

Os animais e a ética*

Scott D. Wilson

Tradução de L. H. Marques Segundo

Revisão de Carlos André Fernandes

Que lugar os animais não-humanos deveriam ocupar num sistema moral aceitável? Esses animais existem à margem de nossos conceitos morais; o resultado é que às vezes conferimos-lhes um estatuto moral forte, enquanto que outras vezes negamos-lhes qualquer tipo de estatuto moral. Por exemplo, a humilhação pública é forte quando o conhecimento das “fábricas de filhotes”⁹ é trazido à tona; a idéia é que os animais merecem mais consideração do que lhes dão os operadores de tal lugar. No entanto, quando se aponta que as condições numa granja são tão más, se não muito piores, quanto nas fábricas de filhotes, a resposta habitual é que esses afetados, afinal, são “apenas animais” e não merecem a nossa consideração. O pensamento filosófico sobre a posição moral dos animais é diverso e geralmente pode ser agrupado em três categorias gerais: teorias indiretas, teorias diretas mas que enfatizam a desigualdade e teorias da igualdade moral.

As teorias indiretas negam o estatuto moral dos animais ou a consideração igual com os humanos devido à falta de consciência, razão ou autonomia. Em última instância, ao negar estatuto moral aos animais, essas teorias podem ainda exigir que os animais não sejam maltratados, mas apenas porque fazer tal coisa é ruim para a moralidade do ser humano. Os argumentos

* Animals and Ethics, originalmente publicado em “The Internet Encyclopedia of Philosophy”: <http://www.iep.utm.edu/anim-eth/>.

⁹ As fábricas de filhotes, também conhecidas como *puppy mills*, são estabelecimentos comerciais voltados para a produção em larga escala de filhotes para servirem como animais de estimação. Essa produção, em geral, é mantida a custo de grande sofrimento: animais confinados em pequenas gaiolas, mal alimentados, submetidos a cruzas excessivas e sem muitos critérios genéticos, etc. (Nota do trad.)

nessas categorias têm sido formulados por filósofos como Immanuel Kant, René Descartes, Tomás de Aquino, Peter Carruthers, e várias teorias religiosas.

As teorias diretas que enfatizam a desigualdade concedem alguma consideração moral aos animais, mas negam-lhes um estatuto moral pleno devido a sua incapacidade de respeitar o direito de outros agentes ou mostrar reciprocidade moral numa comunidade de agentes iguais. Os argumentos nessa categoria consideram a senciência do animal como razão suficiente para não se causar dano direto aos animais. No entanto, onde os interesses dos animais e dos humanos conflitam, as propriedades especiais do ser humano como a racionalidade, a autonomia e a auto-consciência conferem consideração maior aos interesses humanos.

As teorias da igualdade moral estendem a igual consideração e o estatuto moral aos animais refutando as supostas relevâncias morais das propriedades especiais dos seres humanos anteriormente mencionadas. Argumentando por analogia, as teorias da igualdade moral geralmente estendem o conceito de direito aos animais pela razão de que eles têm capacidades psicológicas e mentais similares a bebês e seres humanos incapazes. Os argumentos nessa categoria têm sido formulados por filósofos como Peter Singer e Tom Regan.

1- Teorias Indiretas

Nas teorias indiretas os animais não merecem nossa consideração moral, mas podem merecer consideração apenas na medida em que se relacionam apropriadamente aos seres humanos. Os vários tipos de teorias indiretas a serem discutidas são as Teorias Religiosas, as Teorias Kantianas, as Teorias Cartesianas, e as Teorias Contratualistas. As implicações desses tipos de teorias para o próprio tratamento dos animais serão exploradas em seguida. Finalmente, dois métodos comuns de se argumentar contra as teorias indiretas serão discutidos.

a. Teorias Religiosas

Alguns filósofos negam que os animais mereçam consideração moral direta devido a teorias religiosas ou filosóficas da natureza do mundo e do próprio lugar de seus habitantes. Uma das primeiras e mais claras expressões desse tipo de perspectiva nos é dada desde Aristóteles (322 d.C.). De acordo com Aristóteles, há uma hierarquia natural dos seres vivos. Os diferentes níveis são determinados pelas capacidades presentes nestes seres devido às suas naturezas. Ao passo que as plantas, os animais e os seres humanos são capazes de se nutrir e se desenvolver, apenas os animais e os seres humanos são capazes de experiência consciente. Isso significa que as plantas, sendo inferiores aos animais e aos seres humanos, têm a função de servir às necessidades dos animais e dos seres humanos. Do mesmo modo, os seres humanos são superiores porque têm a capacidade de usar a razão para guiar a sua conduta, ao passo que os animais não possuem essa capacidade e têm, ao invés, de contar com o instinto. Segue-se, portanto, que a função dos animais é servir às necessidades dos seres humanos. Isso, de acordo com Aristóteles, é “natural e expediente”. (Regan e Singer, 1989: 4-5).

Seguindo Aristóteles, o filósofo cristão São Tomás de Aquino (1225-1274) argumenta que uma vez que apenas os seres racionais é que são capazes de determinar as suas ações, são os únicos seres perante os quais devemos considerar “por seus próprios interesses” (Regan e Singer, 1989: 6-12). Aquino acredita que se um ser não pode direcionar suas próprias ações, então outros terão de fazê-lo; esses tipos de seres são meramente instrumentos. Os instrumentos existem para o interesse das pessoas que os usam, e não para seu próprio interesse. Uma vez que os animais não podem direcionar suas próprias ações, são meramente instrumentos e existem para o interesse dos seres humanos que é quem direciona suas ações. Aquino acredita que sua perspectiva se segue do fato de que Deus é o fim último do universo, e que é apenas por usar o intelecto humano que se pode obter conhecimento e entendimento de Deus. Uma vez que os seres humanos são capazes de alcançar esse fim último,

todos os outros seres existem para o interesse dos seres humanos e para a realização desse fim último do universo.

