



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

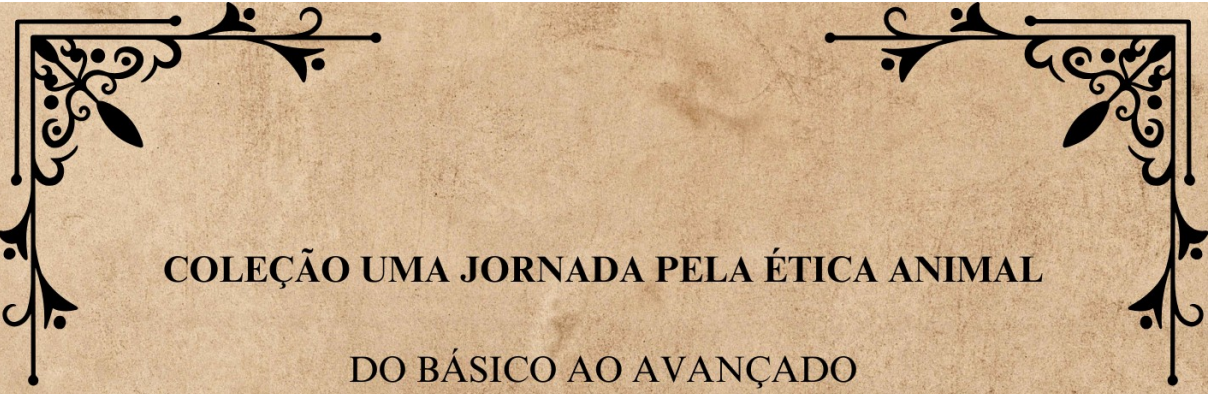
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS
DE JUSTIFICAR O ESPECISMO

Luciano Carlos Cunha




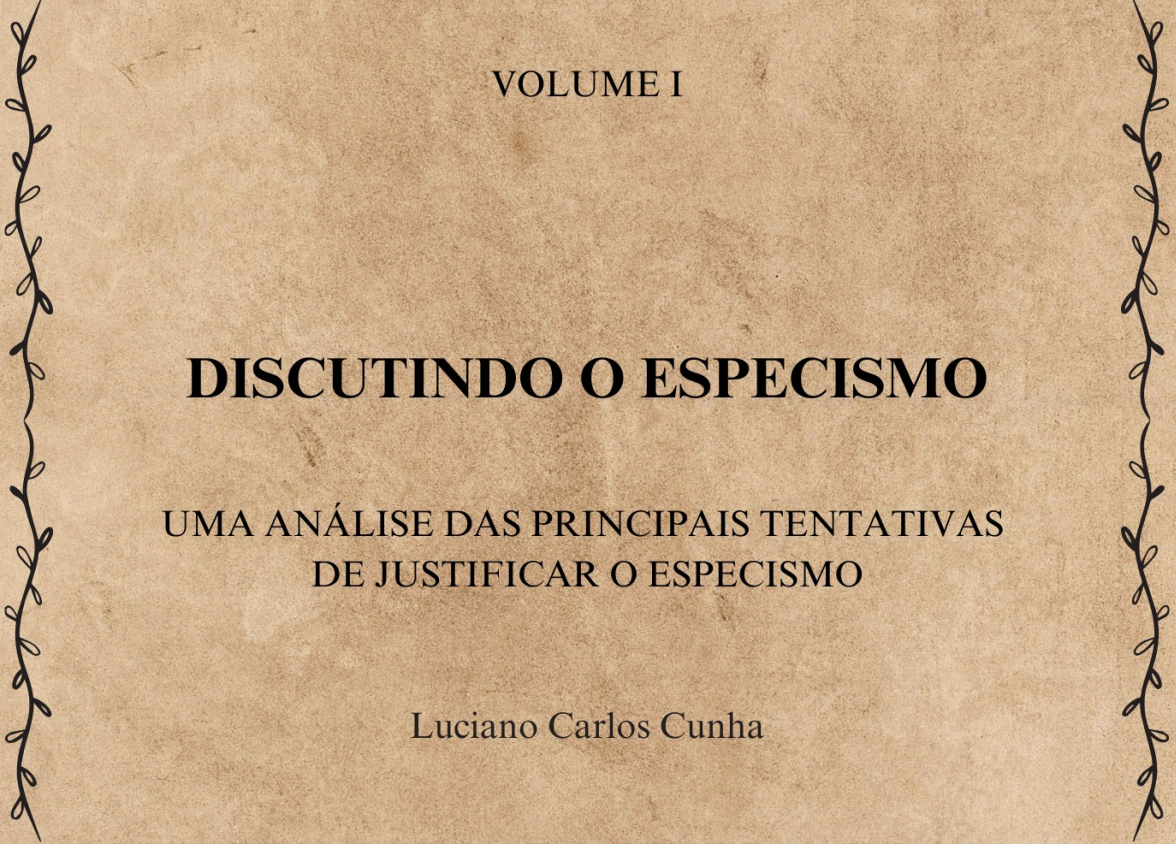
COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS
DE JUSTIFICAR O ESPECISMO

Luciano Carlos Cunha



**COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO**

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

**UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS DE
JUSTIFICAR O ESPECISMO**

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização [Ética Animal](#) e criador do site [Senciência e Ética](#). É também autor dos livros [Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente](#) e [Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas](#). Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que [podem ser lidos aqui](#).

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro faz uma análise crítica dos argumentos mais comumente endereçados como tentativa de defender que os animais não humanos, ou não deveriam receber consideração moral, ou deveriam recebê-la em menor grau do que os humanos.

ISBN nº 978-65-01-30510-3 1ª edição Janeiro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

SUMÁRIO

1. Um panorama geral do debate sobre a consideração moral dos animais.....	7
1.1. Visões segundo as quais os animais não humanos não importam por si.....	7
1.2. Visões que dão consideração aos animais, mas em menor grau.....	7
1.3. Visões que dão igual consideração a todos os seres sencientes.....	8
1.4. Especismo e antropocentrismo	9
2. O que importa é a espécie?	11
2.1. Dois pesos e duas medidas	11
2.2. Humanos importam mais simplesmente porque são humanos?	11
2.3. Cada um deveria privilegiar os da própria espécie?	12
3. Características metafísicas poderiam justificar o especismo?	14
3.1. O apelo a características metafísicas	14
4. A posse de capacidades ou relações poderia justificar o especismo?	16
4.1. O apelo à capacidades.....	16
4.2. O apelo à relações.....	16
4.3. Problemas comuns a todos esses argumentos.....	16
5. O suposto potencial que os humanos tem poderia justificar o especismo?.....	18
5.1. O apelo ao potencial	18
5.2. Problemas com o apelo ao potencial	18
6. O que importa é pertencer à mesma espécie dos que têm certas capacidades?.....	20
6.1. O apelo ao grupo	20
6.2. Problemas com o apelo ao grupo.....	21
6.3. O apelo à combinação dos critérios da espécie e das capacidades/relações	22
7. Se espécies não forem uma construção social, então o especismo está justificado?	23
7.1. O apelo à distinção entre o biológico e o socialmente construído.....	23
7.2. Problemas com o apelo à distinções biológicas.....	23
8. Se o especismo for natural, então o especismo está justificado?	25
8.1. O apelo ao natural.....	25
8.2. Problemas com o apelo ao natural	25
9. As práticas especistas serem tradições mostra que devemos respeitá-las?.....	28
9.1. Dois pesos e duas medidas dependendo da espécie das vítimas.....	28
9.2. O apelo à tradição	28
9.3. O apelo à tradição não poderia justificar o antropocentrismo	28
9.4. Nem toda tradição é justa	28
9.5. Discutindo as defesas de que as tradições devem ser respeitadas	29

9.5.1. A defesa de que as tradições são boas porque beneficiam indivíduos	29
9.5.2. A defesa de que as tradições são boas em si	30
9.6. Conclusão	31
10. Se a ética é uma atividade humana, é justo desconsiderar os animais?	32
10.1. O apelo à ética enquanto atividade humana	32
10.2. Todo humano é capaz de agência moral?	32
10.3. Os beneficiários de uma prática precisam ser capazes de exercê-la?	32
10.4. Circularidade	33
11. Se a ética for uma invenção, é justo desfavorecer os animais?.....	34
11.1. A alegação de que a ética é uma invenção	34
11.2. Se uma atividade é uma invenção, é necessariamente arbitrária?	34
12. Se a ética foi inventada para autoproteção, é justo desfavorecer os animais?.....	36
12.1. O apelo ao autointeresse	36
12.2. O apelo ao autointeresse poderia justificar o especismo?	36
12.3. A descrição sobre ética e autointeresse está correta?	36
12.4. O apelo à origem da ética	37
13. Tentativas de justificar o especismo que apelam a autoridades.....	38
13.1. Um padrão duplo de moralidade	38
13.2. O apelo a autoridades	38
13.3. Como não responder.....	39
13.4. O dilema de Eutífron	39
13.5. As possíveis respostas ao dilema não dão suporte ao apelo à autoridade.....	39
13.6. Não importa quem disse. Importa avaliarmos as razões.....	40
14. O apelo a graus diferenciados de status moral	41
14.1. A tese da magnitude	41
14.2. O apelo a graus de status moral	41
14.3. É justo atribuir graus diferenciados de status moral?	42
15. Tentativas de justificar o especismo que apelam à metaética	47
15.1. Quando afirmações metaéticas são afirmações normativas disfarçadas.....	47
15.2. Um padrão duplo de moralidade dependendo da espécie das vítimas.....	47
15.3. Quando aparece a alegação de que não existe certo/errado em ética?.....	48
15.4. Afirmações metaéticas poderiam justificar posições em ética?.....	48
REFERÊNCIAS.....	51

1. Um panorama geral do debate sobre a consideração moral dos animais

1.1. Visões segundo as quais os animais não humanos não importam por si

De acordo com algumas visões o bem dos animais não humanos não importa *por si*. Segundo essas visões as razões contra prejudicá-los e para ajudá-los não têm a ver com o possível malefício ou benefício que os animais teriam, e sim com o impacto indireto que essas atitudes teriam sobre outras coisas (estas sim, vistas como importantes *em si*), como os interesses humanos¹ e as metas ambientalistas², como conservar espécies ou ecossistemas.

Um exemplo é a afirmação de que o erro em causar sofrimento e morte a um animal não humano não tem a ver com o prejuízo para o animal, mas com o risco de isso servir como um treino para prejudicar humanos posteriormente, ou porque seria uma forma de quem ataca o animal ferir a humanidade em si próprio por meio do embrutecimento³.

Outro exemplo nesse sentido é a afirmação de que o problema com o consumo de animais não está no prejuízo para os animais, mas no risco para a saúde humana ou no seu possível impacto negativo no meio ambiente.

1.2. Visões que dão consideração aos animais, mas em menor grau

Posições de um segundo tipo concordam que o bem dos animais não humanos importa diretamente, mas defendem que importa em menor grau do que o bem dos humanos⁴. Reconhecem que a possibilidade de os animais não humanos serem prejudicados se adotarmos certo curso de ação já é, *em si*, uma razão para tentar evitar esse curso de ação. Contudo, defendem que essas razões são mais fracas do que seriam se humanos estivessem sob risco de padecer de um prejuízo equivalente (ou mesmo de um prejuízo menor, segundo algumas posições desse grupo).

¹ Ver, por exemplo, as posições de Kant (1948 [1785]); Narveson (1977) e Carruthers (1992).

² Exemplos são as posições defendidas por Leopold (2000 [1949]) e Callicott (1980).

³ A posição de Kant (1948 [1785]) é um exemplo nesse sentido. Contudo, autores como Franklin (2005) e Korsgaard (2005) defenderam que Kant interpretou mal sua própria teoria nesse aspecto e que ela implica, sim, tratar todos os seres sencientes, humanos e não humanos, como fins-em-si-mesmos.

