

SOBRE DANOS NATURAIS

Luciano Carlos Cunha*

Introdução: Sofrimentos extremos que não são considerados como tendo importância moral

O debate sobre a igualdade na consideração dos interesses de animais não-humanos vem aumentando nas últimas décadas. Cada vez mais, ainda que num ritmo infelizmente demasiadamente lento, se reconhece que não há justificativa ética para a o especismo. Paralelamente a esse debate, a aplicação prática de tais idéias vem acontecendo nos movimentos sociais que clamam pelo fim da escravidão animal e, conseqüentemente, pelo fim do uso geral dos animais (na alimentação, em experiências, entretenimento ou vestimenta). Várias pessoas ao redor do mundo (eu incluso há vários anos) vêm adotando uma dieta vegana, com o objetivo de não mais participar da exploração sobre os animais e influenciar outros a fazerem o mesmo. Não apenas o debate filosófico, mas a prática do dia-a-dia assiste a uma lenta revolução sobre o *status* dos animais não-humanos dentro da esfera de consideração moral. No restante do artigo, por motivo de abreviação, usarei o termo "animais" para me referir a animais não-humanos.

O que pretendo mostrar com o presente artigo é que a reivindicação do veganismo e da abolição da exploração de animais para fins humanos são apenas o *início* da revolução no que diz respeito a levar os interesses dos animais a sério. É comum escutarmos, de abolicionistas: “uma vez abolido o uso de animais de nossa parte, tudo o que temos de fazer é deixar os animais em paz¹”. Será mesmo que ficariam em paz? Apenas para citar um exemplo, a vida dos animais silvestres, se levamos em conta o nível de sofrimento por indivíduo, é pelo menos tão ruim quanto uma granja industrial² – e falo aqui não do sofrimento e morte

¹ Exemplos dessa posição são as visões de Tom REGAN, tal como defendida em *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. XXXVI – XXXVIII, 357, 361 e de Gary FRANCIONE em *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000, p. 184-185.

² Segundo Richard Dawkins, “The total amount of suffering per year in the natural world is beyond all decent contemplation. During the minute it takes me to compose this sentence, thousands of animals are being eaten alive; others are running for their lives, whimpering with fear; others are being slowly devoured from within by rasping parasites; thousands of all kinds are dying of starvation, thirst and disease”. DAWKINS, Apud DAWRST, Allan The Importance of Wild-Animal Suffering. Disponível em <http://www.utilitarian-essays.com/suffering-nature.html>. De acordo com Allan Dawrst, “The pain endured by, say, a frog while being eaten alive by a snake is probably at least as bad as anything that a battery-cage hen or factory-farmed turkey experiences”. DAWRST, Ibid.

causados pela mão humana, e sim, por “causas naturais” (predação, doenças, inanição, congelamento, etc.) - aos quais me referirei por *danos naturais*. Isso sem levar em consideração o *número* de animais que sofrem e morrem. Como afirma Allan Dawrst³, se o número de animais mortos na pesquisa some frente ao número de animais mortos na alimentação, o número de animais usados na alimentação some frente ao número de animais mortos no mundo silvestre, devido a causas naturais. Contudo, esse sofrimento e morte – independentemente de sua magnitude - normalmente não é visto como tendo importância moral, pois geralmente não causa a mínima inquietação nem na maioria dos defensores dos animais.

Minha meta nesse artigo é investigar quais argumentos são geralmente oferecidos para se defender que o sofrimento e morte de animais não-humanos só importa moralmente quando é fruto de ações humanas, e não da omissão humana. Tais argumentos serão avaliados em termos de consistência lógica e em termos de estarem ou não em conflito com outros princípios éticos fundamentais que já aceitamos no caso de humanos. Minha conclusão é que nenhum dos argumentos utilizados para se justificar uma regra contra intervir nos danos naturais se sustenta frente à uma análise mais minuciosa, e que aqueles que pretendem levar os interesses dos animais não-humanos a sério (seja partindo de uma visão utilitarista, seja partindo de uma visão dos direitos) tem o dever de considerar os danos naturais como *tão importantes quanto* danos causados por humanos – havendo então um *ideal de minimizar os males que animais sofrem naturalmente* . Para muitos, o que sugiro aqui beira ao ridículo, mas não devemos deixar que nossas primeiras impressões nos impeçam de raciocinar, pois tais impressões podem estar erradas – tão erradas que as acharíamos ridículas se não tivéssemos medo de pensar sobre elas.