O restante desse tipo de perspectiva insiste em justificações por desconsiderar os interesses dos animais baseando-se na cadeia alimentar. Nessa linha de raciocínio, se um tipo de ser come regularmente outro tipo de ser, então diz-se que o primeiro é o mais alto na cadeia alimentar. Se um ser é mais alto que outro na cadeia alimentar, então é natural que este ser use o outro em benefício de seus interesses. Uma vez que este tipo de comportamento é natural, não se exige qualquer justificação moral adicional.

b. Teorias Kantianas

Estreitamente relacionadas às teorias religiosas estão as teorias como a de Immanuel Kant (1724-1804). Kant desenvolveu uma teoria moral altamente influente, de acordo com a qual a autonomia é uma propriedade necessária ao tipo de ser cujos interesses contem diretamente na avaliação moral das ações (Kant, 1983, 1956). De acordo com Kant, as ações moralmente permissíveis são aquelas ações que podem ser desejadas por todos os indivíduos racionais numa circunstância. A parte importante de sua concepção do estatuto moral dos animais é a sua dependência da noção de *querer*. Enquanto que os animais e os seres humanos têm desejos que podem os compelir à ação, apenas os seres humanos são capazes de voltar atrás em seus desejos e escolher que curso de ação tomar. Essa capacidade é manifestada por nossas vontades. Uma vez que os animais carecem dessa capacidade, carecem de uma vontade e, portanto, não são autônomos. De acordo com Kant, a única coisa com qualquer valor intrínseco é uma vontade boa. Uma vez que os animais não têm vontades de todo em todo, não podem ter vontades boas; eles, portanto, não têm qualquer valor intrínseco.

A teoria de Kant vai além das teorias Religiosas por se assentar em argumentos filosóficos mais gerais acerca da natureza da moralidade. Ao invés de simplesmente assentar-se no fato de que é “natural” para os seres racionais e

autônomos usar os seres não-rationais como acham conveniente, Kant, ao invés, fornece um argumento a favor da relevância da racionalidade e da autonomia. Uma teoria é kantiana, então, se fornece uma explicação das propriedades que os seres humanos têm e que os animais carecem e que confere aos seres humanos um estatuto moral bastante forte ao passo que nega aos animais qualquer tipo de estatuto moral. A própria teoria de Kant focou-se no valor da autonomia; outras teorias Kantianas focam em propriedades como ser um agente moral, ser capaz de existir numa relação recíproca com outros seres humanos, ser capaz de falar, ou ser autoconsciente.

c. Teorias Cartesianas

Outra razão para negar que os animais mereçam consideração moral surge da crença de que os animais não são conscientes, e que, portanto, não têm interesses ou bem-estar a serem levados em consideração ao se considerar os efeitos de suas ações. Alguns que sustentam essa posição concordam que *se* os animais fossem conscientes, então seria preciso considerar seus interesses como diretamente relevantes na avaliação das ações que os afetam. No entanto, uma vez que carecem de bem-estar, não há qualquer coisa a se considerar diretamente na explicação de quando agem.

Uma das mais claras e fortes negações da consciência animal é desenvolvida por René Descartes (1596-1650), que argumenta que os animais são autômatos que poderiam agir como se fossem conscientes, mas que realmente não são (Regan e Singer, 1989: 13-19). Escrevendo durante a época em que a perspectiva mecanicista do mundo natural substituíra a concepção aristotélica, Descartes acreditava que todo o comportamento animal poderia ser explicado em termos puramente mecanicistas, e que nenhuma referência a episódios de consciência era necessária para tal explicação. Sob o princípio da parcimônia na explicação científica (comumente referida como Navalha de Ockham) Descartes preferiu explicar o comportamento animal confiando na explicação mais simples possível de seu comportamento. Uma vez que é

possível explicar o comportamento animal sem referência a episódios internos de consciência, fazer tal coisa é mais simples do que se fiar na suposição de que os animais são conscientes; e é, portanto, a explicação preferida.

Descartes antecipa a resposta que seu raciocínio, se aplicado ao comportamento animal, poderia aplicar-se igualmente bem ao comportamento humano. A explicação mecanicista do comportamento não se aplica aos seres humanos, de acordo com Descartes, por duas razões. Primeiro, os seres humanos são capazes de comportamento complexo e novo. Este comportamento não é o resultado de simples respostas a estímulos, mas, ao invés, é o resultado de nosso raciocínio sobre o mundo como o percebemos. Segundo, os seres humanos são capazes do tipo de fala que expressa pensamentos. Descartes está ciente de que alguns animais produzem sons que podiam ser pensados a constituir fala, tal como o “pedido” de um papagaio por comida, mas argumentou que estas elocuições são meros comportamentos mecanicamente induzidos. Apenas os seres humanos podem se comprometer com o tipo de fala que é espontânea e expressa pensamentos.

A posição de Descartes sobre estas questões foi amplamente influenciada pela sua filosofia da mente e sua ontologia. De acordo com Descartes, há dois tipos mutuamente exclusivos e conjuntamente exaustivos de entidades ou propriedades: as entidades materiais ou físicas por um lado, e as entidades mentais por outro. Apesar de todas as pessoas estarem intimamente ligadas aos seus corpos físicos, elas não são idênticas a seus corpos. Ao invés, são idênticas às suas almas, ou à substância mental imaterial que constitui a sua consciência. Descartes acreditava que a complexidade do comportamento humano e a fala humana exigiam a postulação de tais substâncias imateriais a fim de explicá-los. No entanto, o comportamento animal não exigia esse tipo de suposição; além do mais, Descartes argumentou, “é mais provável que os vermes, as moscas e as larvas se movam mecanicamente do que tenham almas imortais” (Regan e Singer, 1989: 18).

Mais recentemente, os argumentos contra a consciência animal têm voltado à tona. Um método de se argumentar contra a afirmação de que os animais são conscientes é apontar para as falhas dos argumentos pretendendo sustentar que os animais são conscientes. Por exemplo, Peter Harrison recentemente argumentou que o Argumento por Analogia, um dos argumentos mais comuns a favor da afirmação de que os animais são conscientes, é incorrigivelmente falho (Harrison, 19910). O Argumento por Analogia repousa nas similaridades entre os animais e os seres humanos a fim de sustentar a afirmação de que os animais são conscientes. As similaridades geralmente citadas pelos proponentes desses argumentos são as similaridades no comportamento, as similaridades na estrutura física, e as similaridades nas posições relativas na escala evolutiva. Em outras palavras, seres humanos e animais respondem do mesmo modo quando confrontados com “estímulos de dor”; animais e seres humanos têm cérebros, nervos, neurônios, endorfinas, e outras estruturas; e seres humanos e animais estão relativamente próximos um do outro na escala evolutiva. Uma vez que são similares um ao outro nestes modos, temos boas razões para acreditar que os animais são conscientes tanto quanto o são os seres humanos.

Harrison ataca estes pontos um a um. Aponta que o chamado comportamento de dor não é necessário e nem suficiente para a experiência de dor. Não é necessário porque o melhor a se fazer em alguns casos pode ser não mostrar que se está com dor. Não é suficiente porque amebas apresentam comportamento de dor, mas não acreditamos que estejam sentindo dor. Do mesmo modo, poderíamos facilmente programar robôs que apresentem comportamento de dor, mas que não concluiríamos que sentem dor. A similaridade das estruturas físicas animal e humana é inconclusivo porque, para início de conversa, não temos idéia de como, ou mesmo se, a estrutura física dos seres humanos produz experiências. Considerações evolucionistas não são conclusivas, pois apenas o comportamento de dor, e não a experiência de dor em si, é que seria vantajoso na briga pela sobrevivência. Harrison conclui

que uma vez que o argumento mais forte a favor da afirmação de que os animais são conscientes falha, não deveríamos acreditar que são conscientes.

