p. 30, destaque nosso).

³ Devemos ter em mente aqui que o padrão ético que Singer defende é o utilitarismo preferencial. Esta vertente do utilitarismo defende que o aspecto universal da ética nos leva, quando temos de tomar uma decisão, a sempre maximizar de modo imparcial a satisfação das preferências de todos os afetados. Preferência aqui deve ser entendido como tudo aquilo que um indivíduo quer, necessita ou deseja. Contudo, as preferências que devem levadas em conta, “os utilitaristas preferenciais diriam, são aquelas que teríamos se estivéssemos plenamente informados, em um ambiente calmo e pensando claramente” (SINGER, 2011, p. 14, tradução nossa).

O princípio da igual consideração de interesses é a alternativa proposta por Singer que evita os problemas expostos e debatidos previamente. Segundo este princípio, temos de dar o mesmo peso a todos os interesses semelhantes daqueles que serão atingidos ou envolvidos pelas nossas ações. Não poderíamos dar um peso maior ao interesse de X se ele, o interesse, é semelhante ou idêntico ao de Y pura e simplesmente porque queremos, seja porque X somos nós mesmos ou porque temos algum interesse egoísta em jogo quando X é outro indivíduo. Fazê-lo, a despeito do fato do interesse de Y ser semelhante, seria arbitrário, tendo em vista que o princípio exprime que “um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse”⁴ (SINGER, 2002, p. 30). Seja lá quais forem seus interesses eles serão considerados a despeito de sua etnia, do sexo, nível de inteligência, ou qualquer outro aspecto factual. Ora, isto fica claro quando entendemos que os principais interesses que os seres humanos possuem “como o interesse em evitar a dor, desenvolver as próprias aptidões, satisfazer as necessidades básicas de alimento e abrigo, manter relações amigáveis e amorosas com os outros e ser livre para realizar seus projetos sem a desnecessária interferência alheia” (SINGER, 2002, p. 32) não tem nada a ver com a inteligência, gênero, etnia, e, portanto, a ideia de uma sociedade hierárquica ou elitista fundada neste ou em qualquer outro aspecto factual não é de modo algum compatível com as exigências do princípio da igual consideração de interesses. Ora, uma sociedade escravagista, por exemplo, que quisesse se basear em uma hierarquia de inteligência não permitiria que esses interesses humanos básicos fossem satisfeitos, e além disso, as vantagens que os racistas, por exemplo, obteriam quando contrapostas de modo imparcial ao prejuízo que os outros indivíduos teriam ao terem seus interesses frustrados jamais prevaleceriam. Em outras palavras, a realização dos interesses centrais de qualquer ser humano sempre é mais forte do que o interesse do outro de dominar ou escravizar, seja a justificativa para esse domínio grosseira como a do racismo ou do sexism ou “refinada” como a daqueles que querem baseá-la em características como a inteligência ou qualquer outra capacidade supostamente mais importante. O princípio da igual consideração de interesses, argumenta Singer, também exclui a discriminação sob o pretexto da incapacidade, tanto intelectual quanto física, na medida em que a incapacidade não é

⁴ Em *Libertação Animal* Singer aponta que os utilitaristas Jeremy Bentham e Henry Sidwick já haviam incorporado em seus sistemas de ética uma exigência semelhante. Bentham, em *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* o formulou da seguinte maneira “Cada um conta como um e ninguém como mais de um” (BENTHAM apud SINGER, 2010, p. 9). Sidwick, por sua vez, em *Methods of Ethics* o expressou assim “O bem de qualquer indivíduo não tem importância maior, do ponto de vista (se assim se pode dizer) do Universo, do que o bem de qualquer outro” (SIDWICK apud SINGER, 2010, p. 9).

relevante para os interesses mais centrais que elencamos. É claro, contudo, que certos de tipos de incapacidade podem ter importância em algumas situações específicas, mas isto não significa de modo algum que devamos desconsiderar arbitrariamente os interesses de alguém por este motivo. Neste sentido, é que a exigência de considerarmos prontamente os interesses dos outros nada tem a ver com as características ou aptidões dos mesmos (diferenças factuais), a não ser uma única característica central: a de ter interesses.

Tendo isto em vista, fica claro que quando aceitamos o princípio da igual consideração de interesses como um bom princípio no qual se fundamenta a igualdade entre os seres humanos levando em conta as diferenças que existem entre eles, então o escopo deste mesmo princípio não pode ser restrito apenas para seres da nossa própria espécie, mas deve ser aplicado independentemente da espécie do indivíduo. Entender como o princípio da igualdade pode ser estendido além da nossa própria espécie, alega Singer, é “tão simples que não requer mais do que uma clara compreensão da natureza do princípio da igual consideração de interesses” (2002, p. 66). O princípio da igual consideração⁵, como vimos, não leva em conta as aptidões ou capacidades para que nos preocupemos com os outros. De acordo com isso é que afirmamos e explicamos por que a cor da pele, o gênero ou a inteligência de alguém não altera em nada⁶ a consideração que devemos dar aos seus interesses. Seguindo a mesma linha de raciocínio, “o princípio [...] também implica o fato de que os seres não pertencerem a nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós, possamos deixar de levar em conta os seus interesses” (SINGER, 2002, p. 66).

Outros filósofos, como notamos anteriormente, já haviam adotado o princípio da igual consideração e o expressaram através de formulações diferentes. Mas foi Bentham o primeiro a perceber que seria arbitrário limitar a aplicação deste princípio aos membros da nossa espécie. No contexto escravagista em que viveu onde os interesses de muitos humanos eram ignorados, Bentham já argumentava que características como a posse da razão e da linguagem nada tem a ver com a consideração moral que devemos dar a um indivíduo, mas sim a sua sensibilidade, isto é, a sua capacidade de sofrer, o que denominamos hoje de senciência. Aqueles que tentam traçar a linha que define o limite

⁵ Abreviaremos assim ao longo do texto.

⁶ Aqui é preciso esclarecer que igual consideração de interesses não implica necessariamente em igual tratamento. Devemos, talvez, ensinar matemática avançada a uma criança que possui aptidões para tal (uma criança superdotada, por exemplo), mas disto não decorre que estamos dando mais peso ao seu interesse do que ao de uma criança normal que possui aptidão a aprender apenas a matemática básica.

para inclusão de um indivíduo na comunidade moral⁷ na razão a fim de excluir os animais não humanos se veem em embaraço ao terem que assumir que quaisquer que sejam as capacidades intelectuais escolhidas como critério para que a linha seja traçada, haverá humanos que estarão aquém do que ela exige, e animais não humanos que atenderão os pré-requisitos exigidos⁸. Um cavalo, por exemplo, é mais racional do que uma criança recém-nascida. Se o critério estipulado for a razão, então um cavalo estaria dentro do escopo da comunidade moral enquanto o bebê estaria do lado de fora. Bentham vai além, e afirma “imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim [isto é, que um cavalo não fosse mais racional que uma criança recém-nascida]; 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” (BENTHAM apud SINGER, 2002, p. 67)⁹. Ora, o que Bentham quer dizer é que a capacidade de sofrer é a única condição moralmente relevante para conferir direito a igual consideração dos interesses de um indivíduo, não interessando o grau de inteligência ou que aptidões este mesmo indivíduo possa ter.

Singer, assim como Bentham, defende que a senciência é a característica que confere a qualquer indivíduo direito a igual consideração de interesses. Isto porque esta capacidade mínima de poder ou não ser de alguma maneira prejudicado é pré-requisito para que um indivíduo tenha quaisquer interesses, isto é, a “condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo” (SINGER, 2002, p. 67). Portanto, dizer que um indivíduo tem interesses só pode ser interpretado de maneira relevante se este mesmo indivíduo puder experimentar experiências positivas ou negativas, no caso, a mais básica delas é a capacidade de sentir prazer e dor. Nós não atribuímos interesses, por exemplo, a uma pedra simplesmente porque ela não pode sofrer ou sentir prazer. Como poderíamos dizer que um chute afeta

⁷ Ser membro de uma comunidade moral significa ter seus interesses considerados diretamente, porque eles importam por si mesmos. Para os utilitaristas todos aqueles que participam da comunidade moral têm seus interesses considerados igualmente.

⁸ Este tipo de argumento ficou conhecido posteriormente como *Argumento dos casos marginais*. O nome se deve ao fato de que ao eleger uma capacidade intelectual qualquer como pré-requisito para consideração dos interesses de um indivíduo sempre haverá um ser humano que estará à margem deste critério, e, portanto, fora do escopo do que chamamos de comunidade moral. Melhor dizendo, tentar colocar a racionalidade como critério limitador do escopo da comunidade moral para justificar a inclusão apenas de seres humanos sempre falha porque qualquer critério que seja baseado nas capacidades intelectuais não será atendido por alguns seres humanos “marginais”: recém-nascidos, humanos com sérias deficiências mentais ou com idade muito avançada. A alcunha “casos marginais” embora seja a mais conhecida, no entanto, não é bem vista na comunidade filosófica devido a sua conotação pejorativa e a sua imprecisão. Eticistas têm preferido chamar o argumento de *Argumento da sobreposição de espécies*. Para mais detalhes Cf. Animal Ethics. *O argumento da sobreposição das espécies*. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/argumento-sobreposicao-especies/>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

⁹ A célebre passagem de Bentham está reproduzida por completo em SINGER, 2002, p. 66-67.

o bem-estar e, portanto, é contra o interesse de uma pedra, ou que esta quer evitar ser chutada ou prefere não ser chutada em algum sentido moral significativo? O mesmo não podemos dizer, por exemplo, de um cachorro. É inegável que um cachorro sofre quando leva um pontapé, e que tem o interesse claro em evitá-lo, assim como evita o sofrimento ou dor que possa advir de qualquer outro tipo de fonte e busca, inversamente, o prazer (uma tigela de ração, por exemplo). Um cachorro, e qualquer outro ser senciente, em suma, evita a dor e busca o prazer, e, uma vez que experimenta a dor, prefere sempre evitá-la. Nas palavras do próprio Singer:

Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. Seja lá qual for a natureza do ser, o princípio de igualdade exige que o sofrimento seja levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante – até onde possamos fazer comparações aproximadas – de qualquer outro ser. Quando um ser não for capaz de sofrer nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. **É por esse motivo que o limite de sensibilidade**¹⁰(para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é **o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios** (2002, p. 68, destaque nosso).

O racismo e o sexism, como já foi argumentado, consistem na violação do princípio da igualdade baseando-se em critérios irrelevantes do ponto de vista da consideração moral que devemos dar aos interesses de um indivíduo, a saber, a cor da pele e o gênero. Por analogia o *especista* – o que propaga o especismo – comete o mesmo erro que um racista ou sexista ao atribuir um maior peso aos interesses dos membros da sua própria espécie. Os especistas ignoram que um interesse conta independentemente das aptidões do indivíduo a quem ele pertence, e por mero preconceito dão menos peso aos interesses dos animais não humanos. Não reconhecem, por exemplo, que o interesse de um rato em evitar a dor conta tanto quanto o de um ser humano em situação semelhante. Este é inclusive o ponto de partida de uma objeção comum a aplicação do princípio da igual consideração aos outros animais sencientes. Argumenta-se que o sofrimento de um ser humano, devido as suas capacidades mentais mais sofisticadas, é muito maior do que o dos outros animais, porque estas mesmas capacidades lhe proporcionam uma maior consciência do que lhes acontece. Singer, admite que é verdade que em alguns casos o sofrimento humano pode ser maior do que o de um não-humano.

¹⁰ O termo em inglês utilizado é “sentience”, que pode ser traduzido em português também por senciência. Como nos explica DeGrazia, “senciência é mais do que a capacidade de responder a estímulos; é a capacidade de ter ao menos alguns sentimentos. Sentimentos incluem sensações (conscientes) como a dor – onde ‘dor’ se refere a algo sentido e não meramente a detecção do sistema nervoso de estímulos nocivos – e estados emocionais com o medo (2002, p. 18)

Uma vítima humana de câncer que padece aos poucos pelos motivos alegados de fato, em circunstâncias normais, sofre mais do que uma vítima não-humana que passe pelo mesmo sofrimento. Todavia não é verdade que seja sempre o caso que um humano sofra mais que um animal não-humano. Um animal não-humano pode, às vezes, sofrer mais do que um humano justamente por sua compreensão ser mais limitada do que acontece consigo mesmo e ao seu redor. Quando, por exemplo, capturamos e prendemos animais selvagens que têm seu bem-estar afetado negativamente quando enclausurados, eles podem sofrer muito mais do que um ser humano. O exemplo (SINGER, 2002, p. 70) a seguir esclarecerá a afirmação: um prisioneiro de guerra comprehende perfeitamente que se cooperar e não reagir aos inimigos ele será libertado assim que a guerra acabar, um animal selvagem, por sua vez, não é capaz de distinguir uma tentativa de prendê-lo de uma tentativa de feri-lo, e, portanto, sofrerá um terror imenso mesmo quando a intenção não é a de machucá-lo fisicamente. Algumas aptidões, argumenta Singer (2002, p. 69) mais complexas – como uma maior capacidade de memória e de antecipação, e maior consciência do que está acontecendo – dos seres humanos podem, portanto, fazer diferença em casos como o da pessoa que está morrendo de câncer, mas em outros, como o exemplo que demos do ser humano e do animal selvagem encarcerados, podem ser um fator de sofrimento extra para os animais não humanos. Singer argumenta que isso não é motivo para negarmos aos animais uma igual consideração de seus interesses, mas ao contrário, é motivo para reforçarmos que a difícil tarefa de compararmos os interesses entre espécies diferentes deve ser cuidadosa e bem refletida. Além disso, ele conclui que “em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que o membro de outra. Neste caso, devemos ainda aplicar o princípio da igual consideração de interesses, mas a consequência de fazê-lo será, é claro, dar prioridade ao alívio do sofrimento maior” (SINGER, 2002, p. 69).

Uma outra objeção possível à aplicação do princípio da igual consideração de interesses a animais não humanos é alegar que o problema imposto é mais radical do que parece: alguém poderia alegar que é impossível comparar o sofrimento ou a dor de espécies diferentes. Uma consequência imediata desta objeção seria impossibilidade de uma orientação adequada para tomada de decisão quando os interesses de humanos e não humanos conflitassem. Ora, Singer admite que é impossível fazer comparações exatas. De fato, não é possível nem mesmo fazer comparações exatas entre o sofrimento de diferentes humanos. A exatidão, no entanto, não é necessária nem mesmo fundamental para o que está posto em questão. Isto porque “mesmo se devêssemos impedir a imposição de sofrimentos aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem

afetados tanto quanto os animais o são, seríamos forçados a fazer transformações radicais em nosso tratamento dos animais” (SINGER, 2002, p. 71). Singer nos fornece um exemplo (2002, p. 69) para ilustrar que a exatidão não nos impede de fazer comparações: um tapa em um cavalo pode causar apenas um leve incômodo ao animal, afinal, ele é forte e possui uma pele resistente o suficiente, o que impede que um simples tapa lhe ofereça maiores danos. O mesmo tapa, no entanto, pode causar uma dor enorme em uma criança recém-nascida, devido a sua fragilidade. Sendo assim, o mesmo tapa dado com a mesma intensidade de força X pode ser praticamente inofensivo para um cavalo e muito doloroso para uma criança recém-nascida. Contudo, em um segundo caso, podemos pensar em um tipo de golpe, com um porrete, por exemplo, que faria com o que o cavalo sentisse de maneira aproximada tanta dor quanto a criança sentiu ao levar o tapa. Ora, se nem o recém-nascido nem o cavalo tem o interesse em sentir dor, e se comparativamente neste segundo caso eles vão sentir a dor na mesma quantidade, como então poderíamos justificar que podemos infligir dor a um cavalo enquanto devemos poupar o bebê de sofrimento semelhante? Se é errado causar dor a um bebê sem qualquer motivo, segue-se, se formos imparciais, que é errado causar a mesma quantidade de sofrimento a um cavalo. Um interesse é um interesse e deve ser considerado independentemente da espécie dos envolvidos na situação.

Aplicar o princípio da igual consideração aos animais não humanos no que diz respeito ao seu bem-estar em um sentido mais básico é o que fundamentalmente fizemos nesta seção. O que queremos dizer por sentido básico é justamente o que Singer denomina como pré-requisito para se ter algum interesse: a senciência ou capacidade de sentir dor ou prazer. Qualquer indivíduo senciente, seja ele humano ou não-humano, possui o interesse que podemos denominar como sendo o mais básico possível e que está relacionado de maneira estreita com seu bem-estar: o de não sofrer. É este interesse como vimos que garante a inclusão dos animais não humanos na esfera das nossas considerações morais. Afinal, interesses são interesses, e interesses semelhantes devem ser considerados igualmente a despeito da espécie a qual o indivíduo portador destes interesses pertença. Existem animais não humanos que são sencientes, isto é, que possuem interesse em não sofrer, logo não há motivo para desconsiderá-los sem que cometamos erro semelhante que cometem os racistas ou sexistas, ao atribuírem maior peso aos seus próprios interesses baseando-se em critérios irrelevantes do ponto de vista moral. Fica claro até aqui como Singer argumenta em prol da atribuição de estatuto moral aos animais – a saber, a sua inclusão no escopo da comunidade moral – baseando-se

apenas no critério da senciência, e na compreensão de que “a dor e o sofrimento são coisas más, e independentemente da raça, do sexo ou da espécie do ser que sofre, devem ser evitados ou mitigados” (SINGER, 2002, p. 71) e de que dores semelhantes (igual duração e intensidade) são igualmente más e devem ser igualmente levadas em conta.

Nem todo uso que fazemos, ou tratamento que dispensamos aos animais, contudo, causam apenas sofrimento. Na verdade, a maioria do sofrimento cotidiano que impomos aos animais custam-lhe também as suas vidas. No entanto, para tratarmos sobre o posicionamento de Singer sobre o erro de matar e o valor da vida dos animais não humanos teremos que adentrar em uma discussão mais geral sobre o valor da vida (humana e não-humana) e algumas de suas implicações, para em seguida tratar do caso dos animais de modo específico, e por fim, mostrar as implicações práticas da filosofia de Singer. Este modo de proceder se justifica porque “quando refletimos sobre o valor da vida, não podemos dizer, tão confiantemente assim, que uma vida é uma vida, e igualmente valiosa, seja ela humana ou animal” (SINGER, 2002, 71). Um dos motivos de isto ser assim é que, segundo o utilitarismo preferencial de Singer, quando tratamos da ética no ato de matar não parece tão claro que todos os animais não humanos que possuem interesse em não sofrer também tenham o interesse em continuarem vivos ou mesmo qualquer interesse que não seja de ordem imediata, isto é, que sua realização seja projetada para o futuro. É claro, contudo, que com o que temos até o momento fica fácil imaginar inúmeras maneiras pelas quais ao desconsiderarmos o sofrimento dos animais não humanos agimos de modo especista. Achamos por bem tratarmos destas questões de uma só vez em conjunto com as conclusões extraídas acerca do valor da vida e do erro de matar ao fim deste capítulo.

1.2 O dano da morte e o valor da vida em geral

Quando o assunto é o valor da vida e do erro de causar morte, estamos tratando de algo que está para além da questão do sofrimento. A morte interrompe qualquer possibilidade de experimentar prazer ou dor. Somos especistas quando tiramos a vida de outros animais não humanos? É fácil admitir que damos um tratamento contrastante do que, em geral, oferecemos aos humanos, para os animais não humanos: agimos como se suas vidas tivessem nenhum ou muito pouco valor, independentemente se eles poderão ter uma vida digna de ser vivida. Esta diferença de tratamento se justifica ou está assentada em algum equívoco dos que defendem que a vida humana é sagrada? Esta

dúvida pode ser levantada de maneira similar com que fizemos acerca da igual consideração dos interesses de todos os animais sencientes. Chegamos à conclusão de que todos seres que podem sofrer possuem estatuto moral, isto é, seus interesses devem ser levados em conta quando seu bem-estar pode ser afetado (mais especificamente, quando podem sofrer), independente da espécie a que pertencem. Tendo isto em vista, a espécie poderia justificar uma consideração desigual em favor dos humanos em relação aos não humanos no que diz respeito ao interesse na existência continuada, isto é, o interesse em não serem mortos?

1.2.1 A vida humana é sagrada?

Começaremos entendendo primeiro o que de fato significa dizer que a vida humana é sagrada, ou simplesmente, o que argumentam os partidários da *doutrina da sacralidade da vida humana*. Diferente do que o nome possa erroneamente indicar, os defensores desta abordagem não defendem que toda e qualquer vida seja sagrada, incluindo a de animais não humanos e de plantas, etc. O que eles querem dizer é que a vida humana é sagrada, ou que tirar a vida de um humano é algo errado, o que não se aplica as outras formas de vida (a de um animal, por exemplo). Em outras palavras, dizer que a vida humana é sagrada significa conferir-lhe um valor especial, distinto e superior ao de todos outros tipos de vida. A doutrina não requer, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, nenhum fundamento religioso para que se sustente (é bem aceita e faz parte da ética secular), tampouco implica algum tipo de proibição absoluta de matar (admite-se exceção, por exemplo, para a autodefesa). Este modo de pensar está tão enraizado em nossa sociedade que mesmo em casos em que a vida humana parece conter apenas sofrimento para o indivíduo e quando não há perspectiva alguma de uma vida razoável em termos de bem-estar, ainda assim a legislação de vários países proíbe o ato de matar¹¹.

A primeira confusão que precisa ser desfeita é quanto aos dois significados envolvidos quando usamos a palavra “humano”. O primeiro significado é preciso e se refere ao fato científico e biológico que determina se alguém pertence a espécie *Homo*

¹¹ Singer dá o exemplo de “Andrew Stinson, [que] foi mantido vivo contra a vontade dos seus pais, a um custo financeiro substancial, a despeito de sofrimentos evidentes e do fato de que, depois de um certo ponto, tornara-se claro que ele jamais teria condições de levar uma vida independente, ou de pensar e falar do mesmo jeito que faz a maior parte dos seres humanos” (2002, p. 94, 95).

Sapiens. Neste primeiro sentido, embriões, fetos, seres humanos com deficiências graves, até mesmo um bebê anencefálico são seres humanos. O segundo significado proposto diz respeito a indivíduos que são dotados de “consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade” (SINGER, 2002, p. 96). Neste segundo sentido o que está em jogo são características que os seres humanos possuem e não meramente o pertencimento a espécie *Homo Sapiens*. Os dois sentidos, assim expostos, nem sempre coincidem. Um embrião, um feto, ou uma criança gravemente deficiente pertencem a espécie *Homo Sapiens*, mas não possuem uma vida humana no segundo sentido: não são autoconscientes, não possuem senso de futuro e passado, etc. Para deixar claro a diferença entre os dois significados de “humano”, Singer propõe que utilizemos, quando no primeiro sentido, “membro da espécie *Homo Sapiens*”, e no segundo sentido, “pessoa”. Como já dissemos, nem todo membro da espécie *Homo Sapiens* é uma pessoa (recém-nascidos, bebês, etc.). O ponto importante a ser notado agora é que nem toda pessoa tem de ser necessariamente um membro da espécie *Homo sapiens*. Pode haver membros de outras espécies que se adequam as exigências impostas pelo segundo significado do conceito, e este é um motivo a mais para abandonarmos o conceito de “humano” e utilizarmos “pessoa” quando temos que lidar com este sentido específico. Singer acredita que as principais notas do conceito de pessoa são a racionalidade e a consciência de si e acha que Locke atingiu o alvo ao definir o conceito de pessoa como “um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes” (LOCKE apud SINGER, 2002, p. 97). A conclusão de Singer – que será a base para a investigação daqui para frente – após levar em conta esta distinção terminológica se traduz da seguinte forma:

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. Os fatos biológicos que determinam a linha divisória da nossa espécie não têm um significado moral. Dar preferência à vida de um ser simplesmente porque ele é membro de nossa espécie é algo que nos colocaria na mesma posição dos racistas, que dão preferência aos que são membros de sua raça (2002, p. 98).

O pertencimento a uma determinada espécie não possui significado moral, portanto, quanto ao erro de causar sofrimento nem quanto ao erro de matar. Ademais, quando distinguimos os dois sentidos de “humano”, nem todo ser humano é uma pessoa, e nem toda pessoa pertence a espécie humana. Resta agora saber se o conceito de pessoa é um bom guia para entendermos em que consiste o erro de matar. A doutrina da

sacralidade da vida humana falha ao argumentar que a vida humana possui um valor especial pois se ampara apenas no pertencimento a espécie *Homo Sapiens* como critério. O que resta nos perguntarmos agora é se há “um valor especial na vida de um ser racional e autoconsciente, por oposição a um ser que seja meramente senciente? ” (SINGER, 2002, p. 100, 101). Ora, apesar de não termos estabelecido nas seções anteriores as distinções terminológicas que agora dispomos, podemos claramente entender que quando o que está em jogo é o sofrimento (o mais básico interesse que alguém pode ter), o que interessa é a senciência. Se um ser é senciente seu sofrimento deve ser levado em conta igualmente ao de qualquer outro indivíduo, a despeito da espécie a que pertence, ou das capacidades intelectuais que possui, isto é, se algum ser possui um interesse ele deve ser considerado seja o indivíduo uma pessoa ou não, e seja ela da espécie *Homo Sapiens* ou não. Ora, como vimos, a espécie não é critério nem para inclusão de um ser na esfera da moralidade, tampouco para determinarmos se é errado tirar sua vida. Resta saber se quando tratamos do erro de matar, a pessoalidade pode constituir um critério relevante para nossas decisões morais.

1.2.2 As pessoas não humanas e a ética no ato de matar

Singer oferece uma linha argumentativa (2002, p.100) para defender que a morte de uma pessoa é pior do que a morte de um ser meramente senciente. Uma pessoa é a) um ser autoconsciente (possui consciência de si mesmo enquanto entidade distinta, tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro), b) possui desejos e preferências relacionados ao futuro. Matar uma pessoa sem que ela dê seu consentimento frustra, portanto, todos os desejos relacionados ao futuro que esta pessoa possui. O mesmo não pode ser dito de uma lesma ou de recém-nascido, afinal, eles não são autoconscientes e, portanto, são incapazes de possuir esse tipo de desejo relacionado ao futuro.

Há quem discorde de Singer da seguinte maneira: se alguém é morto, os desejos que possui em relação ao futuro deixam de existir depois da morte e o morto não sofre nem perde nada por deixar de realizá-los. Para o utilitarismo clássico, que prescreve as ações que maximizam o prazer e a felicidade, “quando se morre instantaneamente, o fato de se ter, ou não, desejos para o futuro é indiferente no que concerne à quantidade de prazer ou dor que se experimente” (SINGER, 2002, p. 100-101) e por isso, o estatuto de pessoa não é relevante diretamente para o erro de matar segundo essa teoria. Há, todavia, um fator importante para o utilitarismo clássico que deve ser levado em conta: uma pessoa, por ser autoconsciente, no geral, teme a morte e isto pode influenciar nas

experiências futuras que ela terá, pois passará a considerar a possibilidade de que pode ser morto a qualquer momento. Ora, esta é uma razão indireta para a proibição do assassinato de pessoas, pois não coloca uma objeção ao assassinato pelo prejuízo que causa à própria vítima¹², mas pelo prejuízo causado a terceiros (também pessoas) que teriam vidas infelizes ao perceberem que podem, a qualquer momento, também serem mortos. Esta razão indireta poderia, no entanto, ser anulada em face a um assassinato em segredo. A última ressalva que um utilitarista clássico faria, segundo Singer, seria de que ao invés de aplicar a regra utilitária de maximização da felicidade caso a caso, seria possível que adotássemos princípios mais amplos que servissem para um grande número de situações. Proceder assim, por regras ou princípios, poderia trazer a longo prazo melhores consequências, isto é, uma maximização da felicidade/prazer para todos os envolvidos. A proposta de R. M. Hare (1981) sugere algo semelhante. Hare distingue entre dois níveis de raciocínio moral: o intuitivo e o crítico. O intuitivo está relacionado ao raciocínio moral do dia-a-dia, e nos guia através de regras ou princípios éticos mais gerais, que evitam que tenhamos que calcular todas as consequências e desdobramentos complexos de nossas escolhas. Assim, um utilitarista clássico poderia argumentar que um princípio ético que evita o assassinato de pessoas traria mais benefícios a longo prazo e, que, portanto, é melhor para todos os envolvidos que as pessoas se prendam a esse tipo de regras. Manteríamos essas regras, argumenta Singer ao se referir a teoria de Hare, “ainda que, no nível crítico, possamos imaginar circunstâncias nas quais melhores consequências resultariam de ações praticadas contra um ou mais desses princípios, em termos gerais será melhor que as pessoas se prendam a eles do que o contrário” (SINGER, 2002, 103). O nível crítico para Hare, por outro lado, diz respeito a um raciocínio mais criterioso que exige, em casos bem específicos, que nos afastemos das regras mais gerais do dia-a-dia obtermos um resultado melhor para os todos os envolvidos. Seguindo esse tipo de raciocínio, por exemplo, um utilitarista clássico poderia justificar um assassinato em segredo desde que essa fosse a razão para que se evitasse uma grande quantidade de sofrimento, “mas, [não devemos nos esquecer que,] para quase todos nós, a maior parte do tempo, tais circunstâncias não surgirão, e podemos tirá-las do nosso pensamento” (SINGER, 2002, p. 104).

¹² Uma outra razão, que um utilitarista clássico teria para se opor ao ato de matar uma pessoa, seria o fato de que a morte impede que a vítima desfrute estados de consciência prazerosos que poderia experimentar caso não tivesse morrido. Esta oposição, no entanto, não dá importância a distinção entre pessoas e não-pessoas, afinal, não é preciso ser uma pessoa para poder ter experiências prazerosas.

O utilitarismo preferencial, por sua vez, atribui um maior peso à distinção entre matar uma pessoa e um ser apenas senciente. Essa versão do utilitarismo que Singer defende “julga as ações não por sua tendência a maximizar o prazer ou a minimizar o sofrimento, mas pela verificação de até que ponto elas correspondem às preferências de quaisquer seres afetados pela ação ou por suas consequências” (2002, p. 104). Para o utilitarismo preferencial, frustrar uma preferência é errado, a menos que essa preferência seja superada por outras preferências de maior peso. Sendo assim, “matar uma pessoa que prefere continuar vivendo é, portanto, errado, sendo iguais as demais condições”, (SINGER, 2002, p. 104), não importa se a vítima não estará mais viva para contestar as preferências que ficaram por satisfazer, porque o que conta é o mal causado pela frustração da preferência. Matar uma pessoa, para um utilitarista preferencial, é pior do que tirar a vida de algum outro tipo de ser porque matar uma pessoa não frustra apenas a preferência que ela possui em continuar vivendo, mas todo um conjunto de preferências significativas que estão relacionadas ao fato de uma pessoa orientar várias de suas preferências e desejos em um nível muito alto pelo futuro. Neste sentido, matar uma pessoa “quase sempre, equivale a ignorar tudo aquilo que a vítima tentou fazer nos últimos dias, meses ou até mesmo anos” (SINGER, 2002, p. 105). Os seres que não são autoconscientes, por contraste, não têm consciência de que são seres com um futuro, não possuem, argumenta Singer, qualquer preferência que seja orientada por este futuro que desconhecem, e mais, não preferem sequer continuar existindo no futuro. Singer, contudo, alerta que “isto não equivale a negar que tais seres pudessem lutar contra uma situação na qual as suas vidas estivessem correndo perigo, como um peixe luta para livrar-se do anzol em sua boca; mas não indica mais do que uma preferência pela cessação de um estado de coisas percebido como doloroso ou amedrontador” (2002, p. 105). Em outras palavras, Singer através desse exemplo, quer dizer que a fuga da dor de um ser meramente senciente (se os peixes forem realmente destituídos de consciência de si mesmos) não indica necessariamente que esse ser prefere continuar existindo no futuro, mas que prefere no momento presente não sofrer. Se isto é assim, a morte instantânea e indolor, por exemplo, não frustraria, do ponto de vista do utilitarismo preferencial, qualquer desejo de um animal meramente senciente. Trataremos, mais adiante sobre a questão dos seres que não são pessoas com mais atenção.

Embora o utilitarismo preferencial aponte razões diretas para que não assassinemos pessoas, há quem argumete que o cálculo utilitário contra a morte coloca a preferência pela vida apenas como mais um fator entre tantos outros que devem ser

considerados, e não fornece, portanto, uma proteção adequada para as pessoas, já que “a preferência da vítima poderia [...] ser considerada menos importante que as preferências de outros” (SINGER, 2002, p. 105). Alguns dos críticos do utilitarismo preferencial apelam para a ideia de direitos morais, abordagem segundo a qual a vida de uma pessoa seria um direito que ela possui, isto é, algo que não pode ser violado para o a satisfação das preferências e desejos de terceiros, ou, dizendo de outro modo, algo que não pode ser violado parar gerar benefícios ou melhores consequências para os outros afetados. Singer não ignora a crítica e investiga se é possível atribuir de maneira fundamentada direito à vida¹³ no caso dos indivíduos que são pessoas.

Singer utiliza o exemplo de Michael Tooley, filósofo defensor dos direitos morais, que afirma que somente seres que possuem autoconsciência, e, podem conceber-se como um ser distinto dos outros que existe no tempo é que possuem direito à vida. Em outras palavras, somente pessoas, no sentido que definimos anteriormente, possuem direito à vida. Para Tooley há uma conexão entre os desejos que um ser é capaz de possuir com os direitos que ele possui. Neste sentido, “violar o direito de um indivíduo a alguma coisa é o mesmo que frustrar o desejo correspondente” (TOOLEY apud SINGER, 2002, p. 106). A aplicação ao direito à vida se dá da seguinte maneira: o direito à vida é o direito de um indivíduo em continuar existindo como uma entidade específica, então para haver o direito de continuar existindo é preciso que exista o mesmo desejo correspondente. Só quem é pessoa possui o desejo de continuar existindo como uma entidade específica através do tempo, logo só as pessoas possuem direito à vida. Uma nuance importante do argumento de Tooley argumenta é que para ter direito à vida, o indivíduo precisa ter tido pelo menos em algum momento, o conceito de existência contínua, isto é, ele precisa ter sido pelo menos em algum momento autoconsciente. Essa formulação evita objeções quanto às pessoas que estão dormindo ou temporariamente inconscientes, já que “meu desejo de continuar vivendo – ou de concluir o livro que estou escrevendo, ou de viajar pelo mundo no ano que vem – não cessa sempre que não estou pensando conscientemente nessas coisas” (SINGER, 2002, p. 108). Ora, em outras palavras, não é preciso que se esteja consciente de um desejo o tempo todo para que a sua conexão com o direito correspondente seja válida. No caso do direito à vida, não é preciso que uma pessoa esteja

¹³ Vale notar, que de antemão, o autor se diz não estar convencido de que uma ideia de direitos morais possa ajudar a solucionar problemas da ética, mais especificamente, sobre em que consiste o erro de matar pessoas. No máximo afirma Singer, os direitos morais podem ser entendidos como “uma forma simbólica de remeter a considerações morais de cunho mais fundamental” (2002, p. 106), a saber, uma forma de remeter às preferências dos indivíduos.

o tempo todo com o desejo de viver e preferências direcionados ao futuro em primeiro plano na mente para que ela tenha o direito correspondente à vida. Basta que em algum momento¹⁴ ela tenha tido consciência de que tem consciência (autoconsciência) e de que irá continuar existindo, enquanto ser distinto e consciente de si, no futuro. Sendo assim, Singer concorda que “quando vamos dormir, os nossos desejos para o futuro não deixam de existir. Ainda estarão ali quando acordarmos. Assim como os desejos ainda são parte de nós, o nosso interesse pela continuidade da vida continua sendo parte de nós enquanto estamos adormecidos ou inconscientes” (2002, p. 108). A consequência que Singer extrairá disso para sua própria teoria, como veremos mais adiante, é que seres que, do ponto de vista suas experiências subjetivas, não possuem uma vida mental com continuidade entre intervalos de inconsciência (antes de dormir e depois de acordar, por exemplo), e que, consequentemente não possuem desejos que sobrevivam a períodos de sono, não possuem também direito à vida¹⁵.

Outro ponto frequentemente apontado pelos adversários do utilitarismo como de extrema importância para a questão do erro de matar é o do respeito à autonomia. Há quem pense que o respeito pela autonomia é um princípio moral básico. Esta última é definida como “a capacidade de escolher, tomar decisões e agir de acordo com elas” (SINGER, 2002, p. 109). Ora, se é assim, aponta Singer, só podem tomar decisões autônomas seres racionais e autoconscientes, pois são eles que possuem a capacidade de escolher entre as alternativas disponíveis qual o curso de ação vai tomar. Além disso “só um ser que consegue apreender a diferença entre morrer e continuar vivendo pode optar autonomamente pela vida” (SINGER, 2002, p. 109). Matar uma pessoa, isto é, alguém autônomo e autoconsciente consiste, portanto, em desrespeitar ou frustrar a autonomia deste mesmo indivíduo. Não só desrespeita a autonomia, mas parece ser, nesta

¹⁴ Uma outra objeção ao Tooley seria dizer que uma criança não tem consciência de si mesma temporalmente mas tem direito à vida. O engano, porém, é o de atribuir retrospectivamente ao bebê que, por exemplo, eu um dia fui o interesse em continuar vivendo. Se eu fui salvo da morte quando bebê, poderia dizer agora que era do meu interesse que eu fosse salvo, afinal, não fosse esse ato heroico, não existiria hoje. Mas segundo Singer, “cometemos um erro se, agora, criamos um interesse na vida futura no bebê, o qual, nos primeiros dias que se seguem ao seu nascimento, **não pode ter conceito algum de uma existência contínua e com o qual não tenho quaisquer ligações mentais**” (2002, p. 108, destaque nosso). O erro, portanto, é o de confundir algo que foi benéfico para o bebê que fui com atribuir o desejo de continuar existindo ao mesmo bebê, e, portanto, dizer que eu era autoconsciente. Não se segue do fato de que hoje me benefício do fato de ter sido salvo (isto é, existo) que eu tenha desejado quando recém-nascido continuar vivendo. Se eu tivesse sido morto, a morte não teria sido contra algum interesse meu pois ainda não tinha “o conceito de existir no tempo” (2002, p. 108).

¹⁵ Singer assume posição semelhante, contudo sem endossar a concepção de direitos morais. Como será argumentado na seção 1.4 deste trabalho, ele pensa que tirar a vida de seres meramente sencientes de modo indolor não frustra nenhum desejo ou preferência da vítima, já que esta não possui uma vida mental contínua e seus desejos, por assim dizer, não sobrevivem a uma noite de sono.

perspectiva, o erro mais grave que alguém pode cometer, pois violar a decisão autônoma de alguém que quer viver abrevia todas as outras decisões que esta mesma pessoa poderia tomar durante a vida.

Os utilitaristas não concordam que a autonomia sejam um princípio moral básico. Os utilitaristas preferenciais, embora reconheçam que o desejo de viver de uma pessoa tenha um peso decisivo, são obrigados a aceitar que esse peso pode ser superado por outros desejos envolvidos que sejam tão fortes quanto o desejo de alguém em continuar vivendo. Um utilitarista clássico, por sua vez, teria que também aceitar, às vezes, que é certo matar alguém que teria uma vida miserável (com muito mais sofrimentos do que felicidades). Singer, no entanto, alerta que isto é verdade apenas no nível crítico de raciocínio moral (2002, p. 110). Em um nível intuitivo, os utilitaristas tanto preferenciais quanto clássicos poderiam adotar o princípio do respeito à autonomia, tendo em vista, que ele levaria, no geral, às melhores consequências possíveis¹⁶.

São quatro as razões apresentadas até aqui para justificar que o tirar a vida de uma pessoa é um erro, e que servem, ao mesmo tempo, por oposição, para diferenciar o valor de um ser autoconsciente de um ser apenas senciente: 1) a preocupação que a morte de uma pessoa geraria, segundo os utilitaristas clássicos, sobre as outras que permanecem vivas 2) a preocupação do utilitarismo preferencial com a frustração do desejo da vítima em continuar vivendo e frustração de uma gama de preferências relacionadas ao futuro e ao que a vítima fez nos últimos tempos 3) capacidade ver-se a si mesmo como entidade distinta no tempo (autoconsciência) para que se tenha um direito à vida 4) Respeito pela autonomia.

Em um nível crítico de raciocínio moral um utilitarista clássico ou hedonista aceitaria apenas a primeira das razões, que é indireta. O utilitarista preferencial aceitaria a primeira e a segunda razão, que é direta, pois diz respeito ao próprio indivíduo que sofre o dano da morte. Em um nível intuitivo, contudo, tanto um utilitarista clássico quanto o de preferências aceitariam a terceira e a quarta razões. Singler conclui que

A distinção entre os níveis crítico e intuitivo leva, portanto, a um maior grau de convergência, no nível da tomada de decisões morais do cotidiano, entre os utilitaristas e aqueles que sustentam outras convicções morais [não utilitaristas]

¹⁶ Apenas em casos muito específicos teríamos de raciocinar em um nível crítico e pensar se seria certo tirar a vida de uma pessoa autônoma contra a sua vontade, o que não aconteceria praticamente em nenhuma das nossas escolhas mais corriqueiras do dia-a-dia. Por isso é melhor que sigamos um princípio ético mais geral que impede que frustremos a autonomia dos outros, afinal, no geral, não matar pessoas contra a vontade delas é o que traz melhores consequências para todos.

– um grau de convergência maior do que encontraríamos se só levássemos em consideração o nível de raciocínio crítico (2002, p. 110).

1.2.3 Uma oposição: senciência *versus* pessoalidade

Muitos animais não humanos e seres humanos (por exemplo, recém-nascidos e indivíduos com sérias deficiências mentais) não são pessoas no sentido exposto, mas por oposição, são meramente sencientes ou algo próximo disto. Se as quatro razões que foram apresentadas estiverem certas, então, somente indivíduos que são pessoas gozam de uma forte proteção de suas vidas. O mesmo, à primeira vista, não pode ser dito de seres meramente sencientes. Ainda assim, podem haver outras razões que nos mostrem que seria errado tirar suas vidas. Investigaremos agora, então, o que Singer pensa ser o valor de uma vida senciente, por comparação à vida de uma pessoa.