⁴ Para exemplos, ver Benson (1978, p. 537); Diamond (1991, p. 59); Mosterín (1998, p. 24) e Næss (2005, p. 171).

Em resumo, essas visões dão consideração moral aos animais não humanos, mas constroem hierarquias, colocando os humanos no topo. Isso não significa, contudo, que tais posições necessariamente serão favoráveis à [exploração animal](#) ou que serão contrárias a [ajudar os animais](#). Tudo dependerá do peso que cada variante desse tipo de posição dá ao bem dos animais em comparação ao interesse humano em conflito.

Nesse grupo há tanto posições que dão muito pouca consideração aos animais quanto posições que os consideram em maior grau. Um exemplo das primeiras seria perguntar "por que se preocupar com os animais não humanos enquanto ainda há tantos humanos precisando de ajuda?". Já as segundas poderiam até mesmo se opor à exploração animal por preocupação com os próprios animais e também poderiam reconhecer que temos razões diretas para ajudá-los, mesmo quando o que os ameaça não são práticas humanas ([como quando são vítimas de processos naturais](#) como fome, sede, doenças, desastres naturais etc.). Contudo, o que há de comum em todas essas posições é que defenderiam que essas razões são mais fracas do que seriam se humanos estivessem sob risco de padecer de um prejuízo equivalente (ou mesmo de um prejuízo menor, segundo algumas posições).

Por vezes outras posições constroem hierarquias similares, mas não com base na espécie dos indivíduos, e sim com base em suas capacidades cognitivas⁵. De acordo com essas visões prejuízos equivalentes (ou mesmo de menor magnitude) importam mais se forem padecidos por seres cognitivamente mais complexos⁶. Um exemplo desse tipo de visão é a afirmação de que prejuízos equivalentes importam em maior grau se forem padecidos por humanos adultos do que por crianças, ou por mamíferos do que por peixes.

1.3. Visões que dão igual consideração a todos os seres sencientes

Por fim, outras posições defendem a igual consideração de todos os [seres sencientes](#) — isto é, de todos os seres capazes de ter experiências positivas e negativas. Essas posições defendem que prejuízos e benefícios de magnitude similar devem receber o mesmo peso, independentemente da espécie dos indivíduos, de suas características físicas, de suas capacidades, do grau de relações que mantêm conosco etc.

⁵ Exemplos são as posições de McMahan (2002, p. 242-5, 260, 265) e DeGrazia (2008, p. 193-4).

⁶ Algumas dessas visões dizem respeito especificamente às razões contra matar e para salvar vidas. Um exemplo é a posição de McMahan (2002, p. 242-5, 260, 265).

De acordo com essas posições o prejuízo causado aos animais é suficiente para tornar a exploração animal injusta, independentemente de quaisquer outros danos indiretos que ela possa causar aos humanos ou ao meio ambiente. Entretanto, como vimos, isso também poderia ser reconhecido por algumas posições que dão alguma consideração aos animais, mas menor do que aquela dada a humanos. O que há de particular nas posições que defendem a igual consideração é que manteriam que a exploração animal é tão injusta quanto seria se humanos estivessem a ser explorados, padecendo de danos de magnitude similar.

O mesmo acontece em relação a prejuízos que os animais padecem não em decorrência de práticas humanas, mas em decorrência de processos naturais (como doenças, fome, sede, desastres naturais etc.). Por exemplo, [a situação dos animais selvagens é muito negativa já em decorrência dos próprios processos naturais](#). Novamente, vimos que algumas posições que dão alguma consideração aos animais, mas menor do que aquela dada a humanos, poderiam reconhecer que também nesses casos o próprio prejuízo para os animais já nos fornece razões diretas para tentar ajudá-los. Mas, as posições que defendem a igual consideração iriam além: diriam que devemos dar tanta importância a tentar melhorar a situação desses animais quanto deveríamos dar se vítimas humanas estivessem a padecer de prejuízos de magnitude similar.

Em resumo, as posições que defendem a igual consideração argumentam que os animais não humanos são discriminados não apenas quando não recebem consideração alguma, mas também quando recebem uma consideração menor. Veremos mais sobre isso a seguir:

1.4. Especismo e antropocentrismo

O uso de animais não humanos como recursos é amplamente aceito e praticado. Entretanto, fazer o mesmo com humanos é amplamente considerado inaceitável. Por exemplo, se humanos estivessem sendo criados e mortos para serem transformados em comida, dificilmente seria dito que as razões para não os consumirmos tem a ver com a preocupação com a nossa própria saúde ou com o meio ambiente. Em vez disso, seria reconhecido que a injustiça que as vítimas sofrem é uma razão suficiente para tal. Porém, como as vítimas reais são animais não humanos, o discurso é o oposto: a preocupação com os animais é colocada em último lugar (quando aparece), atrás da preocupação com os interesses humanos e das metas ambientalistas;

As atitudes antropocêntricas não se limitam à exploração. Por exemplo, como vimos, os animais selvagens constantemente sofrem e morrem prematuramente em decorrência de fome, sede, doenças e desastres naturais⁷. A visão comum é a de que só há razões para ajudá-los se fazê-lo for necessário para alcançar metas ambientalistas⁸ (preservar espécies em extinção, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico etc.) ou antropocêntricas (por exemplo, prevenir que transmitam doenças para humanos). Fora isso, o que é defendido normalmente é "deixar a natureza seguir o seu curso". O sofrimento e mortalidade dos animais que vivem na natureza poderiam em muitos casos ser evitados, mas dada a predominância desse tipo de mentalidade, normalmente escolhe-se não ajudá-los. Em contrapartida, quando humanos são vítimas dos mesmos processos naturais, a visão comum é a de que devemos ajudá-los, e por preocupação com o seu próprio bem, e não por razões indiretas.

Esses dois tipos de situações evidenciam que a maior parte das pessoas se baseia em um padrão moral duplo, dependendo de se as vítimas pertencem ou não à espécie humana. Desde a década de 1970 vários autores⁹ têm acusado esse padrão duplo de cometer uma forma de discriminação análoga ao racismo: o *especismo*¹⁰. Uma discriminação pode ser definida como um tratamento desfavorável que é injusto¹¹. Desse modo, o especismo é a discriminação contra quem não pertence a determinada(s) espécie(s). O *antropocentrismo* é, portanto, uma forma de especismo: é o tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence à espécie humana.

⁷ Para uma descrição detalhada, ver Animal Ethics (2020); Cunha (2022a) e Ética Animal (2016a).

⁸ Ver, por exemplo, as visões de Leopold (2000 [1949]) e Callicott (1980).

⁹ Ver, por exemplo, Singer (2002 [1979], 2004 [1975]); Sapontzis (1987); Persson (1993); Pluhar (1995); Wilson (2005) e Ryder (2011).

¹⁰ Sobre a definição de especismo, ver Horta (2022 [2010]); Horta; Albersmeier (2020) e Albersmeier (2021).

¹¹ Sobre a definição de discriminação, ver Boxill (1991); Wasserman (1998); Lippert-rasmussen (2006, 2007) e Horta (2010a).

2. O que importa é a espécie?

2.1. Dois pesos e duas medidas

Quantidades enormes de animais não humanos sofrem e são mortos em decorrência de [sua exploração](#) para as mais diversas finalidades. Além disso, os animais não humanos raramente recebem a ajuda de que necessitam quando [são afetados por processos naturais](#), como fome, sede, doenças, desastres naturais etc. Tudo isso é amplamente aceito e raramente é questionado. Entretanto, se atitudes similares fossem mantidas em relação a humanos, seriam amplamente consideradas inaceitáveis. Será possível justificar esse padrão duplo de moralidade?

2.2. Humanos importam mais simplesmente porque são humanos?

Por vezes é defendido que a razão pela qual apenas humanos deveriam receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau) é o próprio fato de pertencerem à espécie humana¹².

O problema central com esse argumento é que ele não explica por que pertencer à espécie humana seria relevante para questões de consideração moral. O que está em questão é justamente saber *o que* há nos humanos que justificaria desfavorecer os animais não humanos. Afirmar que "humanos são humanos" não oferece essa resposta. Isto é, o argumento assume de antemão aquilo que se propõe a provar, cometendo a falácia conhecida como [petição de princípio](#)¹³. Essa falácia consiste em tentar demonstrar que a conclusão do argumento é verdadeira, mas já partindo do princípio que ela é verdadeira e empregando-a em uma das premissas.

Por exemplo, imagine que alguém dissesse que somente os sapos devem ser respeitados. Certamente, iríamos querer saber por quê. Se a pessoa respondesse, "ora, é simplesmente porque sapos são sapos" prontamente perceberíamos que essa "explicação" não explica coisa alguma. Entretanto, o mesmo vale em relação aos humanos.

¹² Exemplos podem ser encontrados em Diamond (1991); Gaita (2003) e Posner (2004).

¹³ Para uma explicação sobre essa falácia, ver *Ética Animal* (2015d).

2.3. Cada um deveria privilegiar os da própria espécie?

Outra tentativa de justificar o antropocentrismo consiste em alegar que apenas humanos devem receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau), não porque pertencem à espécie humana, mas porque pertencem à mesma espécie que pertencemos¹⁴.

Diferentemente da alegação de que há algo de especial nos humanos pelo simples fato de serem humanos, o que essa tentativa alega é que há algo de especial no fato de quem está a decidir pertencer à mesma espécie de quem será afetado pela decisão. Segundo essa posição, porque pertencemos à espécie humana, devemos privilegiar os humanos, mas se pertencêssemos, digamos, à espécie *Sus scrofa domesticus*, deveríamos privilegiar os porcos. Os proponentes dessa posição afirmam que não precisam explicar o que há de especial nos humanos, pois não afirmam que "todos devem privilegiar os humanos", e sim, que "todos devem privilegiar os da sua espécie".

O problema central com essa tentativa é que ela não explica por que saber se os afetados pela decisão pertencem à mesma espécie de quem está a decidir seria relevante para questões de consideração moral. Essa tentativa, em vez de oferecer essa explicação, assume de antemão que a espécie a qual alguém pertence é aquilo que importa (e é exatamente isso que está em questão na discussão sobre o especismo). Portanto, essa defesa também comete a falácia da petição de princípio.

Para fazer uma analogia, imagine que um racista afirmasse que não precisa explicar o que há de especial nos membros de sua raça, pois o que está a dizer é "que cada um privilegie os da sua raça" (e não que todos privilegiem os membros da raça dele). Poderíamos ainda questioná-lo, perguntando: "e, qual a relevância da raça para saber o grau de consideração que deveríamos dar a alguém?". E, como está claro, simplesmente dizer "cada um privilegie os da sua raça" não oferece essa explicação. Entretanto, acontece o mesmo quando é dito "cada um privilegie os da sua espécie".

¹⁴ Sobre esse tipo de tentativa de justificar o antropocentrismo, ver Bernstein (2004, p. 380) e Jamieson (2008, p. 109).

É claro, existem outras tentativas de justificar o antropocentrismo, [discutidas em outros lugares](#). Entretanto, nossa conclusão aqui é mais específica: essas duas tentativas, por cometerem petição de princípio, não conseguem justificá-lo.

3. Características metafísicas poderiam justificar o especismo?

3.1. O apelo a características metafísicas

Em algumas vezes é defendido que apenas os humanos deveriam receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau) porque, alegadamente, os humanos são os únicos que possuem alguma das características a seguir¹⁵:

- (a) Foram criados à imagem e semelhança de um criador;
- (b) Possuem uma relação especial com esse criador;
- (c) Possuem uma alma imortal;
- (d) Possuem dignidade;
- (e) Pertencem a uma categoria ontológica superior.