Peter Carruthers sugeriu que há outra razão para se duvidar que os animais sejam conscientes (Carruthers, 1989, 1992). Carruthers começa por notar que nem todas as experiências humanas são experiências conscientes. Por exemplo, posso estar pensando numa conferência vindoura enquanto dirijo e nem mesmo conscientemente “ver” o caminhão na estrada que desvio para evitar. Do mesmo modo, pacientes que sofrem de “visão cega” em parte de seu campo visual não têm experiência consciente de ver algo em parte de seu campo. No entanto, tem de haver algum tipo de experiência em ambos os casos, uma vez que desviei para evitar o caminhão, que tive de ter “visto”, e porque os pacientes com visão cega conseguem apanhar objetos largados diante da área que não enxergam com uma frequência relativamente alta. Carruthers então nota que a diferença entre as experiências consciente e não-consciente é que as primeiras estão disponíveis a pensamentos de ordens superiores, ao passo que as últimas não. (Um pensamento de ordem superior é um pensamento que pode tomar como objeto um outro pensamento.) Ele conclui, então, que a fim de ter experiências conscientes alguém tem de ser capaz de ter pensamentos de ordens superiores. No entanto, não temos razão para acreditar que animais tenham pensamentos de ordens superiores, e, portanto, nenhuma razão para acreditar que sejam conscientes.

d. Teorias Contratualistas

As teorias contratualistas da moralidade entendem a moralidade como um conjunto de regras que indivíduos racionais escolheriam sob certas condições específicas para governar seu comportamento em sociedade. Essas teorias têm tido uma longa e variada história; no entanto, a relação entre o contratualismo e os animais não foi realmente explorada até depois de John Rawls publicar seu *A Theory of Justice*. Nessa obra Rawls argumenta a favor de uma concepção de justiça como equidade. Argumentando contra as teorias utilitaristas da justiça,

Rawls acredita que a melhor concepção de uma sociedade justa é aquela na qual as regras que governam tal sociedade são regras que seriam escolhidas pelos indivíduos por de trás do véu da ignorância. O véu da ignorância é uma situação hipotética na qual os indivíduos não sabem quaisquer detalhes particulares sobre eles mesmos, tal como seus sexos, idade, raça, inteligência, capacidades, etc. No entanto, esses indivíduos sabem de fatos gerais sobre a sociedade humana, como fatos sobre psicologia, economia, motivação humana, etc. Rawls considera seus contratantes imaginados como amplamente auto-interessados; cada objetivo de uma pessoa seleciona as regras que mais os beneficiarão. Uma vez que não sabem que exatamente são, não escolherão regras que beneficiem qualquer indivíduo, ou segmento da sociedade, sobre outros (uma vez que podem encontrar-se no pior grupo). Ao invés, escolherão as regras que protegem antes de tudo os indivíduos autônomos racionais.

Apesar de Rawls argumentar a favor desta concepção como uma concepção de justiça, outros têm tentado expandi-la a fim de cobrir toda a moralidade. Por exemplo, em *The Animals Issue*, Peter Carruthers argumenta a favor de uma concepção de moralidade amplamente baseada na obra de Rawls. Carruthers nota que se estendermos a concepção de Rawls, os animais não terão estatuto moral direto. Uma vez que os contratantes são auto-interessados, mas não sabem quem são, aceitarão as regras que protegem os indivíduos racionais. No entanto, os contratantes sabem o bastante sobre eles mesmos para saber que não são animais. Eles, portanto, não adotarão as regras que conferem proteção especial aos animais, visto que isso não favoreceria seus auto-interesses. O resultado é que os seres humanos racionais serão diretamente protegidos, ao passo que os animais não.

e. Implicações para o Tratamento dos Animais

Se as teorias diretas estão corretas, então não precisamos levar em conta os interesses dos animais como diretamente relevante para a avaliação de nossas ações quando estamos a decidir como agir. Isso não significa, no entanto, que

não precisamos considerar como as nossas ações afetarão os animais de todo em todo. Só porque algo não é diretamente moralmente considerável não implica que possamos fazer aquilo que queremos. Por exemplo, há duas maneiras imediatas em que as restrições no que respeita o próprio tratamento dos animais podem surgir. Considere as obrigações que temos perante a propriedade privada. Não posso destruir seu carro se eu assim desejar porque ele é sua propriedade, e prejudicá-lo é também te prejudicar. Não posso, também, ir à praça e destruir uma árvore velha por diversão, uma vez que isso pode chatear muitas pessoas que cuidam das árvores.

Do mesmo modo, as obrigações no que respeita os animais podem existir por essas razões. Não posso prejudicar seus animais porque eles lhes pertencem, e ao prejudicá-los estarei também prejudicando a você. Também não posso prejudicar animais em público por diversão visto que ao fazê-lo chatearei muitas pessoas, e tenho o dever de não causar infortúnio desnecessário às pessoas. Essas são duas maneiras imediatas em que as teorias indiretas gerarão obrigações no que diz respeito aos animais.

Há outros dois modos em que mesmo as restrições mais fortes no que respeita o próprio tratamento dos animais poderiam surgir de teorias indiretas. Primeiro, Immanuel Kant e Peter Carruthers argumentam que pode haver obrigações indiretas mais extensivas aos animais. Essas obrigações não se estendem simplesmente à obrigação de evitar prejudicar a propriedade dos outros e a obrigação de não ofender os amantes dos animais. Ao invés, temos também a obrigação de evitar ser cruel com eles. Kant argumenta:

Nossas obrigações para com os animais são meramente obrigações indiretas para com a humanidade. A natureza animal tem analogias com a natureza humana, e ao cumprir nossas obrigações com os animais no que respeita as manifestações da natureza humana, estamos indiretamente a cumprir nossa obrigação com a humanidade [...] Podemos julgar o coração de um homem pelo tratamento que dá aos animais. (Regan e Singer, 1989: 23-24)

Do mesmo modo Carruthers escreve:

Tais atos [como torturar um gato por diversão] são errados porque são cruéis. Revelam uma indiferença ao sofrimento que pode manifestar-se [...] com o comportamento de uma pessoa com outros agentes racionais. Assim, apesar da ação poder não infringir quaisquer direitos [...] continua errado independentemente de seus efeitos sob qualquer amante dos animais. (Carruthers, 1992: 153-54)

Assim, apesar de não precisarmos considerar como nossas ações afetam os animais em si mesmos, precisamos considerar como nosso tratamento dos animais afetará o nosso tratamento de outros seres humanos. Se ser cruel com um animal nos fará provavelmente mais cruéis como outros seres humanos, devemos não ser cruéis com os animais; se ser agradável a um animal nos ajudará ser agradável como os seres humanos, então devemos ser agradáveis com os animais.