Se um ser é capaz de ter experiências prazerosas e dolorosas, a razão mais imediata que podemos dar para apontar que é errado matá-lo é que a morte abreviaria suas experiências prazerosas, a saber, se não fosse morto este mesmo ser teria tido mais experiências prazerosas no futuro. Bom, pelo menos, é isto que um utilitarista hedonista ou clássico diria. E se eles estiverem certos, e se nós também valorizamos nossas experiências prazerosas, então, devemos universalizar nossos juízos éticos e estendê-los aos seres meramente sencientes. O oposto também é verdade, uma vida que contivesse mais sofrimento do que prazer poderia ser abreviada. Tudo parece simples, observa Singer: “valorizamos o prazer, matar os que levam vidas prazerosas acaba com o prazer, que, de outro modo, teriam, e, portanto, tal tipo de morte constitui um erro (2002, p. 112). No, entanto, Singer não concorda com este argumento, afinal é um utilitarista preferencial. O problema se inicia justamente na afirmação “valorizamos o prazer”. Ela afirma que o prazer é um valor. Ora, isto está além do que um utilitarista preferencial defenderia, porque declara que existe algo que possui valor independentemente das nossas preferências, a saber, valorar o prazer significa que este possuirá valor mesmo quando alguém não prefere o prazer¹⁷. Para um utilitarista preferencial, um ser meramente senciente não possui a preferência de continuar existindo. No máximo, argumenta Singer (2011), o que ele pode preferir é que suas experiências prazerosas momentâneas continuem, e as dolorosas cessem. Em outras palavras, um ser meramente senciente não

¹⁷ Isto fica mais claro na terceira edição da *Ética Prática* de 2011, p. 86, embora já estivesse subentendido na edição de 2002. Singer reformula o parágrafo de modo a deixar explícito a divergência de sua posição com o utilitarismo clássico ou hedonista.

possui preferências de longo prazo relacionadas ao futuro “e os desejos que ele possui não sobrevive aos períodos de sono ou de inconsciência temporária, porque diferentemente de um ser autoconsciente, ele não possui concepção alguma de sua própria existência futura depois de um período de sono” (SINGER, 2011, p. 86, tradução nossa). Portanto, para um ser meramente senciente o ato de matá-lo de modo indolor não seria muito diferente do que acontece quando este mesmo animal dorme, do ponto de vista da frustração de suas preferências. Isto acontece porque nenhuma preferência é frustada, já que ele não prefere, da mesma maneira que um ser autoconsciente, continuar existindo. Quando um ser senciente acorda depois de um período de sono, “ele será capaz de continuar satisfazendo suas preferências [...] mas do ponto de vista subjetivo do ser seria como se um novo ser, com novas preferências, tivesse nascido” isto se deve ao fato de que na “experiência subjetiva do próprio ser [meramente senciente], não há um sentido de continuidade entre sua vida mental antes de dormir e depois de acordar” (SINGER, 2011, p. 86, tradução nossa).

Como falamos, a abordagem hedonista ou clássica do utilitarismo, no entanto, aceita que o prazer seja um valor positivo e a dor um valor negativo. Bentham, um dos mais célebres, chega a afirmar que:

Benefício, vantagem, prazer, bem, ou felicidade é tudo a mesma coisa, e podemos dizer que alguma coisa promove o interesse, ou é do interesse de um indivíduo, quando ela tende a acrescentar na soma total de seus prazeres: ou, o que é a mesma, diminuir a soma total de seu sofrimento (BENTHAM apud SINGER, 2011, p. 86, tradução nossa).

Em suma, o que promove a felicidade e o prazer de alguém é a coisa mais valiosa que ele pode ter. Singer discorda, porque pensa que o que é do nosso interesse são as coisas que desejamos mais, e isto não depende exclusivamente se estas coisas vão me dar prazer ou não. Para defender o utilitarismo de Bentham, teríamos de encarar o prazer e a dor como valores objetivos (positivo no caso do prazer, negativos no caso da dor) e não poderíamos como acredita Singer (2011), basear-nos somente na universalização imparcial das nossas preferências.

Mas, Singer nos convida a fazer este exercício de imaginação – supondo que aceitássemos a abordagem de Bentham, de que o prazer é um valor objetivamente bom, e que quanto mais prazer e menos sofrimento na soma total de suas experiências melhor para o indivíduo, ainda assim ao colocar o indivíduo no centro do argumento, teríamos de enfrentar outra dificuldade proveniente do fato de que existem dois jeitos de reduzir a quantidade de prazer presente no mundo:

- 1) eliminar ou diminuir os prazeres daqueles que levam vidas agradáveis
- 2) eliminar os seres que levam vidas agradáveis

O primeiro resultado consiste em seres que experimentam menos prazer do que experimentariam normalmente. O segundo resultado não. Singer acha que isto é um problema porque mostra que não podemos passar automaticamente do fato de valorizarmos uma vida agradável ao invés de uma desagradável, para o fato de valorizarmos uma vida agradável ao invés de vida nenhuma. Não podemos inferir que – devido ao fato de uma vida com mais experiências prazerosas ser melhor (possuir mais valor) do que uma vida com menos experiências prazerosas – uma vida prazerosa também é melhor ou tem mais valor do que vida nenhuma. Isto se explicaria porque a morte não deixaria ninguém em pior condição, isto é, mais infeliz, mas faz simplesmente com que deixemos de existir. Uma vez que o indivíduo não existe mais, ele não pode ter interesse no prazer. Ainda assim, alguém poderia objetar: “por que não encarar a morte de um ser como o mesmo que reduzir os prazeres de um ser existente a zero? ” (2011, p.87, tradução nossa). O caso paralelo pode responde a esta pergunta. Se considerarmos que existem dois modos de maximizar o prazer no mundo¹⁸:

- 1) aumentar a quantidade de prazer na vida dos indivíduos que existem.
- 2) aumentar o número de indivíduos que terão vidas prazerosas.

Se for verdade que matar um ser que leva uma vida prazerosa é errado porque diminui a quantidade de prazer, então temos que aceitar que é bom que se aumente a quantidade de indivíduos que possam ter vidas prazerosas. Isto pode ser feito, por exemplo, gerando mais crianças com vidas prazerosas ou cultivando um grande número de animais não humanos que terão vidas felizes. Mas, no entanto, parece questionável, ou no mínimo estranho, acreditar que seja bom aumentar o prazer no mundo através da criação de seres que levam vidas felizes. Singer aponta, então, duas abordagens para enfrentar essas questões:

¹⁸ Precisamos ter em mente que um utilitarista sempre decide pela ação que maximiza o bem-estar de todos os envolvidos de maneira imparcial, no caso do utilitarismo hedonista, o prazer.

1) Ponto de vista total: admite que é bom maximizar a quantidade de prazer no mundo aumentando o número de vidas agradáveis e ruim diminuir a quantidade de prazer diminuindo a quantidade de vidas agradáveis.

2) Ponto de vista da existência prévia: se preocupa apenas com os seres que já existem antes da decisão que vamos tomar, ou que existirão independente desta mesma decisão.

A primeira abordagem implicaria na exigência de “que, se pudéssemos aumentar o número de seres com uma vida agradável sem piorar a situação de outros, seria bom que o fizéssemos” (SINGER, 2002, p. 113). Singer para ilustrar essa abordagem dá o exemplo de um casal que está decidindo se vai ou não ter filhos. Suponhamos que o casal tenha condição de dar uma vida feliz aos filhos e, quanto a própria felicidade do casal, as desvantagens serão anuladas pelo prazer que terão em ver os filhos crescerem. Além disso, se outras pessoas além dos pais forem afetadas, suponha que as boas consequências serão maiores das que as más. A pergunta crucial que resulta desta abordagem é: o futuro feliz que as crianças terão é uma razão forte para que os pais decidam por ter filhos? Esta abordagem é denominada por Singer de abordagem do ponto de vista total pois se preocupa apenas com o aumento de quantidade de prazer no mundo (e diminuição do sofrimento), independentemente se este aumento provirá do aumento de seres no mundo com vidas prazerosas ou do aumento do prazer na vida dos seres que já existem no mundo.

O ponto de vista da existência prévia, ao contrário “nega que haja valor no fato de aumentar-se o prazer através da criação de novos seres” (SINGER, 2002, p. 113). Isto está mais de acordo com o que pensamos no dia-a-dia. Afinal, não pensamos que um casal tem a obrigação moral de ter uma criança simplesmente porque provavelmente está criança terá uma vida feliz. “Mas [questiona Singer] como conciliar o ponto de vista da existência prévia com as nossas intuições sobre o caso contrário, quando um casal está pensando em ter um filho que, talvez pelo fato de herdar um defeito genético, viesse a levar uma vida totalmente miserável e a morrer antes de completar dois anos?” (2002, p. 114). Um defensor do ponto de vista prévio teria que explicar essa assimetria, isto é, dar uma razão moralmente relevante que explicaria porque não temos motivos a favor para trazer à vida uma criança que terá uma vida feliz mas teríamos motivos contra para trazermos uma criança que terá uma vida infeliz? Em outras palavras, se a felicidade não é uma razão que conta a favor, porque a infelicidade contaria contra? Uma outra saída possível consiste em dizer que não há nada de errado em trazer ao mundo uma criança que terá uma vida miserável, mas uma vez que ela existe e que sua vida conterá mais dor do que prazer, também não há nada de errado em tirar sua vida em um ato que reduziria

a quantidade de sofrimento no mundo. Contudo, “a eutanásia [...] é um processo mais doloroso para os pais e outras pessoas envolvidas do que a não-concepção. Consequentemente, temos uma razão indireta para não conceber uma criança destinada a levar uma existência miserável” (SINGER, 2002, p. 114).

Resumindo, para as duas abordagens é um mal abreviar uma vida prazerosa, no entanto, a escolha de uma delas nos compromete com implicações diferentes:

1) ao adotar o ponto de vista da existência prévia temos de assumir a obrigação de permitir que seres que não vão ter uma vida feliz existam; ou dar uma explicação convincente para a seguinte assimetria (SINGER, 2002, p. 114): se o prazer que um possível ser experimentará não é uma razão para trazê-lo ao mundo, por que o sofrimento que um ser venha a experimentar pode ser uma razão contra o fato de trazê-lo ao mundo?

2) ao adotar o ponto de vista total temos que assumir que é bom criar tantos seres quanto for possível que terão vidas agradáveis, o que não parece uma conclusão muito plausível.

Partindo da ideia de que é um mal abreviar a vida de um ser senciente¹⁹ podemos comparar o valor de uma vida senciente com o de uma vida autoconsciente, ou, em outras palavras, se podemos comparar o erro que cometemos ao tirar uma vida senciente com o erro proveniente do ato de matar uma vida que possui autoconsciência²⁰. O primeiro obstáculo colocado pelos que rejeitam esse tipo de comparação é o de que seria especista ou até mesmo antropocêntrico ordenar diferentes valores para os dois tipos de vida que analisamos (ou possíveis níveis que existam entre eles). Ao fazer isto, “estaremos inevitavelmente nos colocando no topo, e a outros seres em maior grau de proximidade conosco, proporcionalmente à semelhança que imaginarmos existir entre nós e eles” (SINGER, 2002, p. 115). Os que colocam este tipo de objeção, pensam que a senciência é suficiente para garantir um igual valor à vida de todos os seres²¹. Eles argumentam, portanto, que os prazeres da vida de um ser meramente senciente importam ou significam tanto para esse ser quanto os prazeres da vida de ser autoconsciente importam para si mesmos. Não é possível, seguindo este raciocínio, dizer que a vida de um é mais valiosa do que a de outro. Singer discorda desta visão e acredita que é possível, embora não seja uma tarefa fácil, encontrar um fundamento neutro (não especista) para fazer esse tipo de

¹⁹ É preciso ter em mente que até aqui a indecisão entre o ponto de vista total e o da existência prévia se mantém. A conclusão provisória, e que pode trazer implicações variadas, é apenas de que é um mal abreviar a vida de um ser meramente senciente.

²⁰ O próprio Singer admite os níveis de consciência ou autoconsciência variem em graus. Mas faremos essa oposição mais marcada para uma compreensão melhor do assunto.

²¹ Como veremos entre outro capítulo, esta é a posição que defende o filósofo Gary Francione.

comparação. Ele nos convida a nos imaginarmos na posse da capacidade de nos transformarmos no animal que quisermos. Se quiséssemos, por exemplo, nos transformar em um ser meramente senciente, nos tornaríamos um ser meramente senciente realmente com todas as experiências mentais que esse ser pode experimentar. Quando nos transformássemos em humanos de novo, seríamos realmente humanos e nos afastaríamos das experiências e capacidades que tínhamos enquanto éramos o outro ser. Haveria, no entanto, uma terceira possibilidade, que nos permitiria experimentar um estado no qual me lembraria de como é ser senciente e de como é ser humano (autoconsciente). Alguém pode se perguntar como seria esse terceiro estado? “Em alguns aspectos [responde Singer] – por exemplo, o grau de autoconsciência e de racionalidade em questão – poderia assemelhar-se mais à existência humana do que à equina [aqui representando um ser meramente senciente, embora este fato seja bastante questionável], mas não seria, sob nenhum aspecto, uma existência humana” (2002, p. 116). Nesse terceiro, estado, a comparação poderia ser feita entre uma vida meramente senciente uma vida autoconsciente, e se alguém tivesse de optar por um entre os dois modos de existir estaria optando entre o que a vida de um ser meramente representa para ele próprio e entre o que a vida de um ser autoconsciente significa para ele próprio. Baseando-se neste tipo de experimento mental, Singer acredita que a partir da escolha feita neste terceiro estado é possível considerar que algumas vidas possuem mais valor do que outras assumindo uma postura que ele considera mais objetiva, “ou pelo menos intersubjetiva [...] e que, portanto, vai além do valor da vida de um ser considerado a partir do ponto de vista desse mesmo ser” (2002, p. 117). Se é assim, não parece especista hierarquizar ou valorizar mais alguns tipos de vida em relação a outros, por mais que esta tarefa se revele extremamente difícil em alguns casos²². Por fim, Singer defende explicitamente que outras comparações não são tão difíceis assim e que:

Em geral, 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 de experiências possíveis, mais se preferiria esse tipo de vida, caso se estivesse escolhendo entre ela e um nível inferior de consciência (2002, p. 117).

²² Singer, por exemplo, reconhece a dificuldade de comparar qual das existências seria melhor, a de uma cobra ou de um peixe (2002, p. 117). Isto poderia ser levantado como objeção pelos que pensam que os seres sencientes possuem uma vida de igual valor, afinal, eles podem alegar que o próprio experimento mental proposto pelo Singer só pode ser feito por alguns seres autoconscientes, o que poria abaixo a suposta objetividade ou intersubjetividade alegada pelo filósofo.

Podemos dizer, na verdade, que a conclusão de Singer coincidirá sempre com um maior valor da vida de um ser humano adulto normal em relação aos animais não humanos de outras espécies, por exemplo, um cachorro adulto normal. No entanto, argumenta Singer, isto não se deve a uma discriminação de nossa parte com as outras espécies, mas antes ao fruto de uma comparação esforçadamente neutra ou imparcial.

Quando nos perguntamos se um animal é uma pessoa, estamos na verdade perguntando se existe algum animal não-humano que possua consciência de si mesmo enquanto entidade dotada de passado e futuro. Singer acredita que temos evidências suficientes para acreditar que não só humanos preenchem os pré-requisitos necessários exigidos para que se possa ser considerado uma pessoa. As razões consistem na capacidade de alguns animais, mais especificamente os grandes símios²³, de aprenderem uma linguagem (no caso a linguagem de sinais), de reconhecerem a própria imagem diante do espelho ou em fotografias, e de se lembrarem de fatos do passado e de anteciparem acontecimentos no futuro. Ora, resta saber agora se estas evidências mostram que os símios são exclusivamente os únicos não humanos que são autoconscientes por possuírem domínio da linguagem (podem aprender e também ensinar) de maneira similar aos humanos, ou se a linguagem é apenas um modo de expressar as capacidades que eles e outros animais não humanos possuem.

Há filósofos que defendem que a diferença entre humanos e animais consiste no fato de que só os humanos conseguem expressar suas intenções através de palavras sobre as coisas que desejam fazer. Este é o caso de Hampshire (SINGER, 2002), que defendeu que, pelo fato de os animais não poderem se comunicar com palavras, ou serem incapazes de prever a ordem dos acontecimentos no futuro, não poderíamos dizer que eles pensam em um sentido adequado ou que agem de maneira intencional. Ele vai além e afirma que não é o caso de que os animais não possam simplesmente expressar suas intenções, mas antes que seria um absurdo “atribuir intenções a um animal que não dispõe de meios para refletir sobre o seu comportamento futuro e anuciá-lo para si próprio e para os outros (HAMPSHIRE apud SINGER, 2002, p. 122). Se isto fosse verdade, nenhum animal não-humano poderia ser uma pessoa. O fato é que Hampshire escreveu antes dos testes realizados com os símios nos quais Singer se baseia serem realizados. Vimos que eles podem sim ordenar na memória eventos passados e antecipar ou criar expectativas acerca daqueles que ainda estão por acontecer, e até mesmo se comunicar através da linguagem

²³ Estamos aqui nos referindo especificamente aos estudos citados por Singer (2002, p. 120, 121) com chimpanzés, gorilas, orangotangos e bonobos.

de sinais. Hampshire, diante destes fatos poderia incluir os grandes símios, e ainda assim afirmar que todos os animais que não possuem a capacidade de usar a linguagem não poderiam possuir estes atributos e não seriam, portanto, pessoas. Singer, ao contrário, acredita que:

Não há nada de inteiramente inconcebível no fato de um ser ter 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 se parta do pressuposto de que os animais estão pensando conceitualmente (SINGER, 2002, p. 123).

Para confirmar seu argumento Singer oferece alguns exemplos. Um deles é o de Figan, um chimpanzé que demonstra através de seus atos tanto autoconsciência quanto consciência da intenção de terceiros. A situação exposta pelo exemplo é a seguinte: depois do grupo de chimpanzés a que Figan pertence ser alimentado, ele nota que uma banana passou desapercebida por todos. O problema, no entanto, é que a banana estava debaixo de um outro chimpanzé. Figan, então, ao perceber a situação, preferiu sentar-se em um lugar distante da banana. Ora, se ele tivesse tentado pegar a fruta ou se tivesse ficado por perto a observando, provavelmente o outro chimpanzé a perceberia e a pegaria primeiro. Figan preferiu se afastar e quando o chimpanzé se levantou correu imediatamente para o lugar onde estava sentado o chimpanzé para pegar a banana.²⁴ Figan nessa situação, podemos dizer, concebeu intencionalmente um plano relacionado ao futuro para conseguir a banana e demonstrou bastante cautela em não demonstrar suas intenções ao se afastar do local (os chimpanzés percebem rapidamente os olhares). Um animal capaz de conceber um plano assim, conclui Singer, “deve ter consciência de si enquanto entidade distinta dotada de existência no tempo” (2002, p. 126).

Outro exemplo ainda mais convincente da capacidade de animais não humanos de anteciparem seus desejos futuros diz respeito aos “scrub jays”, como são conhecidas na língua inglesa as aves da espécie *Aphelocoma coerulescens*. Os experimentos feitos com esse tipo de pássaro mostraram que, depois de acostumados com uma certa rotina de alimentação, eles antecipavam e preferiam, apesar de estarem satisfeitos ao comer pinhão, estocar este mesmo tipo de comida. É preciso notar que logo depois de comerem pinhão e estarem saciados, os cientistas ofereciam a eles tanto ração quanto pinhão para que pudesse armazenar. Contudo, antes de poderem retornar ao seu esconderijo eles eram

²⁴ Singer (2011) nos alerta para o fato de que comportamento semelhante pode ser observado em porcos tanto na natureza quanto em experimentos em laboratório, fato que nos alerta para a possibilidade de que várias outras espécies possam, pelo menos em algum nível, ter a capacidade da autoconsciência.

alimentados com ração, e ainda assim eles preferiam armazenar pinhão. Ora, esse tipo de comportamento indica que os pássaros têm consciência de que antes de retornar ao esconderijo eles vão estar saciados com a ração e que é melhor antes de comerem esta mesma ração armazenarem o pinhão se não quiserem comer a mesma coisa na próxima refeição. Esses pássaros, segundo indica o experimento, têm a capacidade de prever, esperar ou antecipar a ordem dos eventos que ocorrerão no futuro e possuem desejos que são orientados a longo prazo, isto é, eles têm consciência de que seus desejos do presente serão diferentes do futuro e fazem escolhas baseadas nisso.

A primeira consequência oriunda do fato de que existem animais não humanos que são pessoas é clara: não podemos afirmar que a morte de um membro de nossa própria espécie será sempre pior do que o de outras espécies. Esta é uma das principais razões por que a doutrina da sacralidade da vida humana, tal como a explicamos anteriormente, é inadequada, e segundo Singer, a única versão defensável é a doutrina que argumenta a favor do caráter sagrado da vida pessoal. Em outras palavras, a espécie não é, do ponto de vista moral, um fator relevante para oferecermos uma proteção forte à vida de um indivíduo, mas sim o fato de o indivíduo ser uma pessoa. Ora, se protegemos a vida de pessoas humanas pelas razões que foram oferecidas anteriormente²⁵, então, somos levados à conclusão de que estas mesmas razões valem também para todos os animais não humanos que forem pessoas. E se é assim, nem sempre a vida humana terá um valor maior do que a de animais de outras espécies, afinal, nem todos os membros da espécie humana são pessoas. Por exemplo, o fato de “matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa” (SINGER, 2002, p. 127). Os grandes símios são, na opinião de Singer, o exemplo mais claro de pessoas não-humanas, mas com certeza não são os únicos. Elefantes, pegas (espécie de ave), e golfinhos também passam no teste do espelho²⁶ feito por cientistas para indicar de maneira experimental se um animal é autoconsciente. É preciso, no entanto, notar que a porcentagem dos grandes símios que passam no teste varia de acordo com a sua espécie (se são gorilas, orangotangos, chimpanzés, etc.) e que,

²⁵ Aqui estamos nos referindo às razões oferecidas pelo utilitarismo preferencial, pelos defensores do direito moral à vida, e pelos defensores do respeito à autonomia. Somente a razão indireta oferecida pelo utilitarismo hedonista parece não se aplicar tão prontamente aos animais não humanos.

²⁶ O teste consiste em colocar um ponto colorido em um lugar visível do corpo do animal enquanto ele dorme. Se o animal depois quando colocado diante de um espelho tocar no ponto colorido, isto indica que ele se auto reconhece na imagem refletida. No caso específico dos golfinhos, os quais anatomicamente estão impossibilitados de tocarem o ponto é indicado por contorções corporais diante do espelho (COLIN; TRESTMAN, 2015).

como apontam alguns críticos, o teste parece ser inadequado ou injusto com animais de outras espécies que se guiam mais por outros sentidos do que pela visão (COLIN; TRESTMAN, 2015). O teste, portanto, embora indique autoconsciência nos animais que conseguem passar, não parece ser conclusivo em relação aos que falham. Animais como cães, gatos, papagaios, porcos, galinhas, polvos, e até mesmo peixes²⁷, embora não passem no teste do espelho, ainda assim, evidenciam através do seu comportamento algum nível de autoconsciência e senso de futuro que indicam que são pessoas (pelo menos em algum grau). Contudo, Singer nos alerta que:

Tudo isso é notoriamente especulativo. Todos sabem como é difícil determinar quando outro ser tem consciência de si mesmo. Mas, se é errado matar uma pessoa quando podemos evitar essa morte e como 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 (2002, p. 128).

Ainda hoje, nossas práticas cotidianas de alimentação, experimentação científica, vestuário, etc., matam bilhões destes e outros animais não humanos, que do mesmo modo que os humanos, apresentam as características exigidas pelo conceito de pessoa. Se é, como alerta Singer, tão difícil determinar de maneira precisa que animais possuem ou não consciência de si, então, sempre que houver dúvida, é melhor nos precavermos do erro. Essa dificuldade de sabermos ao certo quando um animal não-humano é ou não autoconsciente abre espaço para críticas. O filósofo Gary Varner (2012) argumenta que a definição de pessoa de Singer é pouco exigente. Para ele, um indivíduo só pode ser uma pessoa em um sentido completo (*fully-person*) se puder ter uma narrativa biográfica de si mesmo. Isto requer um conjunto de capacidades que não são apresentadas por animais não humanos (e nem mesmo por muitos humanos): “racionalidade, autoconsciência, e autonomia no sentido de possuir desejos de segunda ordem, e a habilidade de pensar sobre seu próprio nascimento, morte e personalidade” (ANDREWS, 2016, n.p.). Seguindo esta linha de raciocínio, apenas indivíduos com um alto grau de sofisticação do uso da linguagem seriam pessoas em um sentido pleno. Animais não humanos autoconscientes seriam no máximo “quase-pessoas”, a saber, seres que não possuem uma ideia biográfica

²⁷ Embora o caso dos peixes seja o mais controverso por existirem mais de 28.000 espécies diferentes, e as suas capacidades podem variar de acordo com a sua espécie, Singer cita (2010, p. 102-103) os estudos da Revista *Fish and Fisheries* que revelam que muitos deles podem se lembrar de um buraco no ninho do qual se mantiveram afastados por quase um ano, cooperam entre si para se livrar de predadores, etc. Braithwaite (2010) em estudo mais recente confirma que os peixes além de sencientes possuem uma capacidade cognitiva complexa e são muito inteligentes, o que inclui uma memória acurada que pode manter lembranças de dias ou até anos.

de si mesmos. Esta última na visão de Varner confere um maior valor à vida do indivíduo. Segundo Varner, a vida de seres humanos adultos normais em posse plena de suas capacidades sempre terá mais valor do que a de qualquer não-humano. Roger Scruton faz observação semelhante ao argumentar que a morte de um ser humano normal é uma tragédia e a de animais não humanos não. Seres humanos, ele argumenta, fazem planos e querem realizá-los no futuro. A morte prematura não pode ser uma tragédia para nenhum animal não-humano porque “mesmo os grandes símios que podem usar a linguagem de sinal não falam para nós sobre planos para um futuro distante” (SINGER, 2011, p. 104, tradução nossa). O que tanto Varner quanto Scruton querem dizer, de modo geral, é que o grau de linguagem e autoconsciência de um humano adulto normal fazem com que a perda da vida se torne muito mais significativa por estar vinculada a uma complexa narrativa biográfica que a maioria dos animais não humanos não possuem, ou possuem em um grau muito rústico. Tendo isto em vista, Singer conclui que a questão do erro de matar não é um problema situado entre dois extremos onde, de um lado, estão as pessoas e do outro estão todos os outros indivíduos que não são pessoas. Há entre aquilo que poderíamos chamar de uma pessoa no sentido pleno graus que devemos levar em conta em toda análise acerca da moralidade do ato de matar. Para Singer (2011) a importância dos desejos e preferências orientados pelo futuro para a vida do indivíduo, bem como o nível de autoconsciência é que vão determinar se um ser é uma pessoa, uma quase-pessoa, ou algo muito próximo de um ser impessoal (quando este não possui em nível algum consciência de si mesmo). Contudo, lembremos do argumento do benefício da dúvida, como essas diferenças não são abruptas, mas antes se dão em graus, é preciso cautela sempre que houver dúvida quanto aquilo que podemos chamar de nível de pessoalidade do indivíduo em questão.

Quanto aos animais que, embora conscientes, não são pessoas, nem mesmo quase-pessoas, restam apenas considerações utilitárias. Isto porque a razão oferecida por Tooley para justificar o direito à vida não se aplica, como vimos, a indivíduos que não possuam autoconsciência, nem tampouco as razões baseadas na autonomia se aplicam a seres meramente sencientes. Além disso, razões indiretas como, por exemplo, mortes que envolvem grande sofrimento para a vítima, ou para terceiros (outros animais) que tenham vínculos com ela estarão à parte da discussão, pois são, para um utilitarista, erradas independentemente do fato de os animais serem em algum nível pessoas ou não. São razões que não colocam em xeque o erro de matar em si, como, por exemplo, seria o caso de uma morte sem dor e que não causasse sofrimento algum a terceiros.

1.3 O argumento da substituibilidade dos animais não humanos

Mas, afinal, matar um animal meramente senciente sem dor é permissível, e não causa perdas? Para Singer, a resposta depende da versão que de utilitarismo que escolhemos: de existência prévia ou total.

1.3.1 Utilitarismo total *versus* utilitarismo de existência prévia: comparar a existência com a não-existência

Consideremos primeiro essas opções do ponto de vista de um utilitarista hedonista/clássico. Se aceitarmos a abordagem da existência prévia concordaremos que normalmente é errado matar animais (com fins alimentícios, por exemplo) que teriam, caso não fossem assassinados, uma vida que conteria mais prazer do que sofrimento. A morte privaria esses seres de ter experiências prazerosas por mais tempo, e o nosso prazer quase momentâneo de saborear a carne deles não ultrapassaria em peso e importância o interesse no desfrute das experiências que esses seres teriam por dias, meses ou mesmo anos. A abordagem do ponto de vista total, por outro lado, pode levar a um resultado diferente. Leslie Stephen, por exemplo, argumentava já em 1896 que se não fosse o consumo de carne os animais que usamos como alimento sequer existiriam, logo é do interesse deles que nós o comamos²⁸. Em outras palavras: ao matarmos animais para comermos abreviamos as suas vidas e também as experiências positivas que esse animal teria se não fosse assassinado. Essa perda, contudo, é compensada pela criação de outros animais. Além disso, se não criássemos animais para alimentação, como já dissemos, eles sequer teriam existido. Este argumento é conhecido como argumento da substituibilidade justamente porque pensa ser possível substituir uma vida pela outra, desde que a nova vida seja tão prazerosa quanto a outra teria sido se não fosse interrompida. Além disso, utilitaristas hedonistas que aceitam a abordagem total veem os seres meramente sencientes como se fossem receptáculos de “experiências intrinsecamente valiosas, como o prazer” (SINGER, 2002, p. 130). Se um receptáculo se quebra, mas o conteúdo pode ser transferido para outro receptáculo sem que se derrame o conteúdo valioso, então não há perdas.

Singer faz três observações acerca do argumento da substituibilidade. A primeira é que mesmo que o argumento esteja certo, ele não vale para os animais criados em

²⁸ Esse argumento é conhecido como Lógica da despensa. A explicação do nome se deve ao fato de se pensar que a manutenção de carnes na despensa é do interesse dos próprios animais que são consumidos.

granjas industriais onde suas vidas estão repletas de sofrimento. A segunda observação, que já foi mencionada brevemente, aponta que se aceitarmos que é bom criar vidas felizes então é melhor que se tenha a maior quantidade de seres felizes possível no mundo. Por que não, neste caso, eliminar quase todos os seres humanos e criar/substituir uma quantidade muito maior de pequenos outros animais felizes? Se os defensores deste ponto de vista argumentarem que é melhor aumentar a quantidade de seres humanos, então argumenta Singer, eles não vão poder defender o consumo da carne. Isto porque poderíamos alimentar muito mais seres humanos se plantássemos vegetais nas áreas ocupadas pela criação animal. O terceiro²⁹ ponto colocado por Singer (2011, p. 106-107) é que se este argumento se aplica aos animais não humanos tem de valer também para os humanos com nível mental semelhante. O exemplo oferecido por Singer é o seguinte: para cada criança que nascesse poderia ser criado um clone correspondente para que servisse no futuro como um doador de órgãos a esta criança. A diferença, contudo, entre a criança e o clone consistiria no fato de que este último seria geneticamente modificado para nunca ultrapassar as capacidades mentais de um bebê – em outras palavras, o clone jamais teria consciência de si mesmo, e, portanto, jamais seria uma pessoa ou nem mesmo uma quase-pessoa. Além disso, toda a gestação do clone se daria em útero artificial, e depois, seria criado separado³⁰ dos humanos e levaria uma vida feliz até que chegasse a hora de ser morto de maneira indolor para prolongar, através da doação de seus órgãos, a vida do ser humano do qual foi clonado. Se alguém se opusesse a esta prática de usar clones para aumentar a nossa expectativa de vida, o argumento de Leslie Stephen poderia ser invocado da seguinte maneira: é do interesse dos clones que nós os criemos para prolongarmos nossas vidas, afinal, se não fosse essa prática eles não existiriam. Tendo isto em vista, Singer conclui que “dada nossa rejeição prévia do especismo não é fácil ver como nós podemos usar o argumento da substituibilidade para defender o consumo de carne sem também aceitá-lo como uma defesa deste tipo de forma de banco de órgãos” (2011, p. 107, tradução nossa).

Embora os três pontos indicados reduzam bastante a força do argumento da substituibilidade, e consequentemente, da abordagem do ponto de vista total, Singer acredita que eles não acertam o alvo, a saber, eles não nos oferecem uma razão

²⁹ Este novo apontamento de Singer aparece apenas na edição de 2011 da *Ética Prática*.

³⁰ O contato com humanos, principalmente com os pais, é evitado no exemplo para que não se crie um vínculo entre os pais e o clone, o que daria, ao menos, razões indiretas para que depois não se utilizasse os órgãos do clone. Singer faz questão de colocar esse tipo de condição, pois está analisando se haveriam razões diretas para se opor a esse tipo de prática.

convincente para pensarmos que seres sencientes não são substituíveis. O ponto de vista oferecido pela abordagem total e o argumento da substituibilidade oferecem, ao ver de Singer, ao menos uma resposta consistente para o problema. Henry Salt, por exemplo, achava que o erro do argumento da substituibilidade consistia no fato de tentar comparar a existência com a não-existência. Segundo ele, é um absurdo argumentar sobre a felicidade ou infelicidade de um indivíduo que não existe, ou mesmo afirmar que é melhor que esse mesmo indivíduo exista “a partir do abismo da não-existência” (SALT apud SINGER, 2002, p. 134). Melhor explicando, Salt defendia a abordagem da existência prévia, e pensava que não podemos atribuir predicado a seres que ainda não existem³¹. Singer assume que já chegou a concordar com Salt, e que “achava um absurdo falar como se o fato de trazer um ser à vida fosse como a concessão de um favor, visto que, quando se concede esse favor, não existe ser algum” (2002, p. 132), mas mudou de ideia³² basicamente por não aceitar a assimetria, já mencionada em outro momento, que resulta desta posição: se é ruim que tragamos à vida um ser infeliz, então por que não seria bom trazer à vida um indivíduo que terá uma vida feliz?

Um exemplo tomado por Singer de Derek Parfit em defesa do argumento da substituibilidade ajudará a esclarecer o problema. O exemplo diz respeito a duas mulheres que planejam cada uma ter um filho. A primeira já está grávida de três meses, e o feto possui uma doença que afetará sua qualidade de vida no futuro de modo significativo. A criança, mesmo com a doença, terá uma vida razoavelmente boa, isto é, que vale a pena ser vivida. A mãe, felizmente, pode tratar facilmente a doença apenas tomando uma pílula que não lhe trará nenhum efeito colateral. Nesta situação, tanto Singer quanto Parfit, sugerem que o certo seria que a mãe tomasse a pílula. A segunda mãe, por outro lado, é alertada pelo médico que em razão dos efeitos do anticoncepcional que tomava, precisará esperar três meses para poder engravidar. Caso espere os três meses, a criança nascerá e levará uma vida normal. Se ela não esperar os três meses, a criança terá o mesmo problema que a criança do primeiro exemplo teria se a mãe não tomasse a pílula. Aqui, similarmente ao primeiro caso, o certo parece ser que a mãe espere os três meses antes de engravidar. Agora, suponha que nenhuma das mães façam o que lhes é recomendado, o

³¹ Em outras palavras, Salt argumenta que não podemos comparar o bem-estar do indivíduo quando ele ainda não existe com o bem-estar do indivíduo existente porque sequer podemos falar de bem-estar de um modo apropriado no primeiro caso.

³² Singer admite, no entanto, que já concordou com Henry Salt. Esta era sua posição na primeira edição de *Libertação Animal* em 1975. Essa mudança do próprio autor de posição mostra a dificuldade e controvérsia em torno do problema. Motivo pelo qual o próprio Singer admite que a resposta que defende talvez não seja muito apropriada.

que concordamos ser a melhor opção, e que as duas crianças nasçam com a mesma deficiência. O erro de uma é igual ao da outra? Ao não tomar a pílula a mulher do primeiro exemplo cometeu um erro idêntico ao da mulher que não esperou os três meses para engravidar? Podemos dizer que sim, afinal, parece que é tão simples para uma aguardar três meses quanto para outra tomar a pílula indicada. No entanto, a primeira criança, no futuro, poderia dizer para sua mãe que se ela não tivesse sido negligente e tivesse tomado a pílula ele agora não teria a deficiência que possui e sua vida seria muito melhor. A segunda criança, por outro lado, se dissesse o mesmo para sua mãe, ouviria dela que se ela tivesse esperado três meses ela teria tido outra criança, “teria gerado outra criança, de um óvulo e de esperma diferentes” (SINGER, 2002, p. 133). A mãe poderia se justificar dizendo ao seu filho que se ela tivesse esperado os três meses ele sequer existiria, e que, portanto, apesar da sua deficiência, que não a impede de ter uma vida que valha a pena ser vivida, ela não cometeu um erro tão grave assim. Singer aponta que, se no segundo exemplo, discordamos da justificativa da mãe, e pensamos que ela cometeu um erro, então estamos de alguma maneira comprometidos com a abordagem do ponto de vista total. Isto acontece porque o erro “não pode estar no fato de ter trazido à existência a criança que deu a luz, pois essa criança tem uma qualidade de vida adequada” (SINGER, 2002, p. 133), mas em não trazer um possível ser à vida, mais precisamente, a criança que nasceria se ela tivesse esperado os três meses. Esta resposta, além de estar comprometida com o ponto de vista total “deixa implícito que, sendo iguais as demais condições, é bom trazer à vida crianças sem deficiências” (SINGER, 2002, p. 133). A última e melhor resposta, segundo Singer, seria dizer que o erro consiste em não trazer à tona o melhor resultado possível. Ora, a mãe errou ao – no momento em que pode escolher esperar ou não os três meses – deixar de trazer à vida uma criança que teria uma qualidade de vida maior do que a outra. Essa resposta implica aceitar que pelo menos as pessoas possíveis (seres que não existem ainda, mas que podem existir dependendo de como escolhemos agir) são substituíveis.

Singer na edição de 2011 da *Ética Prática* adiciona um novo exemplo com intuito de convencer aqueles que ficaram inseguros em relação a este que acabamos de expor. O cenário é o seguinte: as nações, atualmente, ao enfrentar os problemas relacionados as mudanças climáticas podem escolher duas alternativas: a primeira, chamada de *Business as Usual* (os mesmos negócios de sempre) seria de continuar usando formas baratas de energia e fornecer para as pessoas que já existem e as gerações próximas (filhos e netos no máximo) um alto padrão de qualidade de vida. A segunda opção conhecida por

Sustentabilidade, implicaria, por exemplo, em uma rápida diminuição da utilização de combustíveis fósseis, o que mudaria bastante o modo de vida que a maioria das pessoas leva hoje em dia: as pessoas viajariam menos, haveriam menos indústrias, etc. Se adotada a ideia da *Sustentabilidade* o bem-estar das pessoas ficaria um pouco limitado no momento, mas essa decisão garantiria que gerações futuras longínquas estivessem bem melhor do que estariam se mantivéssemos o *Business as Usual*. A pergunta que Singer nos coloca é direta: se formos egoístas, e não nos preocuparmos com as gerações futuras para além dos nossos netos, e escolhermos os *Business as Usual* estaremos fazendo a coisa errada?

A resposta mais plausível, sugere Singer, é que sim, afinal, se agirmos assim faremos com que a vida das pessoas que viverão nos próximos anos, talvez séculos, seja muito pior do que seria se tivéssemos optado pela *Sustentabilidade*. Estaríamos deixando de promover o melhor resultado para todos os envolvidos. Mas caso escolhêssemos a opção da *Sustentabilidade* haveriam algumas consequências curiosas: devido ao fato de que, por exemplo, as pessoas viajassem menos, e mudassem muitas de suas ocupações por motivos relacionados a essa nova política, isso mudaria também quem conheceria quem. Por exemplo, a mudança da política dos *Business as Usual* para a *Sustentabilidade* poderia fazer com que um indivíduo X sequer viesse a existir. Ora, a nossa existência depende de nossos pais e como os pais de X, por exemplo, viajariam menos, eles sequer chegariam a se conhecer. Aquele que seria o pai do indivíduo X conheceria uma outra moça em outro lugar e teria um outro filho Y. Neste panorama, por exemplo, o indivíduo X não existiria. E isto aconteceria com muitas outras pessoas. Se é assim, um defensor da política do *Business as Usual* poderia justificar a sua manutenção deixando uma carta para as gerações futuras distantes dizendo algo parecido com isto: se tivéssemos optado pela “sustentabilidade” vocês não estariam melhor agora, na verdade, vocês sequer existiriam. Esta justificativa é muito parecida com aquela dada pela segunda mãe do primeiro exemplo ao seu filho. E do ponto de vista da existência prévia ela teria também de ser aceita, afinal, os que adotam essa posição prescrevem que devemos maximizar o bem-estar daqueles que existem ou existirão de qualquer forma, isto é, independentemente da decisão que estamos tomando. Continuar com o *Business as Usual* está de acordo com isto. Singer argumenta que as pessoas que vão ser prejudicadas se mantivermos a política do *Business as Usual* não existiriam caso optássemos pela *Sustentabilidade*, logo, a abordagem da existência prévia deixaria de lado aspectos importantes que envolvem uma decisão moral ao tomar a decisão de desconsiderar seres

que ainda não existem. Singer argumenta justamente que “nós podemos, e devemos comparar as vidas daqueles que vão existir com a vida daqueles poderiam ter existido, se tivéssemos agido de modo diferente” (2011, p. 111, tradução nossa). Ao refletirmos sobre se devemos manter as coisas como estão ou se devemos mudar para um modo de vida mais sustentável, temos que levar em conta o bem-estar das pessoas que existiriam se mudássemos para a *Sustentabilidade*. Se julgarmos que é melhor realizar essa mudança, levando em conta que a vida das pessoas que vão existir em um mundo guiado pela ideia de *Sustentabilidade* será bem melhor do que se mantivermos o *Business as Usual*, então inevitavelmente estamos comparando a partir da não existência, afinal, a mudança impedirá que as pessoas que seriam prejudicadas pelo *Business as Usual* existam, mas a comparação parece plausível e pode ser feita. Se não mudarmos para uma política sustentável, no entanto, as pessoas que existiriam e teriam uma melhor qualidade de vida, maximizando, portanto, o bem-estar total, permaneceriam não-nascidas e impessoais.³³ Contudo, ainda assim, argumenta Singer, a qualidade de vida, isto é, o bem-estar, dessas pessoas não pode ser ignorado em nossa tomada de decisão. A conclusão de Singer é semelhante ao do outro exemplo: as consequências para as pessoas que no momento em que estamos tomando a decisão a existência ainda é incerta (pessoas possíveis) devem ser levadas em conta. E por este motivo, ignorá-las em algumas de nossas decisões morais implicaria em não adotarmos o curso de ação que maximiza a utilidade, isto é, que traz o melhor resultado possível para todos os afetados. Esta resposta, assim como a outra, também implica que pessoas possíveis são substituíveis e está comprometida com o utilitarismo total.

As conclusões obtidas através destes dois exemplos são cruciais para um entendimento claro da posição de Singer acerca do argumento da substituibilidade. Ora, por mais que Singer aceite que pessoas possíveis são substituíveis e, portanto, defenda, dado o contexto dos exemplos acima, uma versão do utilitarismo total, ainda assim devemos ter em mente que ele não é um utilitarista hedonista. Singer, como já dissemos, opta pelo utilitarismo de preferências. Para um utilitarista preferencial o que está em jogo

³³ Aqui Singer está se referindo ao que diz Lucrécio em *De Rerum Natura*. Henry Salt achava que Lucrécio havia refutado o argumento de Leslie Stephen (Lógica da despensa), o qual já mencionamos, que diz que o consumo de carne é do interesse dos próprios animais que consumimos, pois caso não comêsssemos carne, eles sequer existiriam. Lucrécio diz: Que perda seria a nossa/ Se não tivéssemos nascido / Possam os homens vivos aspirar a uma vida mais longa / Enquanto uma terna afeição ligar seus corações à Terra: / Mas o que desconhece o sabor de viver, / Não nascido e impessoal, da vida não sentirá falta alguma (LUCRÉCIO apud SINGER, 2002, p. 134). Em resumo, Lucrécio pensava que é preciso estar vivo para que se possa falar com propriedade em ganhos ou perdas. Se alguém não chega sequer a nascer, não podemos dizer que chegou a perder algo, já que nesta condição não se pode desejar viver.

quando devemos decidir o curso de nossa ação são os nossos desejos e preferências, e não apenas a felicidade (entendida de forma geral como prazer). É claro que todo ser senciente de modo geral deseja ou prefere o prazer em detrimento da dor, contudo não é tão claro assim que esta será a regra sempre. O utilitarismo de preferências, por esta razão, tem claramente definida a diferença entre os seres autoconscientes e os seres meramente sencientes. Estes últimos são conscientes e possuem a capacidade de sentir prazer e dor, e, por este motivo, desejam ou preferem sempre situações que sejam prazerosas e evitam aquelas que possam trazer sensações dolorosas. Além disso, seres meramente sencientes, Singer argumenta, por não possuírem consciência de si mesmos, não tem a capacidade desejarem ou preferirem continuar existindo. Em outras palavras, a ausência de autoconsciência implica na impossibilidade destes seres possuírem quaisquer preferências que sejam orientadas pelo futuro. Suas preferências possuem caráter imediato, e por isso ao se referir aos seres meramente sencientes Singer também, assim com os utilitaristas hedonistas, pode utilizar a metáfora do receptáculo de prazer, isto porque, devemos insistir, as preferências e desejos destes seres estão ligados de forma estreita com a súbita fuga da dor e a busca pelo prazer.