O que eu *não* estou tentando fazer: justificar consumo de animais

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a meta aqui não é apontar que existem terríveis males no mundo natural com o objetivo de, com isso, justificar o consumo de animais. Não estou dizendo “animais comem uns aos outros, então é correto comê-los”, mas sim: “animais comem uns aos outros, morrem de fome, frio, sede e doenças, então é correto – talvez um dever - ajudá-los”.

³ As tabelas de comparação entre o número de animais silvestres e o número de animais manejados podem ser encontradas em DAWRST, Allan. How Many Animals are There? Disponível em <http://www.utilitarian-essays.com/number-of-wild-animals.html>

Normalmente, os que dizem “animais comem uns aos outros, então é correto comê-los”, podem estar querendo afirmar duas coisas diferentes: (a) ou que fazem justiça aos animais, dando o troco na mesma moeda ou, (b) que as leis da natureza deveriam servir de guia moral, ou seja, se na natureza acontece assim, deveríamos fazer o mesmo.

Quanto à primeira possibilidade, podemos questionar pelo menos dois pontos. O primeiro ponto é que não necessariamente os animais cometem uma injustiça ao comerem outros, pois, provavelmente, não possuem outra alternativa e talvez também não possuam senso de justiça. Os filósofos defensores dos animais que iniciaram a crítica ao especismo⁴, quando tratam dessa questão geralmente apontam para o fato dos animais não-humanos (presumidamente) não serem agentes morais, portanto, não serem responsáveis pelo que fazem, diferentemente de humanos adultos normais. Contudo, a questão é que mesmo que todos os animais não-humanos fossem agentes morais, eles não poderiam ser todos culpados pelo que fazem, pois muitas das situações que passam são de escassez extrema, a ponto perdoarmos um humano agente moral que matasse outro humano para se alimentar, nas mesmas condições (diferentemente das alternativas que temos sobre como nos alimentar, na maioria dos casos). Note que não estou dizendo que, pelo fato das situações serem extremas a ponto de desculparmos os agentes, isso signifique que seria errado intervir impedindo suas ações. O que quero apontar por enquanto é que são duas questões diferentes “quem praticou o ato danoso é culpado pelo que fez?” e “devemos impedir o seu ato danoso?”. O segundo ponto é quanto à própria adequação da regra de “dar o troco na mesma moeda”. Mesmo que os animais *tivessem* agência moral e mesmo que *tivessem* alternativas disponíveis, ainda assim é questionável se é justificável “dar o troco na mesma moeda” ou se a melhor coisa a fazer seria educá-los (ou, de outra maneira, modificar seu comportamento) para que passassem a produzir boas conseqüências a partir de seus atos. É irônico que aqueles que normalmente se apóiam em tal argumento parecem se esquecer que já mataram inúmeras vezes animais que não são predadores. Pela lógica do argumento que essas pessoas propõem, elas deveriam ser então, mortas. Mas, se percebemos que isso não é o correto a se fazer no nosso caso, não pode ser o correto a se fazer no caso dos animais. Então, não faz sentido dizer "animais comem uns aos outros, então é correto comê-los", nem mesmo se os animais forem agentes morais.

Quanto à segunda possibilidade, ela é mais problemática ainda, mas nós deixaremos sua análise para o decorrer do artigo, porque o apelo à natureza também é utilizado, obviamente,

⁴ Ver por exemplo a posição de SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler; revisão técnica Rita Paixão. Porto Alegre/ São Paulo: Lugano, 2004, p. 256.

para se defender uma não-intervenção nos processos naturais. Por ora, irei apenas afirmar (a explicação aparecerá nas respostas às objeções 25, 27, 28, 30 e 32) que não possui relevância moral alguma apontar para o que é natural⁵. Prescrições do tipo “não devemos ser veganos porque comer carne é natural”, “devemos ser veganos porque o veganismo é mais natural”, “não devemos ser veganos porque comer carne não é natural” e “devemos ser veganos porque o veganismo não é natural” são todas igualmente inúteis do ponto de vista ético, simplesmente porque se algo é ou não justificável depende das razões que possam ser oferecidas a seu favor – a apontar que é natural ou artificial por si só não oferece uma razão – veremos porque mais adiante.