Segundo, pode haver um argumento a favor do vegetarianismo que não se fie de todo em considerações do bem-estar dos animais. Considere que para cada 450g de proteína que obtemos de uma fonte animal, temos de alimentar os animais, em média, com 10,5Kg de proteína vegetal. Muitas pessoas hoje no planeta estão morrendo de doenças facilmente tratáveis devido a uma dieta que está abaixo dos níveis de inanição. Se for possível demonstrar que temos um dever de ajudar a aliviar o sofrimento destes seres humanos, então uma maneira possível de se cumprir esse dever é por abster-se de comer carne. A proteína vegetal que é usada para alimentar os animais que os países mais ricos comem poderia, ao invés, ser usada para alimentar os seres humanos que vivem em tais condições deploráveis.

Com certeza, nem todos os teóricos indiretos aceitam esses resultados. No entanto, o ponto a ser salientado aqui é que ainda que se garanta que os animais não tenham estatuto moral direto, podemos ter deveres (possivelmente exigidos) no que diz respeito a seu tratamento.

f. Dois argumentos comuns contra as teorias indiretas

Dois argumentos comuns contra as teorias indiretas têm parecido convincentes a muitas pessoas. O primeiro argumento é O Argumento dos Casos Marginais; o segundo é um argumento contra o tratamento Kantiano dos deveres indiretos aos animais.

i. O Argumento dos Casos Marginais

O Argumento dos Casos Marginais é um argumento que tenta demonstrar que se os animais não têm estatuto moral direto, então nem seres humanos como bebês, senis, os muito debilitados cognitivamente, e outros “casos marginais” da humanidade o têm. Uma vez que acreditamos que esses tipos de seres humanos têm estatuto moral direto, tem de haver algo de errado com qualquer teoria que afirme que não têm. Mais formalmente, o argumento é estruturado com se segue:

- 1- Se estamos justificados em negar o estatuto moral direto aos animais, então estamos justificados em negar o estatuto moral direto aos casos marginais.
- 2- Não estamos justificados em negar o estatuto moral direto aos casos marginais.
- 3- Logo, não estamos justificados em negar o estatuto moral direto aos animais.

A defesa da premissa (1) é geralmente como se segue. Se ser racional (ou autônomo, ou capaz de falar) é o que nos permite negar estatuto moral direto aos animais, então podemos do mesmo modo negar este estatuto a qualquer humano que não seja racional (ou autônomo, ou capaz de falar, etc.). Essa linha de raciocínio funciona para quase toda propriedade cogitada como garantindo que neguemos o estatuto moral direto aos animais. Uma vez que os casos marginais envolvem seres cujas capacidades são iguais às, se não inferiores, capacidades dos animais, qualquer razão para manter os animais fora da classe dos seres com estatuto moral direto, manterá fora também os casos marginais.

Há uma propriedade que é imune a esta linha de argumento, nomeadamente, a propriedade de ser humano. Alguns que aderem às Perspectivas Religiosas poderiam rejeitar este argumento e insistir ao invés que é simplesmente “natural” aos seres humanos estarem acima dos animais em qualquer escala moral. No entanto, aqueles que assim fizerem têm de abandonar a afirmação de que os seres humanos estão acima dos animais devido ao fato de que os seres humanos são mais inteligentes ou racionais que os animais. Tem de ser reivindicado, ao invés, que ser humano é, em si, uma propriedade moralmente relevante. Recentemente, poucos estão dispostos a fazer este tipo de reivindicação.

Outro modo de se escapar desta linha de argumento é negar a segunda premissa (Cf. Frey, 1980; Francis e Norman, 1978). Isso pode ser feito por uma série de passos. Primeiro, pode-se notar que há poucos seres humanos que são verdadeiramente marginais. Por exemplo, os bebês, apesar de não efetivamente racionais, têm o potencial de se tornarem racionais. Talvez não devam ser considerados marginais por essa razão. Do mesmo modo, os senis podem ter um estatuto moral direto devido aos desejos que tiveram quando foram mais jovens e racionais. Uma vez que o número real de casos marginais é avaliado corretamente, afirma-se, então, que não é contra-intuitivo concluir que os indivíduos remanescentes não têm estatuto moral direto afinal. Novamente, no entanto, poucos estão dispostos a aceitar essa conclusão. O fato de que bebês muito debilitados cognitivamente possam sentir dor parece a muitos uma razão para se evitar o prejuízo aos bebês.

ii. Problemas com os Deveres Indiretos aos Animais

Outro argumento contra as teorias indiretas começa com a intuição de que há algumas coisas que simplesmente não podem ser feitas aos animais. Por exemplo, não me é permitido torturar o meu gato por diversão, ainda que ninguém descubra. Essa intuição é uma intuição que qualquer teoria moral

aceitável tem se ser capaz de acomodar. O argumento contra as teorias indiretas é que elas não podem acomodar tal intuição de maneira satisfatória.

Kant e Carruthers concordam que eu torturar o meu gato por diversão seria errado. No entanto, eles acreditam que é errado não por causa do prejuízo ao gato, mas, ao invés, por causa do efeito que esse ato terá sobre mim. Muitas pessoas notaram que esse é um tratamento bastante insatisfatório do dever. Robert Nozick chama aos efeitos ruins de tal ato “excedente moral” e pergunta:

Por que *deveria* haver tal excedente? Se é, em si, perfeitamente direito fazer qualquer coisa aos animais por quaisquer razões que sejam, então desde que uma pessoa perceba a linha clara entre animais e pessoas e a tenha em mente enquanto age, por que matar animais o brutalizaria e o faria mais apto a prejudicar ou matar pessoas? (Nozick, 1974: 36)

Em outras palavras, a menos que seja errado em si prejudicar o animal, é difícil ver por que tal ato conduziria as pessoas a cometer outros atos que são do mesmo modo errados. Se o teórico indireto não tem uma explicação melhor de por que é errado torturar um gato por prazer, e na medida em que acredita firmemente que tais ações são erradas, então seríamos forçados a admitir que as teorias indiretas não são aceitáveis.

Os teóricos indiretos podem, e têm respondido a essa linha de argumento de três maneiras. Primeiro, poderiam rejeitar a afirmação de que a explicação de dever do teórico indireto é insatisfatória. Segundo, poderiam oferecer uma explicação alternativa de por que ações como torturar um gato são erradas. Terceiro, poderiam rejeitar a afirmação de que aqueles tipos de atos são necessariamente errados.