As ideias de *dignidade* e de *categoria ontológica superior* geralmente são utilizadas em um sentido bastante específico pelos proponentes dessas posições. Normalmente o que querem dizer é que os humanos possuem um valor especial que implica que devam ser os únicos a serem respeitados (ou que devam ser respeitados em maior grau), e que as razões que temos para respeitá-los não tem a ver com a possibilidade de prejudicá-los ou beneficiá-los, e sim com possuírem esse valor especial.

3.2. Problemas com o apelo a características metafísicas

Há três problemas principais com todas essas tentativas de defender o antropocentrismo¹⁶.

O primeiro é que é impossível comprovar se alguém cumpre ou não esses critérios. Não é apenas que é impossível de verificar empiricamente se alguém os cumpre ou não: também parece que não há como demonstrar de nenhum outro modo que os humanos satisfazem esses critérios e os animais não humanos não os satisfazem.

¹⁵ Exemplos são as posições defendidas por Harrison (1989) e Reichmann (2000).

¹⁶ Para uma análise detalhada dos problemas com essas tentativas de justificar o antropocentrismo, ver Horta (2007, p. 429-464).

O segundo problema é que nenhuma dessas defesas explica por que possuir alguma daquelas características seria relevante para questões de consideração moral. Elas simplesmente assumem de antemão que são relevantes.

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas características é irrelevante para questões de consideração moral. O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. A posse daquelas características não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a senciência (isto é, ser capaz de ter experiências positivas e/ou negativas).

4. A posse de capacidades ou relações poderia justificar o especismo?

4.1. O apelo à capacidades

Por vezes é defendido que apenas humanos importam (ou importam em maior grau) porque possuem certas capacidades¹⁷, como razão; linguagem; liberdade; senso de certo e errado; senso de justiça; autonomia; cultura etc. Essas capacidades permitem aos humanos coisas como: fazerem acordos mútuos; entenderem a noção de direitos; respeitarem os direitos dos outros; reivindicarem os seus direitos etc.

Proponentes dessa visão comumente alegam coisas como: "os animais não podem ter direitos porque não tem deveres"; "os animais não podem ter direitos porque são incapazes de lutar por seus direitos"; "os animais não sofrem injustiças porque não entendem o que é justiça", "somente os seres cognitivamente sofisticados deveriam ser respeitados" etc.

4.2. O apelo à relações

Em outras vezes é dito que apenas humanos importam (ou que importam em maior grau) não porque possuem certas capacidades, mas porque possuem certas relações entre si¹⁸, como relações afetivas, de solidariedade mútua, políticas e de poder. Um exemplo de apelo à relação política é a alegação de que estamos justificados a dar uma consideração menor aos animais não humanos (ou mesmo a desconsiderá-los completamente) porque eles não contribuem com o seu trabalho para a nossa sociedade¹⁹. Já um exemplo de apelo à uma relação de poder é a alegação de que estamos justificados a fazermos o que bem entendermos com os animais não humanos simplesmente porque temos o poder de fazê-lo²⁰.

4.3. Problemas comuns a todos esses argumentos

¹⁷ Exemplos são as posições defendidas por Francis; Norman (1978); McCloskey (1979); Frey (1980); Leahy (1991); Carruthers (1992) e Ferry (2009 [1992]).

¹⁸ Exemplos são as posições defendidas por Narveson (1977, 1987); Becker (1983); Midgley (1983); Callicott (1989); Næss (1989); Mosterín (1998); Petrinovich (1999) e Goldman (2001).

¹⁹ Ver, por exemplo, a posição defendida por Goldman (2001, p. 61)

²⁰ Exemplos podem ser encontrados em Narveson (1977) e Petrinovich (1999).

Um primeiro problema, comum a todos esses argumentos, é que [muitos humanos não possuem essas capacidades ou relações](#)²¹. Por exemplo: bebês, crianças até certa idade e humanos vítimas de certas doenças ou acidentes que impedem o exercício daquelas capacidades ou relações. Se a falta dessas capacidades ou relações nesses humanos não justifica tratá-los pior (muito menos justifica desconsiderá-los completamente), então, tampouco poderia justificar tratar pior os animais não humanos (muito menos, justificar o sofrimento e as mortes aos quais são rotineiramente sujeitos).

O segundo problema é que nenhum desses argumentos explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para questões de consideração moral. Isso é algo simplesmente assumido de antemão. Entretanto, é exatamente isso que esses argumentos precisariam explicar, já que não é algo óbvio (aliás, como vimos, é algo amplamente rejeitado quando humanos são afetados por nossas decisões).

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas capacidades ou relações é completamente irrelevante para questões de consideração moral²². O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então [o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado](#). A posse daquelas capacidades ou relações não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a [senciência](#) (isto é, a capacidade de ter experiências positivas e negativas).

²¹ Para essa crítica em detalhes, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).

²² Para essa crítica em detalhes, ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

5. O suposto potencial que os humanos tem poderia justificar o especismo?

5.1. O apelo ao potencial

Por vezes é defendido que apenas humanos deveriam ser respeitados (ou que deveriam ser respeitados em maior grau) porque, alegadamente, todos os humanos (e somente os humanos) têm o *potencial* para desenvolver [certas capacidades ou relações](#), ainda que [muitos humanos não as tenham, de fato](#)²³. As capacidades mais citadas são capacidades cognitivas complexas, e as relações mais citadas são relações de solidariedade mútua, políticas, ou de poder.

O que se quer dizer com *potencial* é o seguinte. Bebês ainda não possuem, por exemplo, capacidades cognitivas complexas, mas um dia podem vir a tê-las quando forem adultos. Idosos que estão com alguma doença degenerativa mental já não possuem aquelas capacidades, mas um dia já as tiveram. São, portanto, portadores em potencial daquelas capacidades e relações, ainda que não portadores reais.

Os animais não humanos, por outro lado, alegadamente não têm esse potencial e, portanto, segundo essa visão, estaria justificado fazer a eles certas coisas que jamais estariam corretas se fossem feitas a humanos, como [utilizá-los como comida, vestimenta, modelo de testes etc.](#), e também não prestar-lhes ajuda [quando são vítimas de doenças, fome, sede etc.](#)

5.2. Problemas com o apelo ao potencial

Vejam os a seguir alguns problemas com esse argumento²⁴:

Um primeiro problema é que há humanos que sequer possuem o potencial para o desenvolvimento daquelas capacidades ou relações. Por exemplo, há humanos que possuem alguma condição congênita incurável que os impedirá durante a vida inteira de exercerem aquelas capacidades e relações. Segundo o apelo ao potencial, estaria correto fazer a eles todas as coisas terríveis que são feitas aos animais não humanos.

²³ Ver, por exemplo, as posições de Devine (1978); McCloskey (1979); Leahy (1991) e Wetlesen (1999).

²⁴ Para outras críticas ao apelo ao potencial, ver Singer (2022 [1979], p. 163; 1991, p. 60).

Diante dessa resposta os proponentes do apelo ao potencial por vezes argumentam que, no caso desses humanos, temos de levar em conta a possibilidade de um avanço científico ou mesmo de um milagre²⁵. Entretanto, poderia ser respondido que então seria arbitrário não levar em conta as mesmas possibilidades no caso dos animais não humanos.

Um segundo problema é que o apelo em questão não explica por que a posse (real ou em potencial) daquelas capacidades ou relações seria relevante para saber se alguém deve receber consideração moral ou para determinar o grau de consideração que deveria receber. Isso é algo simplesmente assumido pelo argumento, sem oferecer nenhuma explicação.

O terceiro (e principal) problema é que as razões que temos para, por exemplo, não causar sofrimento a uma criança, parecem existir simplesmente porque o sofrimento é algo negativo, e não porque no futuro ela poderá vir a desenvolver aquelas capacidades e relações. Por exemplo, se soubermos que uma criança está com uma doença terminal e morrerá antes de desenvolver aquelas capacidades e relações, parece que ainda temos todas as razões para respeitá-la tanto quanto qualquer outro ser humano. Se é assim, então não faz sentido dizer que não temos de respeitar os animais não humanos (ou que eles devem ser respeitados em menor grau) porque eles não têm o potencial para aquelas capacidades ou relações.

²⁵ Ver, por exemplo, McCloskey (1979, p. 42) e Paton (1984, p. 33).

6. O que importa é pertencer à mesma espécie dos que têm certas capacidades?

6.1. O apelo ao grupo

Frequentemente é defendido que aquilo que torna certo [explorar os animais não humanos](#) e não prestar-lhes ajuda [quando vítimas de doenças, fome, sede](#) etc., e que ao mesmo tempo torna errado fazer o mesmo com humanos, é o fato de os humanos possuírem certas capacidades (por exemplo, capacidades cognitivas complexas) ou certas relações (de solidariedade mútua, políticas, de poder etc.).

Uma resposta a esse argumento aponta que [é simplesmente falso que todos os humanos possuem essas capacidades ou relações](#)²⁶. Por exemplo, as crianças até certa idade e as vítimas de certas doenças ou acidentes que afetam as capacidades mentais não as possuem. Entretanto, isso não parece justificar tratá-los pior (muito menos, justificar fazer a eles o que é normalmente feito com os animais não humanos). Muito pelo contrário: a falta dessas capacidades e relações é vista como uma razão para dar-lhes um cuidado ainda maior, já que torna-os mais vulneráveis. Mas, se é assim, então a falta dessas capacidades e relações nos animais não humanos não poderia justificar tratá-los pior (muito menos justificar as coisas terríveis que são feitas a eles): pelo contrário, é uma razão para receberem uma proteção ainda maior.

Entretanto, alguns autores acham que essa resposta não funciona. Em defesa do antropocentrismo, defendem o que é conhecido como *apelo ao grupo*. O apelo ao grupo consiste em dizer que apenas humanos importam (ou importam em maior grau) porque todos os humanos pertencem à uma espécie cujos membros normais possuem aquelas capacidades ou relações, não importando se muitos humanos não as possuem (ou [sequer possuem o potencial para elas](#))²⁷.

A seguir veremos alguns problemas com esse argumento²⁸:

²⁶ Para essa crítica em detalhes, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).

²⁷ Ver, por exemplo, Scruton (1996, p. 54-5); Campbell (2001, p. 164) e Machan (2002, p. 11).

²⁸ Para críticas mais detalhadas, ver Clark (1977, p. 135); Singer (1991, p. 61-2) e Rollin (1998, p. 418).

6.2. Problemas com o apelo ao grupo

O primeiro problema é que o apelo ao grupo comete a falácia conhecida como [petição de princípio](#) (assume aquilo que se propõe a provar). Por exemplo, imagine que perguntemos: "Por que apenas humanos importam?", e que seja respondido: "Por que possuem uma série de capacidades ou relações". Contudo, imaginemos que, diante dessa resposta, perguntemos: "E, quanto aos humanos que não as possuem?", e que seja respondido "Importam igualmente, porque são humanos".

Isso revela que o argumento, apesar de se propor a explicar por que o critério da espécie é relevante para questões de consideração moral, já assume de antemão que pertencer à mesma espécie dos indivíduos que possuem aquelas capacidades ou relações é o que importa para questões de consideração moral. Por exemplo, poderia ser dito igualmente que o que importa é pertencer ao mesmo reino biológico (e não à espécie) dos indivíduos que possuem aquelas capacidades ou relações.

O segundo problema é que o argumento não explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para saber se alguém deve receber consideração moral ou para o grau de consideração que deveria receber. Isso é algo também simplesmente assumido de antemão.