O que eu *não* estou tentando fazer: responsabilizar os animais

Em meu entender, a resposta-padrão ao argumento do "animais comem uns aos outros, então vamos comê-los" que aponta para o fato de sermos agentes morais e os animais não, é suficiente para derrubá-lo, mas deixa uma questão importante não discutida. Se é verdade que o comportamento dos animais na natureza não é justificativa para agirmos como eles, também é verdade que o dano que eles mesmo causam a outros animais não é eticamente neutro⁶, por ser, em si, algo ruim. Da mesma maneira, não podemos responsabilizar uma criança pequena que, com um bastão, acerta a cabeça de outra criança – mas o sofrimento da criança que teve a cabeça acertada é algo de valor moral negativo, que deveria ser socorrido, e, se possível, ter sido evitado. Embora não possamos responsabilizá-los pelo que fazem (crianças pequenas e animais não-humanos), o sofrimento e morte possuem *prima facie* valor moral negativo, e deveria ser minimizado, independentemente de qual seja sua fonte. E isso é assim porque do ponto de vista do paciente da nossa decisão em intervir ou não, tanto faz se ele será morto por nossas mãos (nossa ação) ou pelas mãos de um animal, doença ou catástrofe natural (nossa omissão).

Podemos não ter conhecimento atualmente para cumprir a tarefa de prevenir danos naturais sem causar danos piores. Contudo, isso não faz com que ela deixe de ser um bom ideal a ser

⁵ Uma crítica ao apelo ao que é natural pode ser encontrada em RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*; 4a ed. Trad. Roberto Cavallari Filho; revisão científica José Geraldo A. B. Pocker...(et al.). Barueri: Manole, 2006, p. 46-47.

⁶ Esse argumento é endereçado em SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 230-231.

atingido e que não devamos discuti-la desde já – da mesma maneira como percebemos que a cura do câncer deveria ser buscada seriamente, mesmo sabendo que inicialmente não tínhamos conhecimento e que agir poderia causar danos piores.

Uma confusão que precisa ser desfeita é que não estou querendo responsabilizar os animais por predarem. Assim como no caso das crianças que poderiam se ferir com um bastão, a responsabilidade é do agente moral que tem condições de influenciar no desenrolar dos acontecimentos. Importante lembrar também que não estou dizendo que predadores são maus e presas são boas. Quando o assunto são os humanos, já intervimos nos atos danosos de crianças pequenas mesmo reconhecendo que não podemos responsabilizá-las. Não são apenas as nossas *ações* que são resultado de nossas *escolhas*; as *omissões* também são. Assim, talvez sejamos responsáveis (caso tenhamos como influenciar no resultado sem causar grandes danos a nós mesmos) pelos atos dos animais não-humanos também. Caso estejamos preocupados com os interesses dos animais, e não em nos tornarmos iludidamente e fingidamente “puros” (“eu não faço o mal, mas deixo o mal acontecer”), devemos lembrar que, do ponto de vista deles, tanto faz se morrerão ou sofrerão pelas minhas mãos, pelas de outros animais, por uma doença, inanição ou lava vulcânica. Desfeita essa confusão, podemos continuar:

Para casos relevantemente similares, decisões similares.

Se perguntarmos a um defensor dos animais a razão para nos tornarmos veganos, a maioria dirá que os animais possuem um interesse em evitar sofrimento e desfrutar de uma vida longa e prazerosa. Desfrute é algo bom, sofrer é algo ruim; portanto, vamos proporcionar o primeiro e diminuir o segundo. Concordo que esse é o motivo mais plausível para fundar essa posição. Mas, se o erro em matar e fazer sofrer animais é devido ao interesse deles numa vida longa e prazerosa (o ponto de vista do animal em si), por que não deveríamos investigar maneiras minimizar os danos que animais sofrem na natureza? Uma das exigências formais do raciocínio ético é ver os fatos como eles são, e não como gostaríamos que fossem. Muitos gostam de acreditar que os animais silvestres têm uma vida razoavelmente boa na natureza, mas, como já apontamos, isso é uma mentira – o extremo oposto está mais próximo de ser verdade. Vale lembrar que muito poucos animais chegam à idade adulta, e os que chegam têm uma vida curta e geralmente com uma qualidade baixíssima. Além da predação (que, em muitos casos, faz o animal sofrer por muito tempo até morrer), é comum a morte por inanição,

congelamento, parasitismo, deformidades, acidentes e outras doenças⁷. O sofrimento dos animais que vivem na natureza é igual ou até pior a uma granja industrial. Aqui me concentrarei na questão da predação, que é a mais controversa. A conclusão que chegarmos nesta, se aplicará facilmente aos outros danos naturais.