2- Teorias Diretas que enfatizam a Desigualdade

Muitas pessoas aceitam uma explicação do estatuto moral dos animais propriamente dito de acordo com o qual o interesse dos animais conta diretamente na determinação das ações que os afetam, mas não conta tanto

quanto os interesses dos seres humanos. Sua defesa requer duas partes: uma defesa da afirmação de que os interesses dos animais contam diretamente na determinação das ações que os afeta, e uma defesa da afirmação de que os interesses dos animais não contam tanto quanto os interesses dos seres humanos.

a. Por que os Animais têm Estatuto Moral Direto?

O argumento em apoio da afirmação de que os animais têm estatuto moral direto é bem simples. Corre como se segue:

- 1- Se um ser é senciente, então tem estatuto moral direto.
- 2- (Muitos) animais são sencientes.
- 3- Logo, (muitos) animais têm estatuto moral direto.

“Senciência” se refere à capacidade de experienciar episódios de consciência de valências positivas ou negativas. Exemplos de episódios de consciência de valência positiva são o prazer, regozijo, a elação e o contentamento. Exemplos de episódios de consciência de valência negativa são a dor, a sofrimento, a depressão e a ansiedade.

Em apoio à premissa (1), pode-se argumentar que a dor e prazer são moralmente relevantes de modo direto, e que não há razão para desconsiderar completamente o prazer ou a dor de qualquer ser. O argumento por analogia é geralmente usado em apoio à premissa (2) (veja a discussão deste argumento na seção I, parte C acima). O argumento por analogia é também usado para se responder a difícil questão de saber exatamente que animais são sencientes. A idéia geral é a de que a justificação para se atribuir senciência a um fica mais forte quanto mais análogo tal ser for aos seres humanos.

Comumente as pessoas também usam as falhas das teorias indiretas como razão para apoiar a afirmação de que os animais têm estatuto moral direto. Aqueles que acreditam que os casos marginais têm estatuto moral direto e que as teorias indiretas não podem responder ao ataque do Argumento dos

Casos Marginais são levados a defender as teorias diretas; aqueles que acreditam que tais ações como a tortura do gato por diversão são erradas e que as teorias diretas não podem explicar porque estão erradas são também conduzidos às teorias diretas.

b. Por que os Animais não são iguais aos Seres Humanos

A maneira comum de se justificar a afirmação de que os animais não são iguais aos seres humanos é apontar que apenas os humanos têm alguma propriedade, e então argumentar que esta propriedade é aquilo que confere um estatuto moral pleno e igual aos seres humanos. Alguns filósofos têm usado as seguintes afirmações nesta estratégia: (1) apenas os seres humanos têm direitos; (2) apenas os seres humanos são racionais, autônomos e autoconscientes, (3) apenas os seres humanos são capazes de agir moralmente; e (4) apenas os seres humanos são parte da comunidade moral.

i. Apenas os Seres Humanos têm Direitos

Num entendimento comum dos direitos, apenas os seres humanos têm direitos. Nessa concepção de direitos, se um ser tem um direito, então os outros têm um dever de evitar infringir esse direito; os direitos acarretam os deveres. Um indivíduo que tem direito a algo tem de ser capaz de reivindicar essa coisa por si próprio, o que acarreta ser capaz de representar-se em sua persecução da coisa como um ser que está legitimamente perseguindo o favorecimento de seus interesses (Cf. McCloskey, 1979). Uma vez que os animais não são capazes de representarem a si mesmos dessa maneira, não podem ter direitos.

No entanto, carecer de direitos não acarreta a falta de estatuto moral direto; embora os direitos acarretem os deveres, não se segue daí que os deveres acarretem os direitos. Assim, apesar de os animais poderem não ter direitos, podemos, contudo, ter deveres para com eles. A importância de se ter um direito, no entanto, é que os direitos agem como “trunfos” contra a persecução da utilidade. Em outras palavras, se um indivíduo tem direito a algo, não nos é

permitido infringir esse direito simplesmente porque fazer tal coisa terá melhores resultados gerais. Nossos deveres para com aqueles sem direitos podem ser contestados por considerações do bem geral. Apesar de eu ter um dever de evitar destruir a sua propriedade, esse dever pode ser suspenso se eu tiver de destruir a propriedade a fim de salvar uma vida. Do mesmo modo, não me é permitido prejudicar animais sem boas razões; no entanto, se resultados gerais maiores advirem de tal prejuízo, então prejudicar os animais está justificado. Esse tipo de raciocínio tem sido usado para justificar práticas como experimentação em que se usam animais, criação de animais para a alimentação, e o uso de animais para nosso entretenimento em lugares como rodeios e zoológicos.

Há dois pontos de desacordo com a explicação do direito acima. Primeiro, tem-se afirmado que se os seres humanos têm direitos, então os animais terão direitos do mesmo modo. Por exemplo, Joel Feinberg argumentou que tudo o que se requer para que um ser tenha direito é que esse ser seja capaz de ser representado como perseguindo legitimamente o favorecimento de seu interesses (Feinberg, 1974). A afirmação de que o ser tem de ser capaz de representar-se é demasiado forte, pensa Feinberg, pois tal exigência excluirá bebês, os senis, e outros casos marginais da classe de seres com direitos. Em outras palavras, Feinberg também evoca outra instância do Argumento dos Casos Marginais a fim de sustentar sua posição.

Segundo, tem-se afirmado que a própria idéia de direitos precisa ser abandonada. Há duas razões para isso. Primeiro, filósofos como R. G. Frey têm questionado a legitimidade da própria idéia de direitos, ecoando a famosa afirmação de Bentham de que os direitos são “disparates sobre palafitas” (Frey, 1980). Segundo, os filósofos têm argumentado que se um ser tem ou não direitos dependerá essencialmente dele ter ou não alguma outra propriedade de ordem inferior. Por exemplo, na concepção de direitos acima, saber se um ser terá direito ou não dependerá se ele for capaz de representar-se como um ser que está legitimamente perseguindo o favorecimento de seus interesses. Se isso

é o que fundamenta o direito, então é preciso de uma discussão da importância moral dessa capacidade, junto de uma defesa da afirmação de que é uma capacidade da qual carecem os animais. Mais geralmente, tem-se argumentado que se quisermos negar os direitos dos animais e reivindicar que apenas os seres humanos os possuem, então temos de focar não tanto nos direitos, mas antes naquilo que os fundamenta. Por essa razão, grande parte da bibliografia recente sobre os animais e a ética foca-se não tanto nos direitos, mas ao invés em saber se os animais têm ou não certas propriedades, e se a posse destas propriedades é uma condição necessária para a igual consideração (Cf. DeGrazia, 1999).

ii. Apenas os Seres Humanos são Racionais, Autônomos, e Autoconscientes

Algumas pessoas argumentam que apenas seres racionais, autônomos e autoconscientes merecem estatuto moral pleno e igual; uma vez que apenas os seres humanos são racionais, autônomos, e autoconscientes, segue-se daí que apenas os seres humanos merecem estatuto moral pleno e igual. Uma vez mais, não se afirma que podemos fazer aquilo que quisermos aos animais; antes, o fato de que os animais são sencientes nos dá razões para evitar causar-lhes dor e sofrimentos desnecessários. No entanto, quando os interesses dos animais e dos seres humanos conflitam, exige-se de nós dar maior peso aos interesses dos seres humanos. Isso também tem sido usado para justificar práticas como experimentação com animais, criação de animais para alimentação, e o uso de animais em lugares como zoológicos e rodeios.