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas capacidades ou relações é irrelevante para questões de consideração moral. O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então, [o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado](#). A posse daquelas capacidades ou relações não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a [senciência](#) (isto é, ser capaz de ter experiências positivas e negativas). Além disso, a posse daquelas capacidades ou relações também não determina o grau de prejuízos e benefícios. Portanto, também não é relevante para determinar o [grau de consideração que alguém deveria receber](#).

O quarto problema com o apelo ao grupo é que é arbitrário, pois incluiria na esfera de consideração moral os humanos que carecem das características listadas para excluir os

animais não humanos, e excluiria mesmo os animais não humanos que tivessem aquelas características. Por exemplo, suponha que perguntemos: "Por que os animais não humanos não importam?", e que seja respondido: "Porque não possuem uma série de capacidades ou relações". Imagine que, em seguida, perguntemos: "E, se algum animal não humano possuir aquelas capacidades ou relações?", e que seja respondido: "Mesmo assim ele não importa, porque não é humano". Em resumo, o argumento é altamente tendencioso.

6.3. O apelo à combinação dos critérios da espécie e das capacidades/relações

Por vezes é dito que, para um indivíduo importar, precisa cumprir apenas um desses dois critérios: ou pertencer à espécie humana, ou possuir determinadas capacidades ou relações. Dessa forma, seria evitado o quarto problema do apelo ao grupo (pois, nesse caso, se algum animal não humano tiver alguma daquelas capacidades ou relações, receberia consideração moral plena).

Entretanto, essa combinação continua com quatro problemas similares:

O primeiro problema é que continua cometendo petição de princípio. Visa explicar a relevância do critério da espécie mas, em vez disso, já assume de antemão que tal critério é relevante.

O segundo problema é que ainda não explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para questões de consideração moral.

O terceiro problema é que há boas razões para pensarmos que a posse daquelas capacidades ou relações não é relevante, nem para saber a quem devemos dar consideração, nem o grau de consideração que deveríamos dar, uma vez que tais capacidades ou relações não determinam, nem quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado, nem o grau de prejuízo ou benefício que estaria sujeito.

O quarto problema é que, embora evite ser tendencioso da maneira que é o argumento anterior, continua tendencioso, só que de outra maneira: exige dos animais não humanos que tenham alguma daquelas capacidades ou relações para que recebam consideração moral, mas não exige a mesma coisa dos membros da espécie humana.

7. Se espécies não forem uma construção social, então o especismo está justificado?

7.1. O apelo à distinção entre o biológico e o socialmente construído

Os animais não humanos [são explorados para as mais diversas finalidades](#). São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. Esse uso mata, [literalmente, trilhões de animais todos os anos](#), geralmente [depois de terem uma vida repleta de sofrimento](#). Os [animais que se encontram na natureza](#) também são constantemente vítimas de doenças, fome, sede, desastres naturais etc. Em muitos desses casos, [seria possível evitar o seu sofrimento e suas mortes](#). Entretanto, a visão padrão é a de que é errado ajudá-los. É comumente dito que devemos deixar a natureza seguir o seu curso, mesmo que o resultado seja péssimo para os animais.

Em ambos os tipos de situação, se as vítimas fossem humanas, tais atitudes seriam amplamente condenadas. Na verdade, mais do que isso: tais atitudes seriam consideradas monstruosas, hediondas. Esse padrão duplo de moralidade baseado na espécie da vítima tem sido acusado de cometer uma discriminação análoga ao racismo e ao sexismo: o [especismo](#)²⁹

Entretanto, existem pessoas que não concordam com essa comparação. Por exemplo, por vezes é dito que utilizar o critério da espécie para questões de consideração moral não é injusto porque é um critério que faz referência a características biológicas³⁰. De acordo com esse argumento, o racismo e o sexismo, por outro lado, seriam injustos porque as próprias ideias de raça e gênero seriam, alegadamente, construções sociais. Vejamos a seguir alguns problemas com esse argumento.

7.2. Problemas com o apelo à distinções biológicas

Um primeiro problema é que ele não explica por que um critério ser baseado em características biológicas ou em uma construção social seria relevante para saber se ele é justo

²⁹ Sobre a definição de especismo, ver Horta (2022 [2010]); Horta; Albersmeier (2020) e Albersmeier (2021).

³⁰ Um argumento similar é dado por Cohen em um debate contra Regan. Ver Cohen; Regan (2001, p. 61-2). Para uma crítica a esse argumento, ver Cunha (2021, p. 46; 2022a, p. 39).

ou injusto. Isso é algo simplesmente assumido pelo argumento, sem oferecer nenhuma explicação.

Um segundo problema é que há exemplos de critérios que fazem referência a características biológicas que são nitidamente injustos. Imagine, por exemplo, um sistema de escravidão baseado na altura dos indivíduos. Se o fato de esse critério ser baseado em uma característica biológica não pode torná-lo justo, então, o fato de o critério da espécie ser baseado em uma característica biológica também não pode torná-lo justo.

Aliás, o fato de um critério ser baseado em uma característica biológica parece que sequer pode torná-lo menos injusto do que seria se fosse baseado em uma construção social. Isso porque [a injustiça de um critério depende de tratar tendenciosamente os indivíduos](#), e não, de se o critério que utiliza faz referência a construções sociais ou a traços biológicos.

Racismo e sexismo são injustos porque desfavorecem tendenciosamente indivíduos de certos grupos. Se fosse mostrado, por exemplo, que raças e gêneros não são construções sociais, o racismo e o sexismo continuariam tão injustos quanto seriam se raças e gêneros forem construções sociais. Entretanto, o mesmo é verdadeiro para o caso do especismo. O fato de o conceito de espécie fazer referência a características biológicas não torna o especismo justo, e nem sequer torna-o menos injusto do que outras formas de discriminação, como o racismo e o sexismo.

8. Se o especismo for natural, então o especismo está justificado?

8.1. O apelo ao natural

Frequentemente é defendido que o que torna justo dar consideração moral apenas a humanos (ou dar uma consideração moral maior aos humanos) é que essa é uma atitude natural para nós. Por exemplo, para [tentar justificar o consumo de animais](#), comumente é dito "a natureza é assim mesmo: os animais matam e comem membros de outras espécies"; "humanos estão no topo da cadeia alimentar"; "humanos naturalmente são caçadores" etc.

Por vezes os defensores dos animais respondem negando que consumir animais seja natural para os humanos. Entretanto, essa resposta não discute (em vez disso, assume) o principal problema do argumento: assumir que, se uma atitude for natural, ela é justificada.

Portanto, a seguir veremos alguns problemas com o apelo ao que é natural³¹.

8.2. Problemas com o apelo ao natural

O primeiro problema é que o argumento não explica por que o fato de um comportamento ser natural tornaria-o justo. Isso é algo simplesmente assumido, sem nenhuma explicação. Mas, é exatamente isso que o argumento teria que explicar.

O segundo problema é que a expressão "comportamento natural" é utilizada nos mais variados sentidos. Entretanto, seja lá em que sentido estiver sendo utilizada, o fato de um comportamento ser natural não parece torná-lo justo. A seguir veremos alguns exemplos do que comumente se quer dizer quando se afirma que comer carne é natural para os humanos. Entretanto, os mesmos problemas aparecem para qualquer outro apelo ao que é natural.

Por vezes o que se quer dizer com "comer carne é natural para os humanos" é que é possível para o organismo humano consumir carne. Entretanto, se o mero fato de um comportamento ser possível tornasse-o justo, qualquer comportamento possível seria justo. Por exemplo, também é possível para o organismo humano consumir carne humana, mas isso não parece

³¹ Para uma crítica detalhada ao apelo ao natural, ver Mill (1904) e Rachels; Rachels (2012, p. 44-8, 54-8).

justificar tal ato. Da mesma maneira, o mero fato de ser possível para o organismo humano consumir a carne de outros animais não implica que seja justo fazê-lo.

Em outras vezes, o que se quer dizer quando se afirma que um comportamento é natural é que há uma inclinação instintiva em direção a esse comportamento, como se fosse algo "escrito na nossa genética". Entretanto, novamente, isso não parece ser suficiente para justificar um comportamento. Imagine, por exemplo, que os humanos tivessem uma inclinação instintiva para serem tendenciosos em seus julgamentos e para abusar dos mais vulneráveis. O fato de haver uma tendência instintiva não torna tais comportamentos justos. Pode ser que, se tivéssemos tal tendência, a maioria de nós consideraria tais comportamentos justos. Mas, o fato de que, sob tais condições, consideraríamos tais comportamentos justos não mostra que eles são, de fato, justos.

Outra alegação muito comum é a de que o consumo de animais está justificado porque, na natureza, os animais comem uns aos outros. A ideia por trás desse argumento é a de que, se os animais na natureza fazem determinada coisa, então devemos fazer o mesmo.

Entretanto, há dois problemas aqui. O primeiro, é que há animais que não comem outros animais. Já que o argumento pretende justificar o consumo de animais, é no mínimo tendencioso escolher imitar justamente os animais que comem outros animais, e não os que não comem, sem dar nenhuma razão adicional para essa escolha.

O segundo problema é que há animais na natureza que cometem roubos, estupros, assassinatos, comem membros de sua própria espécie, incluindo filhotes de rivais ou mesmo os próprios filhotes. Ninguém argumenta que é certo que os humanos façam o mesmo só porque os outros animais também o fazem. O apelo ao que os animais fazem surge quase que exclusivamente para tentar justificar o consumo de animais. Além disso, os animais na natureza também não possuem sistemas de hospitais, celulares, computadores, escolas, bibliotecas, roupas, carros etc. É no mínimo arbitrário querer imitar os animais na natureza apenas quando eles consomem outros animais, e não em todo o resto.

Em outras vezes o que é defendido é que matar os animais para comer é certo porque os humanos estão no topo da cadeia alimentar. É frequentemente apontado que, na natureza, os animais maiores matam e comem os menores, e que é isso o que torna certo que os humanos

matem os outros animais para comer. Entretanto, não há nada que obrigue os humanos e consumirem outros animais. Então, isso não é diferente de dizer que temos justificativa para fazer algo só porque temos o poder de fazê-lo (e já vimos acima os problemas com essa visão, quando discutimos a definição de comportamento natural como sinônimo de comportamento possível). Por exemplo, imagine que existisse uma espécie mais poderosa do que a humana, e que seus membros criassem humanos para comer. Esses seres estariam no topo da cadeia alimentar, mas isso não parece tornar o seu comportamento justo.

Por fim, por vezes o que se quer dizer quando se diz que um comportamento é natural é simplesmente dizer que ele é correto. Mas, se for assim, quando se diz "esse comportamento é certo porque é natural", a alegação é vazia, pois o que se está a dizer é que "esse comportamento é certo porque é certo", sem dar nenhuma razão para pensarmos que é certo.

Isso tudo nos conduz à seguinte conclusão: não parece haver correlação alguma entre o que é natural e o que é justificável.

9. As práticas especistas serem tradições mostra que devemos respeitá-las?

9.1. Dois pesos e duas medidas dependendo da espécie das vítimas

Os animais são [explorados para as mais diversas finalidades](#), o que faz com que [tenham normalmente uma vida repleta de sofrimento](#), além de [serem mortos](#). Além disso, [quando são vítimas de processos naturais](#), como fome, sede, doenças e desastres naturais, a visão padrão é a de que deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso, sem ajudá-los. Entretanto, tais atitudes jamais seriam consideradas aceitáveis se as vítimas fossem humanas. Na verdade, se as vítimas fossem humanas, tais atitudes seriam consideradas monstruosas. Muitas pessoas acreditam que não há nada de errado com esse padrão duplo de tratamento baseado na espécie das vítimas. Entretanto, será possível justificar essa disparidade?