No caso de humanos já reconhecemos que temos de (se soubermos como) ajudar alguém que foi atingido por um raio ou contraiu alguma doença, embora nem o raio nem a doença sejam produto de uma ação nossa, nem possam ser eles mesmos responsabilizados pelo que aconteceu. Se não soubermos como ajudar, reconhecemos que seria bom se aprendêssemos. "Mas, é certo combater esses males porque eles não são seres sencientes!" - poderia-se objetar. Mas, isso não é verdade. Imagine, se existissem vampiros (seres muito parecidos com humanos, com a diferença que precisam se alimentar de sangue humano), diríamos que seria correto nos defendermos de seus ataques – mesmo reconhecendo que o vampiro é senciente, não tem culpa de ter nascido vampiro e que não há outro alimento alternativo para ele. Similarmente, a maioria de nós diria que teríamos o dever de salvar humanos que adentrassem na selva e estivessem a perigo de serem predados. “Mas, com a predação de outros animais é diferente”, dizem. Se são mesmo casos relevantemente diferentes, dependerá das razões oferecidas para essa alegação. Começamos então a avaliar criticamente essas razões. Um aviso importante: não estou defendendo que se mate ou faça sofrer os predadores, nem que lhes causem danos sérios, pois, como veremos, já existem saídas menos danosas para tal problema. Por falta de espaço, não abordarei todas as objeções e minhas respostas serão muito resumidas:

(1) A ética só se aplica à relação humano/humano e humano/animal, não à relação animal/animal. Essa objeção comete pelo menos quatro erros. O primeiro é pensar que estamos falando da relação predador/presa isoladamente, como, por exemplo, querer responsabilizar o predador. Enfatizei acima que não é disso que estamos falando. O segundo erro é pensar que não há uma relação entre nós e o predador/presa. Toda vez que temos a possibilidade de afetar o curso de eventos de uma realidade, então temos uma relação com esses eventos. Pode parecer que não temos uma relação porque aquela situação não se originou de uma *ação* nossa. Mas, uma vez que nossas *omissões* (não apenas as ações) são também produto de nossas *escolhas*, então temos uma relação com aqueles animais que são vítimas de predação. Portanto, é, de fato, uma questão de ética a questão da predação (e outros

⁷ Uma análise dos danos naturais e do tempo de duração das mortes pode ser encontrada em DAWRST, Allan. The Predominance of Wild-Animal Suffering over Happiness: An Open Problem. Disponível em <http://www.utilitarian-essays.com/wild-animals.pdf>

danos naturais como doenças, catástrofes, etc.). O terceiro erro é pensar que as relações na ética devem ser divididas por espécie. Ora, em outros lugares⁸ já foi argumentado excessivamente demonstrando que o especismo é tão injustificável quanto o racismo e o sexismo; é de se surpreender que defensores dos animais, que tanto se esforçam para desconstruir a mentalidade especista, na hora de tentar justificar a predação apelem a uma divisão com base na espécie. O que deve ser levado em conta é que X (seja lá de qual espécie for) sofre, e esse sofrimento por si só é moralmente importante. O quarto é supor que atos praticados por indivíduos que não são agentes morais (ou ainda, "conseqüências sem agentes", no caso de doenças) não criam responsabilidade no agente moral que tem condições de intervir. Como dizemos, se assim o fosse, humanos não teriam de intervir quando duas crianças ameaçam se matar com uma arma de verdade nem quando alguém contrai alguma doença. "Mas, crianças são humanos; animais não", poderia-se responder. O problema é que essa resposta é extremamente especista, portanto, injustificável.