1.3.2 O escopo do argumento da substituibilidade

Tendo em vista a diferença entre seres autoconscientes e meramente sencientes podemos estabelecer um limite claro onde o argumento da substituibilidade deixa de fazer sentido para um utilitarista preferencial como Singer, a saber, quando a substituição envolve pessoas reais. Em outras palavras, Singer defende que devemos levar em conta os interesses das gerações futuras – o que envolve naturalmente pessoas possíveis – para tomarmos, de um ponto de vista utilitário, decisões que tragam à tona as melhores consequências, e às vezes, estas decisões só são possíveis se substituirmos pessoas possíveis por outras. O que decorre disso é que o autor, em razão de sua filiação ao utilitarismo de preferências, não vê problemas com este tipo de substituição, afinal, as pessoas possíveis que são substituídas e nunca chegam a experimentar a existência são e permanecerão, utilizando o próprio vocabulário de Singer, impessoais. Isto é assim porque o conceito de pessoa, como vimos repetidamente, requer a existência de aspirações e preferências relacionadas ao futuro e apenas seres reais e autoconscientes (pelo menos em algum nível) preenchem este requisito. Os seres meramente sencientes têm, para Singer, algo em comum com as pessoas possíveis: são também impessoais. Embora reais e experimentadores de prazer e dor, suas preferências são tão imediatas que

para eles o ato de despertarem após terem adormecido – entendidos aqui como exemplos de perda e retomada de consciência – pode ser visto como o surgimento de um novo ser. Isto se explica basicamente porque seres meramente sencientes a) não possuem desejos ou preferências que sejam direcionadas ao futuro, isto é, não podem projetar “para o futuro a imagem que fazem de sua própria existência” (SINGER, 2002, p. 135) b) não possuem ligações mentais entre os estados de consciência que experimentam durante suas vidas.

Afirmar que surge um novo ser significa dizer que seres sencientes, devido ao fato de não possuírem expectativas ou desejos relacionados ao que lhes vai acontecer após períodos de inconsciência (sono, por exemplo) e de não possuírem memórias ou consciência da própria existência prévia, do ponto de vista desta mesma consciência, não são os mesmos depois que despertam. Se uma nova consciência surge, por exemplo, ao despertar de cada período de sono, parece não haver diferença entre um mesmo ser meramente senciente perder e retomar a consciência (caso A) e um ser meramente senciente ser morto e substituído enquanto dorme por outro ser meramente senciente (caso B):

Caso A: ser meramente senciente X fica inconsciente (dorme) e depois acorda, mas agora do ponto de vista de sua consciência já não possui nenhuma ligação mental mais com X e podemos denominá-lo agora de Y.

Caso B: ser meramente senciente Z enquanto dorme é morto instantaneamente e de maneira indolor, mas é substituído por outro ser meramente senciente V.

Se não há uma conexão entre os estados mentais de consciência entre o ser que adormece e o ser que acorda (reiteramos que para isso o ser não pode possuir desejos ou preferências relacionados ao futuro após o estado de inconsciência e não pode ter também memórias relacionadas ao momento anterior ao estado de inconsciência), e há somente preferência imediata pelo prazer, parece não haver perda quando se mata de modo indolor e instantâneo um ser meramente senciente que se encontre em estado de inconsciência e se substitua por outro, desde que o segundo tenha uma vida tão prazerosa quanto o primeiro teve. Utilizando a metáfora do receptáculo do prazer proposta por Singer: se temos um líquido valioso e a possibilidade de trocá-lo de recipiente sem perda alguma, então não há motivo para que a troca não seja feita. A morte de um ser meramente senciente é na perspectiva de Singer apenas “a interrupção das experiências, num sentido semelhante ao de o nascimento representar o início das experiências” (2002, p. 135) No

caso dos seres meramente sencientes, portanto, o nascimento de um novo ser é uma compensação suficiente para a morte de outro porque institui, assim como acontece com o despertar do sono, o início de novas experiências. O nascimento e a morte, neste caso em específico, anulam-se justamente porque representam duas coisas opostas: o cessar e o início de experiências conscientes. E assim como o mero início de experiências conscientes não pode representar o interesse ou preferência pela vida, também o mero cessar das experiências não representam também oposição alguma ao interesse em continuar vivendo. O mesmo, por oposição, não pode ser dito em relação aos seres autoconscientes. Pessoas reais, para um utilitarista preferencial, não podem ser vistas como meros receptáculos de prazer pois seus desejos e anseios ultrapassam a esfera restrita apenas à felicidade e ao sofrimento. Esta é a principal razão porque a autoconsciência – pré-requisito para que um indivíduo aspire a uma vida mais duradoura – é o critério que define o limite que seres não podem ser substituíveis.

Os exemplos tomados por Singer de Parfit nos levam a concluir que o autor endossa uma versão total do utilitarismo. Contudo, como vimos, os exemplos servem para nos fornecer razões para compreendermos porque, na visão de Singer, devemos levar em conta em nossas decisões morais não só apenas “seres que já existem antes da decisão que estamos tomando, ou que, pelo menos, vão existir independentemente dessa decisão” (SINGER, 2002, p.113), mas também pessoas possíveis, a saber, seres autoconscientes que ainda não existem e podem existir ou não dependendo da escolha que tomamos. Mas quanto aos seres meramente sencientes Singer se pergunta: “Que dizer, porém, dos seres que, apesar de vivos, não podem aspirar a uma vida mais longa, por faltar-lhes a concepção de si próprios enquanto seres vivos dotados de um futuro? ” (SINGER, 2002, p. 135). Como já dissemos, a versão preferencial que Singer defende dá um peso maior a diferença entre seres meramente sencientes e seres autoconscientes do que o utilitarismo hedonista. Também já foi dito que Singer argumenta que apenas pessoas possíveis e seres meramente sencientes sejam passíveis de substituição. No caso destes últimos a morte não traria prejuízo pessoal aos envolvidos. O autor chega a essa conclusão quando ao se opor ao utilitarismo de existência prévia analisa a apropriação que Henry Salt faz do pensamento de Lucrécio ao argumentar que pessoas não nascidas (pessoas possíveis) não sentem falta alguma da vida, pois por não terem nunca experimentado a vida e o sabor do que é desejar viver jamais poderão também aspirar a uma vida mais longa e, portanto, permanecerão para sempre impessoais. Singer nos alerta que Henry Salt ao se posicionar contra ao argumento da substituição não percebeu que a impensoalidade que ele atribuiu

aos não nascidos é uma característica que pode estar presente em muitos seres meramente sencientes. Se é assim, ao se opor ao consumo de carne³⁴ e à substituição dos animais não humanos envolvidos neste processo Henry Salt ou a) ignorou a distinção entre seres meramente sencientes e seres autoconscientes ou b) considerou que os animais envolvidos na substituição são pelo menos em alguma medida pessoas, isto é, aspiram a uma vida mais longa, ou, em outras palavras, possuem preferências direcionadas ao futuro. Independentemente do que Henry Salt tenha pensado, o fato é que desta diferença surge uma questão importante, a qual já tratamos anteriormente: que seres são, afinal, meramente conscientes (impessoais) e que seres são autoconscientes (pessoas)? Basta lembrar do que já dissemos sobre o assunto e percebemos que não é tão fácil assim determinar quais animais são sencientes, mas não são autoconscientes, ou mesmo avaliar graus ou níveis³⁵ de que separam um ser meramente senciente de outros que possuem, se assim podemos dizer, o mais alto grau de complexidade e autoconsciência que conhecemos. O que temos que destacar, contudo, é que a defesa do argumento da substituibilidade feita por Singer faz sentido somente se os animais não humanos envolvidos forem seres meramente sencientes, a saber:

- a) não são racionais e autoconscientes
- b) possuem preferências apenas imediatas: não possuem desejos que envolvam uma imagem de si mesmos no futuro.
- c) seus estados mentais de consciência não possuem conexão entre si ao longo do tempo de suas existências.

O próprio Singer pensa que “é razoável supor que existam³⁶ alguns [animais] nesta categoria” (SINGER, 2011, p. 112). Nossa intenção aqui não é a de elencar ou especular com o máximo de certeza que animais são ou não meramente sencientes. Mas não

³⁴ Aqui é preciso termos em mente que Salt se opõe a Lógica da Despensa.

³⁵ O próprio Singer, de 1975 a 1993, utilizou como exemplo nas edições antigas de *Ética Prática*, ao se referir a seres meramente sencientes, cavalos, galinhas, vacas, peixes. Na edição de 2011 notamos uma grande cautela ao se referir ao grau de autoconsciência dos animais não humanos que usa como exemplo justamente porque a ciência disponível e os estudos filosóficos a respeito não são conclusivos a ponto de determinar precisamente os critérios para averiguar os graus de autoconsciência das mais variadas espécies de animais existentes.

³⁶ Gary Francione, crítico de Singer, pensa que todo ser senciente é também autoconsciente “num sentido moralmente relevante” (2013, p. 236). Francione, diferente de Singer, argumenta que todo animal senciente tem o interesse em viver, pois do contrário, se não fosse assim, eles seriam indiferentes com o que lhes acontece, o que, argumenta o filósofo, não parece plausível. Se o argumento de Francione for verdade e se todos os animais sencientes forem de fato autoconscientes em um sentido relevante então a ideia da substituição se torna impraticável. A posição de Francione, bem como suas críticas aos argumentos de Singer, serão discutidas com mais atenção no próximo capítulo deste trabalho.

podemos ignorar o fato de que todo o argumento da substituibilidade aqui exposto depende desta informação. Quando se usa o adjetivo “meramente” para qualificar os seres sencientes, este mesmo adjetivo precisa ser aplicado na prática de maneira rigorosa. Em outras palavras, seres que ultrapassam em qualquer nível a capacidade da senciência (possuam desejos que extrapolam períodos de inconsciência e/ou se vejam como seres distintos dos mais em algum nível) já não se adequam perfeitamente a ideia da substituição. É claro que existem seres mais ou menos pessoais – se é que podemos dizer dessa forma. O conceito de quase-pessoa proposto como crítica por Varner e aceito por Singer corrobora com a afirmação que acabamos de fazer. Quase-pessoas não são meramente sencientes, mas também não são pessoas no sentido pleno do conceito. Estão mais próximos de serem pessoas do que de serem seres meramente sencientes. No entanto, quando tratamos do argumento da substituição, para que ela seja perfeita na prática, os seres em questão não podem extrapolar a restrição da mera senciência. Se isto acontece há perdas no processo da substituição, e a metáfora do receptáculo do prazer perde força. O escopo do argumento de Singer é, portanto, bastante restrito e se aplica somente aos seres sencientes que não são autoconscientes. Contudo, é preciso destacar que a autoconsciência e, portanto, a pessoalidade, como o próprio Singer reconhece, se dá em graus (2011). Sendo assim, parece plausível, seguindo esta linha de raciocínio, afirmar que existem seres mais substituíveis³⁷ que outros conforme seu grau de autoconsciência, isto é, segundo quanto orientados pelo futuro são seus desejos e preferências: quanto mais próximos da mera senciência mais substituíveis, e, por outro lado quanto mais a autoconsciência for desenvolvida, mais objetável se torna qualquer possibilidade de substituição. Formulando de uma maneira mais precisa diríamos que um ser só é completamente substituível se ele for meramente senciente, mas é mais ou menos substituível de acordo com o nível de pessoalidade que possui. Contudo, é preciso deixar claro que Singer, como dissemos, pensa que o escopo do argumento é restrito a seres

³⁷ O próprio Singer não fala sobre graus de substituibilidade. No entanto, como bem nos alerta Visak (2013) Singer vai deixar explícito que a pessoalidade se dá em graus apenas na terceira (e última) edição de *Ética Prática* (2011). Na segunda edição (2002) ele ainda falava de uma maneira dicotômica simplesmente colocando de um lado pessoas e do outro não-pessoas, de um lado seres autoconscientes e do outro, seres meramente sencientes. Ao admitir já na terceira edição que não há uma linha tão clara que coloque de um lado pessoas e de outro, seres meramente sencientes, Singer reconhece que a pessoalidade (ligada diretamente a autoconsciência e a capacidade de ter preferências relacionadas ao futuro) se dá em graus, o que nos leva a concluir, portanto, que assim como o erro de matar não é uma questão de extremos (SINGER, 2011), o mesmo acontece com a substituibilidade. O que fica claro é que um ser que, “embora consciente, não possui desejos direcionados ao futuro é completamente substituível” (VISAK, 2013, p. 57). Isto se explica porque a substituição acontece sem nenhuma perda do ponto de vista da soma total do bem-estar envolvido na substituição em questão apenas quando um ser é meramente senciente.

meramente sencientes e o filósofo não indica razões para que extrapolemos o critério estabelecido. Além disso, outras condições³⁸ além desta precisam ser satisfeitas para que a ideia da substituição seja viável:

- a) os animais, tanto o que será morto quanto o que será seu substituto, tenham vidas felizes
- b) sejam mortos de maneira indolor.
- c) suas mortes não causem sofrimento a terceiros.
- d) e que a morte destes animais torne possível a substituição por um outro que não fosse o morte do primeiro jamais teria existido.

A primeira condição diz respeito à consideração do interesse de todo ser senciente em não sentir dor em conjunto com a meta utilitarista de maximização do bem-estar de todos os envolvidos em uma questão moral. A segunda condição é semelhante a primeira, no entanto, está direcionada agora não ao possível sofrimento da própria vítima, mas ao sofrimento de terceiros vinculados a ela. A primeira condição é direta pois diz respeito aos danos que devemos evitar causar a própria vítima, enquanto a segunda é indireta pois diz respeito ao dano que a morte do ser em questão pode causar a outros seres. A terceira condição, por sua vez, exige que a morte do indivíduo assassinado proporcione a existência – entendida aqui como um benefício – de um outro ser que do contrário não teria existido, e que além disso, deverá ter uma vida pelo menos tão feliz quanto a do que foi morto. Essas três condições podem ou não serem satisfeitas na prática? Comecemos pela terceira. A própria ideia de criação animal para o consumo humano exige a morte e substituição dos animais envolvidos no processo. Não fosse nosso consumo diário dos produtos oriundos desses animais eles jamais teriam existido. A terceira condição além de ser possível de ser realizada parece ser o motor de toda a produção de origem animal para o consumo humano. A substituição precisa ser feita – não importa se gradual ou não – para que a demanda do consumo seja atendida. Resta saber agora se as outras condições podem serem também satisfeitas, isto é, se os animais para consumo podem levar vidas felizes, serem mortos de maneira indolor e se suas mortes não causam impacto em terceiros. Tanto os interessados em vender os produtos derivados da morte dos animais bem como os interessados em consumi-los parecem assumir que a resposta seja sempre afirmativa. A realidade, no entanto, é outra. O próprio Singer (2004, 2006, 2007, 2011),

³⁸ SINGER, 2011, p. 120.

ao lado de ativistas e filósofos do mundo inteiro, foi um dos pioneiros ao denunciar os horrores que antes estavam ocultos (ou simplesmente ignorados) nas granjas, laboratórios, circos, e em todos os lugares onde os animais eram e ainda são tratados como coisas para satisfazer nossos interesses. A maior parte da carne, para ficar em um só exemplo, que chega aos nossos pratos vem de animais criados em granjas que são mortos de maneira prematura em escala industrial. Vários deles passam a vida inteira confinados em espaços minúsculos sem poder se mexer e realizar atividades básicas para o seu bem-estar de maneira adequada. Na verdade, é difícil imaginar como os 65 bilhões de animais terrestres e mais de um trilhão de peixes (SINGER, 2016, p. 230) mortos para o consumo humano podem levar vidas felizes e serem mortos de maneira indolor, e sem causar qualquer prejuízo ou sofrimento a terceiros. Mesmo uma criação “amiga dos animais” (*animal-friendly animal husbandry*) como pretende ser a criação orgânica não consegue evitar várias fontes de sofrimento³⁹ para os animais. Embora esta última supere em vários aspectos a criação intensiva das granjas industriais ainda assim é discutível se existe algum modo de produção animal para o consumo humano que proporcione de fato uma vida feliz para o animal e evite completamente efeitos negativos em terceiros (VISAK, 2013). No entanto, a possibilidade de existir algum sistema de criação animal que atenda as condições enumeradas fica em aberto. E se cumpridas essas condições, algumas consequências – as quais já de alguma maneira já podem ser vislumbradas ao longo de nossa exposição – decorrem da aceitação do argumento da substituibilidade:

- a) é possível compensar um dano (morte) feito a um indivíduo X conferindo um benefício (existência) a um outro indivíduo Y.
- b) seres meramente sencientes são completamente substituíveis entre si enquanto seres que são autoconscientes e possuem uma concepção de si mesmo enquanto distintos dos demais e desejos que envolvem de algum modo a imagem si mesmos no futuro não o são.

Tendo em vista estas consequências é preciso elencarmos algumas observações de cunho prático que fizemos anteriormente de maneira mais dispersa. A primeira é simples: para realizar a substituição de seres meramente sencientes e defender o

³⁹Como aponta Visak (2013), em sistemas orgânicos de produção as vacas, por exemplo, ainda possuem seus chifres retirados sem anestesia, possuem possibilidades de atendimento médico limitado devido as restrições impostas acerca das medicações. Os bezerros são separados de suas mães após um curto período de seu nascimento, o que causa imenso sofrimento devido ao estreito laço maternal entre ambos. Para mais exemplos envolvendo outras espécies Cf. VISAK, 2013, p. 51-54

argumento da Lógica da despensa é necessário saber que seres são de fato meramente sencientes⁴⁰. Se estivermos incertos sobre em que categoria alguns desses animais se encontram, então, como argumenta Singer, o melhor a se fazer é oferecer o benefício da dúvida a estes seres. O próprio Singer admite e esclarece que há boas evidências de que vários animais que matamos diariamente para consumo possuem algum nível de autoconsciência⁴¹ e muitos outros casos nos causam dúvidas. Logo, por isso, estes animais encontram-se fora do escopo do argumento da substituibilidade seja pelo primeiro motivo, seja pelo outro – ou pelo menos não são completamente substituíveis, como já elucidamos.

Pessoas em sentido pleno (*fully-persons*), isto é, que além de autoconscientes possuem um sentido biográfico de si mesmas, são os casos mais claros, portanto, de seres que são insubstituíveis. Além disso, a morte de um indivíduo autoconsciente “não é adequadamente compensada pela criação de um ser com prospectos similares de experiências prazerosas” (SINGER, 2011, p. 112, tradução nossa). Isto fica claro se tivermos em mente que a morte de uma pessoa, para um utilitarista preferencial, não frustra apenas a preferência que ela possui em continuar vivendo, mas também todo um conjunto de preferências significativas que estão relacionadas ao fato de um ser autoconsciente orientar através do futuro várias de suas preferências e desejos de uma maneira bastante complexa. Perdas desta natureza não podem ser compensadas pela criação de um novo ser, pois representam um prejuízo muito mais significativa do que o mero cessar temporário de experiências conscientes⁴². Singer acredita que, apesar da dificuldade já exposta de se fazer comparações entre o valor da vida de indivíduos de diferentes espécies, isto está de acordo com a exigência da universalidade de nossos julgamentos morais. O teste pode ser feito: basta que nos imaginemos respectivamente na pele de um ser autoconsciente e em seguida na pele de um ser meramente consciente. É somente na primeira situação, argumenta Singer, que há o desejo de se continuar vivendo – ou simplesmente o desejo de evitar a morte, mesmo que seja indolor e instantânea – juntamente com desejos que são intencionalmente traçados a longo prazo e exigem tempo e dedicação para que se concretizem. Apenas no primeiro caso é que a morte representa

⁴⁰ Este é o ônus de Singer e daqueles que defendem sua versão do argumento da substituibilidade.

⁴¹ SINGER, 2011, p. 100-103.

⁴² Lembremos que Singer acredita que a morte para um ser meramente senciente, do ponto de vista de sua consciência, não representa algo muito diferente do que o sono. Isto acontece porque, argumenta Singer, quando um ser meramente senciente desperta é como se nascesse, devido à falta de conexão entre os estados mentais passados e futuros, um novo ser.

um prejuízo neste sentido, pois frustra a realização de desejos que são centrais na vida dos indivíduos e que jamais serão compensados pela criação de outro ser autoconsciente, já que neste caso o dano em questão é pessoal (envolve preferências únicas) e não pode ser contrabalançado apenas trazendo à vida um outro ser com características semelhantes. Afinal, a característica mais marcante de um ser autoconsciente é que seus desejos não são genéricos, isto é, não exprimem apenas preferências imediatas semelhantes e intercambiáveis. É, portanto, também somente no primeiro caso que o desejo de viver e a realização dos desejos direcionados ao futuro devem ser levados em conta de maneira imparcial, pois é somente em seres autoconscientes – aqui em oposição a seres meramente conscientes – que esses desejos existem. Já no segundo caso, a saber,

Se um ser é incapaz de se conceber como existindo através do tempo, nós não precisamos levar em conta a possibilidade dele se preocupar sobre as expectativas de sua existência futura serem abreviadas. Ele não pode se preocupar sobre isso, porque ele não possui uma concepção de seu próprio futuro (SINGER, 2011, p. 78, tradução nossa).

1.3.3 Outras objeções

Há, no entanto, quem argumente que o utilitarismo preferencial de Singer não restringe, como deseja, o escopo do argumento da substituibilidade somente para seres meramente sencientes, e que, portanto, pessoas também podem ser substituídas. É o caso de H.L.A Hart ao argumentar que

O utilitarismo de preferências é, afinal, uma forma de maximização do utilitarismo: ele determina que a satisfação geral das preferências de diferentes pessoas seja maximizada, assim com o utilitarismo clássico estabelece que a felicidade geral experimentada seja maximizada... 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? (HART apud SINGER, 2002, p. 136)

Visak (2013) explica esta objeção da seguinte forma: quando uma pessoa é morta ela é privada de satisfazer uma certa quantidade de desejos, afinal, se ela tivesse sobrevivido ela provavelmente os teria satisfeitos, o que resultaria provavelmente em um bem-estar total positivo – a saber, no todo de sua vida haveriam mais desejos satisfeitos do que insatisfeitos. Se uma pessoa quando morta é substituída por outra que terá no mínimo o mesmo tanto de bem-estar – no caso, a mesma quantidade de preferências satisfeitas – do que a outra teria tido se tivesse continuado viva, logo a criação deste novo ser parece compensar a perda ocasionada pela morte do outro. Singer concorda que o

utilitarismo é uma maneira de maximizar a satisfação das preferências, mas discorda que preferências frustradas possam ser compensadas pela criação e satisfação de outras novas preferências – não importa se as novas preferências serão criadas juntas com um novo ser ou em seres já existentes. Para se justificar, o filósofo propõe o seguinte exercício:

Se eu me colocar no lugar de outra pessoa com uma preferência insatisfita e me 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 dúvida (SINGER, 2002, p. 137).

A dúvida se deve ao fato de que não sabemos se a nova preferência é agradável ou não. Não ficamos propositalmente, por exemplo, com sede, para simplesmente satisfazer nosso desejo de beber água. Criar este tipo de preferência “se assemelha mais a uma privação” (SINGER, 2002, p. 137). Por outro lado, se a criação de novas preferências nos leva a ter experiências mais prazerosas, ela se torna um meio de atingirmos aquilo que qualquer modo, afinal, quase todos nós desejamos ter experiências prazerosas. Por exemplo, fazer uma caminhada para garantir o bom apetite garante a satisfação de um desejo que já temos de qualquer forma: o de comer bem. Se é assim, Singer, conclui que a criação de novas preferências não é algo bom ou ruim em si, mas varia de acordo com o nível de adequação que encontra com as nossas preferências habituais: preferimos, como foi dito acima, por exemplo, experiências prazerosas em detrimento daquelas que causam dor⁴³. Além disso, o argumento utilizado por Singer do livro de contabilidade moral (moral ledger⁴⁴) nos ajuda a compreender melhor a sua discordância de Hart. Segundo este argumento, a criação de cada preferência insatisfita configura uma dívida que fica anotada em um livro de contabilidade moral e que só é cancelada quando esta é satisfeita. Este modelo exclui a possibilidade da substituição de pessoas. Ora, quando uma pessoa é morta suas preferências a longo prazo e direcionadas ao futuro, além do próprio desejo de continuar vivendo são frustrados. Utilizando a metáfora do livro de contabilidade, quando matamos uma pessoa, lançamos uma dívida

⁴³ Singer poderia ter formulado assim: se alguém me pergunta se desejo caminhar para satisfazer com mais intensidade o desejo de comer parece que a novo desejo criado já está de acordo com algo que desejo de qualquer forma, comer bem, ou o prazer que obtenho de me alimentar quando tenho um apetite adequado. Porém ,se me perguntam se quero que criem um outro indivíduo diferente de mim para compensar os desejos que não poderei satisfazer – afinal, estarei morto – , me parece que isso se assemelha muito mais a uma privação.

⁴⁴ Ledger é uma palavra inglesa que significa livro de contabilidade. Este tipo de livro servia – hoje em dia foi substituído pelos computadores – para anotar as dívidas dos compradores até que elas fossem debitadas. As dívidas eram anotadas de um lado do livro e quando pagas eram devidamente debitadas do outro lado.

no livro que não poderá mais ser cancelada. Substituir este ser morto por um novo não fará com a dívida seja debitada. Na verdade, como bem observa Visak “o máximo que o novo ser pode alcançar é satisfazer todas as suas preferências e terminar em um nível de bem-estar neutro” (2013, p. 56). A conclusão, portanto, é que a criação de um novo ser autoconsciente jamais compensará o dano causado pela morte de um ser autoconsciente. Ademais, se as preferências não satisfeitas no momento da morte contam negativamente para Singer como se fossem dívidas, seres meramente sencientes, que levam vidas agradáveis, por não possuírem desejos direcionados ao futuro, podem ser substituídos por outros indivíduos semelhantes sem deixar dívidas⁴⁵ no livro de contabilidade moral. Ainda sob raciocínio semelhante, este modelo de explicação, alega Singer, tem a vantagem de explicar⁴⁶ porque é errado trazer à vida uma criança que terá uma existência miserável, mas não consideramos que seja uma obrigação trazer à vida uma criança que levará uma vida feliz. A criança miserável deixará uma dívida (preferências insatisfatas) que não poderá ser cancelada. A criança feliz terá suas preferências satisfeitas, a saber, todas as dívidas criadas serão debitadas quando seus desejos forem satisfeitos. De acordo com esta perspectiva do débito, portanto, tanto no caso da substituição dos animais meramente sencientes, como no da criança feliz o resultado é eticamente neutro⁴⁷. O caso da substituição entre seres meramente sencientes se explicaria da seguinte forma: no momento em que o ser meramente senciente fosse morto de modo indolor enquanto estivesse inconsciente ele não deixaria nenhuma dívida no livro da contabilidade moral. Ele não deixaria dívidas porque a) teria levado até o momento da morte uma vida feliz, isto é, uma vida com seus desejos, neste caso de natureza imediata, todos satisfeitos, b) ele não possui desejos direcionados para o futuro, muito menos o próprio desejo de continuar vivo. Assim, quando morto subitamente e de maneira indolor, dormindo, este ser meramente senciente que teve uma vida feliz até o momento de sua morte terá em seu livro da contabilidade moral saldo zero, isto é, todas as preferências satisfeitas e nenhuma dívida. Nossas considerações agora diriam respeito somente as novas preferências por satisfazer que surgiriam quando acordasse caso não tivesse sido morto. A substituição por

⁴⁵ Quanto mais forem orientadas pelo futuro as preferências do ser em questão, maior será a dívida que a morte prematura proverá, pois envolverá a frustração de uma gama de desejos centrais em sua vida.

⁴⁶ O argumento explica também porque as duas mulheres do exemplo do Parfit fazem igualmente a coisa errada. As duas mulheres escolhem dar à luz a duas crianças que provavelmente terão um saldo negativo maior no livro da contabilidade moral do que teriam as outras crianças caso agissem diferente. O mesmo vale para o outro exemplo: manter o *Business as Usual* traria uma dívida muito maior do que mudar para uma abordagem Sustentável.

⁴⁷ Consequentemente, esta explicação da assimetria, evita também a conclusão de que seria obrigatório trazer à vida a maior quantidade de seres felizes possível.

um outro ser semelhante que terá uma vida feliz (preferências satisfeitas), contudo, compensaria sua morte prematura. Afinal, como foi explicitado, para um ser que não possui consciência de si mesmo em nenhum grau, o despertar do sono significa o despertar de um novo ser do ponto de vista de sua consciência, então, não haveria diferença se de fato substituíssemos um ser meramente senciente por outro, desde que ambos levassem vidas felizes e não deixassem dívidas no livro de contabilidade moral. Manter o mesmo animal vivo ou substituí-lo, neste caso, seriam ambos eticamente neutros.

Há, contudo, um problema a ser considerado com esta abordagem de débito das preferências. Ela implica que seria errado trazer à vida uma criança que teria uma vida satisfatória no geral, mas que deixasse no livro da contabilidade moral algumas preferências por satisfazer. Afinal, “já que todos têm alguns desejos que ficam por satisfazer, a conclusão que se pode tirar é que teria sido melhor nenhum de nós ter nascido” (SINGER, 2002, p. 138). Uma possível⁴⁸ solução para o problema seria estipular um nível de satisfação que, embora abaixo da satisfação completa das preferências, determinasse quando “uma vida deixa de valer a pena ser vivida, da perspectiva da pessoa que a leva” (SINGER, 2002, p. 139). Em outras palavras, embora todos deixemos uma dívida no livro de contabilidade moral, parece possível estipular um limite até onde nossas vidas possam ser satisfatórias mesmo com algumas de nossas preferências frustradas.

Um outro argumento complementar é oferecido por Singer, o qual chamaremos de modo abreviado de *modelo da viagem*⁴⁹. Singer tira de Shakespeare a inspiração para este argumento. O poeta afirma que a vida é uma viagem incerta e que por isso as vidas das 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 específicos” (SINGER, 2002, p.139). São os objetivos e os esforços empenhados nesta viagem que determinam, portanto, o sucesso de sua realização. Uma viagem cancelada antes mesmo de acontecer pode causar muito pouco ou quase nenhuma frustração ao viajante, enquanto outra cancelada já em curso traz prejuízo ao viajante de acordo o grau de empenho já gasto para alcançar os objetivos. Quanto mais objetivos estabelecidos e quanto mais empenho para alcançá-los mais

⁴⁸ Possível porque nem o próprio Singer parece muito convencido dela, pois chega a admitir que sua própria solução parece ser *ad hoc*, embora talvez possa incorporada ao seu sistema de maneira plausível. Singer, na terceira e mais recente edição de *Ética Prática* omite esta solução.

⁴⁹ O *modelo da viagem* na terceira edição de *Ética Prática* (2011) também foi omitido.

“aumenta a inconveniência de se levar a viagem a um fim prematuro” (SINGER, 2002, p. 139).

O modelo da viagem tem objetivos semelhantes ao modelo do livro de contabilidade. O primeiro deles é o de mostrar que seres autoconscientes devido ao empenho que despendem em suas viagens e a particularidade de seus objetivos não podem ser substituíveis. O modelo também justifica que trazer à vida um ser infeliz é algo ruim porque seria o mesmo que lançar o viajante a uma rota de fracasso e frustração. O oposto, isto é, trazer à uma vida uma criança feliz, também não é obrigatório segundo este modelo de explicação. Isto se explicaria porque cancelar uma viagem antes mesmo de ela começar não causa grandes prejuízos ao viajante já que ele sequer tinha planos ou objetivos, e nenhum esforço foi frustrado em torno do empreendimento. Por fim, as duas mulheres do exemplo de Parfit cometem igualmente o mesmo erro segundo este modelo porque escolhem enviar os viajantes mais despreparados e com menos possibilidades de sucesso no lugar de outros mais preparados.

É preciso notar, no entanto, que Singer, na terceira edição de *Ética Prática* (2011), para manter que pessoas são insubstituíveis baseando-se no modelo do livro de contabilidade moral, indica como solução o “apelo uma noção de valor que vá além da base minimalista do utilitarismo preferencial”, a saber, um apelo a uma ideia de valor objetivo que vai além da maximização imparcial das preferências de todos os afetados pela ação. Este apelo proporciona um meio para escapar tanto da consequência, claramente indesejada por Singer, de que pessoas são substituíveis bem como de outra consequência que surge da objeção pessimista de que é melhor não ter nascido: a de que seria melhor que todos os que existem agora fossem esterilizados⁵⁰, porque a) aquele que existem agora teriam uma vida melhor se não houvesse gerações futuras, b) trazer alguém à vida deixará inevitavelmente uma dívida no livro da caixa moral. A adoção de uma combinação entre o utilitarismo preferencial com a ideia de que existe algo que possui valor intrínseco para além da satisfação das nossas preferências traz uma solução para esse problema pois coloca em jogo outro valor⁵¹ além da satisfação e frustração das preferências quando consideramos se devemos ou não trazer um novo ser ao mundo. A realização ou não deste valor independente pesaria contra a ideia de que seria melhor que

⁵⁰ Singer imagina nomeia este cenário pessimista de *Party & Go*.

⁵¹ Singer chega a sugerir a possibilidade se adotar uma abordagem pluralística do valor, em que valores como, por exemplo, a amizade, o conhecimento, etc. fossem também considerados como portadores de valor intrínseco.

nenhum de nós tivéssemos nascido, pois, afinal, ela também entraria no cálculo – complexo – do que torna ou não uma vida agradável. No entanto, Singer, deixa claro que este é apenas um caminho que ele aponta para resolver estas difíceis questões, e que elas trazem consigo problemas como: determinar que outro valor deve ser combinado com o utilitarismo preferencial, e principalmente, explicar como esses diferentes valores se relacionam uns com os outros, por exemplo, quando eles entram em conflito. Por fim, é preciso notar que todos estes modelos oferecidos por Singer fornecem subsídio para uma reflexão sobre a difícil questão sobre que seres são substituíveis, e todas elas, como esclarecido, apontam razões para a rejeição da aceitação de que seres autoconscientes sejam substituíveis. A aceitação do argumento da substituibilidade, contudo, de seres que não possuem autoconsciência não significa de modo algum que os interesses destes seres sejam levados em conta de maneira desigual. Na verdade, Singer acredita que, satisfeitas todas as condições expostas, a substituição considera seus interesses de maneira adequada.

1.4 Aspectos práticos

Podemos agora, à luz dos argumentos expostos, extrair algumas conclusões importantes acerca do nosso tratamento destinado aos animais não humanos. A aplicação do princípio da igual consideração de interesses a todo ser senciente nos fornece um guia para sabermos quais práticas humanas são especistas. Basta lembrarmo-nos que o critério não arbitrário estabelecido para que um indivíduo tenha seus interesses levados em conta é a senciência. Todo ser senciente, independente do seu grau de autoconsciência e da espécie a que pertence, tem no mínimo o interesse de não sofrer. Se não quisermos ser especistas, portanto, temos de levar em conta seu interesse em não sofrer independentemente de quaisquer outras características que eles possuam. Se quisermos saber onde os animais não humanos entram nessa história basta que nos perguntarmos quais dentre eles são sencientes⁵² e se nós respeitamos seus interesses em nossas práticas diárias. A resposta nos faria perceber que teríamos que fazer mudanças radicais – ou mesmo abandonar várias delas – no tratamento dispensado aos animais através de práticas como a pecuária, experimentação animal, caça, entretenimento, etc. O fato é que se

⁵² Como nos explica DeGrazia “Nós não sabemos em que ponto da escala filogenética, ou árvore evolucionária, a senciência desaparece, sendo substituída por mecanismos neurais não conscientes mais primitivos. Mas [...] há uma forte evidência que ao menos animais vertebrados são sencientes e pouca ou nenhuma evidência que os mais primitivos invertebrados sejam sencientes” (2002, p. 18).

quisermos de fato respeitar o princípio que nos diz que os interesses semelhantes de seres de outras espécies contam igualmente, precisaremos buscar alternativas que não prejudiquem de maneira arbitrária o bem-estar destes animais.

No caso da alimentação, que adotaremos como exemplo, uso mais comum e provavelmente também o mais antigo que fazemos dos animais não humanos, o veganismo⁵³, de modo geral, é a alternativa defendida por Singer. Podemos ter uma dieta nutricionalmente adequada⁵⁴ e saudável sem consumir carnes e produtos de origem animal. Se temos esta alternativa e sabemos que a produção de carne e produtos de origem animal nas indústrias modernas, na busca por redução de custos para oferecer um preço acessível e lucrativo, causa sofrimento intenso aos animais envolvidos no processo que vai do seu nascimento até o abate, que justificativa podemos dar para não pararmos de financiar esta indústria de sofrimento e não adotarmos uma dieta vegana? Fazê-lo seria concordar que interesses triviais humanos como, por exemplo, o prazer do paladar – aqui precisamos levar em consideração que existe uma alternativa concreta que é o veganismo – tem um peso maior do que o bem-estar e as vidas destes animais, pois fere o interesse mais básico que um ser pode ter: aquele de não sentir dor. Uma conclusão deste tipo não pode ser sustentada pelo princípio igualitário defendido por Singer⁵⁵. Além disto, se acrescentamos ao que acabamos de dizer outras razões indiretas confirmamos que o consumo de carne é um luxo insustentável: a produção industrializada de carne em larga escala é ineficiente porque desperdiça uma grande quantidade de grãos que usamos para alimentar os animais que consumimos e poderia ser consumida por nós diretamente.

⁵³ O veganismo, do ponto de vista da alimentação, é o boicote aos alimentos de origem animal. Singer afirma que “Os vegans [...] estão certos em afirmar que não devemos utilizar lacticínios. São demonstrações vivas de que uma dieta totalmente isenta de exploração de outros animais é possível e benéfica, em termos nutricionais” (SINGER, 2004, p. 200). Como tentaremos mostrar mais adiante, o veganismo é uma consequência prática dos argumentos de Singer, pelo menos para as nossas decisões do dia-a-dia. Em um nível teórico o consumo de ovos e lacticínios e até mesmo da carne segundo o autor é plausível desde que não cause sofrimento e atenda, quando envolver, morte as demandas exigidas por seu utilitarismo preferencial para uma substituição ética de animais. Contudo, como mostraremos logo adiante, as demandas são tão exigentes, que ao nosso ver, dada a opção palpável do veganismo, um utilitarista como Singer tem de concordar que o melhor para todos os envolvidos, nós e os animais, é nos tornarmos veganos.

⁵⁴ Cf. MELINA, Vesanto; CRAIG, Winston; LEVIN, Susan et al. *Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets*. Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics, Volume 116 , Issue 12 , 1970 – 1980, 2016. Disponível em: <[http://www.andjnl.org/article/S2212-2672\(16\)31192-3/pdf](http://www.andjnl.org/article/S2212-2672(16)31192-3/pdf)>. Acesso em: 6 de janeiro de 2017; Departamento de medicina e nutrição da Sociedade Vegetariana Brasileira. *Guia alimentar de dietas vegetarianas para adultos*. Sociedade Brasileira Vegetariana (SVB): São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://www.svb.org.br/livros/guia-alimentar.pdf>>. Acesso em: 6 de fevereiro de 2017.

⁵⁵ Ademais, mesmo um especista que defendesse que os interesses dos outros animais não humanos contam menos do que os dos humanos devido as diferenças de capacidade cognitiva entre humanos adultos normais e outros animais não humanos, teria que reconhecer que o modo de criação moderno das granjas industriais causa tanto sofrimento, que mesmo se considerado desigualmente – o que, como foi argumentado seria logicamente arbitrário – teria de ser abolido.

Portanto, conclui Singer, a) a produção de carne intensiva não é necessária para que tenhamos uma boa saúde, b) não aumenta a quantidade de alimento disponível, c) causa efeitos colaterais negativos diversos⁵⁶, e por fim, d) causa sofrimento intenso aos animais. Ora, de acordo com essas informações disponíveis e as alternativas que temos devemos boicotar a indústria da carne se não quisermos ser especistas.

A mesma conclusão, no entanto, parece não se aplicar a outras formas de produção da carne e de produtos de origem animal. À primeira vista não parece impossível que existam formas de criação animal que estejam de acordo com os interesses dos animais não humanos. Animais criados livres, por exemplo, são muito mais felizes do que animais que passam a vida toda confinados em jaulas apertadas. Contudo, mesmo os sistemas de criação que existem hoje que mais se aproximam⁵⁷ dessa ideia parecem apresentar problemas que vão de encontro aos interesses básicos dos animais. A maioria deles ainda pratica atividades como a

Castração, separação da mãe e do filhote, separação dos rebanhos, identificação, transporte, processo de abate e finalmente o momento do abate⁵⁸ em si mesmo – todas elas provavelmente envolvem sofrimento e não tomam em consideração os interesses dos animais (SINGER, 2011, p. 56, tradução nossa).

Não há razões para descartar a possibilidade de que existam formas de criação animal que possam evitar esses problemas e que, portanto, não prejudiquem o bem-estar dos animais envolvidos. Não obstante, “é difícil imaginar como os animais poderiam ser criados para gerar alimento sem incorrer nessas formas de sofrimento”⁵⁹ (SINGER, 2004, p. 181). O foco, portanto, deve ser o de não consumir produtos que tenham origem em modos de criação especista. A produção em grande escala para atender a demanda de consumo das grandes cidades, como vimos, é incompatível com um tratamento não especista. A conclusão, à luz da abordagem utilitarista de Singer, se mantém com uma pequena alteração: devemos boicotar o consumo de carnes e produtos derivados de

⁵⁶ Segundo consta em um relatório da *Humane Society Internacional*: “A agricultura animal consome recursos naturais de forma ineficiente, contribui para o desmatamento e produz enormes quantidades de dejetos animais, ameaçando as qualidades da água e do ar e contribuindo para as mudanças climáticas. A organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) estimou, em 2006, que o setor de agricultura animal era responsável por 18% de todos os gases do efeito estufa gerados por atividades humanas e era, “de longe, o maior utilizador de terras dentre as atividades humanas”

⁵⁷ Estamos nos referindo aqui a formas de criação denominadas de “amiga dos animais” (animal-friendly animal husbandry) ou simplesmente “humanitárias”.

⁵⁸ Cf. Animal Ethics. *A morte dos animais usados para alimentação*. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/morte-animaus-usados-para-alimentacao/>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

⁵⁹ Concordamos com Singer que isto parece praticamente impossível de ser feito, ou no mínimo duvidoso. E se pudesse ser feito seria tão dispendioso que apenas pessoas muito ricas teriam acesso.

animais não humanos, a não ser que tenhamos certeza de que tenham sido produzidos sem sofrimento (embora saibamos que isto é quase impossível).