Os atributos de racionalidade, autonomia e autoconsciência conferem um estatuto moral pleno e igual àqueles que os possuem porque esses seres são os únicos capazes de alcançar certos valores e bens; esses valores e bens são de um tipo que ultrapassam os tipos de valores e bens que seres não-rationais, não-autônomos e não-autoconscientes são capazes de alcançar. Por exemplo, a fim de alcançar o tipo de dignidade e auto-respeito que os seres humanos têm, um

ser tem de ser capaz de conceber a si mesmo como um ser entre muitos, e tem de ser capaz de escolher suas ações ao invés de ser levado pelo instinto cego (Cf. Francis e Norman, 1978; Steinbock, 1978). Ademais, os valores de se apreciar a arte, a literatura e os bens que vêm com as profundas relações pessoais exigem a racionalidade, a autonomia, e a autoconsciência. Esses valores, e outros como eles, são para nós os mais altos valores; eles tornam as nossas vidas melhores de se viver. Como John Stuart Mill escreveu, “Poucos criaturas humanas consentiriam ser transformadas em quaisquer dos animais inferiores com uma promessa de um desfrute pleno dos prazeres das bestas” (Mill, 1979). Notamos que as vidas dos seres que podem experienciar esses bens são mais valoráveis, e por isso merecem mais proteção do que as vidas dos seres que não podem.

iii. Apenas Seres Humanos podem Agir Moralmente

Outra razão para dar maior preferência aos interesses dos seres humanos é que apenas os seres humanos podem agir moralmente. Isso é considerado importante porque seres que podem agir moralmente são obrigados a sacrificar seus interesses para o bem dos outros. Segue-se daí que aqueles que sacrificam seu bem para o bem dos outros merecem maior preocupação do que aqueles que se beneficiam de tais sacrifícios. Uma vez que os animais não podem agir moralmente, não sacrificam seu próprio bem para o bem dos outros, mas ao invés perseguirão seu bem mesmo à custa dos outros. Eis porque os seres humanos deveriam dar aos interesses de outros seres humanos um peso maior do que aos interesses dos animais.

iv. Apenas os Seres Humanos são parte da Comunidade Moral

Finalmente, alguns afirmam que ser membro na comunidade moral é necessário para o estatuto moral pleno e igual. A comunidade moral não é definida em termos de propriedades intrínsecas que os seres têm, mas é definida ao invés em termos de relações sociais importantes que existem entre os seres. Por exemplo, os seres humanos podem comunicar-se uns com os outros de maneiras dotadas

de significado, podem se empenhar em relações econômicas, políticas e familiares com os outros, e podem também desenvolver relações pessoais profundas uns com os outros. Esses tipos de relações requerem que seus participantes despendam grande preocupação com uns participantes do que com outros a fim de que tais relações continuem. Uma vez que essas relações são aquilo que constituem as nossas vidas e o valor contido nelas, somos obrigados a dar maior peso aos interesses dos seres humanos do que aos dos animais.

3- Teorias da Igualdade Moral

Por fim, discutiremos as teorias da igualdade moral. Em tais teorias, os animais não apenas têm estatuto moral direto, mas também têm o mesmo estatuto moral que os seres humanos. De acordo com os teóricos desse tipo, não pode haver razão que legitime colocar os seres humanos e os animais em categorias morais diferentes, e, portanto, o que quer que seja que fundamente nossos deveres com os seres humanos fundamentará do mesmo modo os nossos deveres para com os animais.

a. Singer e o Princípio da Igual Consideração de Interesses

Peter Singer tem sido muito influente no debate acerca dos animais e a ética. A publicação de seu *Animal Liberation* marcou o começo de um movimento crescente altamente poderoso nos Estados Unidos e na Europa.

Singer ataca as perspectivas daqueles que querem dar ao interesse dos animais menos peso do que os interesses dos seres humanos. Ele argumenta que se tentarmos estender tal consideração desigual aos interesses dos animais, seremos forçados a dar consideração desigual aos interesses de diferentes seres humanos. No entanto, fazer isso vai contra a opinião intuitivamente plausível e comumente aceita de que todos os seres humanos são iguais. Singer conclui que temos, ao invés, de também estender um princípio de igual consideração de interesses aos animais. Singer descreve esse princípio como se segue:

A essência do Princípio de Igual Consideração de Interesses é que damos peso igual em nossas deliberações morais aos interesses semelhantes de todos aqueles afetados por nossas ações (Singer, 1993:21).

Singer defende esse princípio com dois argumentos. O primeiro é uma versão do Argumento dos Casos Marginais; o segundo é o Argumento do Inigualitarismo Sofisticado.

i. O Argumento dos Casos Marginais (Novamente)

A versão de Singer do Argumento dos Casos Marginais é sutilmente diferente da versão apresentada acima. Ele corre como se segue:

- 1- A fim de concluir que todos e apenas os seres humanos merecem um estatuto moral pleno e igual (e, portanto, que nenhum animal merece um estatuto moral pleno e igual), tem de haver alguma propriedade P que todos e apenas os seres humanos têm que possa fundamentar tal afirmação.
- 2- Qualquer P que apenas os seres humanos tenham é uma propriedade que (alguns) humanos carecem (*e.g.* os casos marginais).
- 3- Qualquer P que todos os seres humanos tenham é uma propriedade que (muitos) animais têm também.
- 4- Logo, não há maneira de se defender a afirmação de que todos e apenas os seres humanos mereçam um estatuto pleno e igual.

Singer não defende sua primeira premissa, mas não é preciso; os proponentes da perspectiva de que todos e apenas os seres humanos merecem um estatuto moral pleno e igual fiam-se nela (veja acima a discussão das Teorias Diretas que enfatizam a Desigualdade). Em defesa da segunda premissa, Singer nos pede que consideremos exatamente que propriedades apenas os humanos têm que possa fundamentar tal estatuto moral forte. Certas propriedades, como ser humano, ter DNA humano, ou caminhar ereto não parecem ser o tipo de propriedades que possam fundamentar esse tipo de estatuto. Por exemplo, se encontrássemos formas de vida alienígena que não

tivessem DNA humano, mas vivessem vidas muito parecidas como a nossa, não estaríamos justificados em atribuir a esses seres um estatuto moral mais fraco simplesmente porque não são humanos.