(2) *Intervir na predação é violar os direitos do predador.* Muitos autores que adotam uma abordagem dos direitos afirmam que o que querem dizer quando falam que "A tem um direito a x" é que certas necessidades ou interesses (no caso, x) devem receber uma proteção especial, no sentido em que sua satisfação deve ser protegida e garantida independentemente das conseqüências que resultarem dessa satisfação⁹. Por exemplo, os que afirmam que temos direito à liberdade de expressão estão querendo dizer que a proteção à essa liberdade deve ser quase absoluta - por exemplo, seria errado retirar essa liberdade, mesmo quando essa for a única maneira de aplacar um sofrimento de magnitude infinitamente maior em outros indivíduos do que retirar a liberdade de expressão de alguém. Da mesma maneira, algumas pessoas defendem que os indivíduos têm direito a (ou seja, que deveríamos todos garantir e proteger a satisfação do interesse em) fazer o que precisarem para se manterem vivos, seja lá quais forem as conseqüências - o que inclui permitir o predador caçar sua presa.

Essa objeção apresenta, no mínimo, três problemas. O primeiro é que, se todos os indivíduos tem direito à fazerem o que puderem para garantir sua sobrevivência, e se reconhecer um

⁸ Ver, por exemplo, SINGER, Peter . The Significance of Animal Suffering. In: BAIRD, Rober M. & ROSEMBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1991. Tradução em português disponível em <http://www.pensataanimal.net/artigos/34-petersinger/47-a-significancia-do-sofrimento>. Ver também RYDER, Richard D. *Victims of Science: the Use of Animals in Research* [1975]. Revised edition 1983. London: Centaur Press; National Anti-Vivisection Society Limited, 1983. Tradução em português disponível em <http://www.pensataanimal.net/artigos/82-richardryder/46-vitimas-da-ciencia>

⁹ Ver, por exemplo, a posição de FRANCIONE, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000, p. 132.

direito envolve garantir a satisfação e proteção do desfrute do mesmo, isso incluiria garantir direito à sobrevivência tanto do *predador quanto da presa*. O reconhecimento desse direito deveria implicar na pesquisa de garantir a sobrevivência dos predadores com outro tipo de alimento, e não, lavar as mãos. Lavar as mãos seria garantir apenas o "direito do predador" e não da presa, o que é extremamente parcial - sem contar que tudo terminaria na lei-do-mais-forte, algo exatamente o contrário da proposta dos direitos.

O segundo erro diz respeito ao seguinte: geralmente se aponta que é um fato infeliz os predadores terem necessidade de predação, sem terem culpa alguma de terem nascido predadores. Isso é verdadeiro, mas daí não segue que haja um direito à predação. Voltemos à nossa analogia: caso houvesse uma espécie que tivesse necessidade de predação humana (vampiros, por exemplo), os membros dessa espécie não teriam culpa de terem nascido assim. Será que por isso seria errado defendermos a nós mesmos ou outros humanos de seus ataques? “Mas isso só se aplica quando humanos são atingidos”, poderia-se objetar. Essa resposta é especista. O princípio da legítima defesa se aplica porque alguém que não é culpado está sendo atacado, e não porque o atacado é um humano (e tal princípio independe da culpa ou não do atacante - afinal de contas, achamos correto intervir quando uma criança ameaça outra com uma arma verdadeira que pensa ser de brinquedo, mesmo quando a única maneira de intervir seja causar um dano muito sério à criança portadora da arma); então se aplica a todos os casos desse tipo, como manda a exigência de tratar casos semelhantes de maneira semelhante.

O terceiro problema é que, mesmo que houvesse um "direito à predação para sobreviver" (e, como vimos, não há) ainda assim restaria muita coisa para intervirmos no mundo natural (doenças, catástrofes naturais, etc.). Se alguém quiser objetar afirmando agora que doenças têm direito a se manifestar e catástrofes têm direito a acontecer, abre mais três problemas: (a) é algo extremamente controverso reivindicar direito para entidades que não possuem tipo algum de experiência mental; (b) se a doença tem direito a se manifestar e o doente tem direito a sobreviver, é impossível garantir a proteção dos dois direitos; (c) teria-se de mudar completamente a nossa prática quando se trata de humanos, pois achamos correto prevenir e tratar doenças - a menos que se queira incorrer no erro do especismo. Essas objeções mostram claramente que as pessoas estão dispostas a ir extremamente longe, com vistas a ganhar o debate, a ponto de apelar a regras que jamais levariam a sério na prática.