Um outro aspecto merece ser mencionado quando tratamos do consumo da carne na alimentação humana: a morte dos animais. Vimos, de acordo com o que foi desenvolvido na seção anterior, que o assassinato de um ser meramente senciente pode ser justificável moralmente se:

- a) o animal tiver uma vida feliz e for morto de maneira indolor.
- b) suas mortes não causarem sofrimento a terceiros.
- c) e que a morte do animal seja compensada pela criação de um outro que, não fosse a morte do primeiro, jamais teria existido.

Para que as duas primeiras condições sejam satisfeitas precisaremos supor que temos certeza que a carne que estamos consumindo é fruto de um modo de criação sem sofrimento tanto para o animal abatido quanto para terceiros, algo que como vimos, embora questionável, é possível. A terceira condição faz uma exigência importante: é preciso que tenhamos certeza também de que a morte prematura do animal morto para se transformar em alimento tenha sido compensada pela vida de um outro que será igualmente criado sem sofrimento, a saber, terá uma vida feliz. Isto nos traz um problema adicional no que tange a moralidade do consumo de carne: devemos evitá-lo também quando não sabemos se a vida do animal que originou o produto que se está a consumir foi devidamente substituída pela de outro animal semelhante. Além disso, devemos ter em conta que o escopo de aplicação da terceira condição é bastante limitado. segundo o raciocínio de Singer, a substituição de um animal por outro, só é completa se envolver animais meramente sencientes. Singer não fala nada sobre haver um nível acima da mera senciência em que o argumento seja ainda plausível ou defensável. No entanto, pensamos que ele aceitaria a ideia de que quanto maior o nível de autoconsciência dos animais envolvidos na substituição maior o prejuízo (frustração das preferências) para os animais, e, portanto, mais objetável se torna a sua prática. Imaginemos, por exemplo, uma escala fictícia de autoconsciência que vai de um a dez (no zero estariam alocados os seres meramente sencientes). Singer, por ser um consequencialista⁶⁰, provavelmente também

⁶⁰ Singer (2004, p. 200), por exemplo, indica estratégias de redução de consumo de produtos de origem animal e carnes. O raciocínio é semelhante: é melhor que as pessoas reduzam gradativamente e substituam

aceitaria que é pior substituir seres que tivessem nível de autoconsciência 5 do que seres que tivessem apenas 1. Isto não significa, contudo, que a substituição tanto em um caso como no outro seja a coisa certa a se fazer, dado que podemos adotar uma alimentação vegana sem nenhum prejuízo a nossa saúde. Ademais, é notória a dificuldade de se estabelecer com alguma certeza que animais são ou não autoconscientes (meramente sencientes). Singer não nos dá uma indicação concreta de que animais poderiam preencher este pré-requisito, mas podemos imaginar que seres assim sejam bastante rudimentares, o que nos levaria em alguns casos a espécies de animais não humanos das quais sequer temos o costume de nos alimentarmos. Vacas, porcos, galinhas, peixes e outros animais que costumamos servir em nossos pratos como comida, possuem, em algum grau, autoconsciência, logo estão fora do escopo do argumento da substituibilidade. Ademais, sempre que não pudermos ter certeza se um animal é meramente senciente ou não, o melhor a se fazer, seria, de acordo com Singer, conceder o benefício da dúvida⁶¹. Poderíamos sistematizar assim o que foi dito:

1. Para que a alimentação de produtos oriundos da criação de animais não humanos seja justificável moralmente é necessário que eles levem vidas felizes, isto é, sejam criados sem sofrimento.
2. Contudo, em vários casos, para que se obtenha o produto desejado (a carne, por exemplo), a criação sem sofrimento envolve em sua última etapa de produção o assassinato dos envolvidos.
3. O assassinato só pode ser justificado moralmente se for feito de modo indolor, não causar sofrimento ou prejuízo a terceiros, e, por fim, se for compensado pela existência de um novo ser que terá prospectos semelhantes de uma vida feliz.
4. A compensação só pode ser justificada completamente, isto é, sem perdas, se os animais em questão forem **meramente sencientes**.

os alimentos de origem animal por vegetal depois de um tempo do que simplesmente continuarem a manter os mesmos hábitos especistas.

⁶¹ O próprio Singer afirma que “Se é errado matar uma pessoa quando nós podemos evitar fazê-lo, e se há uma dúvida real sobre se o ser que estamos pensando em matar é uma pessoa, a melhor coisa a se fazer é oferecer àquele ser o benefício da dúvida” (2011, p. 103, tradução nossa). Se devemos conceder o benefício da dúvida quando não estamos certos se um indivíduo é senciente, parece-nos claro que em um caso semelhante como o de possuir dúvida se um ser possui algum nível ou não de autoconsciência (algum nível de pessoalidade) o mesmo benefício deva ser concedido. Na verdade, de modo mais geral, podemos entender o princípio do benefício da dúvida da seguinte maneira: devemos conceder o benefício da dúvida em todos os casos em que, dada a falta de informações conclusivas, nossas ações possam prejudicar de forma parcial os afetados pela nossa ação.

Conclusão provisória

5. O consumo da carne e de outros produtos de origem animal só pode ser justificado moralmente se envolver criação que dê ao animal uma vida agradável, evitar sofrimento e prejuízos a terceiros, causar morte indolor que será compensada pela existência de um novo ser semelhante que terá uma vida igualmente feliz, e se envolver apenas seres meramente sencientes.

Contrapartida:

6. A autoconsciência, e, portanto, a pessoalidade, se dão em graus e não são uma questão de extremos onde podemos simplesmente separar de um lado seres meramente sencientes e do outro, seres autoconscientes. Por isto, é difícil estabelecer quando um outro ser possui um senso de si mesmo, ou de seu passado e de seu futuro. Contudo, como o próprio Singer indica, as evidências mostram que muitos animais os quais estamos acostumados a nos alimentarmos (vacas, porcos, galinhas, peixes, etc.) possuem algum grau de autoconsciência. Por fim, nos casos em que as informações disponíveis não forem conclusivas⁶², devemos conceder aos envolvidos o benefício da dúvida.

7. Pelos motivos explicitados acima, grande parte da matança que envolve animais não humanos está aberta a objeção: deve ser contestada por completo quando os animais envolvidos possuírem algum grau de autoconsciência, e abandonadas quando o estado das informações disponíveis sobre seu grau de autoconsciência nos causarem dúvidas.

Conclusão final a um nível crítico de raciocínio moral

8. Conclusão quanto aos produtos de origem animal que **não** envolvem morte: o consumo destes produtos é justificável moralmente apenas quando **tivermos certeza** que os animais envolvidos em sua produção levam vidas felizes, e que a sua produção não causa sofrimento ou prejuízos a terceiros.

⁶² Como Felipe nos explica: [...] o atraso das ciências em relação a capacidade mental da maior parte das outras espécies animais não nos permite concluir que os demais animais não podem ter a existência de pessoas [ou mesmo possuírem algum grau de autoconsciência]. 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. " (2003, p. 147).

9. Conclusão quanto aos produtos de origem animal que envolvem morte: o consumo destes produtos é justificável moralmente apenas quando tivermos certeza que os animais envolvidos sem sua produção levam vidas felizes (sem sofrimento), que a sua produção (incluindo agora a etapa que inclui o assassinato) não causa sofrimento ou prejuízos a terceiros, que suas mortes serão praticadas de modo indolor, e, por fim, que os animais envolvidos são meramente sencientes.

Não podemos descartar que a realização das conclusões expostas acima seja possível. Entretanto, como explicamos, parece conflituosa ou no mínimo duvidosa a tentativa de conciliar a meta de produzir animais para o consumo sem incorrer em procedimentos tradicionais em sua criação que causam sofrimento. Na produção intensiva onde a busca por lucros exorbitantes é guiada pela eficácia industrial e combinada com métodos de confinamento, o sofrimento e a vida degradante que os animais levam podem ser vislumbrados e denunciados mais facilmente⁶³. Devemos, no entanto, sustentar dúvidas também quando a propaganda feita pelos criadores que prometem uma criação “amiga dos animais” e um abate “humanitário”. Muitas vezes as palavras “amigo” e “humanitário” não significam nem de longe que os interesses dos animais estão sendo levados em conta da maneira justa e adequada. Em alguns, por exemplo, os animais podem estar sendo tratados de modo semelhante ao que recebem no modo de criação intensiva, exceto pela maior disponibilidade de espaço e menor tempo de confinamento – o que pode sem dúvida representar algum avanço, mas que não deve ser avaliado separadamente dos outros aspectos de sua criação. Além disso, a disponibilidade de espaço pode ser contrabalanceada⁶⁴ por outras práticas nocivas: o sistema orgânico de criação, apenas para citar apenas um exemplo, impõe várias restrições no que tange a medicação dos animais não humanos, o que traz dificuldade para um tratamento adequado para os animais doentes, e consequentemente, influencia na qualidade de suas vidas. Práticas como a restrição de medicamentos⁶⁵ são promovidas como “humanitárias” e “amigas dos animais”. As palavras “humanitário” e “amigo” devem, portanto, ser analisadas e investigadas com muito cuidado, pois podem, na boca dos porta-vozes

⁶³ *A carne é fraca Terráqueos* são dois exemplos documentários que denunciam o tratamento dispensado a animais não humanos. Ambos estão listados nas Referências Bibliográficas.

⁶⁴“Elsbeth Stasse, professora em Animais e Sociedade na Universidade de Wageningen, vai mais longe ao afirmar que ela preferiria ser uma vaca em um sistema de criação intensivo do que uma vaca em um sistema de agricultura orgânico” (VISAK, 2013, p. 52). Para mais informações sobre a condição de vida dos animais em sistemas orgânicos de produção conferir VISAK, 2013, p. 51-53.

⁶⁵ Aqui é preciso esclarecer que o objetivo dessas práticas não é o de elevar o bem-estar dos próprios animais, mas o de pura e simplesmente abastecer um nicho do mercado de produtos animalizados.

(incluídos aqui infelizmente, muitas vezes, veterinários e organizações de saúde animal em geral) da exploração animal, ter o significado que eles quiserem.

Isto é o que podemos chamar de dito desconexo⁶⁶. Ditos desconexos são simplesmente discursos desconectados das práticas que eles representam e geralmente estão a serviço da retórica e propaganda daqueles vendem produtos de origem animal ou lucram através da sua exploração em geral. Deveríamos, portanto, sempre que lermos “amigos dos animais”, “bem-estar dos animais”, “humanitário”, “orgânico”, entre tantas outras palavras que prometem maravilhas acerca do tratamento dos animais que consumimos, nos perguntarmos se são apenas ditos desconexos, ou se estão de acordo com o que o princípio da igualdade requer que façamos. Este alerta precisa ser feito porque se os argumentos de Singer estiverem corretos, o consumo de carne e de produtos de origem animal são justificados sob uma série de condições bem delineadas e que não podem ser resumidas ou interpretadas como meros ditos desconexos, a saber, como mero incentivo ao consumo de carne “amiga dos animais” ou de produtos “orgânicos”, sem que estas palavras tenham um significado preciso⁶⁷. As conclusões de Singer acerca do consumo da carne e seus derivados é exigente. Exigente o bastante para deixar claro que, se cumpridas e satisfeitas todas as condições aqui mencionadas, bem como os desdobramentos que delas reverberam, a sua aplicação se torna muito limitada. Tão limitada que não serviria para nos orientar em nossos raciocínios morais do dia-a-dia, dadas as suas peculiares e complexas exigências. Seria, por exemplo, simplesmente impossível investigar a procedência de tudo aquilo que comemos todos os dias, e em muitos casos sequer teríamos as informações necessárias disponíveis para uma avaliação correta da situação. Ademais, em outros casos, sequer estariamos em condições ideais de julgar: apressados e com fome, ou mesmo afetados pelo desejo que nossos antigos hábitos alimentares construíram ao longo de nossa vida. O próprio Singer tem consciência de que, embora no nível crítico do raciocínio moral seu argumento possa ser sólido ou no mínimo plausível, no nível prático ele traz mais dúvidas do que orienta. É por isso que no nível intuitivo do raciocínio moral deveríamos simplesmente nos tornarmos veganos:

Matar animais para transformá-los em alimento leva-nos a pensar neles como objetos que podemos usar como bem nos aprovare. Suas vidas, então, valem muito pouco quando confrontadas com os nossos meros desejos. Enquanto continuarmos com semelhante uso dos animais, mudar as nossas atitudes em relação do jeito que deveriam ser mudadas continuará sendo uma tarefa

⁶⁶ Este conceito foi criado pelo filósofo Tom Regan (2006).

⁶⁷ É verdade que na prática por ser um consequencialista, ele incentiva avanços gradativos

impossível. Como podemos incentivar as pessoas a respeitar os animais e a ter uma igual consideração pelos seus interesses, se elas continuam a comê-los por mera questão de prazer? Para incentivarmos 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 alimento (SINGER, 2002, p. 143).

Aqui também, como no caso em que discutimos as razões utilitárias que explicam o erro de se matar pessoas, a distinção entre os níveis crítico e intuitivo de raciocínio moral leva a um maior grau de convergência, pelo menos no que diz respeito as recomendações práticas, entre o utilitarismo e outras teorias morais não consequencialistas em geral. A adoção de um princípio mais geral como o de “Não tratar os animais não humanos, independentemente se são autoconscientes ou não, como objetos que podemos usar como bem nos aprovou” se aproxima⁶⁸ bastante do que propõe os que defendem a atribuição de direitos morais aos animais não humanos. A diferença crucial, contudo, está na razão da adoção desta regra. Singer, como utilitarista, a adota basicamente porque pensa que a) ela está de acordo com o princípio da igual consideração de interesses e trará a médio e longo prazo as melhores consequências para todos os envolvidos, neste caso em específico, principalmente para os animais não humanos, b) “há razões utilitárias para acreditar que nós devemos não tentar calcular as consequências para todas as decisões éticas que nós fazemos em nossas vidas diárias, mas somente em circunstâncias muito incomuns ou quando nós estamos refletindo sobre nossa escolha de princípios gerais para nos guiar no futuro” (SINGER, 2011, p. 12, tradução nossa). Não tratar ou pensar nos animais não humanos como coisas, o que implica no caso da alimentação em nos tornarmos veganos, é um princípio simples e claro o suficiente para nos guiar em nossas escolhas práticas do dia-a-dia. Se nos alimentamos da carne e de seus derivados, sabemos que muito dificilmente não estaremos colocando o mero prazer do paladar acima dos interesses mais básicos e vitais dos animais não humanos. Isto porque, se nossa interpretação dos argumentos de Singer estiver correta, é praticamente impossível satisfazer na prática por completo as exigências impostas em um nível crítico

⁶⁸ Francione (1995, 2008, 2013), como veremos no próximo capítulo, argumentará que só poderemos falar em igual consideração de interesses em um sentido moral significativo se ela vier acompanhada da abolição do status de propriedade dos animais não humanos sencientes, isto é, se pararmos de tratá-los como meros recursos a nossa disposição. Caso semelhante é o de Tom Regan (2004, 2006) que, embora não tratemos diretamente neste trabalho, prescreve que tratemos com respeito os animais não humanos que compartilham conosco características relevantes do ponto de vista moral. Respeito significa, no contexto de sua obra, nunca tratar os indivíduos apenas como se tivessem valor instrumental, isto é, como se fossem meros meios para nossos fins. Tanto Francione, quanto Regan argumentam, em linhas gerais, a favor da abolição do uso institucionalizado dos animais não humanos. A adoção do veganismo, portanto, converge aqui no utilitarismo proposto por Singer e na abordagem dos direitos animais de modo geral.

de pensamento. Ademais, mesmo que possíveis, estas exigências não nos fornecem um guia objetivo e seguro para fazermos a coisa certa porque requer que façamos uma grande quantidade de cálculos que envolvem todos os aspectos teóricos discutidos até aqui. Por fim, posto na balança tudo o que analisamos, a conclusão, feita no nível intuitivo do pensamento, de que devemos nos tornar veganos, pode ser entendida como uma concessão⁶⁹ do estatuto de pessoa para todos os seres sencientes. Se concedemos o benefício da dúvida para todos os animais não humanos (e humanos)⁷⁰ sencientes, então não precisaríamos mais nos preocupar se a) eles são meramente sencientes ou possuem algum grau de autoconsciência, e, portanto, b) se são substituíveis ou não c) se levam vidas felizes e são de fato devidamente substituídos d) se somos devidamente informados pelos criadores quando eles usam adjetivos como “amigo” e “humanitário”, etc. Outros argumentos mencionados também entrariam na balança se estivéssemos operando em um nível crítico de raciocínio moral e preocupados também os impactos globais de nossas práticas, por exemplo, quando consumimos produtos de origem animal gastamos mais recursos do que se consumíssemos alimentos de origem vegetal diretamente, além disso, a criação de animais contribui para o desmatamento, produz enormes quantidades de lixo e dejeto que ameaçam a qualidade da água, do ar e influência diretamente nas mudanças climáticas, etc.

Utilizamos a alimentação como exemplo para ilustrar o impacto que a proposta de Singer tem em nossas vidas caso a adotemos na prática. Ela exige, do ponto de vista da alimentação, o veganismo, isto é, a abolição do uso injustificado dos animais como comida. Chegaremos a uma conclusão semelhante em várias outras práticas humanas habituais: podemos nos vestir, nos divertir, praticar esportes, desenvolver atividades culturais, desenvolver experiências científicas, etc. sem sacrificar os interesses básicos de bilhões de animais não humanos de modo arbitrário e injustificado dadas as nossas variadas alternativas e a nossa própria capacidade de criar alternativas que dispensem seu

⁶⁹ Se nos lembarmos bem, uma das principais características de pessoas no utilitarismo de Singer é que não são substituíveis. É principalmente isto que está em jogo. Como afirma Felipe, o ideal seria “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” (2003, p. 147).

⁷⁰ Singer admite de modo semelhante, ao discutir questões relacionadas ao aborto e infanticídio que, “para as decisões do dia-a-dia, nós devemos agir como se uma criança tivesse o direito à vida desde o momento de seu nascimento” (2011, p. 151, tradução nossa). Bebês recém-nascidos assim como vários animais não humanos não são pessoas, logo, em um nível crítico de raciocínio moral, as considerações acerca de seu bem-estar e do erro no ato de matá-los passam pelos mesmos problemas suscitados no caso dos animais não humanos meramente sencientes.

uso, e, por consequência, a sua exploração. Devemos abolir, portanto, seguindo esta linha de raciocínio todas as práticas humanas que exploram os animais não humanos e que depositam pura e simplesmente no pertencimento a espécie humana a justificava de sua manutenção. Os casos mais claros são aqueles que confrontam meros desejos humanos com interesses significativos dos animais não humanos: simplesmente não precisamos pensar se devemos vestir ou não casacos de pele, visto que existem inúmeras opções de vestuário que atendem perfeitamente a demanda humana neste aspecto. Isto não significa, contudo, afirma Singer que ele esteja sugerindo que “pessoas que precisam de matar animais para sobreviverem – pessoas vivendo na pobreza que estão lutando para ter o suficiente para alimentarem a si mesmos e as suas famílias, ou aqueles que vivem uma existência tradicional de caça e coleta – não devam fazê-lo” (2011, p. 121). Em outras palavras, as situações de conflito de interesse entre humanos e não humanos, em que não houverem soluções abolicionistas disponíveis, o uso dos animais não humanos precisa ser justificado. O caso em que a sobrevivência está em jogo ilustra perfeitamente o que pensa Singer sobre a abolição do uso de animais para fins humanos, afinal, é muito diferente comer carne porque simplesmente apreciamos o seu sabor do que comer carne porque não há outra opção de alimento disponível. Embora inúmeros animais não humanos sejam autoconscientes em certo grau, nenhum deles o é em grau tão elevado quanto o de um ser humano adulto normal, por exemplo. A morte para um ser humano adulto configura, portanto, uma perda maior do que a morte de um animal não-humano, porque envolve normalmente uma dívida maior no balanço total da satisfação e frustração das preferências no modelo adotado por Singer do livro da contabilidade moral. Nas palavras do próprio Singer:

Eu concordo com Varner e Scruton que quanto mais alguém pensa sobre sua própria vida como uma história que possui capítulos ainda por escrever, e quanto mais expectativas são criadas em torno de realizações ainda por vir, mais esse indivíduo tem a perder sendo morto. Por esta razão, quando há um conflito irreconciliável entre as necessidades básicas de sobrevivência dos animais e a de humanos normais, não é especista dar prioridade para as vidas daqueles com um sentido biográfico de suas vidas e um laço mais forte em direção ao futuro (2011, p. 122, tradução nossa).

O grau de autoconsciência influencia, portanto, quantitativa e qualitativamente na frustração das preferências envolvidas em um caso de conflito por sobrevivência. O prejuízo que a morte causa é maior para um ser autobiográfico porque ele possui uma maior gama de preferências relacionadas ao futuro, e, além disto, estas mesmas preferências têm um papel muito mais central em suas vidas por estarem conectadas entre

si de maneira muito mais significativa ao longo de suas vidas. A justificativa não é especista porque não coloca o simples pertencimento a espécie humana como cerne de solução do problema. Ao contrário, indica o curso de ação, em uma situação conflituosa onde inevitavelmente o desejo de viver de apenas um dos envolvidos prevalecerá, que trará as melhores consequências – ou pelo menos, o menor prejuízo – para todos os envolvidos analisadas de um ponto de vista imparcial. Isto não muda o fato de que a frustração do desejo de viver e de todas as outras preferências do animal não-humano morto seja algo negativo para um utilitarista preferencial, mas explicita que “a preferência da vítima em continuar viva pode às vezes ser ultrapassada em importância por preferências mais fortes de outros” (SINGER, 2011, p.81, tradução nossa).

Alguém poderia objetar que Singer estaria estabelecendo graus de consideração de interesse diferentes ao dizer que um humano adulto sempre teria prioridade em relação a membros de outra espécie. A objeção falharia justamente em desprezar que Singer é um consequencialista. Para um utilitarista preferencial como Singer, o que deve ser feito, isto é, a ação que traz as melhores consequências, é aquela que maximiza a satisfação das preferências de todos os envolvidos. Pensemos em um caso de conflito onde um ser humano adulto paradigmático (com um sentido biográfico de si mesmo) precisa matar um animal não-humano, um porco, por exemplo, para sobreviver. A título de simplificação, só há duas alternativas: a) ou o ser humano mata o porco e se alimenta ou b) deixa de matá-lo e morre desnutrido. Se adotamos o curso de ação a), sabendo que porcos possuem algum grau de autoconsciência (possuem desejos direcionados ao futuro e a capacidade mental de se verem como distintos dos demais) a sua morte frustrará sua preferência em continuar vivendo. Se adotamos o curso de ação b), o humano morrerá e terá sua preferência em continuar vivendo, e uma vasta gama de preferências direcionadas ao futuro também frustradas (incluído aqui também coisas importantes que estavam em andamento nos últimos dias, meses e até anos). Para visualizarmos melhor o exemplo, suponha que todas as demais condições sejam iguais, isto é, suponha que o sofrimento que o porco teria ao ser morto seja igual ao do humano ao morrer desnutrido. Temos, por fim, uma situação de conflito onde os dois cursos de ação disponíveis nos fazem colocar de um lado da balança a vida do humano e do outro a vida do porco. Segundo a teoria de Singer, quanto maior o nível de autoconsciência maior a perda que a morte proporciona devido a impossibilidade de satisfação das preferências relacionadas ao futuro, portanto, quanto maior o grau de autoconsciência maior é a dívida que fica no livro da contabilidade

moral em casos de morte prematura. No geral⁷¹, em casos em que a vida está em jogo, seres humanos adultos normais perdem mais em termos de satisfação das preferências do que porcos adultos, o que torna, em casos de necessidade extrema como o da sobrevivência o consumo de carne justificável. Maximizar as preferências em um caso onde há um conflito irreconciliável como este que acabamos de expor pode significar adotar um curso de ação onde a distribuição do bem-estar (satisfação das preferências) seja bastante desigual: a vida do porco, no caso, será sacrificada. Conflitos que envolvem morte talvez sejam o tipo mais irreconciliável de embate de interesses, pois, segundo a teoria de Singer, a morte envolve a privação de nossos desejos: impede que realizemos desejos que já tínhamos e estavam sendo realizados ou seriam realizados no futuro, bem como a realização de desejos que ainda teríamos. Não há, portanto, hierarquia pré-estabelecida. O que se estabelece são graus de prejuízo baseando-se em diferentes interesses – e mesmo graus diferentes de um mesmo interesse semelhante – aqui relacionados diretamente ao grau de autoconsciência; a ponderação dos interesses em jogo, contudo, é guiada pelo princípio da igual consideração de interesses e considerar igualmente não significa necessariamente tratar de modo igual. Assim, uma apressada conclusão de que, segundo os argumentos defendidos por Singer, todos os membros da espécie humana estarão sempre no topo de uma suposta hierarquia de valor quando houverem conflitos irreconciliáveis (que envolvem, principalmente, o ato de causar morte) não pode ser alcançada porque a característica moralmente relevante para considerar o dano da morte é o prejuízo que ela causa em termos de frustração de preferências. Ora, há casos em que um animal não-humano⁷² supera em grau de pessoalidade (basicamente, autoconsciência e desejos direcionados ao futuro) um membro da espécie humana, e, portanto, sua morte significa um prejuízo maior. Isto torna claro que nem todo conflito pode ser resolvido automaticamente em favor de membros da nossa espécie.

⁷¹ Nosso exemplo é bastante simplista mas cumpre sua tarefa, a saber, exemplificar por que Singer pensa ser justificável dar prioridade para as vidas de seres que possuem um sentido biográfico e o porquê de sua justificativa não ser especista. Pode haver casos particulares que, devido ao maior prejuízo do indivíduo de outra espécie, a conclusão seja oposta. Não é difícil imaginar um exemplo: um ser humano adulto normal com um dia de vida restante, por exemplo, perderia, nos parece, do ponto de vista da frustração de suas preferências no livro de contabilidade moral, menos do que um porco que fosse viver ainda feliz por mais alguns anos. Contudo, no geral, sua perspectiva baseada em desejos ou preferências parece justificar na maioria dos casos a prioridade a seres com maior grau de autoconsciência em casos de conflito.

⁷² Por exemplo, bebês recém-nascidos estão muito mais próximos da ideia de mera senção, enquanto mamíferos como chimpanzés, destituídos de autoconsciência biográfica, podem ser considerados quase-pessoas.

A prática da experimentação científica em animais é um bom exemplo para entendermos melhor a ideia de que, quando em conflito, uma ou mais preferências podem ser superadas em peso por outras. Mas, por outro lado, como será argumentado, deixa claro também que nem todo conflito de interesses entre humanos e não humanos é irreconciliável ou mesmo urgente. Por fim, ilustra bem, na prática, que a norma utilitária da maximização de preferências guiada por uma igual consideração de interesses requer imparcialidade: nossos desejos não podem simplesmente serem confrontados com os dos outros indivíduos de modo parcial.

Os que defendem a experimentação frequentemente colocam a seguinte questão: “O oponente da experimentação estaria preparado para deixar que milhares morressem de uma terrível doença que poderia ser curada apenas fazendo experimentos em um animal? ” (SINGER, 2011, p. 57, tradução nossa). Antes de responder, Singer aponta que esta pergunta posta assim, em termos absolutos, revela que a própria defesa da experimentação animal sob esta perspectiva é meramente hipotética. Em primeiro lugar, porque nenhuma experiência sozinha pode prever resultados espetaculares assim e de fato, nunca, houveram resultados assim provenientes de um experimento. Em segundo lugar, porque a justificativa mais comum oferecida em defesa da experimentação, a saber, a de que ela serve para fins médicos importantíssimos⁷³, e que estes fins sempre trarão mais benefícios do que o sofrimento que a própria experimentação causa, é falsa. Muitos experimentos, por exemplo, são praticados com o propósito de testar a toxicidade de produtos de beleza e não de buscar a cura para doenças ou quaisquer outros avanços significativos em termos de bem-estar. Singer (2011, p. 56-57) cita o caso do teste LD50 que é utilizado para descobrir a dose letal de um produto antirrugas. O experimento submete animais não humanos a intenso sofrimento e morte e não proporciona nenhum avanço médico em relação a qualidade de vida humana ou dos animais não humanos. Aqui, de modo semelhante ao que foi exposto no caso da alimentação, podemos buscar alternativas de produtos que satisfaçam nossas necessidades estéticas, e mesmo que não houvesse alternativas para testarmos se um cosmético desse tipo é ou não seguro, um utilitarista, argumenta Singer, defenderia que simplesmente abandonássemos esse produto. O suposto “benefício” de sabermos qual a dose letal de um produto antirrugas para humanos, se somos imparciais, e consideramos igualmente os interesses de todos os

⁷³ Ou simplesmente que toda experimentação deve ser justificada com a alegação de que sempre são feitas com objetivos importantes, e que a realização destes objetivos sempre trará avanços que compensarão todo o dano causado aos animais.

afetados, não supera o intenso sofrimento causado aos animais não humanos. Na verdade, neste exemplo em específico, o prejuízo para os animais não humanos é certo e o benefício é trivial: estamos comparando interesses centrais dos animais não humanos com o nosso interesse estético de não termos mais rugas. Nem mesmo todos os experimentos feitos em universidades seriam justificáveis sob esta alegação de sempre trazerem benefícios do que os prejuízos que causam, muito menos sob o pretexto de trazerem contribuições médicas importantes para o bem-estar dos envolvidos. Singer cita experimentos feitos com fins puramente especulativos. Pesquisas feitas por H.F. Harlow (SINGER, 2011, p. 57), por exemplo, consistiam em criar macacos desde a infância em total isolamento, o que incluía também a privação materna. As conclusões do pesquisador foram que quando criados nestas condições, depois os macacos não podiam interagir socialmente com outros indivíduos de sua espécie e se encontravam em estado contínuo de depressão e medo. Outra pesquisa (SINGER, 2002, p. 76) feita na Universidade de Princeton deixou 256 ratos sem comida e água até a morte. A conclusão do experimento foi: ratos em condições de privação de comida e água são mais ativos do que ratos bem alimentados. Experimentos desse tipo⁷⁴ trazem resultados apenas especulativos, ou quando muito incertos em termos de benefícios para nós humanos, enquanto, por outro lado, o prejuízo para vários membros de outra espécie é enorme e desnecessário. Singer se posiciona contra esse tipo de experimento que travestido pelo rótulo de pesquisa médica e pelo pressuposto de que toda pesquisa médica traz mais benefícios do que prejuízos, sempre prejudica indivíduos de outra espécie a troco de ganhos hipotéticos baixíssimos ou praticamente nulos. A busca irrestrita pelo conhecimento, testes da toxicidade de produtos de beleza (dos quais inclusive já temos uma gama tão variada que atende nossas necessidades) são exemplos claros de uma postura especista na experimentação animal que devia ser abolida.

Contudo, o que dizer da hipótese lançada pelos defensores da experimentação animal? Se de fato, por exemplo, um único experimento em um animal não-humano pudesse curar uma doença grave, ele seria justificável? A resposta de Singer, enquanto utilitarista, é que sim, “em outras palavras, se um, ou mesmo uma dúzia de animais tivessem que sofrer experimentos a fim de salvar milhares, eu [Singer] pensaria que isto seria certo e estaria de acordo com a igual consideração de interesses que isto fosse

⁷⁴ Singer menciona e descreve outros exemplos de experimentos científicos aos quais submetemos os animais não humanos rotineiramente sem qualquer preocupação imparcial ou ética de seus interesses conferir o segundo capítulo de *Libertação Animal*. A obra se encontra listada nas referências bibliográficas.

feito” (2011, p. 57, tradução nossa). Se não houvesse outro modo de salvar estas pessoas a não ser por estes experimentos, e a hipótese fosse realmente verdadeira e pudesse oferecer os resultados que promete então, considerados imparcialmente os interesses dos afetados, a realização do experimento traria a situação que maximizaria o interesse de todos os afetados, a saber, as melhores consequências para todos. A balança da igual consideração pesaria a favor dos benefícios, que, neste caso, em específico superariam os malefícios causados (dor, por exemplo) em levar adiante os experimentos. Contudo é preciso lembrar a) nunca temos resultados assim e, portanto, esta questão coloca os benefícios em destaque absoluto, como se a mera hipótese em si já fosse capaz de autorizar qualquer tipo de experimento, b) a maioria dos experimentos sequer envolvem situações em que podemos vislumbrar algum benefício real. Singer, contudo, argumenta que em uma situação mais realista, se os benefícios ao menos forem elevados o bastante (superarem em muito o interesse de não sofrer daqueles que fossem ser as vítimas da experiência, e que este sofrimento pudesse ser atenuado ao máximo, por exemplo) e as chances deste benefício se tornar realidade fossem também altas, um utilitarista, na falta de uma outra opção melhor, para trazer à tona a melhor consequência para os envolvidos teria de aceitar que o experimento fosse feito. Sob estas condições, um pequeno número de experimentos poderia ser justificável moralmente. Isto, contudo, ainda não deixa claro se a prática, sob estas condições, se livra do especismo ou não. O teste para compreendermos se a prática está imbuída de preconceito consiste em retrucar os defensores da prática da experimentação animal da seguinte forma:

[...] os que são a favor da experimentação estariam preparados para executar seus experimentos em crianças órfãs com um dano cerebral severo e irreversível se esse fosse o único jeito de salvar milhares? (Eu digo ‘órfão’ para evitar a complicação advinda dos sentimentos dos pais humanos) (2011, p. 57-58, tradução nossa).

Ora, a principal justificativa da experimentação animal é de que ela pode trazer benefícios para os humanos através de suas descobertas. A busca por estas descobertas através de experiências com animais se justifica principalmente pela semelhança entre os animais não humanos e nós, afinal, se isto não ocorresse em alguma medida, qual seria a utilidade do experimento? O fato é que isto é tão verdadeiro que em alguns casos animais não humanos podem até superar humanos em muitas características semelhantes: um cachorro é e sempre será mais autoconsciente, inteligente, mais suscetível a dor do que, por exemplo, uma criança com um dano no cérebro severo e irreversível. Não podemos

aceitar, portanto, pura e simplesmente que se faça experiências com indivíduos de outras espécies sem admitirmos que o mesmo critério se aplicaria a seres da espécie humana com nível mental semelhante no que diz respeito as características que são moralmente relevantes (no caso do utilitarismo preferencial, senciência e autoconsciência, por exemplo). Basta nos lembarmos que casos semelhantes devem ser julgados do modo semelhante. Alguém que se negasse a reconhecer isto estaria sendo de antemão especista e incoerente: estaria avaliando casos semelhantes de modo desigual. Sua própria inclinação preconceituosa em negar igual consideração a todos os afetados já nos permitiria dizer bastante sobre a moralidade de sua ação. Contudo, o apelo à incoerência, não constituiria sempre uma razão para que não se realizasse os experimentos. Se aceitarmos, assim como o próprio Singer o faz, que um experimento seja realizado quando, considerados os interesses de todos afetados de modo imparcial, este seria o único curso de ação que traria o maior benefício para todos os afetados, a despeito do dano (pequeno) que causasse a alguns poucos indivíduos, então, temos de aceitar este argumento sem sermos especistas. Seja qual for a justificativa para a escolha de animais não humanos para serem submetidos a alguma experiência, ela também terá de se aplicar a seres da espécie humana com características morais importantes em jogo que são semelhantes⁷⁵. Singer, portanto, diferentemente daqueles que defendem direitos morais não é contra todo e qualquer tipo de experimentação que traga benefícios para todos os afetados. A única regra absoluta que um utilitarista aceitaria, ao menos em um nível crítico de raciocínio moral, é a de escolher a ação que traga as melhores consequências para todos os afetados por nossas ações. Assim, a experimentação poderia ser justificada somente em casos em que a mera especulação e os interesses supérfluos e secundários dessem lugar a benefícios e avanços palpáveis de que realmente temos necessidade. Nas palavras do próprio Singer sobre a dificuldade de decidir se um experimento é justificável ou não:

De nada adianta dizer “nunca”! É tentador expressar essa justificativa em termos morais mutuamente excludentes, porque assim se elimina a necessidade de se pensar em casos específicos; mas, **em circunstâncias extremas**, essas respostas absolutistas sempre acabam não funcionando. A tortura de um ser humano é quase sempre errada, mas não é absolutamente errada. Se a tortura

⁷⁵ Isto vale também para o caso do argumento da substituição. Quando se aceita que animais não humanos meramente sencientes são substituíveis, sendo iguais todas as demais condições, somos obrigados, por coerência, a aceitarmos que seres humanos com nível mental semelhante também o são. Singer dá o exemplo da criação de bebês humanos órfãos e geneticamente modificados para nunca ultrapassar em nível de desenvolvimento mental a mera senciência. Estes bebês seriam criados, mortos, e substituídos para servirem como doadores de órgãos para outros humanos.

fosse a única maneira de se descobrir a localização de uma bomba nuclear escondida em algum porão da cidade de Nova York, programada para explodir em uma hora, a tortura se justificaria. Analogamente, se uma simples experiência pudesse curar uma doença como a leucemia, essa experiência seria justificável. Mas, na vida real, os benefícios sempre são mais remotos e, com mais frequência, inexistentes (2004, p. 94, destaque nosso).

Perguntar-nos até onde estamos preparados para ir com experimentos em membros da nossa espécie, portanto, nos ajuda a ponderar sobre a real necessidade da pesquisa e a investigar métodos alternativos que não causem danos a ninguém, humanos ou não humanos. Nos ajuda a avaliar e distinguir quais são as circunstâncias extremas e quando elas são justificáveis. Isto porque, embora a lógica nos mande avaliar casos semelhantes igualmente, a prática diária da experimentação revela que embora aceitemos comumente a ideia de que animais não humanos sejam submetidos a experiências,

Por outro lado, não é assim que qualquer defensor dos direitos humanos, ou que qualquer membro de um comitê de ética na pesquisa com seres humanos (no Brasil eles se chamam CEPs e são regulados especialmente pela norma 196 do Ministério da Saúde), normalmente reage ao experimento sugerido com o bebê órfão. Nós só aprovamos pesquisa com bebês humanos se ela existe primariamente em benefício do próprio bebê, se não causar dano desnecessário ou excessivo a ele, e se contar com a autorização bem informada dos pais ou responsáveis legais – que, se supõe, julgarão e agirão no melhor interesse da criança. Quando há seres humanos vulneráveis envolvidos em uma pesquisa a regra é excluí-los, exceto se a pesquisa for para seu benefício ou não oferecer riscos. Chamamos isso de pesquisa terapêutica ou não danosa (BONELLA, 2012, p. 21).

Na prática, não aceitamos fazer experimentos danosos – que vão de encontro aos interesses do indivíduo sujeito da experiência – com seres humanos com nível mental semelhante ao dos animais não humanos que, no geral, usamos em pesquisas científicas. Se, portanto, simplesmente equiparássemos o tratamento que dispensamos aos membros da nossa espécie a todos os outros com características morais relevantes semelhantes então deixaríamos de cometer erros graves com seres de outras espécies. Aceitaríamos apenas pesquisas terapêuticas ou não danosas tanto com animais não humanos quanto com humanos e que trouxessem em primeiro lugar benefício para o próprio sujeito da experiência e não a terceiros. Na verdade, Singer vai além e, devido a situação atual das práticas institucionais de uso de animais em pesquisa, que apesar dos avanços graduais, ainda passam longe de dar uma consideração imparcial aos interesses dos animais não humanos, sugere que “seria melhor, portanto, transferir fundos que agora servem para pesquisa em animais para pesquisa clínica envolvendo pacientes capazes de consentir e desenvolver outros métodos de pesquisa que não faça ninguém, animal ou humano,

sofrer” (2011, p. 58, tradução nossa). Esta prescrição se aproxima bastante em seu teor moral com a que chegamos no caso da alimentação, a saber, a de nos tornarmos veganos⁷⁶. Investirmos em pesquisas terapêuticas não danosas apenas com indivíduos que possam consentir com a realização das mesmas significa, na prática, abolirmos a experimentação com animais não humanos e também com humanos com nível mental semelhante (bebês), pois nenhum⁷⁷ deles, apesar de alguns possuírem alto grau de autoconsciência e inteligência, são autônomos o suficiente para dar o consentimento se querem ou não participar de uma experiência. Singer chega a essa conclusão, a nosso ver, porque pensa que a prática da experimentação danosa tanto em humanos quanto em não humanos, no geral, quando é feita pura e exclusivamente em vista de se obter benefício para terceiros não é a regra que produz as melhores consequências para todos os envolvidos. O fato é que, na maioria dos casos, as experiências são feitas com indivíduos humanos ou não humanos que não podem consentir por livre e espontânea vontade com a pesquisa. Teríamos, então, de assumir que sempre haveria pessoas responsáveis que poderiam consentir de maneira informada e imparcial por eles tomando a melhor decisão disponível que esteja de acordo com seus interesses. A realidade mostra, no entanto, que na maioria dos casos sequer consideramos os interesses dos animais não humanos de modo razoável. A indústria da experimentação e os lucros colossais que ela gera é um exemplo de barreira que impede que tenhamos uma postura antiespecista. As próprias universidades e os comitês de ética não estão isentos desta influência negativa. Quanto ao restante da prescrição, isto é, o fato dela exigir que as pesquisas sejam terapêuticas, podemos explicá-la mediante o alerta de que raramente as pesquisas alcançam os resultados espetaculares que prometem, isto é, em pouquíssimos casos pode-se de fato vislumbrar um benefício palpável que supere os danos (dor e morte, por exemplo⁷⁸) causados ao sujeito da

⁷⁶ Na verdade, o veganismo, entendido como uma posição ética e política, requer o boicote ao uso dos animais em todas as nossas práticas. Porém, comumente, é identificado apenas com os hábitos alimentares. De qualquer forma, o que pretendemos dizer é que Singer no caso da experimentação científica a mesma conclusão do caso da alimentação: no geral é melhor que não façamos experimentos com os animais.