9.2. O apelo à tradição

Por vezes é defendido que as atitudes comuns em relação aos animais não humanos estão justificadas porque são tradicionais, isto é, são cultivadas há muito tempo, passando de geração a geração. Por exemplo, o uso de animais não humanos para os mais diversos fins é tradicional nas mais variadas culturas. O apelo a um respeito pelas tradições e culturas é muito comum. Entretanto, isso não torna-o isento de problemas. A seguir, veremos alguns desses problemas³².

9.3. O apelo à tradição não poderia justificar o antropocentrismo

O primeiro problema é que o argumento possui a implicação oposta do que almeja. O argumento visa explicar por que explorar os animais não humanos é justo, ao passo que fazer o mesmo com os humanos não seria. Entretanto, se o fato de uma prática ser tradicional a tornasse justa, então teria de ser dito igualmente que o racismo, o sexismo e até mesmo a escravidão humana são práticas justas, uma vez que são práticas tradicionais.

9.4. Nem toda tradição é justa

³² Para uma crítica detalhada às tentativas de justificar o especismo por meio de um apelo à tradições, ver Cunha (2021, p. 49-56). Para uma crítica geral ao apelo à tradições, ver Rachels e Rachels (2012, cap. 2).

O segundo problema é que o argumento não explica por que o fato de uma prática ser tradicional tornaria-a justa. Existem inúmeros exemplos de práticas que foram (e algumas, ainda são) bastante tradicionais em muitas sociedades e são também altamente injustas e até mesmo hediondas: escravidão humana, sacrifícios humanos, queima de pessoas acusadas de bruxaria, atirar pessoas para os leões comerem, mutilação genital feminina, crucificação, empalamento, casamentos entre adultos e crianças etc.

9.5. Discutindo as defesas de que as tradições devem ser respeitadas

O terceiro problema é que parecem haver apenas duas maneiras de defender que devemos respeitar as tradições, mas ambas não dariam suporte à defesa de que devemos respeitar tradições que causam vítimas, como são as práticas especistas. Vejamos:

9.5.1. A defesa de que as tradições são boas porque beneficiam indivíduos

Uma maneira de defender que devemos respeitar tradições é apontando para o benefício que elas causam aos indivíduos. Por exemplo, poderiam ser apontados os benefícios que a exploração animal fornece aos humanos.

Entretanto, se o benefício que uma tradição causa a certos indivíduos é uma razão a favor dela, então seria arbitrário não contar os danos que ela causa a outros indivíduos como uma razão contrária a ela. E, no caso das práticas especistas e de outras tradições que causam vítimas (como aquelas listadas acima), o prejuízo que elas causam às vítimas é imensamente maior do que o benefício que causam. No caso das práticas especistas, ainda há o agravante de que a quantidade de vítimas é gigantescamente maior do que a quantidade de beneficiados.

Além disso, tais práticas jamais seriam consideradas justas pelos seus proponentes [se eles não soubessem se estariam na posição de beneficiados ou de prejudicados por elas](#). Isso é um sinal de que nem eles próprios consideram que o benefício causado por elas poderia justificar o prejuízo que causam.

Portanto, se o que importa é a maneira como os indivíduos são afetados, então temos fortes razões para abolir tais tradições.

9.5.2. A defesa de que as tradições são boas em si

Outra maneira de defender que devemos respeitar tradições é defendendo que elas possuem valor *em si*, independentemente de beneficiarem ou não os indivíduos. Quanto à essa defesa, há dois problemas. Vejamos cada um separadamente:

A dificuldade em fundamentar a existência desse valor

O primeiro problema conseguir mostrar que tradições são mesmo coisas boas *em si*. Por exemplo, outra possibilidade é elas terem somente valor instrumental (isto é, o seu valor depender unicamente de como elas afetam os indivíduos). Outra possibilidade, ainda, é elas serem ruins em si. Então, se há essas outras possibilidades, quem defende que elas são boas em si teria de apresentar um argumento para defender essa tese, e não simplesmente assumi-la como se fosse algo óbvio. Um agravante adicional para essa posição é que a tentativa de se fundamentar que elas possuem valor em si não pode apelar aos benefícios que elas proporcionam a certos indivíduos (pois isso seria mostrar o seu valor instrumental, e mostrar que algo possui valor instrumental não é, obviamente, mostrar que possui valor em si).

Um defensor das tradições poderia dizer que suas intuições dizem que as tradições são boas em si. Entretanto, outras pessoas não têm essa mesma intuição, e então, o defensor das tradições teria de explicar com algum outro argumento o motivo pelo qual são as suas intuições que estão corretas. Além disso, [nossas intuições podem ser simplesmente o resultado de nossos preconceitos.](#)

O defensor das tradições poderia apontar que também não está provado que as tradições não têm esse valor. Entretanto, o ônus da prova é do defensor das tradições, pois é ele quem está a afirmar a existência de um valor que não pode ser verificado (ainda mais por se tratar de práticas que causam quantidades gigantescas de sofrimento e de mortes).

Mesmo se esse valor existisse, disso não se segue que essas tradições estão justificadas

O segundo problema é o seguinte. Assumamos para efeito de argumentação que tivesse sido provado que tradições possuem valor em si. Isso ainda seria insuficiente para fundamentar que estão justificadas as tradições que causam vítimas. Para se fundamentar essa conclusão,

teria de ser mostrado, além disso, que o suposto valor das tradições é mais importante do que os interesses básicos das vítimas, como não sofrer e não morrer. Se, como vimos, já é difícil fundamentar que as tradições possuem valor em si, é ainda mais difícil fundamentar que esse valor é tão importante que justifica causar sofrimento e morte em nome dele.

9.6. Conclusão

Tudo o que foi discutido parece mostrar que o fato de uma prática ser tradicional não mostra que seja justa. Portanto, o fato de a exploração animal ser tradicional também não mostra que seja justa. Na verdade, é bastante possível que a exploração animal também seja uma prática altamente injusta ou mesmo hedionda, e que o próprio fato de ela ser tradicional seja um dos fatores que faz com que isso não seja percebido, assim como acontecia em relação à escravidão humana, por exemplo.

10. Se a ética é uma atividade humana, é justo desconsiderar os animais?

10.1. O apelo à ética enquanto atividade humana

Um dos argumentos por vezes utilizados para se negar consideração moral aos animais aponta que a ética é uma atividade humana e que, por isso, só humanos devem receber consideração moral. Veremos a seguir três críticas a esse argumento.

10.2. Todo humano é capaz de agência moral?

A primeira crítica aponta que é falso que a ética seja uma atividade humana. Os humanos que refletem sobre ética não o fazem porque são humanos, mas porque são racionais. Por exemplo, se houver seres racionais em outros planetas, muito provavelmente não serão humanos, mas é bastante provável que consigam refletir sobre como deveriam agir. E, mais importante: há humanos que não possuem a capacidade de pensar sobre ética, como bebês, crianças até certa idade, e vítimas de certos acidentes ou doenças que afetam as capacidades cognitivas. Então, a ética é uma atividade dos seres que possuem certas capacidades cognitivas desenvolvidas, e não dos humanos em geral.

10.3. Os beneficiários de uma prática precisam ser capazes de exercê-la?

A segunda crítica aponta que, do fato de uma atividade ser exercida por um grupo de seres, não se segue que os beneficiários dessa atividade tenham de ser também capazes de exercer essa atividade. Por exemplo, para exercer a medicina, alguém precisa ser médico, mas não faz sentido dizer que, por causa disso, só os médicos deveriam receber tratamento médico. Para dar aulas de música, alguém precisa saber sobre música, mas não faz sentido dizer que só quem já sabe algo sobre música deveria ter aulas de música.

Portanto, do fato de a ética ser uma atividade de seres que possuem certas capacidades cognitivas, não se segue que os beneficiários de suas decisões tenham de ser somente os seres que possuem essas mesmas capacidades. Isso já é amplamente aceito no caso humano. Do contrário, as crianças até certa idade e os humanos que possuem certos impedimentos cognitivos estariam sendo usados da mesma maneira que os animais não humanos são usados ([como comida, para fazer vestimentas, como modelo de testes etc.](#)). Entretanto, se o fato de os

humanos carecerem dessas capacidades não pode justificar fazer a eles o que é comumente feito aos animais não humanos, então, o fato de os animais não humanos carecerem de tais capacidades tampouco poderia justificar o que é comumente feito a eles³³.

Portanto, o argumento em questão confunde o que é relevante para saber quem é responsabilizável (a capacidade para refletir sobre o que deve fazer) com [o que é relevante para saber quem precisa de consideração](#) (a capacidade de ser prejudicado/beneficiado)³⁴.

10.4. Circularidade

Por fim, a terceira crítica aponta que o argumento é, na verdade, [circular](#). O argumento pretende explicar qual a relevância de se pertencer à espécie humana para saber quem deve ser considerado. Afirma que os animais não humanos devem ser excluídos da esfera de consideração moral porque não são capazes de agir eticamente. Entretanto, o argumento inclui na esfera de consideração moral os humanos que carecem dessa capacidade (pelo menos, é isso o que parece ser sugerido quando alguém diz que a ética é um atividade humana, pois poderia ser dito, por exemplo, que é uma atividade dos seres racionais, o que não inclui todos os humanos).

Ou seja, o argumento visa explicar uma diferença moralmente relevante entre humanos e não humanos, mas, ao perceber que há humanos que não cumprem o critério que propõe, os inclui na esfera de consideração moral por pertencerem à mesma espécie dos que conseguem raciocinar sobre ética. Em resumo, o argumento é circular por pretender explicar a relevância do critério da espécie mas, na verdade, já assumir esse critério de antemão.

Em resumo, esse argumento não é diferente do [apelo às capacidades](#) e do [apelo ao grupo](#), mas apresentado com outras palavras. Possui, portanto, exatamente os mesmos problemas.

³³ Para um desenvolvimento desse argumento, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).

³⁴ Para uma discussão sobre o que é relevante para questões de consideração moral, ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

11. Se a ética for uma invenção, é justo desfavorecer os animais?

11.1. A alegação de que a ética é uma invenção

Em algumas vezes é afirmado que a ética é uma invenção. O que se quer dizer com isso é que não é algo que sempre existiu no universo, pois é necessário que existam agentes racionais para refletirem sobre o que devem fazer. Portanto, a ética enquanto atividade é algo que parece ter surgido com o aparecimento dos seres racionais. A partir dessa constatação por vezes é dito que, já que a ética é uma invenção, então todos os critérios em ética são igualmente arbitrários e que, então, não temos nenhuma boa razão para rejeitar o [especismo](#).

11.2. Se uma atividade é uma invenção, é necessariamente arbitrária?

O principal problema com esse argumento é pressupor que, se uma atividade é uma invenção, então os critérios para se estudar o assunto dessa atividade são todos igualmente arbitrários. Ora, toda atividade humana é, no sentido que o argumento aponta, também uma invenção. Antes de surgirem os primeiros cientistas, não havia a atividade da ciência. Antes de surgirem os primeiros matemáticos, não havia a atividade da matemática. E assim por diante. Porém, isso não implica que as coisas na ciência e na matemática sejam então arbitrárias e que todas as visões sejam igualmente plausíveis.

Entretanto, o mesmo acontece na ética. Por exemplo, há posições morais que se baseiam em [critérios relevantes](#) e outras que se baseiam em critérios irrelevantes para o que está em jogo³⁵. Por exemplo, suponhamos que queremos saber se alguém é ou não responsabilizável pelo que escolhe. Nesse caso, o que parece relevante é saber se esse alguém é ou não capaz de refletir sobre como deve decidir. Agora, suponhamos que queremos saber a quem devemos dar consideração moral (isto é, quem devemos evitar prejudicar e buscar beneficiar). Nesse caso, o que parece relevante é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado (uma vez que é por isso que alguém precisa de consideração). Entretanto, [por vezes é defendido que os animais não humanos não devem ser considerados porque não entendem a noção de ética](#). Nesse caso, o que se está a fazer é confundir o que é relevante para alguém ser responsabilizado com o que é relevante para alguém ser considerado.