O apelo à direitos tem ainda outra implicação. Geralmente, os defensores de direitos morais

para os animais não-humanos apresentam como justificativa para não admitir intervir na predação a característica que sua proposta possui, de proibir apenas o *uso* de indivíduos como se fossem *meros meios*¹⁰. Diferentemente da produção de alimentos, por exemplo, não estamos *usando como recursos* os animais silvestres que sofrem danos naturais, argumentam. "A preocupação pelo sofrimento", dizem, "é uma preocupação dos utilitaristas; defensores dos direitos não precisam responder à questão da predação". Em meu entender, tal discurso se revela falacioso assim que perguntamos sobre as razões pelas quais os defensores dos direitos reivindicam um direito à vida para os animais não-humanos. Como Regan afirma, cada *sujeito-de-uma-vida* tem uma vida que importa para ele, ainda que mais ninguém se importe com isso¹¹, ou, como Francione afirma, todo animal senciente têm interesse em viver; e não demonstrar respeito por esse indivíduo é falhar em reconhecer o seu igual valor inerente¹². Se a razão para se constituir um erro matar animais é porque a vida representa um bem para eles, por que não reconhecer a proteção desse direito quando a ameaça a esta não provém de mãos humanas? Por acaso a vida deixa de representar um bem a eles, apenas por que quem ameaça tirá-la não é humano (é outro animal, é uma doença, é a fome, ou o frio)? Defensores de direitos, caso continuem a insistir que o direito à vida de animais não-humanos deve ser reconhecido apenas na medida em que a ameaça a tal vida provenha de uma ação humana, e não de uma omissão, acabam por contrariar sua própria tese: a de que é o valor inerente mesmo do animal que gera os deveres que reconhecemos. Acaba parecendo que não é o valor inerente do animal que querem proteger, mas algum tipo de "pureza" humana, em procurar não causar danos, mas não causar a menor inquietação em permitir que o dano aconteça. Por fim, mesmo que se insista que o erro de uma decisão está no fato *do agente* não reconhecer o valor inerente do outro, o ônus da prova certamente se encontra sobre os ombros daqueles que reivindicam que não temos deveres no caso dos danos naturais, em explicar por que não socorrer tais animais seria reconhecer o seu valor inerente.

A visão dos direitos tem que lidar ainda com uma complicação que não se apresenta à proposta utilitarista. Tal como proposta por Tom Regan e Gary Francione, a teoria dos

¹⁰ A proposta de que nossos deveres deveriam se limitar a não usar os animais como recursos pode ser encontrada, mais notadamente, na argumentação de Gary Francione e Tom Regan, nas obras acima citadas. Para uma crítica aos limites dessa proposta, ver a entrevista com Oscar Horta, disponível em <http://www.scribd.com/doc/20828716/Entrevista-Oscar-Horta>

¹¹ Os argumento de Regan podem ser encontrados em REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. In: BAIRD, Robert M.; ROSEMBAUM, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: The Moral Issues*. New York: Amherst, 1991. Disponível em língua portuguesa em <http://www.pensataanimal.net/artigos/58-tomregan/71-o-caso-dos-direitos-animais>

¹² Cf. FRANCIONE, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000, p 127-129..

direitos é anti-consequencialista - ou seja, os direitos reivindicados devem ser garantidos, quaisquer que sejam as consequências dessa garantia para outros indivíduos. Por exemplo, defensores dos direitos reivindicam que o uso de animais na produção de alimentos e pesquisa deveria ser abolida, não importa o quanto de benefício poderia ser desfrutado por outros indivíduos caso essas práticas continuassem. Da mesma maneira, se for verdade que animais devam ter direito à vida, e que o reconhecimento desse direito requer a proteção dessa vida, os defensores de tais direitos não podem apelar às consequências danosas para um possível "equilíbrio natural" ou para o predador ou para desdobramentos de consequências para todos os envolvidos quando se trata da predação. Defensores dos direitos são incoerentes se virarem consequencialistas apenas quando não querem admitir implicações contra-intuitivas (que nem por isso estão erradas) de sua própria teoria.