Há, no entanto, algumas propriedades que apenas os seres humanos têm e que parecem a muitos serem capazes de fundamentar um estatuto moral pleno e igual; por exemplo, ser racional, autônomo, ou ser capaz de agir moralmente têm sido usadas para justificar um estatuto mais forte aos seres humanos do que o que damos aos animais. O problema com tal sugestão é que nem todos os seres humanos têm essas propriedades. Assim, se isso é o que fundamenta um estatuto moral pleno e igual, segue-se que nem todos os seres humanos são iguais afinal.

Se tentarmos assegurar que escolhemos uma propriedade que todos os seres humanos têm e que será suficiente para fundamentar um estatuto moral pleno e igual, pareceremos ser impelidos a escolher algo como ser senciente, ou ser capaz de experienciar prazer e dor. Uma vez que os casos marginais têm essa propriedade, ser-lhes-ia concedido um estatuto moral pleno e igual de acordo com essa sugestão. No entanto, se escolhermos uma propriedade desse tipo, os animais terão do mesmo modo um estatuto moral pleno e igual uma vez que são também sencientes.

A tentativa de conceder a todos e apenas aos seres humanos um estatuto moral pleno e igual não funciona de acordo com Singer. Temos de concluir ou que nem todos os seres humanos são iguais, ou temos de concluir que não apenas os seres humanos são iguais. Singer sugere que a primeira opção é demasiada contra-intuitiva para ser aceitável; pelo que somos forçados a concluir que todos os animais são iguais, humanos ou não.

ii. O Argumento do Inigualitarismo Sofisticado

Outro argumento que Singer emprega para refutar a afirmação de que todos e apenas os seres humanos merecem um estatuto moral pleno e igual foca-se na

suposta relevância moral de tais propriedades como a racionalidade, a autonomia, a capacidade de agir moralmente, etc. Singer argumenta que se nos fiássemos nestes tipos de propriedades como a base para determinar o estatuto moral, então justificaríamos um tipo de discriminação contra certos seres humanos que é estruturalmente análogo a práticas como o racismo e o sexismo.

Por exemplo, o racista acredita que todos os membros de sua raça são mais inteligentes e racionais que todos os membros das outras raças, e assim assegura um estatuto moral maior para os membros de sua raça do que os membros de outras raças. No entanto, o racista está errado em seu julgamento factual; não é verdadeiro que todos os membros de qualquer raça seja mais esperto do que todos os membros de qualquer outra. Note, no entanto, que o erro que o racista está a cometer é meramente um erro factual. O princípio moral que assegura o estatuto moral baseando-se na inteligência ou na racionalidade não é o que o conduziu ao erro. Ao invés, é simplesmente a sua avaliação de como a inteligência ou a racionalidade é distribuída entre os seres humanos que está errada.

Se isso fosse tudo o que há de errado com o racismo e o sexismo, então uma teoria moral de acordo com o qual damos consideração extra aos mais espertos e racionais estaria justificada. Em outras palavras, estaríamos justificados em nos tornarmos, não racistas, mas sofisticados inigualitaristas. No entanto, o inigualitarista sofisticado é tão suspeito quanto o racista. Portanto, segue-se que o racista não é moralmente objetável meramente por causa de suas perspectivas sobre como a racionalidade e a inteligência são distribuídas entre os seres humanos; ao invés, ele é moralmente objetável por causa das bases que usa para pesar os interesses de indivíduos diferentes. O quão um ser é inteligente, racional, etc., não pode ser a base para seu estatuto moral; se fosse, então o inigualitarista sofisticado estaria em bases seguras.

Note que para tal argumento ser bem sucedido, ele tem de visar propriedades que admitem graus. Se alguém argumentasse que a base da

igualdade humana repousasse na posse de uma propriedade que não admite graus, não se seguiria que alguns seres humanos têm essa propriedade num grau mais forte que outros, e o inegalitarista sofisticado não estaria justificado. No entanto, muitas das propriedades que são usadas a fim de apoiar a afirmação de todos e apenas os seres humanos merecem um estatuto moral pleno e igual são propriedades que admitem graus, mas, como já mencionado, essas propriedades não parecem ser capazes de apoiar tal estatuto moral.

iii. Implicações Práticas

A fim de implementar o Princípio da Igual Consideração de Interesses na esfera prática, temos de ser capazes de determinar os interesses dos seres que serão afetados por nossas ações, e temos de dar peso similar a interesses similares. Singer conclui que os animais podem experimentar dor e sofrimento fiando-se no argumento por analogia (veja a discussão das Teorias Cartesianas acima). Uma vez que os animais possam experimentar dor e sofrimento, eles têm o interesse em evitar a dor.

Esses fatos exigem o fim imediato de muitas de nossas práticas, de acordo com Singer. Por exemplo, os animais que são criados para a alimentação em granjas vivem vidas repletas de dor e sofrimento inimagináveis (Singer devota um capítulo inteiro em seu livro para documentar esses fatos. Ele baseia-se principalmente em revistas publicadas por negócios granjeiros). Apesar de os seres humanos satisfazerem seus interesses ao comer carne, Singer argumenta que os interesses dos animais em evitar essa dor e sofrimento inimagináveis é maior que os interesses que temos em comer comida boa. Se aplicarmos o Princípio de Igual Consideração de Interesses, seremos forçados a deixar de criar animais em granjas para a alimentação. Deixar de fazer isso é nada mais que especismo, ou dar preferência aos interesses de nossa própria espécie meramente porque são de nossa espécie.

Singer não afirma inequivocamente que não temos de comer animais se estivermos a aplicar corretamente o Princípio de Igual Consideração de

Interesses. Se somos obrigados a nos abster de matar animais de modo indolor dependerá se os animais têm interesse em continuar a existir no futuro. A fim de ter esse interesse, Singer acredita que um ser tem de ser capaz de se conceber como existindo no futuro, e isso requer que um ser seja autoconsciente. Seres não autoconscientes não são prejudicados por suas mortes, de acordo com Singer, pois eles não têm um interesse em continuar a existir no futuro.