³⁵ Para uma discussão sobre o que é relevante para questões de consideração moral, ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

Além disso, há posições que são arbitrárias e outras que não são. Por exemplo, [o princípio da igual consideração](#)³⁶ não é arbitrário. De acordo com esse princípio, evitar prejuízos maiores é mais importante do que evitar prejuízos menores, independentemente da raça, gênero, espécie, capacidades etc. de quem receberia esses prejuízos. O objetivo é justamente não ser tendencioso em relação a ninguém. Existem, por outro lado, posições completamente arbitrárias, que defendem, por exemplo, que só os prejuízos sobre os humanos devem ser evitados, ou que devemos dar uma importância maior a evitar prejuízos sobre humanos, mesmo quando o prejuízo sobre o animal não humano é de mesma magnitude (ou mesmo quando o animal não humano teria um prejuízo maior, segundo algumas visões). Sendo assim, é falso que em ética todas as visões são igualmente arbitrárias. Na verdade, o que vimos acima mostra que algumas visões são arbitrárias e outras não são.

Por fim, há também posições que são parciais e outras que são [imparciais](#). Há posições que consideraríamos justas se não soubéssemos que posição ocuparíamos entre os afetados por ela. Essas posições passam no [teste da imparcialidade](#). Por outro lado, há outras posições que só são defendidas porque quem as defende sabe que não será prejudicado por elas. O [especismo](#) é um exemplo. Se não soubéssemos a que espécie pertencemos, consideraríamos completamente injusto privilegiar os humanos³⁷. Essa posição, portanto, não passa no teste da imparcialidade.

Isso tudo parece mostrar que é falso que, se a ética é uma atividade humana, então todas as posições em ética são igualmente arbitrárias.

³⁶ A formulação mais conhecida desse princípio pode ser encontrada em Singer (2002[1979], p. 29-35). Entretanto, é um princípio que aparece em toda e qualquer teoria ética que não é arbitrária. Sobre isso, ver Cunha (2022b).

³⁷ Sobre isso, ver Rowlands (1998, 2009 [1998]).

12. Se a ética foi inventada para autoproteção, é justo desfavorecer os animais?

12.1. O apelo ao autointeresse

Por vezes é afirmado que [os humanos inventam a ética para se proteger](#). De acordo com essa visão as pessoas condenam coisas como o assassinato não porque realmente se importam com os outros, mas porque têm medo que os outros façam a mesma coisa com elas. Em algumas vezes essa visão é utilizada para defender que, se a base da ética é o autointeresse, então não há porque considerar os animais não humanos, uma vez que eles não tem poder para nos ameaçar³⁸.

12.2. O apelo ao autointeresse poderia justificar o especismo?

Um primeiro problema com esse argumento é que ele não poderia justificar que é certo fazer atrocidades com os animais não humanos e que é errado fazer o mesmo com humanos. Ora, [há também humanos que não tem poder algum para ameaçar outros humanos](#). Bebês, crianças até certa idade e vítimas de certas doenças e acidentes que incapacitam física ou mentalmente são bons exemplos. Se o que o argumento alega estivesse correto, então seria correto fazer a eles todo tipo de atrocidade, e não apenas aos animais não humanos³⁹.

12.3. A afirmação sobre ética e autointeresse está correta?

O segundo problema é que é falso aquilo que o argumento alega quanto aos fatos, a saber, que as pessoas só respeitam quem elas temem. É claro, há pessoas que só respeitam quem tem poder de lhes ameaçar. Mas, felizmente, muitas outras pessoas não são assim. Muitas pessoas respeitam indivíduos altamente vulneráveis que não têm poder algum de lhes representar uma ameaça. O que o argumento afirma pode ser verdadeiro em relação aos proponentes do argumento. É possível que eles, sim, só respeitem quem tiver poder de lhes ameaçar. Entretanto, isso certamente é falso se refere-se à humanidade em geral. De fato, esse equívoco é algo muito comum: quando alguém diz "a humanidade é assim" por vezes está a fazer na verdade uma generalização apressada a partir da constatação de que ela própria é assim.

³⁸ Ver, por exemplo, as posições de Narveson (1977), Petrinovich (1999) e Carruthers (2011).

³⁹ Para um desenvolvimento desse argumento, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).

12.4. O apelo à origem da ética

Suponhamos, entretanto, que o argumento seja sobre a origem da ética, e não sobre como as pessoas a aplicam hoje. Por exemplo, poderia ser dito que os primeiros sistemas de ética da história surgiram por autointeresse, por parte de indivíduos que buscavam proteção mútua. Com base nisso, alguém poderia defender então que, por isso, não temos razões para considerar aqueles que não podem nos ameaçar.

Aqui há, novamente, dois problemas. O primeiro problema é que, novamente, a afirmação que o argumento faz quanto aos fatos provavelmente é falsa. Observações sobre o comportamento dos animais não humanos parecem sugerir que a ética surge a partir de comportamentos altruístas que provavelmente são uma herança genética⁴⁰, muito mais antiga do que qualquer sistema de ética autointeressado.

Entretanto, há um problema ainda maior com o argumento. Suponhamos que a ética tivesse surgido por conta do autointeresse. Isso não implica que essa concepção de ética esteja correta. Por exemplo, os primeiros astrônomos tinham certas convicções sobre astronomia, mas isso não significa que necessariamente eles estavam certos. Com o tempo, aliás, foi provado que muitas das coisas que eles pensavam estavam erradas. O mesmo vale para a ética.

O argumento em questão confunde *descrever* como surgiu a atividade da ética com *justificar* uma determinada concepção em ética. Mesmo que o egoísmo fosse uma boa explicação para a origem da atividade da ética (e, como vimos, nem isso parece ser), isso não seria razão alguma para se pensar que o egoísmo está justificado. Pensar que sim é cometer o erro de pensar que *descrições* sobre o modo como as pessoas agem, ou sobre que motivações elas têm, poderia fundamentar questões que são *normativas* (que dizem respeito ao que é justo ou injusto, ao que devemos fazer ou não etc.). Isso seria o equivalente de tentar provar que um cálculo matemático está correto apontando que era a maneira como se fazia esse cálculo há milhares de anos atrás.

⁴⁰ Sobre isso, ver De Waal (1996).

13. Tentativas de justificar o especismo que apelam a autoridades

13.1. Um padrão duplo de moralidade

O bem dos animais não humanos geralmente não recebe grande importância. Por exemplo, ao redor do mundo, os animais não humanos [são explorados para os mais diferentes propósitos](#). Na vasta maioria dos casos isso envolve matá-los, depois de sujeitá-los a uma vida repleta de sofrimento intenso. Outro exemplo: [quando os animais selvagens são vítimas de processos naturais como fome, sede, doenças e desastres naturais](#), a visão padrão é a de que não deveríamos ajudá-los: "devemos deixar a natureza seguir o seu curso".

Entretanto, em ambos os casos se as vítimas fossem humanas a atitude padrão seria a oposta. Isso mostra que a maioria das pessoas adota dois pesos e duas medidas, dependendo da espécie dos afetados por suas decisões. Esse padrão é antropocêntrico: se são humanos, são respeitados e ajudados; se são animais não humanos, não são.

Várias tem sido as tentativas de justificar esse padrão antropocêntrico de moralidade. Neste texto, discutiremos uma em especial: a alegação de que esse padrão está justificado porque alguma autoridade moral o aprova.

13.2. O apelo a autoridades

A seguir daremos exemplos com tentativas de defender o consumo de animais. Entretanto, é importante lembrar que tudo o que for dito aqui vale igualmente para o apelo a autoridades morais na tentativa de defender qualquer outra prática ou atitude.

Frequentemente é afirmado que o consumo de animais está justificado porque, alegadamente, alguma autoridade moral o aprovou. Por exemplo, geralmente é citado que a Bíblia aprova o consumo de animais, e que Jesus comia peixes. Em outras vezes apela-se a outros tipos de autoridade moral (não necessariamente autoridades vinculadas a alguma religião). Em resumo, o padrão desses argumentos é o seguinte: "determinada autoridade moral aprovava certa prática; logo, a prática em questão está justificada".

13.3. Como não responder

Por vezes, algumas pessoas tentam contestar esse tipo de argumento negando que a autoridade em questão aprovava o consumo de animais. Entretanto, essa forma de contestar não aborda o problema principal do argumento (na verdade, também o assume), que é o próprio apelo a autoridades em debates sobre questões éticas. Vejamos:

13.4. O dilema de Eutífron

Platão, 399 anos antes de Cristo, já havia percebido os problemas com esse tipo de argumentação (então, provavelmente, apelos à autoridades morais já eram bastante comuns naquela época). O principal problema é ilustrado por Platão no diálogo intitulado *Eutífron*⁴¹, que ficou por isso conhecido como *Dilema de Eutífron*.

Basicamente, o dilema consiste em perguntar o seguinte: "Uma autoridade aprova determinada prática porque a prática em questão é certa, ou ela se torna certa porque foi aprovado pela autoridade?". Isso mostra um grave problema com os apelos a autoridades morais, seja lá que resposta alguém dê a esse dilema. Vejamos:

13.5. As possíveis respostas ao dilema não dão suporte ao apelo à autoridade

Suponhamos que alguém afirme que é o segundo caso (a prática se torna certa porque foi aprovada pela autoridade). Se for assim, então a autoridade em questão aprova a prática não porque essa prática tem boas razões a seu favor, pois tudo o que a autoridade escolhesse aleatoriamente aprovar estaria correto. Se for assim, então não estamos diante de realmente uma autoridade moral, e sim, de alguém que escolhe arbitrariamente o que aprovar.

É claro, se alguém considera certa pessoa, livro ou divindade, uma autoridade moral, dirá que a autoridade em questão é uma autoridade porque possui muito conhecimento moral, e então, aprova determinadas coisas porque *sabe* que elas são certas (e não, que elas se tornam certas porque foram aprovadas pela autoridade). Então, parece que a única maneira de afirmar que

⁴¹ Ver Platão (1983[399 a.C.], p. 44-6).

estamos diante de uma autoridade é defender a primeira opção: "a autoridade aprova determina prática porque sabe que a prática é correta".

Mas, então, isso implica que não é a vontade da autoridade que torna a prática certa: a autoridade apenas sabe de alguma razão que torna tal prática correta. Porém, se é assim, para avaliarmos se tal prática é mesmo correta, ou se a autoridade em questão se enganou, precisamos saber que razão é essa.

13.6. Não importa quem disse: importa avaliarmos as razões

Em resumo, o ponto é: apontar que certa autoridade aprova uma prática não é suficiente para justificá-la. Temos de saber quais razões essa autoridade teria endereçado para tentar mostrar que tal prática é certa. E, caso venhamos e descobrir que razões são essas, temos de avaliar essas razões por elas próprias.

Isto é, o argumento apresentado será ou não sólido independentemente de quem o apresentou. Se o argumento é bom, ele é bom, quer tenha sido endereçado por uma autoridade ou por qualquer outra pessoa. Por outro lado, se o argumento é ruim, ele continua sendo ruim, mesmo que tenha sido endereçado por uma autoridade.

É por essa razão que, se nosso objetivo é realmente descobrir quais práticas são justificáveis, rejeitaremos por completo apelos à autoridades morais. Avaliaremos a solidez dos argumentos independentemente de quem endereçou o argumento. Isso mostra então que o fato de que certas autoridades aprovaram práticas especistas não é suficiente para mostrar que tais práticas estão justificadas.