⁷⁷ Mesmo animais não humanos com alto grau de autoconsciência como, por exemplo, os grandes símios, não preenchem este pré-requisito. Contudo, casos assim são menos controversos porque por mais que eles não exibam características morais relevantes em um mesmo grau que um ser humano adulto já reconhecemos moral e às vezes até legalmente seus interesses. O projeto GAP, por exemplo, luta por assegurar o direito à vida, liberdade, e não tortura aos primatas não humanos (chimpanzés, gorilas, bonobos e orangotangos). Cf. <http://www.projetogap.com.br/>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

⁷⁸ Se em um nível crítico de raciocínio moral Singer não é absolutamente contra a experimentação, isto não o faz ignorar que os danos causados aos animais não humanos sistematicamente são graves. Experimentos podem causar além de sofrimento intenso, morte. Segundo o utilitarismo preferencial de Singer, seres meramente sencientes são substituíveis, mas precisam levar vidas felizes e serem mortos de maneira indolor, por fim, sua morte precisa ser compensada por um indivíduo semelhante com prospectos de vida feliz também semelhantes. Só assim a morte de seres meramente sencientes é justificável moralmente. Um

experimentação. No nível intuitivo do raciocínio moral, então, deveríamos simplesmente reprovar moralmente experiências feitas com humanos ou não humanos que não fossem terapêuticas e não envolvessem pacientes que não possam dar o seu consentimento informado, ou, expressando de outro modo, devíamos abolir a experimentação danosa com seres sencientes⁷⁹. Embora no nível crítico de raciocínio, Singer não se oponha em absoluto a experimentação danosa tanto em animais não humanos quanto de humanos meramente sencientes, ele reconhece que continuar com a experimentação animal do jeito como ela existe ainda hoje nos leva apenas a manter a tradicional postura de que animais são objetos que podemos simplesmente usar para nosso benefício, mesmo quando este “benefício” pode significar, por exemplo, apenas mais um produto de beleza para o rol de milhares disponíveis no mercado, ou uma promessa hipotética de benefícios espetaculares enviesados pela curiosidade intelectual. Nós, afirma Singer,

[...] estamos no meio de uma situação de emergência, em que terrível sofrimento está sendo infligido a milhões de animais para objetivos que, segundo qualquer ponto de vista imparcial, obviamente são inadequados para justificar o sofrimento. Quando tivermos cessado de realizar todos esses experimentos, então teremos tempo suficiente para discutir o que fazer acerca dos restantes, tidos como essenciais para salvar vidas ou evitar sofrimentos maiores (2004, p. 95)

Assim, talvez, no futuro, quando cessada a exploração escrupulosa que fazemos dos outros animais não humanos, e abertas as portas para uma sociedade que reconheça que pertencer a outra espécie diferente da nossa não nos diz que nada nos autorize a causar sofrimento e morte a bilhões de indivíduos a nosso bel prazer, aí então, neste momento, argumenta Singer, seria mais proveitoso pensar conscientemente em casos em que

experimento que cause dor (impeça que o animal tenha no balanço geral de suas experiências, um bem-estar pelo menos positivo) e morte a um indivíduo precisa, obrigatoriamente, do ponto de vista da otimização das consequências para todos os afetados trazer benefícios que superem largamente todo esse dano e prejuízo causado. O cálculo se complica mais ainda se o animal tiver uma vida infeliz e morte com dor, afinal, todo esse prejuízo sequer poderá ser compensado com a criação de um novo ser. Se o ser é autoconsciente em algum grau, como de fato acontece na maioria dos experimentos, o prejuízo se agrava mais ainda, porque seres assim possuem preferências únicas e não são nem em teorias substituíveis. É por isso, provavelmente, que os defensores inveterados da experimentação animal sempre projetam resultados pouco modestos quando nos oferecem a salvação de milhares através do sacrifício de poucos: eles sabem que o inferno que fazem da vida dos animais a troco de muito pouco, às vezes quase nada, só pode ser aceito pela opinião pública se for escamoteado pela promessa de um paraíso, que na realidade não existe.

⁷⁹ Uma outra alternativa seria a experimentação danosa ou provavelmente danosa apenas em seres que possam consentir de maneira informada e autônoma – o que restringiria o escopo apenas para humanos. Embora esta alternativa seja possível ela também é discutível. Talvez, como no caso dos indivíduos que não podem dar seu consentimento, a alternativa que traga as melhores consequências para a sociedade como um todo seja o de acabar com experimentos danosos mesmo quando consentidos, afinal, os interesses envolvidos (lucros, e curiosidade científica, por exemplo) podem levar a casos de abusos semelhantes aos que acontecem atualmente com os animais não humanos.

realmente, na falta de alternativas melhores, seja justificável sacrificar de modo imparcial alguns interesses através da experimentação (ou qualquer outra ação) para trazermos de fato um resultado benéfico a todos os envolvidos. Por fim, podemos concluir, que embora Singer não seja em teoria, isto é, em um nível reflexivo e crítico, contra todo o uso de animais não humanos (nem mesmo o de humanos em situações semelhantes) em alguns casos específicos e justificados em que estivéssemos em condição de avaliar de maneira plenamente informada tanto as preferências de todos os envolvidos quanto os fatos importantes (as alternativas, os benefícios e danos, o grau de autoconsciência dos afetados, etc.), ele de modo geral prescreve que em nossas ações cotidianas devamos simplesmente abolir o uso dos animais e boicotar toda a indústria e prática institucionalizada associada a sua exploração. Mesmo em casos difíceis, ou menos corriqueiros que os demais, como quando comparamos a experimentação animal com a alimentação, o utilitarista está do lado da abolição. O utilitarismo preferencial admite que às vezes a experimentação pode ser justificada e até se tornar nosso dever quando está de acordo com o princípio da utilidade e da igual consideração de interesses. Mas, a realidade nos oferece muitas variáveis que devem ser levadas em conta, em suma, ela nos entrega um labirinto de cálculos e consequências: nem sempre o que do ponto de vista teórico é possível e traria o melhor resultado (um experimento, por exemplo) é realizável; ou, mesmo quando realizável, se as demais condições não forem iguais, pode simplesmente não trazer os melhores resultados de um ponto de vista ético, isto é, universal e imparcial. Resumindo, mesmo que os argumentos de Singer justifiquem a possibilidade do uso ético de alguns animais não humanos em circunstâncias bem delineadas, no entanto, devido ao fato de ele ser um consequencialista e a correção da ação levar em conta sempre as consequências, nada garante que a) porque estas circunstâncias são possíveis, elas acontecem ou possam de fato acontecer b) e nada garante que elas, caso possíveis, trarão os melhores resultados para todos envolvidos segundo uma consideração imparcial dos interesses de todos os afetados. Se nossa interpretação estiver correta, de modo geral, podemos afirmar que as consequências práticas de todas as considerações que fizemos nos leva a uma posição abolicionista em um nível intuitivo do raciocínio moral, mas nem sempre em um nível crítico. Neste último, contudo, teríamos uma posição circunstancial⁸⁰

⁸⁰ Concordamos que Singer não fecha as portas para um uso justificado dos animais não humanos. Isto está claro. Contudo, uma leitura atenta de seus argumentos nos leva a crer que a consideração cuidadosa de todas as partes afetadas pelas práticas institucionalizadas de exploração animal nas circunstâncias atuais não se dá em uma situação simples em que “todas as demais condições são iguais”. Mesmo em um nível crítico de raciocínio existem outras considerações eticamente relevantes em jogo que não podem ser e não

e de modo algum definitiva ou absoluta. Abolir, a médio e longo prazo, pode maximizar o interesse de todos e inclusive proporcionar a possibilidade futura de um uso mais consciencioso em situações de necessidade ou emergência. Quando, ao contrário, analisamos caso a caso com o máximo de rigor, às vezes, podemos chegar a alguma conclusão diferente.

Por fim, há quem discorde que Singer seja em algum sentido significante abolicionista, isto é, que sua filosofia proporcione uma defesa sólida contra a exploração animal. Mais do que isso, alguns críticos de Singer pensam que sua filosofia fundamenta a continuação desta mesma exploração animal, mesmo que de forma humanitária ou benevolente. Se entendermos que um “bem-estarista pensa [apenas] em termos de maximizar os benefícios humanos, desde que não se cause com isso sofrimento excessivo aos animais ou desde que se minimize tais prejuízos” (BONELLA, 2012, p.24), então, ao que tudo indica, os argumentos de Singer não são deste tipo. Como foi demonstrado, o uso de animais não humanos só pode ser justificado moralmente em circunstâncias bem específicas. Tão específicas que em nossas decisões morais cotidianas é melhor nem pensar nelas e agirmos de modo a abolir as práticas em que usamos animais. Além disto, sua especificidade exigem um rigor lógico (julgarmos casos similares de modo similar), factual (termos o máximo de consciência da procedência das informações relevantes e das alternativas disponíveis) e valorativo (maximizarmos a satisfação das preferências). Tudo isto deve ser levado em conta e torna, argumenta Singer, e torna nossas decisões imparciais e universalizáveis. A filosofia de Singer não parece fazer jus à alcunha de bem-estarismo, pelo menos, neste sentido em que bem-estarismo significa colocar a otimização dos benefícios humanos sempre em primeiro lugar. Pensar assim seria reconhecer que animais não humanos possuem interesses semelhantes, mas mesmo assim, não devemos considerá-los igualmente aos nossos em situações idênticas. Isto é, especista. Como vimos, um dos principais argumentos sustentados por Singer é que não adianta apenas reconhecer que a capacidade de possuir interesses é suficiente para consideração moral direta, precisamos dar um passo a mais, o de dar igual consideração a todos os interesses. Defensores da atribuição de direitos morais aos animais não

são ignoradas pelo filósofo. Isto significa que o filósofo tem consciência de que quando lança mão de argumentos altamente especulativos ele não pode ignorar as outras considerações relevantes que envolvem circunstâncias atuais e reais. Por exemplo, o argumento da substituição é especulativo, isto é, quando todas as demais condições são iguais e satisfeitas, ele é plausível e praticável. Se incluímos outras considerações relevantes minuciosas percebemos que já não é tão fácil assim executá-lo na prática de modo ético mesmo quando estamos analisando casos específicos.

humanos, contudo, discordam de Singer em algo mais fundamental, a saber, a ideia normativa de que as consequências de uma ação é que determinam ou não a sua correção. Para eles, de modo geral, o propósito da ética não é o de produzir as melhores consequências, mas sim o de proteger interesses. Considerar igualmente os interesses de todos afetados significa, portanto, proteger com direitos aquilo que para todos em uma comunidade moral são os interesses mais importantes em jogo, por exemplo, a vida (tanto em sua duração quanto em sua qualidade). Este é o caso de Gary L. Francione, filósofo e professor de direito, ao argumentar que quando o interesse moralmente relevante de alguém puder ser superado por interesses de terceiros para produzir um benefício maior, então ele não será levado a sério de fato. A crítica neste sentido parece ir na direção de que não basta abolirmos o uso de animais em nosso dia-a-dia como um preceito geral que, em alguns casos, pode ser abandonado ou revisto. A própria ideia de igual consideração de interesses para a abordagem dos direitos impede o cálculo utilitário. Francione, neste sentido, além de negar que o utilitarismo tenha caráterabolicionista acredita que a teoria moral desde as suas origens, de Bentham até Singer, apesar de ter avançado no sentido de que reconhecer que animais não humanos possuem interesses, fundamentou o modo como vemos nossa relação moral com os animais hoje: no fundo, embora reconheçamos que eles possuem interesses, principalmente aquele de não sofrer, todo conflito de interesses de forma geral pesará a favor de nós humanos. A razão ele alega é que nós os vemos ainda legal e moralmente como nossa propriedade, isto é, meios para realizarmos fins humanos. Reconhecer que alguém tem interesses, mas não os proteger com direitos, levaria a esta condição de injustiça: reduziríamos o sofrimento causado, mas não aboliríamos a exploração institucionalizada. Para Francione, o utilitarismo, portanto, não só é bem-estarista como é um dos sustentáculos teóricos deste tipo de visão moral dos animais não humanos. Nosso próximo passo será, portanto, tratar da abordagem dos direitos morais, mais especificamente dos argumentos do próprio Francione, para compreendermos melhor como se dá esse embate teórico entre uma teoria consequencialista e outra não consequencialista. Só depois de termos feito isto, poderemos, por fim, avaliar se as críticas procedem e se a propostaabolicionista dos que defendem os direitos animais é mesmo incompatível ou antagônica ao utilitarismo de Peter Singer.

Capítulo 2: Abordagem dos direitos de Gary L. Francione

Gary L. Francione é um teórico defensor dos direitos animais e, como tal, do ponto de vista normativo, um não consequencialista. Sua obra é reconhecida notoriamente por sua posição clara: todos os seres sencientes, ele defende, possuem o direito de não serem tratados como recursos, isto é, como coisas das quais nós podemos obter benefícios sempre que isto for do nosso interesse. Para o autor, a abolição do estatuto de propriedade é uma exigência moral do princípio de igualdade. Conferir o direito de não ser tratado meramente como propriedade significa proteger o interesse básico de não sofrer de todo ser senciente, independentemente do quanto os outros possam ganhar com isto. Todos que possuem este direito o possuem em pé de igualdade com os demais membros da comunidade moral e todos eles são pessoas em um sentido moral significativo pura e simplesmente porque não são meramente coisas que podemos usar como meios para nossos fins. O estatuto de pessoa e o direito de não ser tratado como propriedade exigem mais do que uma mudança de tratamento, exigem a abolição de qualquer tipo de uso de todos os seres sencientes. Isso é verdade tanto para humanos quanto para animais não humanos, que são sencientes. Negar aos animais este direito sob a alegação de que eles pertencem a outra espécie seria tão arbitrário quanto usar a cor da pele ou o sexo para justificar que humanos não tenham seus interesses básicos considerados igualmente, a saber, sejam submetidos a condição de propriedade. Segundo pensa Francione, especismo é isto: tratar casos semelhantes de modo diferente. Ora, se não aprovamos que um ser humano seja tratado como coisa ou como propriedade alheia, somos especistas quando aceitamos que os animais não humanos tenham uma consideração moral diferente.

A senciência é o único critério defendido pelo autor para que um indivíduo possa ser incluído ou não na comunidade moral, isto é, para que tenhamos com ele obrigações diretas sob a égide da igualdade. Assim como Singer, Francione também defende que devamos aplicar o princípio da igual consideração de interesses aos animais, a diferença é que, por ser um não consequencialista e um defensor da atribuição de direitos morais, a igual consideração moral requer, segundo sua posição teórica, a proteção de interesses independentemente das consequências – por exemplo, da maximização dos interesses dos envolvidos. Neste sentido, direitos são como escudos que protegem os interesses dos indivíduos contra interesse de terceiros, mesmo quando sacrificar o interesse daqueles possa trazer benefícios maiores a estes últimos. Francione é, por este motivo, crítico contundente do utilitarismo tanto em sua versão hedonista, quanto em sua versão preferencial. A filosofia de Bentham é apontada pelo autor como sustentáculo teórico sobre o qual se promoveu a partir do século XIX uma mudança paradigmática tanto moral quanto legal no ocidente em relação ao tratamento que dispensávamos aos animais não humanos. Os argumentos

do filósofo utilitarista simbolizam uma mudança radical porque defendem veemente – como mostramos também no capítulo anterior – o reconhecimento dos interesses dos animais não humanos. Causar sofrimento desnecessário aos animais não humanos é simplesmente ignorar que eles possuem interesses semelhantes aos nossos e injustificável do ponto de vista moral segundo pensava Bentham. Nossa visão sobre nossos deveres para com os animais não mudou muito desde então, e isto se refletiu tanto nas leis da maioria dos países do ocidente quanto em nossos princípios morais. O princípio do tratamento humanitário afirma que só podemos preferir nossos interesses aos dos animais quando for realmente necessário. Entre esses interesses o mais básico é o de não sofrer. Este princípio, segundo argumenta Francione, reflete nossa sabedoria convencional sobre a questão, a saber, o que no dia-a-dia pensamos ser as regras que devemos seguir. Segundo o autor, a maioria das pessoas concorda com duas principais intuições: 1) quando houver necessidade, isto é, em situações de conflito de interesses entre humanos e não humanos, podemos preferir os primeiros 2) apesar de acharmos certo preferir os humanos em situação de emergência ou conflito verdadeiro, isto não significa que podemos simplesmente tratar os animais não humanos como coisas inanimadas que não sofrem ou sentem dor; ao contrário, reconhecemos que não devemos produzir sofrimento aos animais sem que haja necessidade. Ambas estão assentadas em torno da ideia de necessidade. Somente quando *necessário* é que podemos preferir os humanos e causar sofrimento aos animais. O princípio do tratamento humanitário é uma norma tanto moral quanto legal, pois ao mesmo tempo que indica como devemos agir, também fundamenta o funcionamento das leis do bem-estar animal e o seu *modus operandi*. Se as origens do princípio do tratamento humanitário remetem à Bentham, seu principal proponente moderno é Peter Singer, cujos argumentos Francione analisa cuidadosamente e não poupa críticas.

As críticas feitas à Bentham e à Singer – que serão tratadas com cuidado neste trabalho – são importantíssimas para compreendermos bem a defesa dos direitos animais de Francione porque revelam minuciosamente as razões porque o filósofo rejeita o princípio do tratamento humanitário e se opõe de maneira categórica a abordagem utilitarista defendida pelos outros dois autores. Todos estes aspectos da abordagem de Francione, embora mencionados apenas de modo resumido, são, podemos dizer, os pontos principais de sustentação de todos seus argumentos. Eles servirão, a partir de agora, como nosso ponto de partida para alcançarmos uma compreensão mais completa de sua defesa dos direitos animais, bem como de suas críticas aos argumentos de Bentham e Peter Singer, assunto do primeiro capítulo de nosso trabalho.

2.1 Esquizofrenia moral: origem e causa

2.1.1 Diferença entre uso e tratamento

A primeira distinção que precisa ser feita para entendermos a teoria moral de Francione é entre o conceito de uso e de tratamento. A diferença normativa entre os dois conceitos se deve ao fato de que justificar o uso de animais para uma finalidade específica não é a mesma coisa que justificar como devemos tratar estes mesmos animais quando de antemão aceitamos que o uso deles para esta mesma finalidade já está justificado. Pensar, por exemplo, se é justificável criar animais, matá-los e usá-los como comida é diferente de pensar como devemos tratar os animais que criamos para comermos, ou sob quais condições de tratamento seu uso para alimentação é justificável. Neste último caso frequentemente o que se questiona é se o tratamento é cruel ou não, se os animais levam vidas felizes ou não, se podem de maneira satisfatória perseguir e realizar seus desejos ou não. Tudo isto depende de como tratamos os animais, por exemplo, se são criados em granjas industriais em gaiolas apertadas ou se podem andar e correr livremente durante o pouco tempo que possuem antes de serem abatidos. A questão do uso, ao contrário, podemos dizer, é mais radical. Ela envolve a investigação sobre se a própria finalidade em questão – matar animais para alimentação, por exemplo – é aceitável moralmente, ou até mesmo se a própria ideia de usar um animal como meio para realizar quaisquer tipos de fins humanos pode ser aceitável, independentemente de qual tratamento o animal teria. Essa distinção entre *uso* e *tratamento* nos ajuda a entender historicamente, mas também no momento atual relação moral com os animais. A partir dela, Francione (2008, p. 1-2) classifica quatro abordagens através das quais enxergamos nossas obrigações morais e legais em relação aos animais não humanos:

- 1) Animais como coisas: antes do século XIX os animais eram vistos como meras coisas tanto do ponto vista moral quanto do ponto de vista legal. A distinção entre uso e tratamento sob as lentes das teorias morais e legais daquele tempo simplesmente não importava: os animais simplesmente estavam excluídos da comunidade moral, e as leis, por consequência, simplesmente ignoravam os seus interesses.
- 2) Bem-estarismo animal: representa a partir do século XIX uma mudança de paradigma em relação a abordagem anterior. Não vê os animais como meras coisas, embora aceite que o uso dos animais para propósitos humanos seja justificável. A sua justificação se tem seu limite estabelecido através do reconhecimento da capacidade de sofrer dos

animais. Segundo esta abordagem podemos usar os animais desde que não os tratemos de modo cruel, a saber, sem lhes impor sofrimento desnecessário, o que conhecemos pelo nome de tratamento “humanitário”. Se a obrigação moral e legal de não causar sofrimento desnecessário, por um lado, trouxe os animais para a esfera de nossas considerações morais, por outro lado, colocou o cerne de toda a questão na regulamentação do tratamento que dispensamos a eles, isto é, na ideia de que é possível ter um controle adequado sobre o bem-estar dos animais que não esteja de acordo apenas com os nossos interesses em usá-los, mas também na consideração adequada do interesse deles em seu próprio bem-estar (principalmente no interesse em não sentir dor). Ainda hoje é a lente pela qual majoritariamente enxergamos a nossa relação moral e legal com os outros animais.

3) Novo bem-estarismo⁸¹: não é muito diferente da posição bem-estarista, embora tenha várias versões, e cada uma delas possa ser em algum aspecto crítica do bem-estarismo tradicional. A proximidade com o bem-estarismo tradicional existe devido à persistência na ideia de regulamentar o tratamento ao invés de abolir o uso. Algumas versões, contudo, argumentam que a regulamentação contínua do uso pode levar a redução drástica do uso que fazemos dos animais, ou até mesmo a própria abolição.

4) Direitos animais: é, como já brevemente expomos, a posição do próprio Francione. Segundo esta abordagem o uso dos animais não humanos deve ser abolido. Devemos, portanto, rejeitar qualquer tentativa, teórica ou prática, de regulamentar o tratamento que damos aos animais não humanos. A inclusão dos animais na comunidade moral para a posição dos direitos animais requer mais do que um tratamento “humanitário” ou uma regulamentação que impeça sofrimento “desnecessário”. A distinção aqui entre uso e tratamento é central porque a defesa dos direitos animais coloca a questão de um modo mais radical, isto é, ela não se pergunta se o modo *como* tratamos os animais é certo ou justificável moralmente, mas antes ele se opõe ao *uso* em si mesmo daqueles que pertencem a comunidade moral não importa *como* este uso se der, isto é, independente se o tratamento é regulamentado pela ideia de não causar sofrimento desnecessário ou não. A ideia de regulamentação é rejeitada porque não consegue proteger os interesses dos animais de modo satisfatório, e mais do que isso, ela mantém ou torna aceitável o ponto

⁸¹ Usaremos o termo bem-estarismo para nos referirmos de modo geral tanto à segunda quanto à terceira abordagem porque ambas não se opõem ao uso *per se* dos animais. A diferença entre as duas, grosso modo, é que o novo bem-estarismo pode ver o regulamento do tratamento como um caminho que leva a abolição.

de vista de que podemos continuar usando os animais para nossos propósitos desde que o tratamento passe pelo crivo da necessidade. A posição de Francione, como ficará claro ao longo deste capítulo, é resultado de uma oposição criteriosa ao bem-estarismo em geral, tanto moral quanto legal.

2.1.2 A transição da abordagem dos animais como coisas para a do bem-estar animal

Feita esta distinção entre tratamento e uso bem como a sua aplicação a um quadro teórico composto pelas abordagens expostas, entenderemos onde se situa nossa sabedoria convencional sobre os deveres que temos para com os animais. O modo como encaramos nossa relação moral com os animais no dia-a-dia, como já foi dito, está assentado basicamente em duas intuições amplamente aceitas e que são baseadas na noção de necessidade:

1. É errado causar sofrimento desnecessário aos animais.
2. Embora seja errado causar sofrimento desnecessário aos animais, em situações de conflito de interesse de humanos ou animais, isto é, apenas quando houver necessidade, podemos preferir os interesses dos humanos.

Estas duas intuições têm como pressuposto a ideia que, embora os animais tenham algum valor moral, qualquer que seja esse valor os humanos sempre terão uma importância moral maior⁸². Este é o principal motivo para que, no geral, se pense que em casos de conflito genuíno ou emergência entre os interesses de humanos e não humanos podemos sempre preferir os humanos. O exemplo da casa em chamas ilustra bem a questão: um indivíduo passa por uma casa e percebe que ela está em chamas. Ele percebe que dentro da casa há uma criança e um cachorro. Devido a rapidez com que o fogo se alastrá e destrói toda a construção, o indivíduo se dá que conta que se quiser fazer algo para ajudar terá que escolher salvar ou a criança ou o cachorro. Segundo Francione, o indivíduo, bem como todos nós, normalmente seguiríamos a segunda intuição exposta acima e salvaríamos a criança humana ao invés do cachorro. Na verdade, segundo pensa o autor, “na maioria das situações de emergência – pelo menos no abstrato –,

⁸² Há quem pense que os interesses humanos importam mais porque os animais seriam inferiores do ponto de vista espiritual, ou porque possuem capacidades mentais e cognitivas inferiores a dos humanos. Será mostrado mais adiante que Francione argumenta que nenhum critério além da senciência é necessário para a sua defesa de que os animais possuem ao menos um direito, o de não serem tratados como recurso econômico ou propriedade.

consideramos moralmente preferível escolher o humano a escolher o animal” (FRANCIONE, 2013, p. 25). Pensar que os animais sejam diferentes de nós a ponto de sempre serem preteridos por humanos em situações de emergência verdadeira, contudo, não significa que podemos tratá-los como bem nos aprouver, a saber, desconsiderarmos seus interesses sem necessidade alguma. Reconhecemos que animais são diferentes de pedras ou plantas porque são sencientes – possuem a capacidade de experienciar subjetiva e conscientemente a dor e o sofrimento – por isso, têm o interesse em não sofrer. É este interesse que importa moralmente e que está na base da intuição de que não devemos causar sofrimento sem que haja necessidade. A intenção de Francione, como mostraremos ao longo deste trabalho, não é de simplesmente abandonar estas duas intuições que representam o senso comum ou nossa sabedoria convencional sobre nossa relação moral com os animais, mas sim de mostrar que somente a abordagem dos direitos defendida por ele realmente toma os interesses dos animais como moralmente significativos, sem por isso, negar que em casos de conflitos genuínos podemos preferir os humanos.

Embora compartilhemos essa visão no nosso dia-a-dia sobre os animais, nossas ações, por outro lado, não se mostram de acordo com o que pensamos ou dizemos pensar. Isto é o que Francione (2008, p. 25, 26; 2013, p. 1) em sua obra chama de esquizofrenia moral⁸³. Nossas atitudes são esquizofrênicas porque concordamos que os animais importam moralmente e que não devemos lhes causar dor ou sofrimento sem que haja necessidade, mas mesmo assim o uso que fazemos deles e o tratamento que nós dispensamos a eles está longe de fazer justiça ao que a palavra necessidade significa. A maioria dos casos, por exemplo, em que impomos sofrimento aos animais ou que preterimos seus interesses aos nossos não pode ser comparado ao cenário da casa em chamas porque não representam um conflito ou emergência verdadeira, isto é, um conflito inevitável. Se este fenômeno revela nossa incoerência, podemos então nos perguntar qual a razão desta disparidade entre o que pensamos ser a coisa certa a se fazer e como agimos? Mais do que isso podemos nos perguntar sobre a origem desta disparidade. Tendo em vista estas indagações, seguiremos a seguinte ordem de exposição: a) começaremos pela origem histórica e filosófica do nosso trato moral com os animais, a saber, pela

⁸³ Francione em seu blog *Animal Rights: Abolitionist Approach* explica que “A esquizofrenia é uma condição reconhecida que pode ser caracterizada pelo pensamento confuso e delirante. Dizer que somos confusos e delirantes no que diz respeito a questões morais não significa dizer que aqueles que sofrem de esquizofrenia clínica são imorais. É apenas dizer que muitos de nós pensamos acerca de assuntos morais importantes de um modo confuso, delirante e incoerente” (tradução nossa). Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/a-note-on-moral-schizophrenia/>>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

caracterização dos animais como meros instrumentos para a realização dos fins humanos, ou de modo geral, como coisas, b) depois mostraremos a ruptura com esta abordagem através da aceitação do princípio do tratamento humanitário, c) por fim explicaremos a razão da nossa esquizofrenia moral.

A origem, segundo entende Francione, tem raízes profundas em nossa história e está diretamente relacionada ao fato de que antes do século XIX no ocidente não se reconhecia, de modo geral, que os animais fossem de modo algum moralmente relevantes. Os animais não humanos estavam excluídos da esfera da moralidade, e as obrigações morais que lhes diziam respeito eram no máximo indiretas, isto é, pensava-se que quando muito tínhamos deveres morais que de algum modo envolviam os animais, mas nunca que tínhamos para com eles deveres diretos. Em outras palavras, todos os deveres morais que tínhamos para com os animais eram obrigações diretas devidas a outro humano. Os animais e nossos deveres para com eles entravam indiretamente apenas porque poderiam ter alguma ligação com algum humano. Os animais eram tratados como meras coisas, e do ponto de vista moral, portanto, não eram vistos de modo diferente do que vemos os objetos inanimados. O estatuto moral dos animais não era muito diferente de o de uma pedra.

A mais conhecida defesa filosófica (FRANCIONE, 2008, p. 28), da ideia de que os animais não passavam de autômatos ou robôs que não podiam ter experiências conscientes do mundo foi feita por Descartes no século XVII. O filósofo francês pensava que animais não possuíam mentes. Sua tese era defendida baseando-se no fato de que os animais não possuíam a capacidade de se comunicar através de uma linguagem. Apesar dos animais aparentarem agir de maneira inteligente, Descartes argumentava que eles eram apenas máquinas, desprovidas de alma, que agiam, por assim dizer, de modo programado. Nas palavras do próprio Descartes:

E também notório que, embora haja muitos animais que demonstram mais engenhosidade do que nós em algumas de suas ações, vê-se, contudo, que os mesmos não demonstram nenhuma em muitas outras; de modo que o que fazem melhor que nós não prova que tenham espírito; pois, desta forma, têm mais do que qualquer um de nós, e agiriam com mais acerto em todas as outras coisas; mas, pelo contrário, prova que não o têm, é que é a natureza que neles opera de acordo com a disposição de seus órgãos, assim como se vê que um relógio, composto apenas de rodas e de molas, pode contar as horas e medir o tempo com

muito mais exatidão que nós, com toda a nossa prudência (2001, p. 66).

Assim como um relógio é uma coisa criada pelo homem para desempenhar uma função, os animais, desprovidos de mente e da capacidade de possuírem experiências positivas ou negativas do ponto de vista subjetivo, eram vistos como relógios criados por deus: máquinas naturais que não possuíam qualquer tipo de vida mental e nenhum interesse moral significativo, nem mesmo o mais básico, o de evitar a dor. Em suma, a posição de Descartes negava que os animais eram sencientes⁸⁴. Por este motivo, falar em obrigações morais para com os animais, para ele e os adeptos de sua filosofia, era tão absurdo quanto falar que relógios possuem algum interesse significante. As restrições quanto ao que se podia fazer com os animais eram praticamente ilimitadas, tão ilimitadas como o que pensamos sermos autorizados a fazer com relógios:

Descartes e seus seguidores realizavam experimentos em que pregavam animais em tábuas pelas patas e os cortavam vivos para revelar seus corações batendo. Eles queimavam, escaldavam e mutilavam animais de todas as maneiras concebíveis. Quando os animais reagiam como se estivessem sentindo dor. Descartes desprezava essa reação por achar que ela não difieria do som de uma máquina funcionando mal. Um cachorro gritando, Descartes afirmava, não é diferente de uma engrenagem rangendo que precisa de óleo (FRANCIONE, 2013, p. 50).

Se para Descartes era absurdo falar em obrigações morais para com os animais, por outro lado, era perfeitamente admissível falar em obrigações morais que concernem ou envolvem os animais. Esta é a perspectiva do que chamamos agora há pouco de obrigações ou deveres indiretos. Um exemplo que pode ilustrar esta perspectiva dos deveres indiretos é o seguinte: um indivíduo possui um gato e seu vizinho se incomoda com o fato dele perambular pelo seu telhado. O vizinho, então, incomodado com o barulho que o gato faz ao passear pelo telhado decide envenená-lo. Um defensor da perspectiva dos deveres indiretos concordaria que o vizinho fez algo errado. Todavia, argumentaria que fez algo errado ao indivíduo dono do gato, não ao próprio gato. Por exemplo a) a morte do gato magoaria o seu dono ou b) o gato era propriedade do indivíduo, e por isso ele causou um prejuízo ao indivíduo ao causar danos a sua propriedade. Enfim, toda a obrigação de não causar possíveis danos aos animais estava

⁸⁴ Francione (2013) assim como DeGrazia (2002) argumenta que a senciência ou a consciência da dor é diferente de meras reações nervosas nociceptivas. Enquanto estas últimas são apenas respostas através de ações reflexivas a estímulos nocivos ou danos, a senciência, por outro lado, exige a percepção de um eu que está sentindo dor ou qualquer outra experiência negativa relacionada a ideia de dor. Quando não há a percepção subjetiva da dor, então, não faz sentido também em falar que há alguém que está sendo prejudicado ou sofrendo um dano.

vinculada aos interesses dos humanos envolvidos. Na perspectiva de cartesiana os animais não possuíam mais interesses do que um relógio. Tanto o relógio quanto os animais só possuíam valor instrumental, eram meios ou instrumentos para que os humanos realizassem seus propósitos. O problema moral envolvido no ato de matar o animal de alguém envenenado seria o mesmo de alguém quebrar ou estragar um objeto do vizinho sem o seu consentimento. Afinal, ou ele estaria errado porque danificou algo que não é seu, ou porque fez algo errado a outro humano ao danificar algo que não é seu (deixou seu o vizinho chateado ou danificou sua propriedade).

Havia quem, embora, por um lado, discordasse de Descartes e não visse os animais como simples máquinas ou coisas, mas por outro lado, continuasse pensando que eles estavam excluídos de nossa esfera de consideração moral direta. Kant, por exemplo, pensava que embora os animais fossem sencientes, a falta de racionalidade e autoconsciência os colocava à parte de nossos deveres morais. Segundo o filósofo alemão, “os animais são meros meios para os fins dos humanos; são “instrumentos do homem”; existem apenas para o nosso uso e não têm, eles próprios, nenhum valor” (FRANCIONE, 2013, p. 51). Para Kant apenas pessoas – entes racionais enquanto tais dotados de autonomia e capazes de fazerem julgamentos morais⁸⁵ – não devem ser tratados como simples meios, instrumentos para se atingir outros fins, mas sempre como fins em si mesmos. Reconhecer que os animais são sencientes mas pensar que seus interesses não devam ser levados em conta simplesmente porque não são racionais e autônomos não traz nenhuma mudança considerável⁸⁶ do ponto de vista prático em relação ao pensamento cartesiano de que os animais era máquinas. Melhor dizendo, embora Kant não pensasse que os animais não pudessem ter experiências conscientes, isto não afetou ou o fez repensar o estatuto de coisa a eles atribuído. Kant pensava que devemos evitar sermos cruéis com os animais simplesmente pelo efeito que esse tipo de comportamento causa nas relações humanas: tratar os animais com crueldade sem justificava alguma pode nos levar a agirmos de modo semelhante quando temos de cumprir nossos deveres morais perante outros seres humanos racionais e autônomos. De

⁸⁵ Animais não humanos não são *agentes morais*, isto é, não podem fazer juízos ou reivindicações morais e responder por suas ações.

⁸⁶ A exigência da racionalidade e autonomia, respectivamente, a capacidade de avaliar e deliberar acerca das escolhas antes de agir e a liberdade para escolher agir, não só excluiu os animais não humanos da esfera das considerações morais, mas também todos os humanos que não preenchem este pré-requisito: bebês, seres humanos com deficiências cognitivas graves, seres humanos muito senis, etc.

acordo com anotações de alunos que frequentavam as aulas de Kant que podem ser consultadas em *Lectures on Ethics*, ele mesmo dizia que:

Todos animais existem apenas como meios e não por si mesmos, uma vez que eles não possuem autoconsciência, e que o homem é o fim, então eu não posso perguntar: Por que ele existe? da mesma maneira que pode ser feito com os animais, segue-se que nós não temos deveres imediatos para com os animais; nossos deveres para com eles são deveres indiretos com a humanidade. Visto que animais são análogos da humanidade, nós observamos deveres para com a humanidade quando observamos eles como análogos a ela, e, portanto, cultivamos nossos deveres para a humanidade (2001, p. 212).

Se do ponto de vista moral, os animais não humanos eram vistos apenas de maneira instrumental, isto é, como meios de realizar os fins humanos, o panorama não era muito diferente no âmbito legal. Como aponta Francione (2008, p. 30), antes do século XIX as leis também estavam de acordo com a visão de que não temos para com os animais nenhum dever direto. Os animais eram vistos pela lei apenas como propriedade humana. O exemplo dado logo acima do gato envenenado pelo vizinho expressa claramente a faceta legal desta visão em que os animais são coisas feitas para o uso humano: os animais não possuíam do ponto de vista legal nenhuma proteção direta, ao contrário, a lei era “expressa somente em termos de interesses humanos, principalmente de interesses propriedade” (FRANCIONE, 2013, p. 51). Se, de acordo o exemplo oferecido, um indivíduo envenenasse o gato de seu vizinho, isto seria um problema legal⁸⁷ apenas se o último pudesse provar que o primeiro intentava, ao envenenar seu gato, prejudicá-lo. Se fosse provado que a intenção era de prejudicar apenas o gato, então a lei não teria nada a dizer sobre a questão. A lei protegia apenas o interesse dos indivíduos em sua propriedade, e não protegia ou sequer reconhecia qualquer interesse do animal. Além disso, todas as medidas legais que de algum modo condenavam a crueldade para com os animais no fundo estavam de acordo com a ideia kantiana de que uma conduta deste tipo quando posta em prática pudesse incentivar práticas análogas contra seres humanos. Mais uma vez, o foco das obrigações morais e das restrições legais eram as relações morais entre humanos. A finalidade de punir pela lei e reprovar, através da moral, os maus tratos e a crueldade contra os animais não expressava definitivamente qualquer consideração aos interesses dos próprios animais, mas, no geral, se devia a “uma preocupação de que

⁸⁷ Como nos explica Francione (2013, p. 51), a intenção deliberada de prejudicar a propriedade alheia violava a lei que previa dano doloso. Ao contrário, a intenção, que não envolvesse um humano, de prejudicar apenas o animal não configurava dano doloso.

os atos de crueldade contra os animais pudessem ameaçar as regras de conduta moral da população” (FRANCIONE, 2013, 51).

Nós rejeitamos⁸⁸ atualmente a visão de que os animais são coisas ou máquinas que não possuem interesses que na filosofia e pensamento ocidental foi dominante por séculos. Pensamos, diferente do que argumentavam Descartes e Kant, que nossos deveres para com os animais não são apenas indiretos. Para mostrar a diferença entre o que pensamos e o que se pensava antes do século XIX Francione (2013, p. 52-53) oferece um exemplo imaginário bastante elucidativo: um indivíduo chamado Simon é sádico e deseja queimar um cachorro vivo com um maçarico. A ideia de Simon em torturar o cachorro tem o intuito apenas de obter prazer em vê-lo sofrer. Podemos de algum modo argumentar que o que Simon pretende fazer é errado? Isto é, podemos condenar que utilizar um animal deste modo para fins de divertimento é algo reprovável moralmente?

Francione argumenta (2008, p. 31) que, no geral, todos nós concordamos que torturar um animal com um maçarico é algo injustificável do ponto de vista moral, uma enorme injustiça com requintes de crueldade. Não pensamos que o que Simon deseja fazer é errado simplesmente porque

- a) a sua ação teria um efeito negativo sobre os outros seres humanos (poderia, por exemplo, incitar atitudes violentas contra humanos por mera questão de diversão ou prazer)
- b) a sua ação desrespeitaria todas as outras pessoas que gostam de animais
- c) a sua ação deixaria ele próprio mais embrutecido quando fosse lidar com outros seres humanos
- d) a sua ação prejudicaria o dono do cachorro

Francione argumenta (2013, p. 52) que todos concordamos que a principal razão para nos opormos ao ato sádico de Simon é a de que ele causa danos ou prejudica o próprio cachorro e não simplesmente pelos efeitos que este ato pode causar em nós. É claro que estes efeitos podem constituir uma razão a mais para rejeitarmos a tortura de animais. Não queremos expor, por exemplo, nossas crianças a violência porque isto

⁸⁸ É preciso notar que há ainda filósofos como Peter Carruthers e Raymond G. Frey que ainda hoje negam que os animais possam ter experiências conscientes, nem mesmo experiências de prazer e dor, e, que por isso não possuem a capacidade para possuir qualquer interesse. Francione pensa que a posição destes autores “não passa de uma regurgitação da posição cartesiana” (2013, p. 191) e que “já superamos esse obstáculo há alguns séculos, quando, como resultado da simples observação empírica, reconhecemos que os animais sencientes, como os humanos sencientes, são conscientes da dor e, portanto, têm interesse em evitá-la” (2013, p. 192).

poderia embrutecê-las ou incutir nelas a ideia de que a violência gratuita é algo tolerável, contudo, este não é o motivo pelo qual achamos errado torturar animais por mero divertimento. Se fosse assim, nos alerta Francione, a tortura em segredo, longe de outros olhares, nos soaria como algo perfeitamente aceitável. Ademais, teríamos que concordar que Simon, ao respeitar os interesses humanos enquanto ao mesmo tempo tortura animais, não estaria de modo algum sendo incoerente em suas atitudes. O fato é que nos opomos ao que Simon deseja fazer independentemente se ele for bondoso com humanos ou não, e independentemente se o cachorro tiver um dono ou não. E mesmo que o cachorro que Simon deseja queimar fosse um animal abandonado nas ruas, a despeito de todas as razões oferecidas, pensaríamos que o principal prejudicado com a sua ação seria o próprio cachorro e que por este motivo torturar animais por mero divertimento é errado: causar sofrimento aos outros de modo arbitrário e desnecessário é algo errado ou objetável.

O cachorro é, como nós, senciente e não deseja ser queimado vivo porque isto lhe causa imensa dor, e assim como nós, qualquer outro ser senciente prefere ou deseja não sentir dor. Nós temos um dever direto de não torturar o cachorro e não apenas um dever que envolve o cachorro porque ele é instrumento para realização de fins humanos. Para Francione,

O único fundamento para esta obrigação é que o cachorro é senciente; nenhuma outra característica, como a racionalidade humana, autoconsciência reflexiva, ou a habilidade de se comunicar em uma linguagem humana, é necessária. Simplesmente porque o cachorro pode experientiar dor e sofrimento, nós achamos moralmente necessário justificar o fato de infligir dano ao cachorro (2008, p. 32, tradução nossa).

A ideia de que causar sofrimento desnecessário a outros indivíduos é errado está incutida em nossos raciocínios morais porque pensamos que a própria ideia de causar sofrimento em si já constitui uma razão contra a execução desta ação. Em outras palavras, sendo iguais todas as demais condições iguais, pensamos que o interesse em não sofrer de um indivíduo basta para que consideremos a ação errada. Não importa de quem seja esse interesse, se de um cachorro ou de qualquer outro animal, achamos que o ato continua errado, a não ser que não tenhamos uma boa justificativa para fazê-lo, isto é, a não ser que haja uma real *necessidade* em fazê-lo.

A rejeição da visão da abordagem dos deveres indiretos e, consequentemente, dos animais como coisas, levou a uma mudança de paradigma no nosso tratamento com os

animais e a uma suposta⁸⁹ mudança de estatuto moral e legal dos animais. O tratamento que passamos a dar aos animais passou a ser guiado pelo princípio do tratamento humanitário. Este princípio, o qual já mencionamos, nasce justamente da valorização moral da distinção entre criaturas sencientes e objetos inanimados. De um lado temos seres com interesses morais significativos, do outro as coisas, objetos inanimados. Embora, este princípio, como vimos, exprima que possamos sempre preferir os humanos, ele também prescreve que temos a obrigação moral direta de não causar sofrimento desnecessário para os animais.

A origem do princípio do tratamento humanitário, alega Francione (2013, p. 53), está na filosofia utilitarista do inglês Jeremy Bentham. O argumento de Bentham, como já expusemos no primeiro capítulo deste trabalho, resumidamente, é o seguinte: embora os animais não humanos e os seres humanos sejam muito diferentes entre si, há algo de fundamental que os une. Humanos e não humanos tem a capacidade de sofrer, e este é o interesse mais fundamental que um ser pode ter, na verdade é o pré-requisito para que se possa falar em interesses em um sentido moralmente significativo. A capacidade de usar a linguagem, a razão, a autonomia ou qualquer outra característica, para Bentham, não era relevante para que um indivíduo tivesse seus interesses levados em conta e fizesse parte da comunidade moral. Francione afirma que

O princípio de Bentham representou nada menos que uma revolução no nosso pensamento moral sobre os animais, pois rejeitou as visões daqueles que, como Descartes, afirmavam que os animais não eram sencientes e não tinham interesses, e as daqueles que, como Kant, afirmavam que os animais tinham interesses, mas que esses interesses não eram moralmente significativos porque não podíamos ter nenhuma obrigação direta para com os animais, apenas para com os outros humanos. Bentham argumentou que nossa obrigação de não infligir sofrimento desnecessário aos animais era devida diretamente a eles e era baseada apenas em sua senciência e em nenhuma outra característica. Isso marcou um pronunciado rompimento com uma tradição cultural que sempre considerara os animais como coisas sem interesses moralmente significativos (FRANCIONE, 2013, p. 54).