Singer argumenta que poderíamos ser capazes de justificar a morte desses tipos de seres com O Argumento da Substituibilidade. Nessa linha de pensamento, se matamos um ser não-autoconsciente que estava vivendo uma vida boa, então diminuimos a quantidade total da vida boa no mundo. Isso pode ser reconstituído, no entanto, ao criarmos outros seres que possam experienciar bens similares. Em outras palavras, seres não-autoconscientes são substituíveis: matar um pode ser justificado se para se fazer isso é necessário criar outro. Uma vez que os animais que criamos para a alimentação não existiriam se nós não os começamos, segue-se que matar esses animais pode ser justificado se os animais que criamos para a alimentação vivem vidas boas. No entanto, para que essa linha de argumentação justifique a matança de animais, os animais têm não apenas de ser não-autoconscientes, mas têm também de viver vidas que sejam boas de se viver, e suas mortes têm de ser indolor. Singer expressa dúvidas de que todas estas condições seriam satisfeitas, e afirma inequivocamente que não são cumpridas por lugares como as granjas.

Singer também condena muitos experimentos em que se usam animais. Ele aponta primeiro que muitos dos experimentos produzidos usando-se animais como cobaias não têm qualquer benefício para os seres humanos que excederiam a dor causada aos animais. Por exemplo, os experimentos usados para testar cosméticos ou outros produtos desnecessários para os seres humanos não podem ser justificados se usamos o Princípio de Igual Consideração de Interesses. Singer também condena os experimentos com a finalidade de prevenir ou curar doenças humanas. Se estamos preparados para usar animais como cobaias em tais experimentos, então seria de fato melhor, de

um ponto de vista científico, usar cobaias humanas ao invés, pois não haveria qualquer questão de comparações inter-espécie ao se interpretar os dados. Se acreditamos que os benefícios excedam os prejuízos, então ao invés de usar animais deveríamos usar bebês órfãos bastante incapacitados cognitivamente. Se acreditamos que tal sugestão é moralmente repugnante quando seres humanos estão a ser usados, mas moralmente inócua quando animais estão a ser usados, então somos culpados de especismo.

Do mesmo modo, caçar por esporte, usar animais em rodeios, manter animais confinados em zoológicos onde não são capazes de se empenharem em suas atividades naturais são todos condenados pelo uso do Princípio de Igual Consideração de Interesses.

b. Regan e o Direito dos Animais

A obra seminal de Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, é uma das mais influentes obras sobre o tópico dos animais e a ética. Regan argumenta a favor da tese de que os animais têm direitos exatamente do mesmo modo que têm os seres humanos. Regan acredita que seja um erro afirmar que os animais tenham um estatuto moral indireto ou um estatuto desigual, e assim inferir que os animais não podem ter quaisquer direitos. Ele também pensa que seja um erro fundamentar um estatuto moral igual em bases utilitaristas, como Singer tenta fazer. De acordo com Regan, temos de concluir que os animais têm o mesmo estatuto moral que os seres humanos; e, além disso, que o estatuto moral é fundado nos direitos, não em princípios utilitaristas.

A argumentação de Regan repousa no conceito de valor inerente. De acordo com Regan, qualquer ser que seja um sujeito-de-uma-vida é um ser que tem valor inerente. Um ser que tem valor inerente é um ser perante o qual temos de mostrar respeito; e para mostrar respeito a tal ser, não podemos usá-lo meramente como um meio para os nossos fins. Ao invés, cada ser tem de ser tratado como um fim em si mesmo. Em outras palavras, um ser com valor

inerente tem direitos, e esses direitos funcionam como trunfos contra a promoção do bem geral.

Regan se fia numa versão do argumento dos casos marginais ao argumentar a favor dessa conclusão. Ele começa perguntando pelas bases dos direitos humanos. Ele rejeita as perspectivas robustas que afirmam que um ser tem de ser capaz de representar a si mesmo como legitimamente possuindo a proteção de seus interesses pela razão de que essa concepção de direitos implica que casos marginais da humanidade não têm direitos. Porém, uma vez que pensamos que esses seres possuem direitos morais, tem de haver alguma outra propriedade que fundamente esses direitos. De acordo com Regan, a única propriedade que é comum tanto a seres humanos adultos normais quanto aos casos marginais é a propriedade de ser sujeito-de-uma-vida. Um ser que é sujeito-de-uma-vida:

terá crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo o seu próprio futuro; uma vida emocional acompanhada dos sentimentos de prazer e dor; interesse de preferência – e de bem estar; a capacidade de começar uma ação rumo aos seus desejos e metas; uma identidade psicológica ao longo do tempo; e um bem estar individual no sentido de que a sua vida experiencial seja boa ou ruim para si próprio logicamente independente de sua utilidades para outros, e logicamente independente de ser objeto dos interesses de alguém mais (Regan 1983: 243).

Essa propriedade é possuída por todos aqueles seres humanos que pensamos merecer direitos; porém, é uma propriedade que muitos animais (especialmente os mamíferos) também têm. Assim, se esses casos marginais de humanidade merecem direitos, então esses animais também merecem.

Embora essa posição possa parecer bastante similar à de Singer (veja a Seção III, parte a), Regan tem o cuidado de indicar aquilo que ele pensa serem as falhas da teoria utilitarista de Singer. De acordo com Singer, temos de considerar igualmente cada interesse distinto em nossa deliberação. No entanto, ao fazer isso estamos nos focando na coisa errada, diz Regan. O que importa é o indivíduo que tem o interesse, e não o interesse em si. Ao se focar nos interesses

em si, o utilitarismo permitirá as ações mais horrendas. Por exemplo, se fosse possível satisfazer mais interesses fazendo-se experimentos com seres humanos, então é isso que deveríamos fazer de acordo com o utilitarismo. No entanto, Regan acredita que isso é claramente inaceitável: nenhum ser com valor inerente pode ser usado meramente como um meio.

Isso não significa que Regan considere os direitos como absolutos. Quando os direitos de diferentes indivíduos conflitam, o direito de alguém tem de ser revogado. Regan argumenta que nesses tipos de casos temos de tentar minimizar os direitos que são revogados. Porém, não nos é permitido revogar os direitos de alguém só porque fazê-lo deixará alguém numa melhor situação; nesse tipo de caso estamos sacrificando os direitos pela utilidade, o que nunca é permissível de acordo com a perspectiva de Regan.

Dadas essas considerações, Regan conclui que temos de alterar radicalmente os modos pelos quais tratamos os animais. Quando criamos animais para a alimentação, a despeito de como são tratados e como são mortos, estamos usando-os como meios para os nossos fins e não os tratando como fins em si mesmos. Assim, não podemos criar animais para a alimentação. Do mesmo modo, quando fazemos experimentos com animais a fim de desenvolver a ciência humana, estamos usando os animais meramente como um meio para os nossos fins. Raciocínios similares se aplicam ao uso dos animais em rodeios e na caça.

4- Referências e Leitura Adicional

- a. Antologias
- b. Monografias
- c. Artigos