14. O apelo a graus diferenciados de status moral

14.1. A tese da magnitude

O [princípio da igual consideração](#) prescreve não sermos tendenciosos ao considerar o bem dos indivíduos afetados por nossas decisões. A igual consideração possui a seguinte implicação:

- *Tese da Magnitude (TM)*: A força das razões para evitar prejudicar e para beneficiar alguém dependem da magnitude dos prejuízos e benefícios, e não da espécie dos afetados. Quanto maior o prejuízo/benefício, mais fortes essas razões.

Assim, de acordo com a TM, temos razões para priorizar evitar prejudicar ou beneficiar animais não humanos toda vez que fazê-lo implicar em evitar um prejuízo maior ou em proporcionar um benefício maior do que priorizar humanos.

14.2. O apelo a graus de status moral

A TM por vezes é rejeitada apelando-se à ideia de status especial:

- *Tese do Status Especial (TS)*: Alguns indivíduos possuem um status especial que os intitula a serem priorizados mesmo quando seriam menos prejudicados se não fossem.

Segundo a TS é como se certos indivíduos possuíssem uma *carta trunfo*. Normalmente esse trunfo é chamado de *dignidade*. Quanto a isso, podemos distinguir dois tipos de TS:

TS total: Se A tem o status especial e B não tem, a prioridade é de A, não importando o quão mais prejudicado B seria se não for priorizado.

TS com limite: Se A tem o status especial e B não tem, a prioridade é de A, exceto se o prejuízo para B estiver acima de certo limite*.

*As muitas variantes dessa posição estabelecem esse limite em pontos diferentes.

Seja lá se estivermos a falar da *TS total* ou da *TS com limite*, ambas rejeitam a TM, pois defendem que há pelo menos algumas circunstâncias nas quais devemos priorizar os indivíduos que seriam menos prejudicados caso não fossem priorizados.

Os seres que recebem um status especial na TS variam. O que é mais comum é defender que são os membros da espécie humana⁴². Entretanto, em outras vezes é defendido que não são todos os humanos, mas apenas os que possuem a capacidade de tomar decisões autônomas⁴³ (a grosso modo, seriam os humanos adultos normais).

Será justo atribuir graus diferenciados de status moral? Discutiremos isso a seguir.

14.3. É justo atribuir graus diferenciados de status moral?

Para avaliarmos se atribuir graus diferenciados de status moral é algo justo precisamos saber como avaliar se uma decisão é justa. Quanto a isso, uma visão amplamente aceita é a de que uma decisão é justa se for *imparcial*, no sentido de não ser tendenciosa. Mas, como sabemos se uma decisão é imparcial? Um método bastante utilizado [consiste em imaginar se a aprovaríamos caso não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela](#).

Um método desse tipo foi inicialmente proposto por John Harsanyi⁴⁴ em 1955, e um método bastante similar foi amplamente utilizado posteriormente na obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, de John Rawls⁴⁵, influenciando muitos outros trabalhos posteriores.

O método consiste em imaginar agentes *racionais e autointeressados* que visam maximizar o seu próprio bem-estar, mas não nasceram ainda no mundo em que viverão. Essa é a chamada *posição original*. Nela, esses agentes precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um [véu da ignorância](#), onde não sabem quais características terão depois de nascerem. Não saberão sua raça; gênero; nacionalidade; se nascerão em famílias ricas ou pobres; se nascerão saudáveis ou com alguma doença; quais talentos ou dificuldades terão etc. Em resumo, por trás do véu da ignorância não podemos saber nada sobre fatores que dependem da sorte e do azar.

⁴² Ver, por exemplo, as posições de Diamond (1991); Gaita (2003) e Posner (2004).

⁴³ Ver, por exemplo, a posição de McMahan (2002, p. 242-5, 265).

⁴⁴ Ver Harsanyi (1955).

⁴⁵ Ver Rawls (1999 [1971]).

A ideia básica é a de que aquilo que agentes racionais autointeressados considerassem justo/injusto sob tais condições seria, de fato, justo/injusto.

Por vezes é defendido que o experimento do véu da ignorância não é aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos ou que afetam os humanos que não possuem um senso de justiça (como os bebês, as crianças até certa idade, e adultos vítimas de certas doenças ou acidentes que prejudicam as capacidades cognitivas). O próprio Rawls pensava assim. Ele acreditava que só faz sentido proteger com princípios de justiça os seres que têm um senso de justiça⁴⁶ (pois isso é necessário para decidir com base no véu da ignorância). Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado fosse também necessário que esse alguém tivesse um senso de justiça. Porém, o exemplo a seguir sugere que seres que não possuem um senso de justiça também são passíveis de serem injustiçados. Vejamos:

Imagine que uma bebê tenha nascido com uma doença que a impedirá durante toda a vida de desenvolver um senso de justiça. Imagine que, por isso, ela recebe menos comida do que os outros bebês em um berçário. O fato de que ela não tem agora (nem nunca terá) um senso de justiça não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. É injusto simplesmente pelo fato de o seu bem-estar receber um peso menor com base em um fator arbitrário, que é resultado da loteria natural, e que não diminui o prejuízo que ela sofre por receber menos comida. É claro que, para alguém ser responsabilizado caso cometa uma injustiça, precisa ter um senso de justiça. Mas, esse exemplo parece mostrar que não é necessário ter um senso de justiça para se sofrer uma injustiça. Se é assim, então a alegada falta de senso de justiça nos animais não humanos não pode justificar deixar de aplicarmos o método do véu da ignorância para as nossas decisões que os afetam.

Outra objeção à aplicação do véu da ignorância para nossas decisões que afetam animais não humanos foi levantada por Peter Carruthers. Ele argumentou que, se os agentes estão raciocinando com base no véu da ignorância, então podem presumir que serão humanos depois que o véu for levantado, pois os animais não são capazes disso⁴⁷. Entretanto, como

⁴⁶ Rawls (1999 [1971], p. 448).

⁴⁷ Carruthers (2011).

observaram Donald VanDeVeer⁴⁸ e Richard Ryder⁴⁹, os agentes na posição original também sabem que são capazes de entender e argumentar sobre princípios morais e políticos muito complexos, mas isso não quer dizer que na posição original podem presumir que manteriam esse altíssimo nível de racionalidade depois que o véu fosse levantado pois, se pudessem, ficariam tentados a favorecer tendenciosamente os indivíduos mais racionais. Assim, se na posição original os agentes não podem assumir que serão altamente racionais depois que o véu for levantado, então não faz sentido manter que podem saber a qual espécie pertenceriam ou que teriam capacidades cognitivas complexas.

Mark Rowlands⁵⁰ observou que um dos objetivos do véu da ignorância é descartar as vantagens e desvantagens não merecidas, que são resultado da loteria natural, como as características com as quais se nasce. É exatamente por isso que o véu da ignorância exclui o conhecimento das propriedades naturais que alguém teria. Entretanto, o pertencimento a uma espécie, como todas as outras propriedades naturais, é um resultado não merecido da loteria natural e, portanto, os benefícios e prejuízos que dela resultam também não são merecidos. É por isso, conclui Rowlands, que o conhecimento sobre a qual espécie pertenceremos deve ser excluído na posição original. Exatamente pela mesma razão deve ser excluído na posição original o conhecimento de que somos capazes de autonomia. A verdadeira justiça precisa levar em conta todos os que podem ser afetados por nossas decisões, e não apenas os humanos ou apenas os seres que também possuem um senso de justiça.

Assim, apliquemos o método do véu da ignorância à alegação de que todos os membros da espécie humana (ou, de que apenas os humanos capazes de autonomia) devem ter um status superior. Para testarmos se essas posições passam no teste da imparcialidade, temos de perguntar:

(1) Consideraríamos justo dar um status superior para humanos se soubéssemos que poderíamos nascer como membros de qualquer outra espécie?

(2) Consideraríamos justo dar um status superior para seres capazes de autonomia se soubéssemos que poderíamos nascer sem essa capacidade?

⁴⁸ VanDeVeer (1979).

⁴⁹ Ryder (2000, p. 217).

⁵⁰ Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).

Lembre-se que por trás do véu da ignorância temos de decidir partindo do pressuposto de que temos iguais probabilidades de irmos a ser sorteados para ser qualquer um dos indivíduos do mundo futuro. Sendo assim, parece que agentes racionais e autointeressados certamente rejeitariam tais status superiores, dada a possibilidade de, depois que o véu fosse levantado, descobrirem que não são humanos ou que são humanos incapazes de autonomia. E, quanto maior fosse essa possibilidade, parece que mais veementemente rejeitariam.

No mundo real, essa possibilidade seria gigantesca, haja vista que [a quantidade de animais não humanos é astronomicamente maior do que a quantidade de humanos](#). A população humana gira em torno de 8 bilhões de indivíduos. De acordo com algumas estimativas, em um dado momento há algo entre 1 e 10 quintilhões de animais não humanos sencientes⁵¹ no planeta. Essa diferença de tamanho é tão astronômica que é difícil visualizá-la. Entretanto, um exemplo ajudará a entender. Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 segundos do ano. Todo o restante do ano seriam os animais não humanos.

Assim, depois que o véu fosse levantado, muito provavelmente descobriríamos que fomos sorteados para nascer como animais não humanos. As chances de sermos humanos seria, na melhor das hipóteses de 1 para 125 milhões (e as chances de sermos humanos que um dia desenvolverão autonomia seriam ainda menores).

Isso sugere que a ideia de um status moral superior para membros da espécie humana ou para portadores de autonomia está fundada:

- (1) Em autointeresse (pois sabemos que, no mundo real, não somos animais não humanos ou humanos incapazes de autonomia)
- (2) Na crença equivocada de que nós mesmos não poderíamos ser desfavorecidos por isso (cada um de nós, por conta de doença ou acidente, pode vir a deixar de ter a autonomia).

⁵¹ Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).

Isso tudo parece mostrar que um status privilegiado para humanos ou para seres capazes de autonomia só é defendido porque seus defensores fazem parte do grupo privilegiado. De um ponto de vista imparcial, consideraríamos tais coisas extremamente injustas. Talvez até mesmo as considerássemos como o cúmulo da arbitrariedade. Se é assim, então a ideia de status moral diferenciado é ela mesma completamente injusta⁵².

⁵² Para uma defesa detalhada de que a ideia de status moral diferenciado deve ser abandonada, ver Horta (2017).

15. Tentativas de justificar o especismo que apelam à metaética

15.1. Quando afirmações metaéticas são afirmações normativas disfarçadas

Em debates sobre questões éticas quase sempre aparece a alegação de que em ética não existe certo e errado em termos objetivos. Diferentemente de afirmações *normativas* como "o ato x é certo/errado", essa afirmação é *metaética*, isto é, ela é uma afirmação *sobre a ética* (e não, sobre quais ações são certas/erradas).

Este texto defenderá o seguinte:

- Em muitas vezes em que essa afirmação é feita (talvez na vasta maioria), o que se busca com ela, na verdade, é fundamentar uma afirmação normativa (a saber, que há justificativa para a posição que se está a defender em ética).
- Porém, afirmações metaéticas não são capazes de fazer tal coisa.

Isso aparece no debate sobre qualquer questão ética. Como exemplo, veremos tal discussão no contexto do debate sobre a consideração moral dos animais não humanos, explicado a seguir.

15.2. Um padrão duplo de moralidade dependendo da espécie das vítimas

Considere duas situações envolvendo animais não humanos:

(1) Enormes quantidades de animais não humanos são explorados para as mais diversas finalidades: para consumo, em experimentos, para vestuário, entretenimento, como trabalhadores e ferramentas etc. Esse uso normalmente implica em matá-los, e também em terem uma vida repleta de sofrimento excruciante, do início ao fim. A maioria das pessoas, entretanto, parece não ver nada de errado com isso. Entretanto, se as vítimas fossem humanas, isso seria visto no mínimo como algo monstruoso.