A filosofia de Bentham teve um impacto tão grande no modo como passamos a enxergar a moralidade que o princípio do tratamento humanitário foi incorporado também nos sistemas legais de praticamente todas as nações ocidentais através de leis de bem-estar animal. Segundo Francione (2008, p. 33), as leis de bem-estar animal são de dois

⁸⁹ Entenderemos mais adiante porque, apesar da mudança de paradigma, o estatuto moral e legal dos animais não humanos progrediu ao ponto de haver uma ruptura significante no tratamento que dispensamos a eles.

tipos: gerais e específicas. As primeiras⁹⁰ são leis anticrueldade, como o próprio nome já indica, mais abrangentes e que proíbem a infilção de sofrimento desnecessário sem distinguir situações ou usos específicos. As leis de bem-estar animal específicas⁹¹ por sua vez têm a finalidade de, através do princípio do tratamento humanitário, regular certos usos distintos dos animais, como, por exemplo, o tratamento em experimentos científicos ou o tratamento destinado aos animais abatidos para uso alimentício.

As leis anteriores as do bem-estar animal, que previam apenas dano doloso, como dissemos, operavam apenas no âmbito da proteção legal dos interesses humanos. A preocupação com a crueldade contra os animais, por exemplo, se limitava aos efeitos que a crueldade poderia ter sobre a conduta dos humanos e não com o próprio dano que atos cruéis causavam aos animais. Se um indivíduo machucasse o gato de seu vizinho ele só teria um problema legal se pudesse ser provado que a sua intenção ao machucar o gato era de deliberadamente prejudicar o seu vizinho e não o gato ele próprio. A mudança, (FRANCIONE, 2013, p. 56) que começou a ocorrer também no século XIX, das leis que previam dano doloso para as leis anticrueldade tornaram possível que o vizinho pudesse ser processado e punido mesmo quando a sua intenção fosse claramente a de prejudicar apenas o gato e não o vizinho. As leis do bem-estar animal são deste modo basicamente como uma aplicação⁹² do princípio do tratamento humanitário porque representam também uma preocupação direta com os interesses dos animais em si. É claro que junto desta preocupação mantém-se somado a ideia de regulamentar os efeitos negativos que a crueldade com os animais podem ocasionar aos próprios humanos ou mesmo em regulamentar o interesse a propriedade dos humanos. Em outras palavras,

As leis que previam dano doloso eram “destionadas a proteger os animais como propriedade em vez de como criaturas suscetíveis ao sofrimento”. Já as leis anticrueldade foram “designadas à proteção dos animais”. Essas novas leis foram destinadas “ao benefício dos animais como criaturas capazes de sentir e sofrer, e [foram] destinadas a protegê-los da crueldade, sem referência ao fato de eles serem propriedade. As leis anticrueldade eram frequentemente explícitas na sua aplicação a todos os animais, tanto os que pertenciam a alguém quanto os que não pertenciam a ninguém.

⁹⁰ Um exemplo é a lei de Nova York que “impõe uma sanção penal a qualquer pessoa que “fatigar, sobrecarregar, torturar, ou espancar cruelmente, ou ferir, estropiar, mutilar ou matar injustificavelmente qualquer animal”. ” (FRANCIONE, 2013, p. 55, 56).

⁹¹ Francione (2013, p. 56) menciona “a American Animal Welfare Act, promulgada em 1966, e emendada em numerosas ocasiões, a British Cruelty to Animals Act, promulgada em 1876, e a British Animals (Scientific Procedures) Act de 1986”. Todas elas têm como objetivo regular o tratamento dos animais usados em experimentos.

⁹² Francione (2008, p. 35) chama atenção para o fato que várias leis de bem-estar são criminais, isto é, leis que envolvem penas para quem as descumprem. Isto, na opinião de Francione, mostra que os interesses dos animais são levados minimamente a sério, na medida em que a violação do princípio do tratamento humanitário é visto através do “estigma social da pena criminal” (2008, p. 35).

Resumindo, podemos dizer que as leis anticrueldade, se não completamente, ao menos em parte, deslocaram o foco dos interesses humanos para os interesses dos animais, reconhecendo que os humanos tem obrigações legais diretas para com os animais, independentemente se eles forem propriedade nossa ou não. A principal obrigação legal, reflexo da mudança moral de paradigma, é a de proteger o interesse dos animais em não sofrer sem necessidade, o que, na prática, tanto do ponto de vista moral como legal, é entendido como crueldade.

A perspectiva legal – que no entender de Francione é um reflexo jurídico do princípio do tratamento humanitário – bem como a perspectiva moral da ideia de bem-estar animal exigem uma avaliação mais cuidada da ideia de necessidade⁹³. O princípio do tratamento humanitário requer que, para sabermos se um determinado uso dos animais é justificável ou não, coloquemos na balança de um lado os interesses humanos e do outro os interesses dos animais para que então se possa avaliar se a ação de uso pode ser considerada necessária ou não, isto é, cruel ou não. Esta ideia de equilibrar interesses tem o propósito exclusivo de resolver conflitos de interesse. O principal conflito de interesses entre humanos e animais que surge devido a mudança de paradigma dos animais como coisas para o reconhecimento de que eles possuem um bem-estar que importa moralmente é o que envolve, de um lado, o nosso interesse em infligir a eles dor e sofrimento (através de vários usos diferentes que estamos acostumados a fazer deles), e de outro, o interesse deles em não sofrer. Segundo o princípio do tratamento humanitário, se o interesse humano em causar dor tiver um peso maior do que o interesse do animal em não sofrer, então a prática é justificável tanto moral quanto legalmente⁹⁴, isto é, o sofrimento animal nestes casos é considerado necessário. O mesmo princípio, ao contrário, prescreve que somos pura e simplesmente cruéis quando nenhum interesse humano mais relevante do que o interesse dos animais em não sofrer está em jogo e mesmo assim lhes infligimos dor para propósitos, considerados deste ponto de vista, desnecessários ou supérfluos.

Neste sentido, a ideia de usarmos animais em qualquer situação para fins humanos só pode ser justificada como necessária, segundo argumenta Francione, quando estamos

⁹³ Precisamos ter em mente aqui que, para Francione, a ideia de necessidade está entranhada em nossa sabedoria convencional sobre o tratamento dos animais permeando o que o autor estabeleceu como as duas intuições mais básicas que temos acerca da ética animal e que constituem as colunas de sustentação do princípio do tratamento humano.

⁹⁴ Francione dá o exemplo da “lei britânica que regula o uso de animais em experimentos [que] diz que, antes de qualquer experimento ser aprovado, é necessário “pesar os prováveis efeitos adversos sobre os animais envolvidos, em relação ao benefício [humano] que provavelmente será obtido.”” (FRANCIONE, 2013, p. 58).

em face de uma verdadeiro conflito. Este tipo de conflito se caracteriza pelo seu caráter emergencial e disjuntivo, a saber, quando estamos em uma situação equivalente aquela do exemplo da casa em chamas onde o indivíduo tinha apenas duas opções: ou poderia salvar o humano ou poderia salvar o animal. Em suma “o princípio do tratamento humanitário parece dizer que podemos usar os animais, mas apenas quando for necessário fazer isso [...] e que devemos impor apenas o mínimo de dor e sofrimento necessários aquele propósito” (FRANCIONE, 2008, p. 58). Se a ideia de crueldade está associada a sofrimento desnecessário, ela também exige, mesmo quando o uso é justificado pelo princípio humanitário, que causemos o mínimo de danos aos animais exigidos pelo propósito em questão: qualquer sofrimento além do necessário é imoral. Por fim, podemos afirmar que o sentido de uso necessário significa, no contexto do princípio do tratamento humanitário, “usar os animais quando esta for a única alternativa viável”. Isto requer de nós a avaliação criteriosa das alternativas disponíveis, afinal, se houver alguma alternativa factível para determinado necessário ou interesse humano considerada importante ou urgente (pelo menos tão importante que na falta de alternativas justificasse o sacrifício do interesse dos animais em não sofrer) e que possa evitar o uso de animais, e consequentemente, o seu sofrimento, então o princípio do tratamento humanitário requer que tomemos este curso de ação.

A conclusão que Francione chega ao discutir o princípio do tratamento humanitário à luz da ideia de necessidade que lhe é intrínseca talvez seja bastante incômoda para muitas pessoas: não somos muito diferentes de Simon, o personagem sádico que desejava queimar o cachorro vivo por mero divertimento. Iniciamos este subcapítulo apontando nossa esquizofrenia moral, e a única diferença entre nós e Simon, supondo, por exemplo, que ele tivesse vivido no século XVII, seria que nós somos esquizofrênicos enquanto ele não. Mesmo com a mudança de paradigma que se deu através do reconhecimento dos animais seres capaz de terem experiências conscientes negativas e positivas e a aceitação do princípio do tratamento humanitário que prescreve que não devemos causar dor aos animais sem que haja necessidade, nós ainda, paradoxalmente, agimos como se os interesses dos animais não importassem nada ou importasse muito pouco. Concordamos que preferir humanos em situações de verdadeiro conflito não nos autoriza a causar sofrimento desnecessário aos animais, porque o interesse em não sentir dor é algo ruim em si, isto é, algo que todo ser senciente quer evitar independentemente da espécie a que ele pertence, mas mesmo assim o uso real que

fazemos diariamente dos animais é completamente diferente do que dizemos acreditar, e do que as leis dizem proteger. Não podemos negar, como argumenta Francione, que

Tratamos praticamente *todas* as interações entre humanos e os animais como se elas envolvessem uma casa em chamas que requeira que façamos uma escolha entre os humanos e os animais. Mas a grande maioria dos nossos usos dos animais não pode ser descrita como necessária em nenhum sentido dessa palavra; ao contrário, esses usos meramente aumenta a **satisfação do desejo, de prazer, divertimento e conveniência dos humanos** (2013, p. 58, destaque nosso).

Os uso dos animais para comida, entretenimento, caça esportiva, vestuário, experimentos ou testes científicos⁹⁵, para ficarmos nos principais exemplos de usos que fazemos diariamente deles, não podem, argumenta Francione, serem justificados como usos necessários. Mesmo se todo as formas de entretenimento envolvessem o uso de animais, por definição, elas não poderiam ser consideradas necessárias. Felizmente, temos inúmeras alternativas de divertimento e de práticas esportivas que não fazem uso de animais e podemos criar tantas outras alternativas quanto a nossa capacidade de imaginar permitir. Não há necessidade também de usarmos animais para o vestuário e para a alimentação. A alimentação, como já dissemos no capítulo anterior, mata anualmente bilhões de indivíduos e hoje a melhor ciência disponível mostra que não é necessário de modo algum consumir produtos de origem animal para termos uma dieta nutricionalmente adequada. Além disso, é sabido também e Francione concorda que do ponto de vista ambiental o consumo da carne é bastante questionável, se não mesmo insustentável⁹⁶. Todos estes usos causam todos os dias sem necessidade e uma quantidade de sofrimento incomensurável a milhões de animais que, no geral, costumam resultar em

⁹⁵ A experimentação animal é a único uso que Francione reconhece a alegação de conflito genuíno entre nossos interesses e os dos animais. Ele admite que, à primeira vista ela pode, em algumas circunstâncias, parecer necessária, quando a comparamos com as outros usos frívolos que damos aos animais. Por este motivo ele dedica tanto em *Animals as Persons* quanto em sua *Introdução aos direitos Animais* um capítulo para este assunto. No entanto, o filósofo abolicionista chega a mesma conclusão: argumenta que não há uma base moral satisfatória para justificar o uso de animais em experimentos. Cf. FRANCIONE, 2008, 170-185; Cf. FRANCIONE, 2013, p. 159-182.

⁹⁶ Outras razões contribuem para que repensemossos hábitos alimentares tão enraizados em nossa cultura, como, por exemplo, o fato de que “cientistas ambientais respeitados têm apontado a tremenda ineficiência e os custos resultantes para o nosso planeta provenientes da agricultura animal. Por exemplo, animais consomem mais proteína do que eles produzem. Para cada quilograma de proteína animal produzida, os animais consomem em média quase 6 quilogramas de proteínas vegetal oriunda de grãos e forragem. É preciso mais do que 100,000 litros de água para produzir um quilograma de bife, e aproximadamente 900 litros para produzir um quilograma de trigo” (FRANCIONE, 2008, p. 36, 37, tradução nossa).

morte apenas por razões de conveniência ou simplesmente porque seu uso nos proporciona algum tipo de prazer.

Em suma, nossos hábitos não são muito diferentes do desejo de Simon de queimar animais vivos porque nenhum deles pode ser justificado como necessários. Contudo, como afirmamos, sofremos de esquizofrenia moral enquanto Simon não. Simon, um cidadão comum do século XVII, simplesmente pensava que as suas obrigações morais diretas para com os animais eram nulas. Simon via os animais como meros instrumentos para realização dos propósitos humanos e só reconhecia que existiam quaisquer obrigações para com eles quando algum interesse humano estivesse envolvido. Nós, embora, reconheçamos que os animais possuem interesses, e que esses interesses tem importância moral, agimos de um modo que não difere essencialmente do de Simon, afinal, agimos de maneira análoga a ele⁹⁷. A diferença é que, ao mesmo tempo, contraditoriamente reconhecemos que não devemos impor a eles sofrimento desnecessário. O mesmo acontece com as leis de bem-estar animal regidas pelo princípio do tratamento humanitário, pois estas mesmas atividades que acabamos de mostrar não serem muito diferentes, do ponto de vista da necessidade, de queimar um animal com o maçarico por mero divertimento “são protegidas por leis que supostamente proíbem a inflição de sofrimento desnecessário aos animais” (FRANCIONE, 2008, p. 36).

⁹⁷ Um exemplo real exposto por Francione seu livro *Eat Like you care: na examination of the morality of eating* (2013a) é o do jogador de futebol americano Michael Vick. O esportista se envolveu com rinhas de cães – prática proibida por lei nos Estados Unidos e reprovada moralmente pela maioria de nós – e chegou mesmo a financiá-las. Quando suas atividades foram descobertas foi condenado e teve que cumprir sentença de prisão de aproximadamente dois anos. O caso gerou comoção em seu país e deixou fãs de futebol americano enfurecidos com a atitude do jogador. A reação das pessoas ao descobrirem o que fazia Michael Vick mostram na prática nossa esquizofrenia moral: condenamos a rinha de cães, mas continuamos, por exemplo, a usar os animais na alimentação e em várias outras práticas habituais. Não há diferença substancial em obter prazer as custas do sofrimento e morte de animais para o nosso paladar ou obter prazer semelhante assistindo cães brigarem até a morte. Em outras palavras, o interesse dos animais em não sofrerem ou terem suas vidas interrompidas para se transformar em comida que nós apreciamos não é diferente do interesse que eles possuem em evitar esse mesmo sofrimento e morte para que nos proporcione entretenimento ou diversão. A diferença que vemos entre uma prática e outra é ilusória. Não parece de forma alguma plausível defender que devamos preferir os interesses dos humanos em detrimento aos dos animais no caso do alimentação porque ela é mais *necessária* do que a rinha de cães. Ambas causam sofrimento desnecessário aos animais – algo que de acordo com o princípio do tratamento humanitário é reprovável, e a maioria de nós assente – por mero prazer e conveniência. A rinha de cães, no entanto, em quase todos os países ocidentais é proibida por lei, enquanto o uso de animais para alimentação é protegido e regulamentado pelas mesmas leis de bem-estar animal que supostam deveriam proibir que se infligisse sofrimento desnecessário aos animais. Neste sentido, afirma Francione, somos todos Michael Vick, e nossas leis refletem nossa esquizofrenia moral. Por fim, a proibição das rinhas e a manutenção de várias outras práticas expressa no entender de Francione (2008, p. 39) mais um preconceito cultural em termos de classes econômicas do que uma preocupação genuína com o bem-estar dos animais.

2.1.3 Por que somos esquizofrênicos do ponto de vista da moral?

A afirmação de que a origem da nossa esquizofrenia moral tem a ver com o fato de que os animais foram vistos por séculos como meros instrumentos para realização dos fins humanos pode ser elucidada agora mais facilmente. O nosso comportamento esquizofrênico, como foi dito, diz respeito a disparidade que há entre não concordarmos mais que os animais sejam coisas, mas mesmo assim tratá-los como tal. Ora, deixamos de pensar que os animais são coisas desprovidas de interesses, criamos leis que dizem proteger esses interesses e que se propõem a punir atos de crueldade (infilção de sofrimento desnecessário), mas mesmo assim continuamos a tratá-los como se o seus interesses não valessem de nada pois os preterimos pelos nossos por razões supérfluas, que colidem diretamente com a nossa concepção de que temos obrigação direta de não causar sofrimento aos animais a não ser em casos de verdadeira necessidade. Se tanto o senso comum quanto a nossa melhor ciência disponível admite que os animais são sencientes por que ainda continuamos a tratá-los assim?

O ponto é que, embora tenhamos deixado de enxergar os animais como máquinas naturais do modo como a filosofia de Descartes havia proposto, continuamos a enxergá-los moral e legalmente como nossa *propriedade*, coisas das quais temos posse. O que queremos dizer é que apesar de todas as mudanças expostas, o que permaneceu o mesmo, a causa de nossa incoerência moral, segundo argumenta Francione em toda sua obra, é o estatuto de propriedade dos animais não humanos. Se as leis⁹⁸, antes do século XIX, ofereciam proteção aos animais apenas em termos de interesses humanos de propriedade, as nossas leis anticrueldade atuais, embora reconheçam que os animais tem um interesse moral e legalmente significativo em não sofrer, mantém ainda que os interesses humanos de propriedade importam. Nas palavras do próprio Francione:

A inconsistência profunda entre o que nós dizemos sobre os animais e como nós de fato os tratamos está relacionado ao estatuto dos animais como nossa propriedade. Animais são mercadorias (*commodities*) que nós possuímos e que não possuem nenhum valor além daquele que nós, como donos da propriedade, escolhemos lhes dar (2008, p. 37, tradução nossa).

⁹⁸ O conteúdo das leis bem com o modo como elas operam, como ficará claro nesta seção, são um fator importantíssimo para a manutenção de nosso comportamento contraditório em relação aos animais não humanos e de sua exploração institucionalizada.

Que os animais sejam vistos como nossa propriedade não é novidade alguma, ao contrário, eles estão submetidos a esta condição há milênios⁹⁹. O direito de propriedade, isto é, a ideia de que podemos nos apossar de coisas e recursos de maneira privada, segundo Francione (2013, p. 118-121) é para sociedade ocidental um dos direitos mais importantes que possuímos. A ideia de propriedade privada, para nós, está particularmente ligada, desde sua origem¹⁰⁰, a concepção de que o trabalho nos dá autorização à posse dos todos os recursos disponíveis, oferecidos por Deus, diante de nós neste mundo. Entre estes recursos estão também os animais não humanos, e por isto, o nosso entendimento da ideia de propriedade está declaradamente ligado a concepção de que eles são recursos disponíveis para nosso usufruto. Neste sentido, embora a influência da filosofia de Bentham tenha provocado mudanças importantes no modo como vemos nossas obrigações morais e legais para com os animais, o reconhecimento de que os animais são sencientes e possuem interesses não foi o suficiente para que questionássemos o estatuto de propriedade dos animais. Para percebermos isto, basta que olhemos para nossas leis na cultura ocidental:

Conforme o Direito atual, “os animais são possuídos do mesmo modo que os objetos inanimados tais como os carros e a mobília”. Eles são “tratados pela lei como qualquer outra forma de propriedade móvel e podem ser sujeitados à posse absoluta, i.e., completa... [e] proprietário tem à sua disposição toda a proteção que a lei proporciona com respeito à posse absoluta”. O proprietário tem o direito a fazer contratos com relação ao animal ou para usar o animal como garantia para um empréstimo. O proprietário tem o dever para com os outros humanos de assegurar que sua propriedade animal não cause danos aos outros, mas pode vender, legar ou dar o animal, perdê-lo como parte da execução de uma sentença judicial contra si. Ele também pode destruir ou matar o animal (FRANCIONE, 2013, p. 121).

O princípio do tratamento humanitário sob estas circunstâncias está fadado ao fracasso. A ideia de que os animais sofrem, e que este interesse é moralmente significante e que nós, temos a obrigação moral direta para com eles de não causar-lhes qualquer

⁹⁹ O próprio desenvolvimento dos conceitos de propriedade e dinheiro estão intimamente relacionados a história da domesticação e posse dos animais não humanos: “A palavra *cattle* (gado), por exemplo, vem da mesma raiz que a palavra *capital*, e as duas são sinônimas em muitas línguas europeias. A palavra espanhola para propriedade é *ganadería*; a palavra para gado é *ganado*. A palavra latina para dinheiro é *pecunia*, que deriva de *pecus*, que quer dizer “gado” (2013, p. 118).

¹⁰⁰ Francione indica o filósofo inglês John Locke como o arquiteto e sistematizador de maior importância da nossa teoria de direito à propriedade. De modo geral, afirma Francione, “para Locke, como deus deu aos humanos o domínio sobre os animais, estes não diferem de nenhum outro recurso ou objeto que podemos possuir” (2013, p. 119). Em suma, Locke enxergava o direito de propriedade como um direito natural dado por Deus aos homens.

sofrimento desnecessário é simplesmente anulada pelo estatuto de propriedade dos animais. Este é, para Francione, o motivo do fracasso do princípio do tratamento humanitário bem como das leis de bem-estar animal.

O estatuto de propriedade dos animais torna inoperante o ato de equilibrar ou balancear os interesses dos humanos com os dos animais para decidirmos se em certa situação este uso particular dos animais é necessário ou não. Francione afirma (2013, p. 122) que antes mesmo de pensarmos em colocar do outro lado da balança os interesses dos animais – como requer o princípio do tratamento humanitário e as leis anticrueldade – já está decidido ou predeterminado moral e legalmente que estamos autorizados a usar os animais porque o que estamos fazendo no fim das contas é medindo força entre os interesses da propriedade e do proprietário. Sob estas circunstâncias, afirma Francione, “é um absurdo sugerir que podemos balancear interesses humanos, os quais são protegidos, em geral, por reivindicações de direito e o direito a sua própria propriedade em particular, contra os interesses da propriedade, que existem apenas como um meio para os fins humanos” (2008, p. 38, tradução nossa).

O conflito de interesses entre humanos e animais pode ser resumido então como o simples interesse do proprietário em usufruir de sua propriedade. Como vimos, o direito atual, protege o interesse do proprietário de usar os animais praticamente da forma como bem lhe aprouver: vender, dar, legar, destruir e até mesmo matar; em suma, na realidade, quase não há limite sobre o que podemos fazer com os animais. Para o proprietário todo o uso é necessário, já que seus interesses são protegidos pela legitimidade do domínio que possui sobre seus *recursos*. A ideia de necessidade, que explicitamos através da metáfora da casa em chamas também se torna vazia porque “como os animais são propriedade, tratamos todas as questões envolvendo seu uso ou tratamento como análogas à situação da casa em chamas, em que devemos escolher entre os interesses do humano e os do animal” (2013, p. 123). Em outras palavras, os interesses dos animais mais fundamentais como o de não sentir dor ou de continuarem vivendo¹⁰¹ sempre serão preteridos pelos dos humanos mesmo quando o que está em jogo são interesses triviais¹⁰². Por isto, todo o valor conferido aos animais, enquanto propriedades, é apenas de uso ou extrínseco, isto é, a medida do valor que possuem é exatamente aquela que o seu proprietário deseja lhe atribuir, o que, na nossa cultura implica quase sempre na realização dos interesses humanos: alimentação, entretenimento, vestuário, experimentação científica, etc. Neste

¹⁰¹ Conferir seção 2.2.3

sentido o máximo que fazemos do ponto de vista moral é questionar o tratamento que dispensamos aos animais em alguns casos pontuais, e do ponto de vista legal, através das leis de bem-estar, regular este mesmo tratamento; em hipótese alguma o uso em si é questionado¹⁰³. A manutenção do estatuto de propriedade dos animais permite, por um lado, que as instituições de uso ou exploração animal jamais sejam postas em xeque, por outro lado, o princípio do tratamento humanitário e as leis de bem-estar “regulam” o tratamento que o proprietário deve dar a sua propriedade. O fracasso do princípio humanitário e das leis de bem-estar, de modo geral, fica evidente justamente neste ponto, afinal, como foi exposto, valorizamos em nossa cultura ocidental o direito à posse do proprietário, isto é, o seu direito de usar seus recursos sem a interferência alheia, principalmente quando estes usos podem gerar benefício econômico.

Em resumo, as cinco principais razões¹⁰⁴ para o fracasso das leis de bem-estar animal em proteger de modo significativos o interesse dos animais em não sofrer danos desnecessários são:

- 1) Estas leis, de forma geral, não se aplicam a maioria dos usos institucionalizados que fazemos dos animais, o que em termos práticos significa que, elas deixam de fora do seu âmbito protetivo um número imenso (para não dizer quase todos) de animais que exploramos: a agropecuária, a experimentação científica, a indústria do vestuário, etc.
- 2) Mesmo quando as leis não proíbem a maioria dos usos, os tribunais que julgam as leis as interpretam de modo a isentar nossas práticas de punições.
- 3) Algumas leis de bem-estar animal são penais e exigem, para que se prove um crime, que o estado de espírito do réu ao causar sofrimento a um animal seja caracterizado como culpável. A necessidade de provar que um dano causado a um animal precisa ser feita sob determinado estado de espírito específico para ser considerada passível de punição transfere para a intenção do réu o problema moral e legal da ação, e não para o prejuízo causado ao próprio animal. Além disso, como aponta Francione (2013,

¹⁰³Não se questiona, no geral, o uso dos animais na alimentação, mas se indaga moralmente, por exemplo, e há leis de bem-estar que buscam, regulamentar certos tipos de abate. Em suma, como proprietários, ou entusiastas da ideia de propriedade, não pomos em xeque a prática de qualquer uso que cause sofrimento desnecessário, mas antes, arbitrariamente escolhemos que tipo de sofrimento achamos tolerável que nossas propriedades sejam submetidas. Neste último caso, aponta Francione, e nós concordamos, os proprietários escolhem sempre as práticas mais lucrativas.

¹⁰⁴ Para conferir exemplos reais de leis que exemplificam cada uma delas conferir FRANCIONE, 2013, p. 124-143. As leis existentes e reais variam de acordo com a constituição de cada país, mas, como vimos, o direito à propriedade é um dos alicerces de toda cultura moral e legal do ocidente. Para os propósitos deste trabalho basta que entendamos as razões pelas quais as leis anticrueldade de forma geral fracassaram.

p. 123), “é difícil provar que um réu que tenha infligido sofrimento a um animal ao fazer um uso de propriedade costumeiro ou aceito tenha agido sob o requerido estado de espírito culpável”, o que dificulta também a aplicação destas leis.

- 4) A lei entende que os proprietários sempre vão agir tendo em vista a maximização dos seus interesses econômicos. O que fica subentendido é que não causaríamos por vontade própria danos desnecessários aos animais porque isto não é rentável, isto é, a lei pressupõe que seria irracional prejudicar nossos próprios interesses, neste caso em específico, o interesse em obtermos lucro.
- 5) No geral, as leis são relutantes em punir os proprietários pelo que fazem com a sua propriedade. Em outras palavras, no geral, pelos motivos que expomos ao longo desta seção, pensamos, e isto se reflete ,no julgamento dos tribunais, que as outras pessoas não tem que interferir no uso que damos para a nossa propriedade.

As leis de bem-estar animal além de não protegerem os interesses dos animais de maneira significativa, na medida em que os vê como propriedade, facilitam legalmente o nosso uso institucionalizado deles, isto é, não coloca empecilho algum às formas mais aceitas de exploração animal . A única condição para que um certo uso de animais possa ser protegido ou proibido está relacionado ao fato dele fazer parte ou não das instituições aceitas de exploração animal. Independentemente do sofrimento que lhes causemos ao fazer certo tipo de uso, ele só será proibido se não gerar lucro econômico ou riqueza social de um modo culturalmente aceito. Exemplificando,

Se alguém matar um gato no micro-ondas, atear fogo a um cachorro, permitir que a temperatura coelho suba a ponto de poder causar um choque hipotérmico, cortar a cabeça de animais ou permitir que os animais fiquem sofrendo de doenças graves sem ser tratados, a conduta pode violar as leis anticrueldade¹⁰⁵. Mas se um experimentador tiver a mesma conduta como parte de um experimento em uma universidade (e vários pesquisadores têm matado animais ou lhes infligido dor de maneiras iguais ou muito parecidas), a conduta é protegida pela lei porque está supostamente usando o animal para gerar um benefício (2013, p. 140).

¹⁰⁵ Somente casos em que o comportamento é visto como tortura “para a gratificação de um temperamento maligno ou vingativo”, afirma Francione (2013, p. 140), é que são julgados como infração das leis anticrueldade. Estes casos são ínfimos perto de toda a exploração rotineira que fazemos diariamente dos animais. Eles, além disso, se enquadram na terceira razão exposta para o fracasso das leis anticrueldade pois exigem que se prove que o acusado estava sob certo estado de espírito culposo “maligno ou vingativo”, somados ao de que ele não está fazendo um uso aceito institucionalmente dos animais, isto é, não está agindo racionalmente ao não obter lucro ou benefícios de seu recurso econômico.

Todas as nossas práticas que causam sofrimento para os animais que são consideradas usos normais são vistas como uso racional da propriedade, e como tais não oferecem do ponto de vista legal nenhum problema. A criação de animais em granjas industriais, para citar o exemplo talvez mais comum, causa sofrimento aos animais desde o seu nascimento até a momento da morte, contudo, as leis, neste caso, não veem os animais mais do que como recursos econômicos, e a prática da agropecuária e da alimentação são instituições aceitas antes mesmos de pensarmos em balancear nossos interesses com os dos animais. Consideramos de antemão que não há sofrimento desnecessário nestas práticas porque não seria racional da nossa parte desperdiçarmos nossos recursos econômicos. Os animais na condição de propriedade não são, portanto, mais do que mercadorias (2013, p. 143).

Mesmo os animais de estimação que tanto amamos e que consideramos, às vezes, como membros da nossa própria família não escapam a esta lógica. A indústria que existe para manter a demanda dos animais de estimação não é substancialmente diferente da indústria da alimentação. Como no caso da alimentação, os animais de estimação são tratados como recursos, possuem valor de mercado, e existem apenas como nossa propriedade da qual podemos racionalmente obter ganhos econômicos. O fato de gostarmos mais de alguns animais ao ponto de atribuirmos mais consideração aos seus interesses e oferecermos um tratamento semelhante nos aspectos mais relevantes ao que damos aos membros da nossa própria família não significa que eles deixaram de possuir estatuto de propriedade. Ao contrário, alega Francione, “é precisamente porque os pets são nossa propriedade que podemos escolher valorá-los como algo mais do que mercadorias” (2013, p. 148). Contudo, como já foi argumentado, o proprietário é que decide o tratamento que quer dar a sua propriedade¹⁰⁶. No caso dos *pets*, como podemos constatar em nossas próprias experiências cotidianas, algumas pessoas escolhem valorá-los como algo muito mais valioso que simples objetos, outros os tratam como mera propriedade: vendem, abandonam, usam como guardas, deixam morrer à míngua, etc.

O propósito original do princípio do tratamento humanitário se vê distorcido ou se torna inócuo ao apenas proibir “o uso dos animais que esteja fora das instituições de

¹⁰⁶ Do ponto de vista da lei isto também se confirma. Francione afirma que a lei não reconhece que os animais possam ser membros de nossa família ou mesmo possuir algum valor além do de uma mercadoria e “se uma pessoa negligentemente mata o cachorro de outra, a maioria dos tribunais se recusam a reconhecer o estatuto do animal como membro da família e limita o proprietário a receber a mesma indenização que lhe seria permitida caso a propriedade fosse inanimada” (1995, p. 24)

exploração aceitas e que não resulte em benefícios econômicos” (FRANCIONE, 2013, p. 142). Ora, ele surge, como uma defesa moral e legal dos interesses dos animais. Seu fundamento, o argumento de que a senciência era o suficiente para que tivéssemos para com eles obrigações diretas e reconheçessemos que seu interesse em não sofrer sem necessidade conta, é uma oposição veemente a ideia de que os animais são coisas ou instrumentos para realização de fins humanos, isto é, coisas apenas com valor de uso ou extrínseco. Contudo, este princípio formulado inicialmente por Bentham, ao se desenvolver também em forma de leis que, embora tivessem o objetivo de proteger os interesses dos animais contra nossos interesses desmedidos, mantiveram que os animais eram nossa propriedade. A manutenção do estatuto de propriedade fez com que este princípio tanto moral quanto legalmente fosse inoperante, e não conseguisse proteger os interesses dos animais de forma muito mais significativa do que antes do século XIX, afinal, a aceitação social de nossas práticas, isto é, a força institucional que ela possui em nossa cultura é que determinaram a abrangência de nossas leis anticrueldade. As práticas socialmente aceitas, altamente lucrativas (entendidas aqui como um uso eficiente e racional dos próprios recursos) sempre foram e ainda são vistas como necessárias. No âmbito do uso institucional dos animais as lei e a moral, através do nosso consentimento esquizofrênico, aprovam práticas danosas que não podem substancialmente serem diferenciadas de atos como o de “colocar um gato vivo no microondas” e mesmo assim não são vistas como cruéis. As leis de bem-estar não interferem nos nossos interesses arraigados, nossos hábitos, e no nosso direito de usufruir de nossa propriedade. Em consequência disso, os danos causados aos animais têm, podemos dizer, um papel de coadjuvante no equilíbrio de interesses entre humanos e animais, entre proprietários e propriedade. Em suma, argumenta Francione, o surgimento do princípio do tratamento humanitário representou apenas uma falsa ruptura com o paradigma de que os animais são apenas *instrumentos* ou *recursos* dos quais dispomos, isto é, dos quais somos proprietários e, neste sentido, foi “desnecessário historicamente” (2013, p. 142). Por fim, conclui Francione:

O *status* dos animais como propriedade torna insignificante a nossa afirmação de que rejeitamos o *status* dos animais como coisas. Tratamos os animais como equivalentes morais a objetos inanimados sem interesses moralmente significativos ou direitos. A cada ano, trazemos bilhões de animais à existência, simplesmente para matá-los. Os animais têm preços de mercado. Cães e gatos são vendidos em *pet shops* como se fossem CDs; os mercados financeiros negociam contratos futuros de gado e carne de porco. Qualquer interesse que um animal tiver não passa de uma mercadoria que pode ser comprada e vendida

quando for do interesse de seu proprietário. É isso que significa ser propriedade (FRANCIONE, 2013, p. 150).

2.2 A abordagem dos direitos e a igual consideração de interesses

Diante desta inconsistência ou deste quadro paradoxal diretamente ligado ao estatuto de propriedade dos animais, Francione afirma que temos apenas duas opções que se excluem mutuamente:

1. Ou mantemos nossas práticas intactas e continuamos a explorar os animais não humanos causando-lhes danos e sofrimento para fins humanos desnecessários para o nosso próprio benefício econômico.
2. Ou passamos a reconhecer que os interesses dos animais realmente são significativos e que, de fato, temos para com eles obrigação direta de respeitar esses interesses.

Se ficarmos com a primeira opção, tendo em vista tudo o que foi exposto até aqui, teríamos ao menos de admitir que todo o reconhecimento que dizemos dar aos interesses dos animais foi e ainda é apenas uma encenação e deixaríamos de lado o que prescreve o princípio do tratamento humanitário. Reconheceríamos que para nós os animais são apenas mercadorias que usamos para nossos fins diversos: pensaríamos e agiríamos como se fazia antes do século XIX, e pelo menos, neste modo, extinguiríamos nosso comportamento contraditório. Assumiríamos que a moral e a lei servem para proteger apenas nossos interesses e as nossas necessidades. Se ficamos com a segunda opção, por outro lado, a cura da nossa esquizofrenia tem de vir pela via oposta, a saber, pelo reconhecimento teórico e prático (moral e legal) de que os interesses dos animais têm importância. Este reconhecimento exige, no mínimo, que reconsideremos seriamente a) nossa concepção de necessidade e de sofrimento desnecessário (algo que já estamos fazendo desde o início do capítulo), b) o estatuto moral e legal dos animais, c) o próprio princípio do tratamento humanitário e o seu *modus operandi*.

A segunda alternativa é a defendida por Francione. E ela requer, alega o autor, a aplicação da igual consideração de interesses. Este princípio (FRANCIONE, 2008, 45), é um elemento fundamental de qualquer teoria moral. Qualquer teoria moral aceitável precisa reconhecer este aspecto lógico e formal. O princípio nos diz, como vimos também no primeiro capítulo, que devemos tratar casos semelhantes de maneira semelhante. Segundo este princípio, “a menos que exista uma boa razão para não fazermos isso”

(FRANCIONE, 2013, p. 160), devemos tratar interesses semelhantes do mesmo modo. Ora, assim como nós somos sencientes, existem também inúmeros animais sencientes¹⁰⁷. Estes animais, do mesmo modo que a gente, tem interesse em não sofrer. A conclusão é que não podemos considerar o sofrimento dos animais e dos humanos de modo diferente. Não podemos considerar que uma certa ação X cause sofrimento desnecessário para humanos mas seja aceitável para os animais. Se assim fizéssemos estaríamos simplesmente afirmando que o mesmo caso deve ser julgado de dois modos diferentes. Como diz o ditado popular – o princípio da igual consideração de interesses é também aceito pela maioria das pessoas – teríamos “um peso e duas medidas”. Tratar interesses iguais de modo semelhante expressa apenas a concepção bem aceita¹⁰⁸ entre os filósofos e o senso comum de que nossos julgamentos morais devem ser universais, isto é, devem ser imparciais e não podem se basear no interesse próprio ou das pessoas que gostamos, ou de um grupo particular, etc.

¹⁰⁷ Alguém pode se perguntar imediatamente: mas quais animais exatamente são sencientes? A resposta imediata é: isto depende de quais animais “são seres conscientes com mentes que experienciam dor e prazer. Em suma, embora não tenhamos informação e conhecimento disponível para estabelecer uma lista completa de quais animais são sencientes ou não, isto não nos exime de nossos deveres para com os animais que temos certeza que são sencientes. Se não há, por exemplo, consenso sobre se os insetos são ou não sencientes, isto não nos autoriza a causarmos sofrimento desnecessário e arbitrário a porcos. O comportamento que os animais exibem somado aos nossos conhecimentos de biologia disponíveis corroboram com o fato de que a capacidade de sentir dor é compartilhada com certeza, aqui estamos sendo conservadores, pelo menos entre os animais vertebrados (DEGRAZIA, 2002; SINGER, 2011).

¹⁰⁸ Francione (2013, 160-163) algumas outras características do princípio da igual consideração de interesses que considera de essencial importância:

1) Ele é um principal apenas formal, isto é, apenas uma regra/prescrição lógica sobre como funciona os nossos julgamentos. Neste sentido ele é destituído de conteúdo ou prescrições morais. Alguém pode defender que apenas os seres racionais, por possuírem esta capacidade cognitiva específica, devem ter o interesse em não sofrer protegido por direitos morais. Isto faria com que esta mesma pessoa julgassem todos os casos iguais de forma semelhante e, nunca esta pessoa poderia aplicar seu raciocínio defendendo que um ser racional tivesse seu direito em não sofrer negado, a não ser que tivesse boas razões para fazer isto. Isto não significa que o critério (a racionalidade) que ela escolheu para conferir a alguém o direito de ter seu interesse em não sofrer protegido seja relevante, ou que a teoria normativa que ela escolheu seja a mais adequada (teoria dos direitos morais, por exemplo). Estes últimos são questões ou conteúdos morais ou de ética. Alguns tipos de preconceito mais conhecidos costumam falhar do ponto de vista da forma: um machista, para citar um exemplo, quando proíbe uma mulher de trabalhar está julgando casos semelhantes de modo diferente. Ora, o interesse em trabalhar tanto em um homem quanto em uma mulher não constituem casos diferentes, logo devem ser julgados igualmente.

2) Ele não nos obriga a tratar todos da mesma maneira para todos os propósitos diferentes: ora, casos iguais contam igualmente, mas obviamente nem todos os casos são iguais. Ora, o tratamento igual só é requerido quando o que se tem em jogo são características comuns: não precisamos tratar igualmente um humano e um porco do ponto de vista da vida política precisamente porque um porco não tem interesse na vida política. Para os propósitos da vida política o caso do humano e o caso do porco não são iguais.

3) Francione, por fim, argumenta que o princípio da igual consideração é elemento indispensável a qualquer teoria moral, sem ele estamos fadados a arbitrariedade lógica de julgarmos como quisermos situações semelhantes.

Ora, tendo isto em vista, poderíamos nos render ao impulso imediato de pensar que o princípio do tratamento humanitário era de antemão insatisfatório simplesmente porque não estava baseado no princípio da igual consideração de interesses. Isto, contudo, é falso. Francione nos explica, ao contrário, que

[...] a forma como o princípio do tratamento humanitário se desenvolveu historicamente **incluiu de modo explícito o princípio da igual consideração de interesses**. Bentham reconhece que o único modo de assegurar os interesses dos animais em não sofrer fossem tomados seriamente seria aplicar o princípio da igual consideração de interesses aos animais, e a posição de Bentham então “incorporou a base essencial da igualdade moral ... por meio da formula: ‘Cada um conta como um e ninguém como mais de um’. O sofrimento animal não pode ser menosprezado ou ignorado com base em uma suposta falta de alguma característica diferente da senciência, se não quisermos que os animais sejam “degradados a classe de coisas” (FRANCIONE, 2008, p. 45).

Ora, se isto é assim, uma pergunta permanece: assegurado o fato de que tanto humanos quanto não humanos são sencientes e, como tais, possuem ambos interesse semelhante em não sofrer, por que oferecemos tratamento desigual aos animais ao aplicarmos moral e legalmente o princípio do tratamento humanitário? A resposta de Francione pode ser facilmente vislumbrada: Porque os animais se encontram em condição de mera propriedade, e “os *interesses da propriedade quase nunca serão julgados semelhantes aos interesses dos proprietários*” (FRANCIONE, 2013, p. 165). Vimos que, nestas circunstâncias, o exercício de contrabalancear os interesses dos humanos e dos animais se torna inoperante ou fica simplesmente destituído do significado moral que é exigido pelo princípio do tratamento humanitário, a saber, os nossos interesses mais triviais sempre pesam mais do que os interesses mais do que os interesses mais fundamentais. Em suma, o estatuto de propriedade dos animais sempre constitui uma boa razão para que o proprietário trate casos semelhantes de modo dessemelhante. Adequando a própria formulação de Bentham, sob esta condição, os animais sempre contarão como menos do que um.

2.2.1 O mesmo caso: aspectos da escravidão humana semelhantes ao da exploração institucionalizada dos animais não humanos

O fato é que Bentham pensou que o estatuto de propriedade não era empecilho algum para uma devida aplicação do princípio da igual consideração de interesses aos animais não humanos sencientes. Este foi o seu erro, na visão de Francione. E este erro

foi “perpetuado através de leis que pretendiam equilibrar o interesse dos proprietários e sua propriedade” (FRANCIONE, 2008, p.46). Bentham, no entender de Francione, ao tratar da questão ética da escravidão humana concordou que “os humanos tinham o que equivalia a um direito básico de não ser tratados como propriedade e que isso impedia o uso dos humanos como escravos ou recursos alheios” (2013, p. 230). Em outras palavras, ele reconhecia que a escravidão enquanto instituição permitia que se tratasse outros humanos como mercadorias, e que, sob estas condições, os seres humanos tinham seus interesses subconsiderados¹⁰⁹, o que reprovava veementemente, mas nunca questionou o estatuto de propriedade dos animais.