(2) Os animais selvagens, independentemente de serem prejudicados por práticas humanas, também são altamente prejudicados por processos naturais, como fome, sede, doenças, desastres naturais, acidentes, eventos climáticos hostis etc. Essas condições são a norma na natureza, desde muito antes do surgimento da espécie humana. Em muitos casos seria possível

[prevenir e minimizar o sofrimento e as mortes](#) decorrentes desses eventos [sem com isso ocasionar consequências piores em longo prazo](#). Mas, a visão padrão é a de que, mesmo assim, o que devemos fazer é "deixar a natureza seguir o seu curso". Porém, novamente, se as vítimas fossem humanas, a atitude padrão seria a oposta: seria a de que devemos ajudá-los.

Esses exemplos mostram que a maioria das pessoas mantêm atitudes opostas dependendo de se as vítimas pertencem ou não à espécie humana.

15.3. Quando aparece a alegação de que não existe certo/errado em ética?

Por vezes tenta-se justificar esse padrão duplo alegando-se que não existe certo e errado em ética: "em ética, é tudo relativo", dizem.

Geralmente essa alegação não surge no começo de um debate. Pelo contrário: normalmente as pessoas começam tentando mostrar que existe alguma boa razão para darmos respeito pleno somente a humanos. É só quando percebem que [nenhum dos argumentos que oferecem realmente justifica o que pretendem](#), é que saltam para a alegação de que não existe certo e errado em ética.

Mas, se elas realmente acreditam que não existe certo e errado em ética, por que até então estavam tentando mostrar que a posição que defendem está correta? Essa atitude é similar à de alguém que aceita as regras do jogo quando está ganhando, mas, quando vê que vai perder, diz que não aceita tais regras.

Então, parece que, de fato, o que acontece é que essas pessoas percebem que não encontraram nenhuma boa justificativa para o que defendem, mas se recusam a admitir que "perderam" e então passam a afirmar que não existe certo e errado.

15.4. Afirmações metaéticas poderiam justificar posições em ética?

Os debates geralmente começam no terreno da própria ética, onde oferece-se razões para se aceitar ou rejeitar determinada prática. Algumas pessoas, quando veem que não têm boas razões para defender o que defendem, saltam para o domínio da metaética, alegando que não existe certo e errado.

A pergunta que devemos fazer, então, é: afirmações sobre metaética podem fundamentar conclusões sobre ética (isto é, conclusões sobre o que fazer na prática)? A seguir estão algumas razões para pensarmos que isso não é possível.

Para a moralidade de cada prática, parece só haver três possibilidades lógicas:

- (1) Ou devemos fazê-la;
- (2) Ou não devemos fazê-la;
- (3) Ou tanto faz fazê-la ou não.

Normalmente, para expressar essas categorias utiliza-se, respectivamente, os termos *requerido*, *proibido* e *permissível*. Para efeito de simplificação aqui incluí na categoria *permissível*, tanto os atos que tanto faz fazer ou não, quanto os atos classificados em algumas teorias como *louváveis* porém não requeridos (também chamados atos *supererrogatórios*).

Seja lá em qual categoria alguém afirme que determinada prática está, parece que está a fazer tal afirmação em termos *objetivos* (isto é, parece que está a dizer que quem não concorda com enquadrá-la na categoria e questão está errado). Isto é, juízos morais parecem ser objetivos por natureza. Vejamos um exemplo:

Por vezes, quando alguém diz: "não existe certo e errado em ética", e com isso pretende justificar certa prática, o que parece querer dizer é que a prática em questão deveria ser *permissível* (isto é, que não deveria ser requerida nem proibida). Isto é, a pessoa parece querer dizer que quem quiser fazê-la está justificado, e que quem não quiser também está.

Mas, então ela está a afirmar que existe certo e errado objetivamente quanto a essa prática. Ora, ela está afirmar que o certo é considerá-la permissível; e que tanto quem pensa que ela deveria ser proibida quanto quem pensa que ela deveria ser requerida, está errado. O mesmo valeria se ela estivesse a afirmar que a prática em questão deve ser requerida ou proibida. Em qualquer caso, dizer que "não existe certo e errado em ética" não acrescenta nada em termos de fundamentar a posição que se defende. Pelo contrário, depõe contra isso. Vejamos um exemplo:

Suponhamos que alguém diga: "a prática X deve ser permissível". Como vimos, isso parece implicar que a pessoa está afirmando que quem pensa que a prática X deve ser proibida ou requerida está errado. Suponhamos que ela acrescente: "não existe certo e errado em ética". O que isso implica? Ora, implica que, então, quem contraria o que ela está a dizer (isto é, quem diz que a prática X deve ser proibida, e quem diz que deve ser requerida) não está errado (e implica também em dizer que ela própria não está certa ao afirmar que tal prática deve ser permissível).

Mas, não é isso o que essas pessoas normalmente querem dizer. O que geralmente querem dizer é que elas próprias estão certas ao fazerem o juízo que fazem, e que quem discorda está errado. Mas, uma vez que percebem que não há nenhuma boa razão para defenderem o que defendem, alegam que não existe certo e errado em ética. Mas, como vimos, se fosse assim, então elas não poderiam dizer quem discorda delas está errado.

Importante: também não acrescentamos nenhuma razão a favor do que estamos defendendo se dizemos "existe certo e errado em ética", pois com isso não mostramos que o que estamos defendendo está correto. Em resumo, o que conta são as razões que podem ser endereçadas a favor e contra determinada prática (e, como vimos, tanto dizer que não existe certo/errado em ética quanto dizer que existe não parece acrescentar em nada a essas razões). É por isso que, ao que parece, afirmações sobre metaética não podem servir de base nem para se aceitar nem para se rejeitar posições em ética.

Assim sendo, tanto afirmar "não existe certo e errado em ética" quanto afirmar "existe certo e errado em ética" não é oferecer nenhuma razão a favor do (nem contra o) especismo. Portanto, apelos à metaética não são capazes de justificar o especismo.

REFERÊNCIAS

ALBERSMEIER, F. [Speciesism and Speciescentrism](#). *Ethical Theory and Moral Practice*, 15 mar. 2021.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering: A guide to the issues*. Oakland: Animal Ethics, 2020.

BECKER, L. C. The priority of human interests. In: MILLER, H. B.; WILLIAMS, W. (orgs.). *Ethics and animals*. Clifton: Humana Press, 1983, p. 225-242.

BENSON, J. Duty and the Beast. *Philosophy*, v. 53, p. 529-549, 1978.

BERNSTEIN, M. Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, v. 35, p. 380-390, 2004.

BOXILL, B. R. Equality, discrimination and preferential treatment. In: SINGER, P. (org.) *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 333-343.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CALLICOTT, J. B. *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. Albany: The State University of New York Press, 1989.

CAMPBELL, S. Animals, Babies and Subjects. *Southern Journal of Philosophy*, v. 39, p. 157-169, 2001.

CARRUTHERS, P. [Against the moral standing of animals](#). *University of Maryland*, 2011.

CARRUTHERS, P. *The animal issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

COHEN, C.; REGAN, T. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.

CUNHA, L. C. [A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies](#). In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). *Estudos e direitos dos animais: teorias e desafios*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

DEGRAZIA, D. Moral status as a matter of degree? *South J Philos*, v. 46, p. 181–198, 2008.

DEVINE, P. The Moral Basis of Vegetarianism. *Philosophy*, v. 53, p. 481-505, 1978.

DE WAAL, F. *Good Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard: Harvard University Press, 1996.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. In: COCKBURN, D. (org.). *Human Beings*. Suplemento de *Philosophy*, v. 29. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991, p. 35-62.

EHNERT, J. *The argument from species overlap*. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

ÉTICA ANIMAL. [A situação dos animais na natureza](#). *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. [Petição de princípio](#). *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 22 out. 2015d.

FERRY, L. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Algés: Difel, 2009 [1992].

FRANCIS, L. P.; NORMAN, R. Some animals are more equal than others. *Philosophy*, v. 53, p. 507-527, 1978.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FREY, R. G. *Interests and rights: The case against animals*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GAITA, R. *The philosopher's dog: Friendships with animals*. London: Routledge, 2003.

GOLDMAN, M. A transcendental defense of speciesism. *Journal of Value Inquiry*, v. 33, p. 59-69, 2001.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, v. 64, p. 79–92, 1989.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HORTA, O. Discrimination in terms of moral exclusion. *Theoria: Swedish Journal of Philosophy*, v. 76, p. 346-364, 2010a.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA, O. [O que é o especismo?](#) *Ethic@*, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022 [2010].

HORTA, O. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, O., ALBERSMEIER, F. Defining speciesism. *Philosophy Compass*, v. 15, n. 11, p. 1-9, 2020.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, [s.l.], v. 20, p. 899-910, 2017.

JAMIESON, D. *Ethics and the environment: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LEAHY, M. P. T. *Against liberation: Putting animals in perspective*. London: Routledge, 1991.

LEOPOLD, A. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000 [1949].

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Discrimination. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (orgs.). *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 51-72.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account. *San Diego Law Review*, v. 43, p. 817-856, 2006.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, v. 36, p. 9-14, 2002.

MCCLOSKEY, H. J. Moral rights and animals. *Inquiry*, v. 22, p. 23-54, 1979.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MIDGLEY, M. *Animals and why they matter*. Athens: University Georgia Press, 1983.

MILL, J. S. On Nature. In: _____. *Nature, The Utility of Religion and Theism*. London: Rationalist Press Association, 1904, p. 07-33.

MOSTERÍN, J. *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate, 1998.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NÆSS, A. *The Selected Works of Arne Næss: Deep Ecology of Wisdom*, v. 10. Dordrecht: Springer, 2005.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. [Numbers of insects \(species and individuals\)](#). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

NARVESON, J. Animal rights. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 7, p. 161-178, 1977.

PATON, W. *Man and Mouse*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PERSSON, I. A basis for (interspecies) equality. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (orgs.). *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Press, 1993, p. 183-193.

PETRINOVICH, L. *Darwinian dominion: Animal welfare and human interests*. Massachusetts: MIT Press, 1999.

PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. 4ª ed. Trad. José Trindade Santos. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983 [399 a.C.].

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press, 1995.

POSNER, R. Animal rights: Legal, philosophical and pragmatic perspectives. In: SUNSTEIN, C.; NUSSBAUM, M. (orgs.). *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 51-77.

RACHELS, J.; RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7^a ed. New York: McGraw-Hill, 2012.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REICHMANN, J. B. *Evolution, animal 'rights' and the environment*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

ROLLIN, B. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In: KUHSE, H.; SINGER, P. (orgs.). *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 411-424.

ROWLANDS, M. *Animal Rights: A Philosophical Defense*. London: MacMillan Press, 1998.

ROWLANDS, M. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. D. *Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism*, Oxford: Basil Blackwell, 2000. p. 217.

RYDER, R. D. *Speciesism, painism and happiness: A morality for the twenty-first century*. Exeter: Imprint Academic, 2011.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCRUTON, R. *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004 [1975].

SINGER, P. The significance of Animal Suffering. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (orgs.). *Animal Experimentation: the Moral Issues*. New York: Prometheus Books, 1991, p. 56-66.

TOMASIK, B. [How Many Animals are There?](#) *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979

WASSERMAN, D. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (org.) *Encyclopedia of applied ethics*. San Diego: Academic Press, 1998, p. 805-814.

WETLESEN, J. The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument. *Environmental Values*, v. 8, p. 287-323, 1999.

WILSON, S. [The Species-Norm Account of Human Status](#). *Between the Species*, v. 13, n. 5, 2005.