A estrutura moral e legal da escravidão estudanidense não era muito diferente do modo como exploramos atualmente os animais não humanos. A escravidão humana era aceita moral e legalmente como um uso institucionalizado de outros seres humanos. As leis, por sua vez, reconheciam que os escravos possuíam interesses¹¹⁰ que seus proprietários tinham a obrigação de respeitar, e serviam, analogamente as leis anticrueldade, para regulamentar o uso e tratamento que era dado aos escravos. Contudo, a escravidão humana, exatamente como é no caso da exploração animal, era uma instituição que, amparada pela moral e pelas leis, permitia que os proprietários desconsiderassem as obrigações que eram devidas aos escravos, pois sua própria estrutura estava fundada em uma diferença de estatuto legal entre os envolvidos em conflitos de interesses: de um lado o proprietário, do outro a propriedade. Essa assimetria minava os esforços de qualquer tentativa de equilibrar interesses: tanto o proprietário quanto a propriedade possuíam, por exemplo, interesse em não sofrer, mas apenas o primeiro podia reivindicar¹¹¹ justiça quando seus interesses conflitassem. A propriedade, relegada a

¹⁰⁹ Além disso, na interpretação de Francione, a posição de Bentham à escravidão deve [...] ser vista como uma mistura de sua aceitação do princípio da igualdade seu reconhecimento de que todos os humanos tinham um interesse semelhante em não ser tratados como coisas, junto com sua visão de que a escravidão, como instituição, não aumentaria, em termos factuais, o saldo do bem-estar agregado (FRANCIONE, 2013, p. 230, nota 9).

¹¹⁰ Reconhecia-se que os escravos tinham o interesse não sofrer: “[...] não são seres racionais. Não, mas são criaturas de Deus, seres sencientes, capazes de sentimento e prazer, e com direito ao prazer conforme a sua capacidade. A voz da Natureza não informa todo mundo de quem lhes inflige dor sem necessidade ou objetivo é culpado de ato ilícito?” (CHANCELLOR HARPER, 1860, p. 559 apud FRANCIONE, 2013, p. 165)

¹¹¹ Francione esclarece que “como bens móveis os escravos podiam ser vendidos, legados em testamento, segurados, hipotecados, e confiscados como pagamento de dívidas de seu dono. Os donos de escravos podiam infligir severos castigos aos escravos por praticamente qualquer motivo. Quem lesasse intencional ou negligentemente o escravo de outra pessoa podia ser responsabilizado pelo dano à propriedade dessa pessoa, no caso de uma ação. Como regra geral, os escravos não podia celebrar contratos, ter propriedade, processar ou ser processados judicialmente, ou viver como pessoas livres com direitos e deveres básicos” (2013, p. 165).

condição de recurso econômico, de instrumento para otimização de benefícios para outrem, tinha de antemão seu próprio direito à igual consideração de interesses negado¹¹². Se a própria reivindicação a igualdade de consideração de interesses estava previamente determinada ao fracasso pelas razões que acabamos de explicitar, as leis, por consequência, no contexto da escravidão norte americana não poderiam e nem de fato puderam “dar nenhum *status* moral aos escravos nem estabelecer qualquer limite efetivo ao uso e ao tratamento da propriedade escrava [...]” (FRANCIONE, 2013, p. 166).

Francione insiste, no caso da escravidão humana, em chamar atenção para o fato de que reconhecer uma obrigação direta a alguém, mas privar-lhe de um estatuto de igualdade para com os demais participantes da comunidade moral implica sempre em um desequilíbrio predeterminado. Quais os efeitos práticos de nossa obrigação de considerar diretamente o sofrimento dos outros, se, nossa própria condição prévia nos permite, em casos de conflito, vencer todas as disputas de equilíbrio, mesmo por razões insignificantes e até mesmo torpes? Neste sentido é que “o princípio da igual consideração não podia ser aplicado porque os interesses dos escravos e os interesses dos proprietários de escravos quase nunca eram julgados semelhantemente” (2013, p. 166). Do ponto de vista jurídico as leis falharam em proteger de modo significativo os interesses dos escravos também de modo semelhante as razões pelas quais as leis de bem-estar animal fracassaram¹¹³:

- 1) Elas relutavam em atribuir aos proprietários de escravos a responsabilidade por seus crimes, como quando, exemplo, eles causavam dor desnecessária através de atos de tortura. Punir os proprietários significava questionar o próprio estatuto de propriedade dos escravos. A mentalidade era de que caso as leis realmente punissem os proprietários, o que significaria na prática a proteção dos interesses dos escravos, então, os escravos seriam incitados a pensar que poderiam “apelar contra o exercício da dominação por parte do seu senhor” (FRANCIONE, 2013, 166).
- 2) Estava pressuposto que não era racional da parte de um proprietário destruir ou cuidar mal de sua propriedade. Como o propósito da escravidão era o de obter benefícios

¹¹² Quando casos semelhantes são julgados com disparidade estamos já fora da alçada do princípio da igualdade. Podemos ver o problema também o problema de outro ângulo, o que também era comum no caso da escravidão e também acontece na atual condição de nossa exploração institucionalizada dos animais, segundo pensa Francione: diz-se que a consideração é igual, mas os interesses é que não são iguais porque pertencem a escravos ou a animais. Ora, aqui o desequilíbrio está predeterminado de antemão baseado em uma diferença natural. A cor da pele, ou a espécie, contudo, não são de forma alguma relevantes para julgarmos por exemplo se devemos ou não infligir dor a alguém, mas apenas a senciência. A escravidão humana era baseada, no geral, como todos hoje reconhecemos, em critérios irrelevantes. O mesmo acontece com a exploração animal, como veremos.

¹¹³ Cf. FRANCIONE, 2008, 45-49; FRANCIONE, 2013, p. 165-169.

econômicos, argumentava-se que jamais os donos de escravos fariam algo irracional como prejudicar sua própria *mercadoria* ou causar mais danos do que o necessário em seus próprios *recursos*.

3) Relacionado diretamente a razão anterior, as obrigações morais e legais que existiam dos donos para com os escravos, em sua maioria, apenas os *envolviam* e não eram devidas diretamente a eles. Uma pessoa poderia ser punida por prejudicar o escravo de outra pessoa, afinal, ela estaria agindo contra os interesses de propriedade do dono do escravo. O próprio dono, por outro lado, como vimos, estava justificado a fazer praticamente o que quisesse a sua propriedade, protegido pela excusa de que jamais agiria de forma irracional, isto é, jamais agiria contra seu próprio interesse: a escravidão era rentável.

4) A ultima razão e talvez a mais abrangente é que as leis que tinham o papel de regular o uso e tratamento dos escravos continham tantas exceções que praticamente inabilitavam o seu caráter protetivo. Para exemplificarmos,

Uma lei aprovada em 1798 na Carolina do Norte, por exemplo, previa que a pena por matar maliciosamente um escravo deveria ser a mesma que para o assassinato de uma pessoa livre. No entanto, essa lei “não se aplicava a um escravo fora da lei, nem a um escravo ‘num ato de resistência ao seu dono legal’, nem a um escravo ‘morrendo quando submetido a uma correção moderada’” (FRANCIONE, p, 166).

Leis assim, recheadas de exceções convenientes – dados os propósitos da escravidão – praticamente não forneciam proteção significativa contra o assassinato dos escravos. A vida humana, considerada, por muitos, como uma das coisas mais valiosas moralmente também era vista apenas como um recurso quando o estatuto do portador desta vida era uma propriedade de alguém.

A escravidão hoje, unanimemente, não é mais tolerada, tanto do ponto de vista moral quanto do ponto de vista legal. As leis no mundo todo proíbem a escravidão e a veem como uma das formas mais vis de violação dos direitos humanos. Em outras palavras, é consenso, e ninguém mais defende que seja algo razoável que tratemos outros humanos como mercadorias que podem ser vendidas e utilizadas por outras pessoas a fim de que estas últimas possam se beneficiar financeiramente disto. O fato de reprovarmos a escravidão não fez, infelizmente, com que ela desaparecesse. Isto, contudo, apenas mostra que algumas pessoas ainda insistem no mesmo erro que historicamente já foi uma instituição sólida e bem aceita de exploração humana. Hoje, condenamos e combatemos a escravidão quando a vemos diante de nós. Além disso, argumenta Francione, nós a reprovamos em todas as suas formas: não achamos que a escravidão seja mais aceitável

pura e simplesmente porque ela é humanitária ou caridosa. Ao contrário, pensamos que não se trata de modo algum de caridade, mas sim de justiça o nosso dever de não tratarmos ou permitirmos que outros seres humanos sejam tratados como mercadoria, recurso econômico, ou propriedade alheia¹¹⁴. É claro que não discordaríamos, alega Francione, que formas mais cruéis de escravidão sejam mais condenáveis do que formas mais “amenas”, a saber, um escravo “se pudesse escolher entre um senhor que a espancasse cinco vezes por semana a um que a espancasse dez vezes por semana, ela escolheria o primeiro” (FRANCIONE, 2013, p. 168). Isto, contudo, não significa que a escravidão seja tolerável moralmente. Significa apenas que os proprietários podem escolher como tratar seus recursos como bem lhe aprouverem. Alguns são tão “caridosos” que tratam sua propriedade humanitariamente¹¹⁵. Em suma, reprovamos a escravidão porque “os humanos tem interesse em não sofrer de *jeito nenhum* como consequência do seu uso como propriedade alheia”¹¹⁶ (FRANCIONE, 2013, p. 168).

Temos de rejeitar, e Francione acredita que na prática rejeitamos, todas as demais práticas que se assemelham a escravidão do ponto de vista do que elas significam moralmente: rechaçamos a ideia de que podemos tratar outros humanos exclusivamente como meios para um fim. Isto não significa, contudo, que não tratemos outros humanos como fins para realizarmos vários de nossos propósitos. Quando pagamos a alguém para que corte nossa barba, estamos usando esta pessoa como um fim para o nosso propósito: mudarmos nossa aparência, por exemplo. Inversamente, somos também um meio para que o barbeiro o barbeiro possa se sustentar financeiramente. Em muitas dessas relações cotidianas em que utilizamos outras pessoas para realizarmos nossos objetivos nós também vinculamos um valor econômico a estas pessoas. Os barbeiros mais habilidosos cobram um preço maior para que eles sejam o meio de realizarmos nosso propósito de termos a barba bem feita. Aceitamos que possamos tratar, circunstancialmente, outras pessoas como meios para realização de nossos interesses, mas isto não significa, contudo, que estamos autorizados a tratá-las exclusivamente como meios ou como meros recursos

¹¹⁴ A cor da pele, sabemos, não é um critério relevante para justificarmos qualquer diferença de tratamento entre humanos, muito menos tratarmos outros humanos como propriedade alheia.

¹¹⁵ O adjetivo humanitário podia, como foi mostrado, no contexto da escravidão norte americana significar praticamente o que o proprietário quisesse. Não podemos esperar menos, se olharmos para as formas de escravidão que ainda existem atualmente. Para citarmos apenas alguns exemplos, a escravidão que ainda persiste em nosso mundo costuma ter propósitos nada caridosos: trabalho forçado, trabalho infantil, prostituição forçada, etc.

¹¹⁶ Se um humano é propriedade de outrem, ele é visto exclusivamente como um apenas como recurso através do qual outros podem ser beneficiar (geralmente, economicamente). Neste sentido escravidão, em um sentido amplo, é um termo apropriado a todas as instituições de exploração ou usos que tratam os outros como recursos apenas (ou apenas como meios para fins rentáveis).

dos quais possamos obter benefício econômico. Não podemos, por exemplo, tratar o barbeiro “exclusivamente como uma mercadoria; não podemos escravizá-l[o] num campo de trabalhos forçados; não podemos comê-l[o], usá-l[o] em experimentos, ou transformá-l[o] num par de sapatos”, em suma, não podemos valorá-lo exclusivamente como meio de obter lucro (valor econômico) ou qualquer outro tipo de benefício¹¹⁷.

O fim da escravidão, no entender de Francione, não foi mais do que o reconhecimento de que o interesse dos humanos em não sofrer como resultado do seu uso como recursos alheio devia ser protegido de modo significativo. A escravidão ou a condição de propriedade permitia que seres humanos fossem tratados como meros recursos econômicos de outros humanos, isto é, exclusivamente como meios para um fim. O único modo de proteger os interesses humanos de modo significativo, argumenta Francione, é através da atribuição do direito básico de não ser tratado como propriedade. Dizendo de outro modo, a condição mínima para que o interesse em não sofrer dos humanos possa ser considerado significativo de um ponto de vista moral é que os humanos tenham uma proteção básica contra a condição prévia de desigualdade, isto é, uma proteção que previne que sejam tratados apenas como recursos, ou como propriedade.

O direito de não ser tratado como propriedade é básico em um sentido lógico¹¹⁸, isto é, não exige de nós “aceitação de alguma doutrina metafísica” (2013, p. 172):

p1 O princípio da igual consideração de interesses, incorporado por qualquer teoria moral aceitável, expressa que todo interesse semelhante tem que ser considerado semelhantemente.

p2 A condição de propriedade de alguns seres humanos impede que interesses semelhantes sejam tratados semelhantemente.

C Logo, para que interesses semelhantes sejam, de fato, considerados semelhantemente devemos dar aos humanos o direito de não serem tratados como propriedade.

¹¹⁷ Outro exemplo de Francione (2013, p. 169) consiste em argumentar que não achamos moralmente aceitável recolher moradores de ruas e submetê-los contra sua vontade a experimentos científicos danosos ou usá-los como doadores forçados e valorá-los exclusivamente como meios para obtermos benefícios no campo da ciência ou da saúde, ou como meio de obtermos lucro através da descoberta de novos medicamentos.

¹¹⁸ “O direito básico de não ser tratado como propriedade expressão uma proposição lógica. Se os interesses humanos possuem significado moral (i.e., se os interesses humanos devem ser tratados de acordo com o princípio da igual consideração de interesses), então humanos não podem ser recursos; o interesse dos humanos que são propriedade não serão tratados igualmente aos interesses dos proprietários” (2008, p. 50, nota 71, tradução nossa).

Outro modo de formular essa ideia de que temos o direito de não sermos tratados como propriedade, segundo Francione, é afirmar que todo humano possui valor inerente igual. Isto significa dizer que os indivíduos possuem “um valor que transcende o seu valor enquanto recursos para outras pessoas” (FRANCIONE, 2013, p. 175). Explicando melhor, as coisas possuem para nós apenas valor extrínseco, isto é, o valor que nós lhe oferecemos. Elas não possuem valor em si, ou valor intrínseco, justamente porque dependem de nós para as valorizarmos. Por exemplo, a mesa em que estou sentado agora neste momento só possui valor para mim porque eu a valorizo como um meio para realizar confortavelmente meus estudos. Quando alguém está na condição de propriedade, ele não pode valorar a si mesmo, porque pertence, assim como uma coisa, a outra pessoa. O humano na condição de propriedade em si, bem como seus interesses poderão então ser valorados pelo seu proprietário segundo os interesses dele e não de acordo com seus interesses próprios. Costumamos valorar as coisas em termos de dinheiro. Um indivíduo com estatuto moral e legal de propriedade não é, como vimos, muito diferente de uma coisa, e poderá assim ser valorado exclusivamente em termos de interesse econômico do proprietário. Afirmar, portanto, que os seres humanos possuem valor inerente igual significa dizer que eles pode dar “valor a si próprios, mesmo se ninguém mais lhes der valor” (2013, p. 176). Em outras palavras, afirmar que todos humanos possuem valor inerente igual significa dizer que seus interesses fundamentais não poderão ser valorados por outras pessoas, independentemente do benefício que elas ou a sociedade possam obter com isso. Por fim, o direito a não ser tratado como propriedade é a precondição¹¹⁹ para que um indivíduo faça parte da comunidade moral em um sentido significativo, a saber, a condição para que ele que possa ter seus interesses considerados igualmente, e por isto, é chamado de direito básico ou pré legal. Nas palavras do próprio Francione:

A proteção proporcionada pelo direito básico de não ser tratado como propriedade é limitada. O direito básico não garante igual tratamento em todos os aspectos nem protege os humanos de todo o sofrimento, mas ele protege todos os seres humanos, a despeito de suas características particulares, de sofrer qualquer privação de interesses como o resultado de ser usado exclusivamente como recursos de outros e, por isso, fornece proteções essenciais (2008, p. 50)

¹¹⁹ Este direito, alerta Francione (2008, p. 50), não garante que os seres humanos receberão o mesmo tratamento em todos os aspectos, mas é ele que permite que outros direitos possam existir. Em suma, ele garante o básico: que não possamos ser escravizados. Isto é necessário para que se pense substantivamente em qualquer outro direito.

2.2.2 Somos iguais aos animais? Sobre o direito de todo ser senciente de não ser tratado exclusivamente como propriedade

Tínhamos duas opções: ou levar a sério o interesse dos animais ou continuar a tratá-los como coisas. A segunda opção exigiria que a) ou negássemos que os animais são sencientes b) ou aceitássemos que os animais são sencientes mas que seu interesse em não sofrer não possui importância alguma moral. A opção a) vai contra o senso comum contra também a melhor ciência disponível, e, portanto não pode ser sustentado. A opção b) não pode, como vimos, nos conduzir a uma teoria moral aceitável, pois exigiria de nós, do ponto de vista lógico, que julgássemos dois casos semelhantes de modo desigual. Esta segunda opção nos faria assumir que, sendo iguais as demais condições, temos a obrigação de não causar sofrimento desnecessário a um indivíduo X porque ele possui o interesse em não sofrer; mas, por outro lado, que não temos nenhuma obrigação de não causar sofrimento desnecessário ao indivíduo Y, que assim como X possui interesse em não sofrer. O fato de X ser da espécie humana e Y um cachorro não nos oferece uma boa razão para subconsiderarmos o interesse do cachorro. Casos iguais contam igualmente. Resta analisarmos, portanto, a primeira opção, a posição de Francione sobre o assunto.

Vimos em primeiro lugar que a estrutura moral e legal da escravidão não era muito diferente do modo como exploramos atualmente os animais não humanos. A escravidão humana era aceita moral e legalmente como um uso institucionalizado de outros seres humanos assim como aceitamos hoje o uso institucionalizado dos animais por nós humanos. O estatuto de propriedade dos animais impede¹²⁰, assim como impedia no caso dos escravos, que seus interesses mais fundamentais sejam considerados de maneira equilibrada ou igual. As leis anticrueldade, destinadas a proteger os interesses dos animais, assim como foi no caso da escravidão, facilitam que a exploração se acentue porque exceta a maior parte das punições aos proprietários na medida em que considera que eles estão fazendo um uso institucionalmente aceito, a saber, conveniente e rentável para o proprietário e para a sociedade. As leis, em ambos contextos, também presumiam que o proprietário fazia um uso racional de seus recursos, que ele não causaria mais danos do que o necessário a sua própria propriedade, o que justificava no caso dos humanos e

¹²⁰Os animais, assim como os seres humanos, têm interesse em não sofrer, mas, como vimos, o princípio da igual consideração não tem aplicação significativa aos interesses dos animais se eles são propriedade de outros, assim como ela não tinha nenhuma aplicação significativa aos interesses dos escravos (FRANCIONE, 2008, página 51, tradução nossa)

legitima ainda no caso dos animais práticas de crueldade em nome do lucro e da prosperidade. Tendo toda estas semelhanças em conta, Francione reivindica que

Se concordamos com a premissa subjacente do princípio do tratamento humanitário e discordarmos de que os animais sejam meras coisas para com as quais não podemos ter nenhuma obrigação moral ou legal direta, devemos começar tudo de novo. **Devemos nos comprometer com a ideia de que, quando os animais e os humanos têm um interesse semelhante, devemos tratá-los de um modo semelhante, a menos que haja uma razão moralmente sólida para não fazermos isso.** E, apesar de qualquer diferença entre as espécies, todos os seres sencientes têm interesses, em particular o interesse em não sofrer. Os animais, como os humanos, têm interesses, em particular o interesse em não sofrer. Os animais, como os humanos, têm um bem-estar experiencial no sentido de que as coisas podem melhorar ou piorar para eles, dependendo de se seu interesse em não sofrer é respeitado, e de se os outros interesses que eles têm como seres sencientes são atendidos ou frustrados (FRANCIONE, 2013, p. 179, destaque nosso)

Ora, se no que diz respeito ao interesse em não sofrer (senciência) os animais são exatamente como nós, então, apenas se julgássemos casos semelhantes de modos diferentes é que poderíamos negar-lhes o direito básico de não serem tratados como recursos. Assim como nós não temos o interesse em não sofrermos de nenhum modo sendo usados exclusivamente como recurso de outrem, os animais, por serem sencientes, possuem interesse semelhante. A condição de propriedade, no entanto, tanto no nosso, quanto no caso dos animais, impede qualquer aplicação significativa do princípio da igual consideração de interesses. O interesse em não sofrer dos animais, quando vistos como meros recursos econômicos dos humanos, sempre contará menos do que o interesse de seus proprietários. O proprietário poderá, exercendo as regalias de seu estatuto privilegiado, valorar os interesses dos animais como se eles possuíssem apenas valor extrínseco, isto é, como se eles não se importassem de maneira alguma com o que lhes acontece, como se eles não tivessem interesse nem na qualidade nem na quantidade de suas vidas¹²¹, como se eles fossem exclusivamente meios para alcançar seus fins, por fim, como se eles fossem meros recursos econômicos ou coisas.

Se quisermos levar a sério os interesses dos animais, a nossa única opção, segundo a abordagem de Francione, é de também conferir o direito básico a eles de não serem tratados como meros recursos. Conferir este direito básico a eles não significa que teremos que tratar igualmente seres humanos e animais não humanos em todos os

¹²¹ Como será explicado na seção 2.2.3 Francione argumenta que o bem-estar experiencial de todo ser senciente é constituído fundamentalmente por dois interesses mais básicos: o de não sofrer e o de continuar existindo. Estes dois interesses são fundamentais no sentido em que depende-se que eles sejam protegidos e respeitados para que outros interesses possam ser perseguidos ou satisfeitos de modo adequado.

aspectos. Ao contrário, significa tão somente que, fundamentalmente, nós e eles somos semelhantes porque temos o interesse semelhante em não sofrer. Este nosso interesse semelhante só pode ser levado realmente a sério, como foi demonstrado, se ele for protegido com um direito: o direito de não sermos escravizados. É claro que podemos ter outros interesses em comum, e se eles forem semelhantes, terão de ser julgados de maneira semelhante, independentemente de todas as outras diferenças que existir entre nós e os animais não humanos. Todoavia, apenas se pudermos levar nossas vidas sem sermos tratados como meros recursos econômicos de outros indivíduos é que esses outros interesses poderão ser satisfeitos.

Aniamais e humanos, quais sejam, todos os seres sencientes, possuem assim valor inerente igual e o mesmo direito de não serem tratados exclusivamente como meios para fins de outrem. O nosso reconhecimento desse direito, no caso dos humanos, exigiu a abolição da escravidão e não a sua mera regulamentação, se é assim, por uma questão de justiça ou de igualdade, devemos abolir também a exploração institucionalizada dos animais não humanos. Isto se explica porque, como já explicitado, a ideia de que todo interesse conta igualmente não é uma questão de benevolência ou caridade. Ora, é verdade que a condição de propriedade permite que seres sencientes possam ser vistos ou valorados exclusivamente como recursos. Contudo, o oposto também é verdade, a saber, que um proprietário pode tratar como igual sua propriedade, como quando, no caso da escravidão um dono escolhia tratar um escravo como membro de sua família, ou no nosso caso, escolhemos tratar um animal não humano como membro de nossa família. Isto, no entanto, como foi argumentado, revela apenas um comportamento esquizofrênico: escravizávamos pessoas injustificadamente e amávamos algumas dentre elas dando-lhes uma consideração maior; exploramos os animais não humanos de todos os modos imagináveis, mas tratamos alguns deles como membros de nossa família. O fato é que mesmo estes, que consideramos membros de nossa família, podem ser a qualquer momento¹²², sob a proteção da lei, abandonados, torturados, mortos, etc. O nosso assentimento ao seu estatuto de propriedade e às leis que mantém este estado de coisas garantem a nós esse direito. Todavia, um julgamento moral adequado, como requer o princípio da igual consideração de interesses, exige mais do que escravos (humanos ou animais) bem tratados; exige mais do que a mera regulação através de leis de bem-estar inoperantes; exige a abolição do uso de seres mencientes, a despeito de qualquer outra

¹²² Não é difícil que em nossa vida cotidiana tenhamos já nos deparado com inúmeros casos assim.

característica que possuam, exclusivamente como meios para obter lucro ou atingir qualquer outro propósito alheio, para Francione é uma questão de igualdade, e como tal uma questão de justiça. O filósofo e jurista nos explica que a sua proposta

[...] é radical, no sentido de que ela nos forçaria a parar de usar os animais de muitas maneiras que hoje achamos absolutamente normais. Num outro sentido, entretanto, meu [de Francione] argumento é bem conservador, pois parte de um princípio que já dizemos aceitar – que é errado impor sofrimento desnecessário aos animais. Se o interesse dos animais em não sofrer é, de verdade, um interesse moralmente significativo, e se os animais não são meras coisas moralmente indistinguíveis de objetos inanimados, então *devemos* interpretar a proibição do sofrimento animal desnecessário de um modo semelhante àquele como interpretamos a proibição do sofrimento humano desnecessário. Em ambos os casos, o sofrimento não pode ser justificado por facilitar o divertimento, a conveniência ou o prazer alheios. Os humanos e os animais devem ser protegidos, em qualquer circunstância, contra o sofrimento resultante de seu uso como propriedade ou recurso alheio (2013, p. 33).

Por fim, o último aspecto que merece ser mencionado e que resulta disto tudo é o que envolve o conceito de pessoa. Francione, argumenta, diferentemente de toda tradição¹²³ moral que lhe precede, que o único requisito para um ser uma pessoa no sentido moral e legal é o da senciência. Embora, por um lado, de um ponto de vista abrangente, isto é, quando olhamos historicamente para o significado deste conceito na tradição moral, a afirmação de que todo ser senciente é uma pessoa pareça no mínimo estranha; por outro lado, do ponto de vista da lógica interna dos argumentos de Francione, ela apenas é uma consequência resultante do fato de que todos seres sencientes possuem valor inerente igual. Se é assim, possuir o direito de não ser tratado como propriedade, isto é, possuir valor inerente igual e ser senciente (requisito para que o interesse de qualquer indivíduo tenha importância moral) é o suficiente para que a pessoalidade de um ser seja reconhecida.

Para Francione, quando se trata de proteger o interesse fundamental de não sofrer através do uso exclusivo como recurso de outrem não há meio termo: a) ou somos propriedade e nesta condição o nosso interesse mais fundamental de não sofrer está vulnerável, de modo que ficamos vulneráveis ao valor que outro indivíduo possa atribuir a nós com a mera intenção de se beneficiar com isto b) ou não somos propriedade, isto é, pessoas, seres que possuem alguns interesses morais fundamentais que são tão importantes quanto os de qualquer outro ser que possuam também estes mesmos interesses. O princípio da igual consideração de interesses não podia ser aplicado aos

¹²³ Para uma discussão sobre o conceito de pessoa segundo seu significado tradicional conferir a seção 1.2 deste trabalho.

escravos porque eles não eram vistos como pessoas, assim como hoje, os animais não vistos como pessoas, mas como meras coisas. Francione nos explica que “durante algum tempo , tentamos ter um sistema de três níveis: coisas, ou propriedade inanimada; pessoas, as quais eram livres; e, dependendo da linguagem que escolhêssemos, “quase pessoas” ou “algo mais do que coisas” – os escravos” (2013, p. 181). Um sistema híbrido assim não funcionava, como argumentamos, porque “quase pessoas” se encontravam, de modo arbitrário, ainda sob a condição ou estatuto de propriedade. Nós, e também alguns filósofos¹²⁴, embora reconheçamos que temos a obrigação de não causar sofrimento desnecessário aos animais, pensamos que eles são “algo mais do que coisas” ou “quase pessoas”. Isto, para Francione, é paradoxal, e significa dizer: considerarmos importantes os interesses destes seres mas, podemos, quando for conveniente dar o valor que quisermos ao seus interesses, independentemente do fato de que eles valorem por si mesmos algumas coisas que lhes são importantes. Diante disto, não temos outra vez escolha: ou concedemos o estatuto de pessoas aos animais, assim como o fizemos quando abolimos a escravidão, e lhe concedemos o direito básico e pré legal de não serem tratados como propriedade, ou continuaremos sofrendo de esquizofrenia moral: dizendo que os animais tem interesses que importam, mas conferindo-lhes nós mesmos o valor destes interesses segundo fins de conveniência, divertimento ou hábito.

2.2.3 Teoria das Mentes Similares: uma crítica ao utilitarismo de Bentham e de Singer

Segundo a análise de Francione, o princípio do tratamento humanitário e as leis de bem-estar animal falharam em sua tarefa de proteger de modo significativo os interesses dos animais precisamente porque não questionaram o estatuto de propriedade dos animais. Vimos que o interesse fundamental em não sofrer dos animais não humanos é semelhante ao dos humanos e que a diferença de estatuto (proprietários e propriedade) entre eles não se justifica do ponto de vista moral. No caso da escravidão humana esta injustiça foi corrigida: reconhecemos que se quiséssemos ser coerentes com o princípio de igualdade que aceitamos, seria necessário conceder o direito de não ser tratado como propriedade à todos os humanos. Seguiu-se disso que a abolição da escravidão foi exigida: ou protegíamos de modo significativo os interesses dos humanos em não sofrer através

¹²⁴ Conferir seções 1.3 e 1.4 deste trabalho.

do uso por outro seres humanos como meros meios para se obter benefícios individuais e coletivos, ou esses seres humanos estariam fadados a terem seus interesses subconsiderados em qualquer situação de “conflito”¹²⁵. O caso dos animais, por sua vez, que, como foi demonstrado, possuem o mesmo interesse que os humanos em não serem tratados meramente como meros recursos alheios, continua o mesmo: tratamo-nos como se fossem coisas ou mercadorias, mesmo sabendo que são sencientes, e, portanto, possuem o mesmo interesse que nós em não serem explorados como se fossem meros recursos à disposição de alguém. O que pode explicar o fato de que, mesmo sabendo que os animais são sencientes, continuemos a manter moral e legalmente esta discrepância? Melhor dizendo, o que faz com que pensemos que a escravidão, no caso dos humanos, deva ser abolida, e a exploração institucional dos animais apenas regulamentada¹²⁶?

A resposta mais comum afirma que embora os animais não humanos também sejam sencientes, existem outras diferenças qualitativas entre humanos e animais que nos permitem aceitar que, apesar de pensarmos que não devamos causar sofrimento desnecessário aos animais, não precisamos conceder-lhes o direito de não serem tratados como recurso alheio. Esta distinção de obrigações geralmente está apoiada em diferenças empíricas entre animais e humanos, mais precisamente, diferenças empíricas que dizem respeito às suas capacidades mentais. Esta abordagem é denominada por Francione de Teoria das mentes similares¹²⁷. Os defensores da Teoria das Mentes similares pensam que

¹²⁵ Vimos que interesses triviais dos proprietários sobrepujavam os interesses mais fundamentais dos escravos, assim como os interesses mais triviais dos humanos servem como justificativa para causar sofrimento aos animais.

¹²⁶ Pensamos, por exemplo, que é inaceitável que usemos outros humanos exclusivamente para transformá-los em comida, roupas, entretenimento ou mesmo para usá-los em experimentos dolorosos, etc.

¹²⁷ Segundo Francione (2008), embora a teoria das mentes similares tenha muitos adeptos atualmente, relacionar o estatuto moral dos animais com características cognitivas diferentes da senciência não é algo novo. De fato, como vimos na seção 2.1.2 deste trabalho, houve quem pensasse que os animais não pudessem sequer ter experiências subjetivas conscientes e que os nossos deveres morais estavam restritos apenas a entes racionais, autônomos, autoconscientes, etc. Neste caso, a diferença empírica era considerada abissal, de um lado seres autoconscientes, do outro robôs ou autômatos. Descartes foi no século XVII o principal responsável pela difusão desta visão de que os animais são “máquinas naturais”. Peter Carruthers e Raymond G. Frey são exemplos de proponentes modernos de algo fundamentalmente semelhante ao que Descartes havia proposto. De modo oposto ao pensamento cartesiano, aceita-se hoje que os animais são sencientes, mas que a senciência não é a única característica importante no que diz respeito ao uso e tratamento que fazemos dos animais. Trataremos, nesta seção, especificamente das críticas que Francione faz aos argumentos dos utilitaristas Bentham e Singer, proponentes deste modo de pensar. É preciso, contudo, ter em mente que não só os utilitaristas defendem que diferenças de capacidades ou características mentais justificam, no geral, uma diferença de estatuto moral ou de tratamento entre humanos e animais. Francione (2013, p. 35-39; 2008, p. 210-239), por exemplo, critica Tom Regan, defensor da ideia de que os animais têm direitos morais, por eleger um critério diferente da senciência, também baseado em capacidades mentais que os indivíduos possuem, que permite que em situações de conflito genuíno justifique-se diferentes obrigações entre humanos e animais. Para Regan, por exemplo, a morte quase sempre será um dano maior para um humano porque devido as suas capacidades mentais – em geral, mais complexas –, a morte impede um humano de desfrutar de oportunidades mais valiosas do que as dos

estas diferenças mentais entre animais e humanos são uma boa razão para justificar um estatuto moral e legal diferente entre eles, a saber, pensam que é uma boa razão para permitir que humanos tenham o direito de não serem tratados exclusivamente como propriedade. Eles defendem também a ideia de que tudo o que precisamos para resolvemos a situação degradante que os animais se encontram é mudarmos ou regulamentarmos o tratamento que dispensamos a eles, e não abolirmos o seu uso. As principais características ou capacidades mentais que fundamentam a posição dos adeptos da Teoria das Mentes Similares são, de modo geral, “a autoconsciência, razão, pensamento abstrato, emoção, a capacidade de comunicação e a capacidade de ação moral” (FRANCIONE, 2008, p. 52). Em suma, as características requisitadas para alguém seja uma pessoa, na acepção tradicional do conceito¹²⁸.

A origem do problema, ao ver de Francione, está na filosofia de Bentham. O utilitarista¹²⁹ inglês argumentava que, embora os animais, tivessem interesse em não sofrer, eles não possuíam interesse em continuar existindo. Resumindo:

Bentham acreditava que os animais não possuem um sentido de si; eles vivem para o momento e não possuem uma existência mental contínua. A seu ver, a morte não é um dano para os animais; os animais não se importam se nós os comemos, ou usamos e matámos eles para outros propósitos desde que nós provoquemos sofrimento a eles no processo (FRANCIONE, 2008, p. 53).

Como já explicitado, Bentham rejeitava fervorosamente que os animais fossem como coisas que não podiam sentir prazer ou dor. Ele acreditava que o interesse em não sentir dor dos animais, sendo iguais todas as demais condições, deve contar igualmente ao interesse em não sentir dor dos humanos. No, entanto, como os animais, em sua opinião, não são autoconscientes, o mesmo não acontece quando o interesse que estava

animais. Trataremos somente das críticas de Francione à Bentham e Singer porque a) elas representam de modo genérico as principais objeções de Francione a todas as formas específicas de defender a abordagem da teoria das mentes similares, b) elas tem origem, no entender de Francione, no utilitarismo de Bentham que, por sua vez, tem como proponente moderno em vários aspectos de sua filosofia o filósofo australiano Peter Singer, c) elas são objeções diretas aos argumentos trabalhados no primeiro capítulo deste trabalho.

¹²⁸ É aquilo a que nós nos referimos no primeiro capítulo passado como pessoas em um sentido completo ou em um sentido (fully-persons).

¹²⁹ Ao ver de Francione, (2013, p. 229-230) Bentham é um utilitarista de atos que pensava que em qualquer situação particular, a atitude correta moralmente correta que devemos tomar é aquela que maximiza para o maior número de indivíduos afetados pela nossa ação. Contudo, Bentham, rejeitava a escravidão porque pensava que, como regra, o interesse do escravo em não estar na condição de propriedade tinha um peso maior do que qualquer benefício que os proprietários de escravo poderiam ter. Segundo interpreta Francione, “no que diz respeito à moralidade da escravidão, Bentham era, no mínimo, um utilitarista de regra (ele achava as consequências da instituição da escravidão indesejáveis) (2013, p. 230).

em jogo era o interesse à vida¹³⁰. A diferença entre os dois casos permite, no que tange o ato de causar morte, que nenhum interesse seja contrariado, quando matamos os animais sem lhes causar dor ou sofrimento. Se, ao contrário, o ato de causar morte envolver dor, neste caso, então, a dor causada durante o ato de matar ao animal consiste em uma razão contra o ato. Em suma, Bentham pensava que o problema era o tratamento que dispensávamos aos animais e não o uso em si que fazemos deles: podemos tratar bem o animal e comê-lo.

Singer, cujos argumentos foram analisados no primeiro capítulo de nosso trabalho, é considerado por Francione um proponente moderno da abordagem de Bentham. Ele, diferente de Bentham, como vimos, é um utilitarista preferencial e pensa que o valor que deve ser maximizado quando temos de decidir, de um ponto de vista moral, pelo curso de uma ação é a maximização das preferências de todos os afetados. Singer pensa de modo semelhante ao de Bentham e afirma que alguns animais, que não são autoconscientes e não possuem experiências mentais unificadas ao ponto de possuírem desejos ou memórias que possam sobreviver a períodos de inconsciência: não “possuem nenhum interesse em suas vidas propriamente ditas” e não são prejudicados pessoalmente, isto é, de um ponto de vista subjetivo que seja significativo, pela morte¹³¹.

Francione discorda, basicamente, de Singer quanto a dois aspectos: a) ele rejeita a defesa de que os animais não são autoconscientes, e b) discorda da ideia de que a morte não seja um dano para os animais. Em primeiro lugar, Francione pensa que a afirmação de Singer é no mínimo contraintuitiva pois comumente pensamos que a morte seja o maior ou prejuízo que um ser senciente (animal ou humano) pode ter. Em segundo lugar, Francione argumenta que “ser senciente já implica, pela lógica, um interesse na existência continuada e alguma consciência desse interesse” e “todo ser senciente tem interesse não apenas na qualidade da sua vida como também na quantidade da sua vida” (FRANCIONE, 2013, p. 235). Isto se explica, em primeiro lugar, porque:

- a) Todo ser senciente possui um bem-estar experencial, isto é, os seres sencientes não são indiferentes ao que lhes acontece, e valoram por si próprios algumas experiências

¹³⁰ “Se tudo que fazemos aos animais é comê-los, então há uma razão muito boa para se permitir que comamos tantos quantos quisermos: para nós é melhor, e para eles nunca é pior. Eles não têm nenhuma daquelas longas antecipações de misérias futuras que nós temos... se tudo que fazemos aos animais é matá-los, então há uma razão muito boa para se permitir que para eles nunca é pior estarem mortos. Mas há alguma razão para se permitir que os façamos sofrer? Eu não vejo nenhuma” (BENTHAM, 1781 apud FRANCIONE, 2013, p. 231).

¹³¹ Cf. seção 1.2.2 deste trabalho.

intimamente relacionadas ao seu bem-estar. Isto não significa que todo ser senciente fique pensando sobre o seu próprio valor ou sobre seu próprio bem-estar, mas significa apenas que eles não são indiferentes ao que lhes acontece e algumas coisas, do ponto de vista de sua subjetividade, os prejudicam, e outras os beneficiam, independentemente do que as outras pessoas pensem sobre isso ou do valor que dão a eles.

b) A senciência não é um fim em si mesma, (FRANCIONE, 2013, p. 233). Melhor dizendo, a capacidade de ter sensações conscientes de dor e prazer são um meio para que estes seres possam se afastar de situações que coloquem em risco suas vidas e busquem situações que a beneficiem. Em suma,

A senciência é o que a evolução produziu para assegurar a sobrevivência de certos organismos complexos. [...] Negar que um ser que evoluiu para desenvolver uma consciência da dor e do prazer tenha interesse em permanecer vivo é dizer que os seres conscientes não têm interesse em permanecer conscientes, uma posição das mais peculiares a assumir” (2013 p. 235).

O que Francione quer dizer é que a senciência é um produto da evolução que, na prática, atua como mecanismo de manutenção da vida de seres que valoram suas próprias experiências. Se a função da senciência é assegurar que um ser que pode ter experiências conscientes continue vivo, isto é, continue desfrutando de suas experiências conscientes, então, dizer que ele não deseja permanecer vivo é dizer que um ser consciente não deseja continuar desfrutando das experiências conscientes que valoriza, pois é nisto que consiste a vida de um ser senciente.

Francione, além disso, reforça seu argumento alegando que o senso comum discorda da ideia de que seres meramente sencientes têm interesse em não sofrer mas não têm interesse na própria existência. Singer chega a afirmar que um peixe, por exemplo, quando luta para se livrar de um anzol em sua boca “não indica mais do que uma preferência por uma cessação de um estado de coisas percebido como doloroso ou amedrontador” (2002, p. 105). O que importa, pensa Francione (2013, p. 234) é que o comportamento do peixe é consistente tanto com a ideia de que ele deseja parar de sentir dor quanto preservar sua própria vida. Qual a razão que temos para duvidarmos de que ele não está tentando preservar sua própria vida?

Em segundo lugar, Francione defende que os seres sencientes possuem interesse tanto na qualidade quanto na quantidade de suas vidas¹³², e que portanto eles são, pelo menos em algum sentido moralmente relevante, conscientes de si mesmos. Há, segundo defende o autor uma relação de implicação entre ser senciente e a) ter interesse em permanecer vivo, b) perceber a si mesmo como distinto dos demais. Tendo isto em vista, Francione sustenta que todo ser que consciente é também autoconsciente porque

[...] quando experiência dor, ele tem necessariamente uma experiência mental que lhe diz “estar dor está acontecendo comigo”. Para existir a dor, alguma consciência – alguém – deve percebê-la como acontecendo consigo, e deve preferir não experienciá-la. Esse ser que percebe tem, necessariamente, algum sentido de si, porque a consciência de uma sensação dolorosa, por exemplo não pode ocorrer como uma espécie de experiência etérea; uma sensação dolorosa só pode ocorrer como um ser que pode ter essa experiência e prefere não tê-la (2013, p. 236).

Francione (p. 236-237) se apoia¹³³ nos estudos do cientista Donald Griffin (1992, p. 248, 249) para chegar a esta conclusão de que uma consciência é suficiente para garantir que haja um “eu” que percebe que é seu próprio corpo que está sendo afetado¹³⁴. Em outras palavras, o ato subjetivo de perceber conscientemente algo exige do próprio sujeito a percepção de si mesmo enquanto sujeito da ação de perceber que é afetado, ou em outras palavras, é impossível perceber as outras sem de algum modo ter algum sentido perceptivo de que quem as percebe somos nós. Negar isto seria o mesmo que dizer que um ser sente dor mas não pode perceber que é de fato ele mesmo que está sendo afetado pela dor. Se isto fosse de fato verdade, alega Francione, todo seres sencientes seriam indiferentes ao que lhes acontecem, o que é evidentemente falso. Além disso, os animais sencientes não poderiam aprender nada caso não fossem em alguma medida

¹³² Ter interesse na própria vida significa para Francione que o ser em questão se importa com o que acontece a ele, independentemente se as outras pessoas se importem com isso, valorem isso, ou não.

¹³³ DeGrazia defende algo semelhante: “O tipo mais primitivo de autoconsciência é a autoconsciência corporal, a percepção do próprio corpo como algo muito diferente do resto do ambiente - como diretamente ligado a certos sentimentos e sujeito ao seu controle direto. Devido à autoconsciência corporal, não se come a si mesmo. E persegue-se certos objetivos. A autoconsciência corporal propriocepção: a consciência das partes do corpo, sua posição, seu movimento, e posição geral do corpo. Ela também envolve várias sensações que são informativas sobre o que está acontecendo com o corpo: Dor, coceira, cócegas, fome, bem como sensações de calor, frio e pressão tático. Essas formas de consciência são essenciais para qualquer criatura que possa sentir as características de seu corpo e seu ambiente e agir adequadamente em resposta. Em suma, a autoconsciência corporal inclui tanto a percepção da própria condição corporal como a consciência de que se está agindo, de que se está a mover e a agir no mundo. De modo um pouco radical, eu sugiro que quase todos os animais sencientes possuem esse tipo de autoconsciência” (2009, p.201).

¹³⁴ Poderíamos dizer, tendo isto em vista, que a posição de Francione formulada de um modo mais completo seria a seguinte: os seres sencientes têm o interesse em não sofrer de jeito nenhum nem serem mortos exclusivamente como meios para fins alheios. O direito de não ser tratado como recurso protege, como consequência lógica, o interesse à vida e à integridade física

autoconscientes e tudo seria uma questão de condicionamento por estímulo-resposta. Um cachorro, por exemplo, ao encostar em algo que queima sua pele, não encostará de novo neste mesmo objeto se isto for doloroso. A única explicação para isto, segundo Francione (2013, p. 237), é que ele tem consciência de que é ele que sentiu dor e foi sua pata que o alvo da dor.

O fato de que os animais se auto reconhecem de maneiras diferentes de nós não significa, alega Francione, que eles não possuem autoconsciência. Um cachorro, por exemplo (FRANCIONE, 2013, p. 237), pode perceber a si mesmo através do próprio cheiro que exala da sua urina. Negar a ele, a autoconsciência, pelo menos em um nível perceptivo, seria simplesmente ignorar o que seu comportamento nos ensina sobre ele pura e simplesmente porque ele não pode exibir uma capacidade semelhante à nossa, como, por exemplo, reconhecer sua própria imagem no espelho ou qualquer exigência que se faça. Em suma, “pode haver diferenças no modo de reconhecermos a nós mesmos, mas isso não significa que o autorreconhecimento seja algo de que apenas os humanos são capazes” (2013, p. 237).

A distinção entre consciência e nuclear e consciência estendida que Francione toma do trabalho do neurologista Antonio Damasio¹³⁵ nos ajuda a entender porque a consciência é suficiente para que um ser seja autoconsciente. Segundo, nos explica Francione (2013, 2008), Damasio distingue entre dois tipos de consciência do *self*. Uma consciência do *self* no presente e uma consciência do *self* “enfeitadas de detalhes”. A primeira também chamada de consciência nuclear “não depende da memória, da linguagem, ou do raciocínio, [e] “provê o organismo de um sentido de acerca do momento – agora – e acerca de um lugar – aqui” (FRANCIONE, 2013, p. 202). A outra, chamada de consciência estendida, requer capacidades mentais mais sofisticadas como a memória e o raciocínio mas não requer necessariamente a linguagem. Defender que os animais não possuem autoconsciência alegando que somente os humanos possuem uma autoconsciência representacional ou autobiográfica é um erro. Alguns humanos que por alguma razão tiveram sua consciência estendida prejudicada (através de um derrame, por exemplo) se mantém conscientes de si no presente mas perdem a capacidade de imaginar o futuro ou formar memórias.

Tendo em vista esta distinção de Damasio, vejamos alguns outros pontos em que os argumentos de Singer, na interpretação de Francione, erram o alvo ao atribuir um maior

¹³⁵ Cf. DAMASIO, 1999.

valor a autoconsciência representacional ou estendida. Francione (2013, p. 237) discorda de Singer no que diz respeito ao valor da vida estar diretamente relacionado ao grau de autoconsciência que um ser possui. Singer, no entender, de Francione criou uma espécie de hierarquia moral ao atribuir maior valor moral a vida dos seres que possuem uma autoconsciência representacional e uma maior capacidade de fazer planos direcionados para o futuro. Eles nos convida a fazer o seguinte exercício:

Imagine que Simon goste de viajar e tenha planos muito concretos de visitar 20 lugares nos próximos cinco anos. Jane tem apenas um interesse na vida – tomar conta da sua filha deficiente. Por que a vida de Simon deveria contar como mais do que a de Jane simplesmente por ele ter mais desejos para o futuro ou mais interesses do que ela? (FRANCIONE, 2013, p. 238).

Em suma, as objeção de Francione pode ser formulada desta maneira: se pensamos que quando há um conflito entre humanos, os planos e os desejos direcionados para o futuro não parecem ser um critério importante moralmente para refletir alguma diferença em nossas obrigações morais para com Simon e Jane, porque a capacidade de possuir desejos deste tipo importa quando estão em jogos os interesses dos animais e os nossos? Simon seria mais prejudicado pela morte apenas porque tinha mais desejos relacionados ao futuro? Singer parece não dar resposta a este problema. Quanto aos animais, por sua vez, Francione, argumenta que mesmo se eles tiverem apenas consciência nuclear, mesmo assim eles continuam possuindo desejos e preferências que os humanos desconhecem. Francione nos explica que “por exemplo, eu não tenho o sentido aguçado de olfato ou audição que os meus cachorros têm. [...] Se o hidrante da minha vizinhança for retirado, isso poderá prejudicar o meu cachorro de uma maneira que não me prejudicaria, e esse dano poderá ser muito significativo para o meu cachorro” (2013, p. 239). Ora, a objeção colocada ao Singer é que ele não pode dizer que um humano é mais prejudicado do que um animal, ou que sua vida tem mais valor apenas porque o modo como seus desejos são frustrados está intimamente relacionados a posse da autoconsciência representacional. Um cachorro pode ser prejudicado, devido à sua própria natureza, de maneiras que talvez nem possamos imaginar. Não sabemos, por exemplo, o que perderíamos se tivéssemos o olfato de um cão e retirassem o hidrante que temos o desejo de cheirar. O erro, ao ver de Francione, é pensar que o diferente se traduz em melhor em um sentido moral, a saber, pensar que modos diferentes de experienciar podem ser comparadas em termos de valor moral. Por que, para um cachorro (supondo que ele possua apenas consciência nuclear, o

que é bastante duvidoso) frustrar preferências relacionadas ao futuro seria algo prejudicial, se para ele o que interessa é poder cheirar o hidratante que tanto gosta?

Um outro argumento de Singer contestado por Francione é de que animais são seres substituíveis. Como vimos na seção 1.3 deste presente trabalho, Singer acha realmente justificável a substituição de alguns animais, aqueles que são, a seu ver, meramente sencientes. Francione coloca para Singer a seguinte questão:

Se a morte de um animal for, como afirma Singer, “de um ponto de vista imparcial, convertida em algo bem pela criação de um novo animal que terá uma vida igualmente agradável”, então porque sofremos quando um dos nossos companheiros animais morre? (FRANCIONE, 2013, p. 239).

Francione alega que não vemos os animais meramente sencientes (pelo menos os que temos mais contato diário, como os cães e gatos) como recursos substituíveis. Ao contrário, vemos eles como se tivessem personalidades únicas, e não da forma como Singer alega: seres que só possuem desejos genéricos e que são no sentido exposto de nosso primeiro capítulo, impessoais. A mesma observação se estende para galinhas, porcos, e outros animais os quais nossa convivência é limitada a momentos de uso: pensamos que porcos e galinhas não possuem assim com os nossos animais de estimação uma personalidade única porque não nos damos ao trabalho de convivermos com eles e quando os vemos eles estão, geralmente, mortos em nossos pratos.

Esta objeção é curiosa porque Singer pensa que realmente possam existir seres substituíveis, a saber, seres impessoais, que por possuírem apenas desejos imediatos e genéricos, provavelmente não possuem uma personalidade única como alega Francione. Singer, contudo, como vimos pensa que é difícil saber quando um ser possui ou não algum sentido de si e não se compromete a nos indicar um exemplo. Neste ponto a discordância entre os dois autores é inconciliável porque Francione argumenta, como acabamos de explicitar, que todo ser senciente é autoconsciente ao menos em um sentido perceptivo. Tendo isto, em vista, segundo nos parece, Francione sustentaria que todo ser senciente possui uma personalidade única. Quanto aos cães, penso que Singer concordaria com Francione quanto à posse de uma personalidade única¹³⁶. Esta concordância contudo não

¹³⁶ Cães não passaram no texto do espelho, mas isto deve ser porque eles confiam mais no sentido do olfato do que na visão. Muitas pessoas que vivem com cães e gatos estão convencidas de que seus animais de companhia são autoconscientes e possuem um sentido de futuro. Se cães e gatos são caracterizadas como pessoas, os mamíferos que nós usamos como comida não são muito diferentes” (SINGER, 2011, p.102).

se estenderia a todos os seres sencientes devido a inconciliável divergência teórica citada acima.

Outra objeção de Francione é a que se segue: se nem todo ser senciente for autoconsciente, então muitos humanos, no sentido exigido por Singer, não terão interesse na própria vida. A conclusão retirada por Francione do argumento de Singer é que pelo fato destes humanos não possuírem interesse em continuar vivendo, eles poderão ser tratados como recursos de outras pessoas. Poderíamos tratá-los bem mas usá-los como recursos porque não possuem uma ideia de existência contínua ao longo tempo: nem memórias, nem desejos direcionados ao futuro. Francione, contudo, argumenta que a maioria de nós se recusa a aceitar que seja correto tratarmos bebês, pessoas com sérias deficiências e outros seres humanos como meios exclusivos para os nossos fins. Singer, por outro lado, aceita que assim com os animais meramente sencientes são substituíveis, os humanos também o são, uma visão que decorre de sua teoria de preferências.

Francione, tendo em vista, todas estas objeções que pontuamos, conclui que Singer não consegue dar uma justificativa plausível para que possamos continuar a usar os animais. A autoconsciência e as suas diferenças mentais ou de cognição, pondera Francione (2013, p. 241) podem até ser um problema interessante do ponto de vista científico. Do ponto de vista moral, contudo, a senciência, como argumentado é tudo que precisamos para levar em conta igualmente o interesse de todos que se importam com seu próprio bem-estar. Além disso, a teoria de Singer, aponta Francione (2013, p. 244-245) permite, um desnivelamento prévio entre os animais e os humanos, porque aceita de antemão que podemos usar os animais em situações de conflito de interesse, porque seus interesses contam menos devido ao fato de eles não possuírem o interesse em continuar existindo. Soma-se a isto o fato de que ao mesmo tempo que Singer demonstra se opor¹³⁷ a exploração institucionalizada dos animais, na medida em que ela causa imensa dor e que ela contraria o interesse de bilhões de animais em continuarem existindo, ele também deixa em alguns momentos transparecer que não se opõe ao uso em si quando este atende as condições necessárias de justificação ética¹³⁸. O que ele não percebe, ao ver de Francione, é que a própria ideia de uso regulamentado coloca em posição de

¹³⁷ Cf. Seção 1.4 deste trabalho.

¹³⁸ Este é o motivo porque a posição de Singer é considerada por Francione ser bem-estarista, mais precisamente o que ele chama de novo bem-estarismo. Embora ele prescreva, do ponto de vista das consequências, a abolição do uso dos animais como regra geral, ele não se opõe ao uso em um raciocínio crítico. Quando diz sobre a ideia de não usarmos mais animais em um nível intuitivo de raciocínio, Singer também não deixa claro se um dia a possibilidade de uso regulamentado pode existir. Cf. FRANCIONE, 2008, p. 14).

vulnerabilidade os animais que Singer acredita poder serem substituídos. Mesmo que Francione admitisse que Singer estivesse certo quando a existência de animais meramente sencientes, isto é, destituídos de interesse na existência continuada, ele poderia argumentar que o estatuto de propriedade e as leis de bem-estar facilitariam um uso antiético (nos termos de Singer) dos animais visto que as leis de anticrueldade estão contraditoriamente a serviço da exploração institucionalizada. Francione conclui que:

Se Bentham e Singer realmente aplicassem o princípio da igual consideração aos interesses dos animais, eles teriam de tratar casos semelhantes semelhantemente, e teriam de dar a esses interesses uma proteção semelhante, do tipo direitos. Essa posição exigiria a abolição da instituição da propriedade animal. Se não for assim, os animais, como no caso da escravidão humana, *sempre e necessariamente* contarão como menos que “um”, e será impossível aplicar o princípio da igual consideração a eles (2013, p. 247).

Singer poderia aceitar, em um nível intuitivo do pensamento moral, assim como faz com o direito à vida no caso das pessoas¹³⁹, o direito de todo ser senciente de não ser escravizado. A adoção deste direito poderia ser adotada, pura e exclusivamente, do ponto de vista das consequências: ele aceitaria que o estatuto legal dos animais não humanos impede qualquer consideração séria, sob a égide da igualdade, dos animais não humanos, assim como a escravidão impedia que o interesse mínimo dos escravos de não sofrer fosse respeitado. Aceitar que os animais possuem o direito de não serem tratados como propriedade traria à tona as melhores consequências: deixaríamos de subconsiderar interesses semelhantes, o que na prática levaria a uma maior satisfação das preferências de todos os envolvidos pelo nossos hábitos que dizem respeito aos animais.

2.2.4 E se a casa estiver mesmo em chamas: a diferença entre conflitos falsos e verdadeiros

Embora a abordagem dos direitos de Francione pareça radical, à primeira vista, devido à sua exigência de que é nossa obrigação abolir o uso institucionalizado dos animais não humanos em todas as suas versões existentes, ela não representa mais do que o resultado coerente extraído das duas intuições que, segundo Francione, a sabedoria convencional ou o senso comum aceitam como a base das nossas obrigações morais para com os animais. Aceitamos que não devemos causar sofrimento desnecessário aos animais não humanos e vimos que se quisermos curar nossa esquizofrenia moral devemos colocar em prática esta ideia bem aceita, se não, do contrário, continuaremos

¹³⁹ Cf. seção 1.2 deste trabalho.

esquizofrênicos e especistas. Esquizofrênicos porque dissemos que os animais devem ser tratados com igualdade naquilo que somos iguais, isto é, quanto ao nosso interesse de não sofrer, mas ao mesmo tempo infligimos dor por mero hábito e conveniência todos os dias a um número gigantesco de animais sencientes. E especistas por insistirmos em manter, por razões outras, que estão além do critério da senciência, que humanos merecem de modo geral um estatuto mais elevado que os animais. Vimos que nenhuma característica mental dos seres humanos pode justificar uma diferença prévia de estatuto que relegue os animais à condição de meras coisas¹⁴⁰. A atribuição de direitos é uma questão de justiça e não de caridade: não admitimos, argumenta Francione, uma escravidão conscientiosa ou humanitária. A escravidão é errada porque trata seres que valoram seu próprio bem-estar experiencial independentemente do que os outros pensem deles como se fossem exclusivamente recursos econômicos.

O caráter abolicionista da abordagem de Francione diz que é nossa obrigação pararmos de usar os animais de modos que pensamos ser inaceitável usarmos qualquer ser humano:

Trazemos bilhões de animais sencientes ao mundo somente para o propósito de matá-los. Depois procuramos entender a natureza de nossas obrigações morais para com esses animais. Mas, ao trazê-los à existência para usos que jamais consideraríamos apropriados a qualquer humano – ao termos uma indústria da “carne”, ou uma indústria de “animais para entretenimento”, ou uma indústria de “animais de caça” –, nós já decidimos que os animais não humanos são daqueles tipos de seres aos quais não estendemos igual consideração e para com os quais não podemos ter nenhuma obrigação moral direta. Já decidimos que os animais não têm nenhum status moral inerente – não importa que o que digamos em contrário (FRANCIONE, 2013, p. 259).

Não estamos em um caso de necessidade, em um sentido da palavra que importe, - ou pelo menos em um sentido em que consideramos que importe igualmente quando uma situação semelhante envolve humanos – quando estamos refletindo se devemos comer carne ou não, ir ao circo ou não. Estas atividades não são, por definição, uma emergência ou um conflito genuíno mas sim formas de uso culturalmente aceitas. Em suma, praticamente todos os “casos” de conflito não significam mais do que o ato de arrastarmos os animais para dentro de uma casa em chamas para decidirmos se temos que lhes causar dor para a nossa conveniência ou prazer. A conclusão de Francione é que não devemos mais arrastar os animais para dentro de conflitos que não existem. Prazer, diversão, conveniência não são justificam de forma alguma o uso de animais, bem como não justifica o de qualquer ser senciente humano. A exigência que resulta de

¹⁴⁰ Podemos dizer de modo inverso que para cada característica mental que quiséssemos justificar a exclusão animal, haveria humanos que também estariam excluídos.

reconhecermos que todo ser senciente possui o direito de não ser tratado como propriedade é impactante: devemos parar com toda a exploração institucional e socialmente aceita: alimentação, vestuário, experimentação¹⁴¹, caça, entretenimento, etc. Em suma temos que nós tornar veganos e recusar que os animais possam ser tratados como meros instrumentos disponíveis apenas para o benefício da humanidade. O veganismo não requer nada menos que o boicote a todos os usos institucionalizados dos animais não humanos.

E quanto as situações de verdadeira emergência? Quando estamos de fato diante de uma casa em chamas, podemos preferir os humanos sem cometer uma arbitrariedade moral? Francione sustenta que sim, e que a abordagem dos direitos que ele defende consiste num equilíbrio entre as intuições morais que já possuímos, a saber, a de que não devemos causar sofrimento desnecessário aos animais, e de que podemos preferir os humanos em situações de emergência. As situações de emergência, segundo Francione (2013, p. 265, 266) “requerem decisões que, no final das contas, são arbitrárias e não particularmente propícias a satisfazer princípios de condutas gerais”. Nelas poderíamos simplesmente jogar uma moeda para cima (2008, FRANCIONE, p. 14) para decidirmos que decisão tomar e isto seria tão aceitável quanto realmente fazer uma escolha. O principal argumenta para explicar o que acabamos de afirmar é o que se segue:

Em um caso em que um médico (FRANCIONE, 2013, p. 264-265), por exemplo, vive um conflito: possui dois pacientes necessitados mas bolsas de sangue suficientes para salvar apenas um. Um paciente possui uma doença terminal, e o outro viverá ainda por anos a fio. Diante de situações assim, nossa intuição, argumenta Francione, geralmente, nos diz que devemos salvar o paciente que poderá desfrutar mais tempo de vida. A médica que agir sempre assim, portanto, não poderá ser acusada de preconceito contra os pacientes em estado terminal pura e simplesmente em uma situação de real necessidade tem que tomar uma decisão, podemos dizer, escusável. Francione pensa que a médica poderia simplesmente ter jogado uma moeda para cima e escolhido ao acaso quem salvar. Se de fato ela tivesse tomado a decisão oposta – a de salvar o outro paciente – não poderíamos dizer que ela teria feito a coisa errada: a situação em si nos coloca

¹⁴¹ Francione pensa, de modo geral, que a experimentação e todo uso científico dos animais não se justifica porque a) não achamos na maior parte dos casos realizar estas atividades em humanos sem o seu consentimento, e como os animais não podem dar o seu consentimento, estaríamos julgando casos iguais de modo dessemelhante, isto é, sendo injustos b) a experimentação em animais requer extração de dados, o que ele argumenta é bastante duvidoso e ineficiente; em suma, podemos ter resultados semelhantes ou melhores através de outros meios de pesquisa ou experimentos.

diante de tomarmos uma decisão arbitrária porque sabemos que as vidas dos dois pacientes importam para eles independentemente do que pensa a própria médica. O caso análogo, quando envolve um ser humano e um animal, nos oferece, portanto a mesma conclusão. Quando temos de escolher de fato entre um humano e um animal, e não estamos simplesmente arrastando-os para dentro de uma casa em chamas criada por nós, podemos escolher os humanos sem que sejamos acusados de especismo. Esta situação difícil na verdade reflete a nossa preferência em salvar os humanos. O certo, sabemos seria salvarmos os dois, mas na condição de privação de fazer a coisa certa, usamos critérios que são, argumenta Francione, inevitavelmente arbitrários. Escolhemos em geral os humanos porque a) podemos imaginar melhor o que é a morte para um ser da nossa própria espécie b) porque temos um vínculo afetivo mais forte com o envolvido (às vezes é nosso filho ou nosso vizinho que está nesta situação e socialmente nos importamos não só com eles, mas com a todos que gostam dele e o impacto disto tem um peso maior em nossa vida), etc. As razões podem ser variadas, mas nenhuma delas será, ao ver de Francione, completamente satisfatória.

Tanto no caso da médica que se vê em uma situação de emergência em que há dois humanos envolvidos, quanto no caso em que temos que escolher entre um humano e um animal, o fato de podermos jogar uma moeda para escolher o que fazer não nos autoriza a inferir disto que podemos tratar humanos ou animais como recursos. Especismo de fato é isto para Francione: tratar como propriedade um ser senciente de forma injustificada. Nossa obrigação moral, em primeiro lugar, é a de acabar com os “conflitos” entre nós e os animais que só existem porque os tratamos como coisas que não possuem interesses morais significativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As conclusões de Singer, do ponto de intuitivo, se assemelham as de Francione. Contudo, elas estão fundadas mais na dificuldade de pôr em prática o que o filósofo australiano pensa ser um uso ético dos animais não humanos do que na própria fundamentação de um argumento filosófico que exija a abolição de todos as formas de exploração institucional dos animais. Em outras palavras, do ponto de vista crítico¹⁴² Singer aceita que usemos os animais não humanos desde que este uso seja criterioso ou que este uso seja a melhor alternativa disponível para todos os afetados pelo curso da ação. A abolição da exploração animal é para Singer, segundo o que se segue dos seus argumentos, a melhor alternativa porque a mera regulação no momento atual a) no geral não traz as melhores consequências, b) não pode fornecer uma regra assimilável de conduta porque os casos de uso possuem um escopo de aplicação muito restrito e exigente c) os benefícios, na maior parte do casos, não superam os malefícios ou são d) baseados em hipóteses que não representam a realidade (como por exemplo, os experimentos científicos que prometem resultados espetaculares que não podem cumprir). Se isto não fosse assim Singer não se oporia, por exemplo, ao uso de animais meramente sencientes como recursos substituíveis: ele não se oporia por exemplo que os transformássemos em mercadoria para que pudéssemos comer a sua carne¹⁴³.

Talvez um dos pontos mais interessantes de divergência entre Singer e Francione seja o que envolve a questão da mera senciência. Singer, por um lado, pensa que seres meramente sencientes, se existirem são substituíveis. Francione, por outro lado, argumenta que é impossível conceber que um ser seja meramente senciente, porque a senciência implicaria autoconsciência – pelo menos em um nível perceptivo ou nuclear. Para Singer seres meramente sencientes são seres conscientes de suas experiências subjetivas que não possuem interesses ou desejos que ultrapassem períodos de sono: eles não possuem experiências mentais unificadas, o que faz com que nenhum desejo atual deste tipo de animal tenha relação com os desejos que ele terá, por exemplo, no outro dia e no futuro em geral. O fato de nenhum desejo sobreviver a períodos de inconsciência significa, ao ver de Singer, que não há um "eu" com experiências unificadas que perde algo ou é prejudicado pela morte, por exemplo, como quando, este ser meramente senciente é morto de maneira indolor enquanto dorme. Isto está estreitamente relacionado

¹⁴² Temos aqui a distinção mencionada entre os dois níveis de raciocínio moral na seção 1.2.2

¹⁴³ Cf. Seção 1.4

a concepção de prejuízo e de dano da morte de Singer e com a adoção de uma versão total do utilitarismo: ele argumenta que é errado trazer à vida um ser que terá uma vida infeliz, isto é, com muitas preferências insatisfeitas, mas acha que é "bom" trazermos à vida alguém que terá uma vida feliz. "Bom" porque, como vimos, o máximo que podemos atingir segundo o modelo do livro de contabilidade moral adotado por Singer é uma quitação de todas as dívidas, isto é, um saldo neutro, nem positivo, nem negativo. A consequência normativa que se extrai disto é que trazer alguém à vida seria no máximo algo eticamente neutro. O fato de que satisfazer todas preferências seria eticamente neutro trouxe, contudo, uma objeção à tona: se o modelo do livro de contabilidade moral estiver certo, chegaríamos à conclusão, no mínimo questionável, de que seria melhor que nem tivéssemos nascido.

A objeção é respondida por Singer, em primeiro lugar, com uma adaptação ao seu modelo: ao invés de dizermos que é preciso saldar todas as dívidas, diríamos, ao contrário, que é preciso saldar pelo menos a maioria delas. Esta solução consiste em realocar para abaixo de zero o exigido para que uma vida seja satisfatória do ponto de vista da satisfação dos desejos. Por exemplo, se alguém deixa 30% de preferências insatisfeitas, sua vida poderia ainda ser considerada satisfatória a ponto de valer a pena ser vivida. Isto, mudaria também a conclusão no que diz respeito ao caso oposto: seria bom que trouxéssemos seres com vidas felizes à vida, isto é, seres que tivessem uma quantidade de preferências satisfeitas acima do exigido (70%, de acordo com nosso exemplo), pois eles fariam mais do que saldar a dívida, eles teriam, por assim dizer, um crédito além da simples quitação da dívida. Isto comprometeria Singer também com a conclusão de que é bom que tragamos o máximo de seres felizes à vida que pudermos¹⁴⁴. Singer, entretanto não se vê muito satisfeito com a sua reestruturação do modelo da contabilidade moral¹⁴⁵.

De qualquer modo, o que se mantém, apesar de todas estas mudanças internas em seus argumentos, é que ele pensa que a morte de um ser senciente pode ser contrabalançada pelo benefício de trazer à vida outro ser semelhante. Um ser senciente X após um período de sono ou inconsciência, do ponto de vista de sua consciência, não

¹⁴⁴ Veja que disto não se segue, para Singer, que seria obrigatório substituir os seres humanos por uma quantidade imensa de outros seres menores (supondo que eles pudessem ter vidas felizes) porque boa parte dos seres humanos são pessoas, e, como tais, não são substituíveis. Além disto, Singer poderia oferecerem em suporte a sua posição outras razões indiretas, que estão a parte do que ele pensa ser o prejuízo da própria morte, para que não chegemos a esta conclusão, conhecida como conclusão repugnante.

¹⁴⁵ Na última edição de *Ética prática* ele aponta para um novo caminho para evitar as críticas feitas ao seu modelo do livro de contabilidade moral, a saber, um modelo utilitarista híbrido que valorasse não só as preferências mas também outros tipos de valores como, por exemplo, o prazer. Singer, contudo, não faz mais que apontar essa solução.

possui mais nenhuma ligação mental com o que era, e, podemos chamá-lo de Y assim que desperta. Satisfeitas todas as preferências de X antes de dormir, teríamos um resultado neutro: nenhuma dívida no livro de contabilidade moral. O fato de mantermos este mesmo corpo ou simplesmente substituí-lo por outro não faria diferença, argumenta Singer. Poderíamos usar o corpo do ser senciente X para nos alimentarmos e substituí-lo por outro ser semelhante também meramente senciente. Francione discorda justamente neste ponto. Ele pensa que há uma continuidade mental pelo menos em um sentido nuclear: todo ser meramente senciente continua tendo uma consciência perceptiva de si, de suas partes do corpo, de que é ele mesmo o afetado por todas as sensações que experimenta, e isto é suficiente do ponto de vista moral para que haja interesse na vida continuada. O exemplo de pessoas que perdem a capacidade de ter uma consciência estendida confirma isto. Não pensamos, que podemos, nos termos do próprio autor, tratar como propriedade pessoas que sofreram um derrame e que não podem mais ter memórias ou planejar coisas para o futuro. Se elas desejam ainda continuar a viver, não podemos simplesmente pensar que porque elas não possuem um “eu” unificado em torno de certas capacidades cognitivas mais complexas, enfeites do que é a consciência em seu núcleo duro. A capacidade de fazer planos para o futuro, tampouco nos faz acreditar que a vida de um ser humano possui mais valor que a de outro ser humano: se uma pessoa se preocupa apenas com os prazeres imediatos enquanto outra pensa constantemente em seu futuro e faz da vida uma complexa narrativa de si, disto, então se conclui que a segunda, em caso de conflito, sofre uma maior perda do que a primeira quando, por exemplo estão diante do dano da morte?

Francione argumenta que não: a qualidade e quantidade da vida dos seres sencientes é valorada por eles mesmos, ainda que ninguém mais se importe com isto. O que se conclui disto é que as pessoas podem até nos servir como meios para realizarmos alguns de nossos interesses, mas não se justifica, do ponto de vista moral, que elas sejam tratadas exclusivamente como meios através dos quais nós possamos satisfazer nossos objetivos. O tipo de consciência não tem nada a ver com a igual consideração de interesses. A senciência é o critério único para que alguém seja ou não uma pessoa moral e legal. Se ela possui o interesse em não sofrer ou de perder sua vida de modo algum como resultado do uso exclusivo como recurso de outrem, então ela é uma pessoa e tem o direito de não ser tratada como propriedade.

Singer simplesmente rejeita a posição de Francione de que todos seres sencientes são autoconscientes de um modo moralmente relevante. Ele poderia, no entanto, aceitar, a nosso ver, a alegação de que a percepção do eu presente, imediata, e corporal exige

também uma percepção de que é o “eu” que percebe isto tudo. Mas isto não traria impacto em seu argumento da substituibilidade, porque o reconhecimento disto não implicaria, para Singer, que estes seres tivessem pudessem formar uma imagem de si no futuro (mesmo que um futuro quase imediato, o que se segue de uma noite de sono apenas) . A teoria de Singer, baseada em preferências e fundada sobre o modelo do livro da contabilidade moral requer isto para que um ser seja prejudicado pela morte. Francione acusa Singer de nunca explicar porque é necessário este tipo de autoconsciência enfeitada para que um ser seja danado pela morte. A crítica parece plausível, afinal, porque necessariamente temos de ver a vida, bem como o prejuízo da morte através um livro de contabilidade moral? Porque não poderíamos simplesmente, de um ponto de vista preferencial, somar as preferências satisfeitas com as preferências insatisfitas a fim de obter um resultado final líquido que nós diria se a vida no geral teve mais satisfação do que frustração. Uma abordagem deste tipo, a nosso ver, não teria que atribuir valor maior a desejos que estão relacionados ao futuro¹⁴⁶. Além disto, poderíamos, perguntar a Singer, por exemplo, por que não devemos levar em conta as evidências etológicas e evolutivas de que o ser se importa com a própria vida?

Embora não pretendamos resolver aqui o problema controverso presente em todo o debate da ética animal que envolve saber se todos os seres sencientes têm interesse, em algum sentido moralmente significante em continuar vivendo, entendemos que a crítica de Francione a Singer poderia despertá-lo a outros aspectos científicos que ajudam no entendimento do problema do interesse na existência continuada. Embora os autores baseiem seus argumentos em pressupostos diferentes – Francione, como dito, não aceita que existam seres meramente sencientes – Singer poderia considerar que a fuga da dor, expressa, através do comportamento pode indicar seriamente que este ser tem, em alguma medida, uma mente unificada ou algum grau de autoconsciência¹⁴⁷. Basta olharmos para o exemplo dos peixes que Singer costumava oferecer nas primeiras edições da *Ética Prática* ao falar do argumento da substituibilidade: ele próprio afirmava que o comportamento dos peixes não indicava mais do que a busca pela cessação da dor e não um interesse em continuar vivendo. Estudos hoje mostram que peixes possuem, no geral,

¹⁴⁶ Este tipo de abordagem traz consigo uma consequência indesejada por Singer: ver as coisas deste modo permitiria que pessoas, em um sentido filosófico, fossem substituíveis.

¹⁴⁷ Outra sugestão seria a de repensar a necessidade de haver uma consciência contínua que possui memórias e desejos relacionados ao futuro. O *self nuclear*, por exemplo, tomado por Francione de Damasio, sugere um *continuum* sem que haja a necessidade destes enfeites cognitivos.

algum tipo de experiência mental unificada, o que fica evidente através, por exemplo, da sua capacidade de memorizar as coisas¹⁴⁸.

Por fim, Francione parece estar certo ao apontar que Singer não é de fato um abolicionista, ou que não é abolicionista por convicção. Melhor dizendo, o autor não pensa que a abolição em si seja necessária, mas seja a melhor opção disponível quando pensamos no caso específico dos animais e nas regras que devemos adotar para agir no dia-a-dia, diante da vida como ela é. Isto porque ele, ao menos em um nível crítico do raciocínio moral, não se opõe ao uso em si dos animais, desde que, como mostramos, este uso atenda as demandas de justificação impostas pelo seu utilitarismo preferencial. No nível prático, contudo, Singer se assemelha mais ao que propõe Francione, pois vislumbra, como dissemos, que as suas próprias conclusões quanto ao uso justificado de animais são tão específicas e exigentes que não servem para nos guiar em nossas decisões diárias, e que, ao tentarmos nos guiar por elas, teríamos que levar em conta tantas variáveis, que provavelmente tomaríamos o curso de ação errado¹⁴⁹. Singer pensa, tendo isto em vista que o melhor a fazermos é simplesmente abandonarmos o uso dos animais. Usá-los assim faria com que os vessemos como coisas à nossa disposição. Contudo, o que fica claro, ao leremos seus argumentos, é que isto é uma prescrição limitada ao contexto atual apenas. Singer não diria isto, por exemplo, se pudesse, numa situação hipotética, ter certeza que os animais seriam usados apenas em casos específicos e justificados segundo seu utilitarismo de preferências. A realidade, no entanto, nos mostra que esta hipótese é um sonho. Os possíveis benefícios, como ele mesmo e Francione constantemente nos mostram, são pequeníssimos perto do prejuízo que nossos hábitos causam aos animais, e mesmo o que Singer defende ser um uso correto pode levar a abusos, por parte dos pesquisadores, criadores de animais etc., que trariam, de um ponto de vista coletivo, mais prejuízos que benefícios.

De qualquer forma, a diferença entre o abolicionismo de Singer para o de Francione é a que se segue: a ideia de abolição para Singer está fundada na dificuldade ou impossibilidade da regulamentação, enquanto Francione, por outro lado, pensa que a

¹⁴⁸ Cf. Braithwaite, 2010.

¹⁴⁹ Além disso poderíamos estar em um estado de espírito afetado pelos nossos desejos e paixões, ou simplesmente afetados pelo fato de que nossas preferências não são as mais bem informadas possíveis (por exemplo, se tiver a informação disponível sobre se o animal que estamos prestes a comer é meramente senciente, se teve uma vida feliz, se teve uma morte indolor, se foi substituído adequadamente por outro ser, etc.).

própria ideia de regular em si é perniciosa. Se quisermos considerar igualmente os interesses dos animais, para Francione, precisamos fazer algo que nem Bentham nem Singer se propuseram: abolir o estatuto de propriedade dos animais assim como abolimos o estatuto de propriedade dos humanos. Devemos fazer isto não porque isto maximiza o agregado da satisfação de preferências, mas sim porque isto é uma questão de justiça, se todos os seres sencientes não puderem ter o direito de não serem tratados como propriedade, então eles não poderão sequer participar da comunidade moral de modo adequado:

- a) não terão direito sequer à igual consideração de interesses (a propriedade sempre possui um estatuto inferior que não permite que qualquer julgamento moral seja coerente, ou equilibrado de modo não tendencioso).
- b) não terão nenhuma proteção moral significativa de seus interesses moral e legalmente.

O direito básico pré legal de não ser tratado exclusivamente como recurso ou propriedade garante, segundo pensa Francione, uma proteção contra o interesse dos outros de se beneficiarem através de um uso injustificado (que causa dor e morte, por exemplo) por outros seres contra a sua própria vontade.

Singer se opõe¹⁵⁰, assim como Bentham, de algum modo à escravidão e ao estatuto de propriedade dos humanos. Aquele, embora não concorde com a ideia de direitos ou mesmo com a máxima de que não devemos tratar os outros exclusivamente como meios para nossos fins, poderia concordar, do ponto de vista, das consequências, e da maximização das preferências de todos os envolvidos, que seria melhor abolirmos o uso de animais definitivamente. O estatuto legal de propriedade dos animais, como Francione argumenta, impede que seus interesses, incluindo o de não sofrer, sejam considerados. As leis de bem-estar falham ao regulamentar qualquer uso institucionalizado dos animais, isto é, ao supostamente proteger os interesses dos animais de sofrer sem necessidade parecem apenas reforçar o sofrimento e a exploração habitualmente aceita como prática indispensável ao bem-estar humano. Se isto é verdade, a ideia de Singer de que o uso pode ser justificado em certas ocasiões parece mais longe ainda da prática. Nós na seção 1.5 demos razões pelas quais achamos que a aplicação do argumento da substituibilidade

¹⁵⁰ Ele aceita, por exemplo, em um nível intuitivo da reflexão moral a ideia de direitos e a ideia de respeito à autonomia. Elas a nosso ver, são o suficiente, para que na prática, neguemos aos humanos um estatuto moral e legal de propriedade.

era inviável. Francione, com sua análise moral e legal traz razões adicionais à nossa conclusão. As consequências da tentativa de regulamentar o uso de animais é catastrófica e reforça padrões de comportamento injustificados no que diz respeito ao sofrimento animal. Isto já é suficiente, a nosso ver, para justificar por que Singer defende a adoção de uma regra utilitária mais geral que proíba o uso de animais. Para que isto fosse feito não seria necessário entrar no mérito da questão teórica sobre se os animais têm interesse em viver ou não. Afinal, como mostra Francione, o estatuto de propriedade ou mercadoria facilita tanto a exploração dos animais que a regulamentação geralmente se transforma em um meio de proteger os interesses dos proprietários em obter benefício econômico eficientemente. Eficiência e lucro combinados deram origem aos modos de criação e exploram animal intensivos e cruéis: a indústria dos alimentos de origem animal, a indústria do vestuário, indústria dos testes e experimentos científicos, etc. Disto se segue que, aparentemente, quando para as soluções práticas e preceitos gerais a questão é vista através de uma mudança de tratamento e não de abolição do uso, as instituições habituais de exploração animal, assim como foi o caso escravidão da humana, atingem um número gigantesco de indivíduos: matamos mais de 50 bilhões de animais terrestres anualmente. Se incluirmos os animais marinhos os números ultrapassam a barreira do trilhão facilmente.

Por fim, mesmo que todos concordássemos com a teoria de Singer, e mesmo que todos os animais, exceto os humanos, fossem meramente sencientes, parece ainda incabível pensar que é possível regulamentar qualquer uso ético em proporções assim tão grandes. Mesmo se concordássemos que os animais não têm interesse em viver, ainda assim teríamos razão suficiente para prescrever¹⁵¹, do ponto de vista das consequências, uma regra que nos obriga do ponto de vista moral abolir o uso dos animais, e que do ponto de vista legal nos faça lutar pela abolição do estatuto de propriedade destes animais. A tentativa de regulamentar ou de fazer uso de exceção à regra, nisto concordamos com Francione expressamente, reforça o sofrimento animal sob a “proteção” de leis “anticrueldade”.

¹⁵¹ É claro que, do ponto de vista teórico, um partidário dos argumentos de Singer poderia continuar pensando que, na teoria, animais meramente sencientes são substituíveis. Apenas não se seguiria daí, segundo entendemos, uma norma prática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Colin; TRESTMAN, Michael. *Animal Consciousness*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/consciousness-animal/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2016.

ANDREWS, Kristin. *Animal Cognition*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/cognition-animal/>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

Animal Ethics. *A morte dos animais usados para alimentação*. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/morte-animaus-usados-para-alimentacao/>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

Animal Ethics. *O argumento da sobreposição das espécies*. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/argumento-sobreposicao-especies/>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).

BONELLA, Alcino Eduardo. *A ÉTICA NO USO DE ANIMAIS*. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.17, N. 2, P. 11-41, JUL./DEZ. 2012.

DAMASIO, Antonio. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*:New York: Harcourt Brace & Company, 1999.

DeGRAZIA, David. *Animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DeGRAZIA, David. *Self-awareness in animal*. In: *The philosophy of animal minds*. New York:Cambridge University Press: 2009.

Departamento de medicina e nutrição da Sociedade Vegetariana Brasileira. *Guia alimentar de dietas vegetarianas para adultos*. Sociedade Brasileira Vegetariana (SVB): São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://www.svb.org.br/livros/guia-alimentar.pdf>>. Acesso em: 6 de fevereiro de 2017.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Ehnert, J. (2002) *The argument from species overlap*, master's thesis, Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer na defesa dos animais*. Florianópolis: Boiteux, 2003.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*.São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. *FAOSTAT agriculture – livestock primary dataset: world total of animals slaughtered for meat in 2012.* Disponível em: <<http://faostat.fao.org/site/569/DesktopDefault.aspx?pageID=569>>. Acesso em: 26 jan. 2016.

FRANCIONE, Gary L. *Animals Property & The Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FRANCIONE, GARY L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press, 2008.

FRANCIONE, GARY L. *A Note on Moral Schizophrenia*. Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/a-note-on-moral-schizophrenia/>>. Acesso em 6 de fevereiro de 2017.

FRANCIONE, GARY L. ; CHARLTON, A. *Eat like you care: an examination of the morality eating animals*. Logan: Exempla Press, 2013a.

FRANCIONE, Gary L. *Introdução aos direitos animais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013b.

HARE, R. M. *Moral Thinking: its levels, method and point*. New York: Oxford University Press, 1981.

<https://doi.org/10.1093/0198246609.001.0001>

HUMANE SOCIETY INTERNATIONAL. *Um Relatório da HSI Brasil: O Bem-estar de Animais Confinados Intensivamente em Gaiolas em Bateria, Celas de Gestação e Gaiolas para Vitelo*. Disponível em: <[http://www.confinamentoanimal.org.br/download/Bem%20Estar%20animal%20%20um%20Relat%C3%B3rio%20da%20HSI%20\(PDF\).pdf](http://www.confinamentoanimal.org.br/download/Bem%20Estar%20animal%20%20um%20Relat%C3%B3rio%20da%20HSI%20(PDF).pdf)>. Acesso em 5 de janeiro de 2017.

GRIFFIN, D. R. *Animals mind: beyond cognition to consciousness*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MELINA, Vesanto; CRAIG, Winston; LEVIN, Susan et al. *Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets*. Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics, Volume 116 , Issue 12 , 1970 – 1980, 2016. Disponível em: <[http://www.andjrn.org/article/S2212-2672\(16\)31192-3/pdf](http://www.andjrn.org/article/S2212-2672(16)31192-3/pdf)>. Acesso em: 6 de janeiro de 2017.

- RACHELS, J. *Os elementos da filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH, 2013.
- REGAN, Tom. *Animal rights, Human wrong: An Introduction to Moral Philosophy*. Lanham: Roman & Lidefield, 2001.
- REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- REGAN, Tom. *The case for animal rights*. 2^a ed. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2004.
- SINGER, Peter. *All animals are equal*. In: *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1987.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SHAFER-LANDAU, R. *The fundamentals of ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2015.
- SINGER, Peter. *Libertaçāo Animal*. Porto Alegre/ São Paulo: Lugano, 2004.
- SINGER, Peter. *Afterword*. In: VISAK, Tatjana; GARNER, Robert. *The ethics of killing animals*. New York: Oxford University Press: 2016.
- STEINER, Gary. *The Differences Between Singer, Regan, and Francione*. In *The Abolitionist*, Issue 3, Winter 2012. Disponível em <<http://theabolitionist.info/magazine/issue3/#/0>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2015.
- STUART MILL, John. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.
- VARNER, Gary. *Personhood and Animals in the Two-Level Utilitarianism of R.M. Hare*. New York: Oxford University Press, 2012.
- VISAK, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.