(3) *Intervir na predação implica em matar os predadores.* Vimos na resposta anterior que, mesmo que essa premissa fosse verdadeira, ainda assim seria justificada pelo princípio da legítima defesa - assim como faríamos com vampiros, ou no caso de um humano que está prestes a ser predado, *caso essa fosse a única maneira de resolver tal problema*. A parte em itálico nos dá uma pista no sentido de apontar que a presente objeção é falsa. Mesmo hoje seria possível extinguir as espécies predadoras por esterilização, sem matar um indivíduo sequer. Note que não estou necessariamente defendendo essa saída, mas sua possibilidade real já prova que a objeção acima é falsa. Com o tempo, talvez surjam outras alternativas ainda menos danosas. Já foi inventada comida vegana para cães e gatos, nada impede que se invente para outros animais. Dentro de algumas décadas, como coloca David Pearce¹³ talvez será possível modificar o DNA das espécies, fazendo com que os ex-predadores não tenham mais essa necessidade nem o instinto de caçar (portanto, sem sentir falta dele). O debate sobre esse procedimento é uma questão à parte; mas a existência dessa possibilidade já mostra que a objeção atual é falsa. Assim, a presente objeção falha porque o princípio contra matar não é absoluto e porque matar predadores não é a única saída para o problema da predação. E, mesmo que a presente objeção obtivesse sucesso, ainda assim ela não se aplica a outros danos naturais.

(4) *A única maneira de resolver o problema da predação é eliminando espécies carnívoras.* Vimos, no item anterior, que no futuro essa premissa provavelmente não será mais verdadeira

¹³ Para a proposta de David Pearce, ver PEARCE, David. Reprogramar os Predadores. Disponível em <http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>. Ver também PEARCE, David. O Projecto Abolicionista. Disponível em <http://www.abolitionist.com/portuguese/index.html>

(ainda que será verdadeira uma modificação das espécies). Contudo, mesmo que seja verdadeira, ela não nos dá uma razão para nunca intervirmos. Não é consenso que entidades que não têm consciência (no caso, as espécies) deveriam ser objeto de preservação, diferentemente dos animais pertencentes a essas espécies. Mas, mesmo que assumamos que as espécies deveriam ser preservadas, não é verdade que essa seria uma regra absoluta. No caso, a existência de determinadas espécies faz com que haja intenso sofrimento no mundo, o que é uma razão para, pelo menos, modificá-la a fim de prevenir esses danos – já que um dos conteúdos da ética que consideramos obviamente válidos são a minimização dos danos e o fomento dos benefícios. Vale lembrar que já aceitamos isso no caso de humanos, pois tentamos eliminar as espécies de vírus que nos atacam. A presente objeção falha porque é falso que a única maneira de resolver o problema da predação é eliminar espécies carnívoras e, mesmo que fosse verdade, seria justificável porque a regra da preservação das espécies (se existir) não é absoluta. Ainda assim, mesmo que obtivesse sucesso, a presente objeção não se aplica à minimização de outros danos naturais.

(5) Modificar o comportamento de um animal é causa-lhe um dano. Esse argumento poderia ser endereçado contra a possível mudança genética futura no DNA das espécies. A premissa do argumento pode ser verdadeira, mas igualmente não dá uma razão conclusiva contra intervir. Não é verdade que toda mudança represente um dano (como vimos, animais que nascessem herbívoros não perderiam nada pelo fato de seus antepassados terem sido carnívoros), mas, mesmo que representasse, não é verdade que o princípio contra causar dano é absoluto. Um predador causa enormes danos a vários indivíduos. Mesmo se um predador atual se tornasse herbívoro isso causaria um dano menor a ele do que o dano que causaríamos por omissão a vários indivíduos atingidos pelos atos dele. Dizer que não podemos causar nenhum dano a um determinado indivíduo, por menor que seja, para prevenir os danos muito mais graves que ele mesmo causa a um número muito maior de indivíduos, é dizer que ele tem um valor maior do que os outros indivíduos, o que viola as exigências de imparcialidade e de igualdade. Pessoas que mantêm essa posição só estão enxergando o lado do predador na questão, mas a ética exige uma preocupação imparcial com todos os envolvidos, o que requer a equidade na distribuição de danos.

Voltemos por um momento à analogia com o caso do vampiro. Supondo que hajam vampiros predando humanos. A princípio só tínhamos uma saída: matar os vampiros para nos defendermos. A maioria de nós aceitaria prontamente tal saída - talvez jamais reconhecendo que a ética nos mandaria buscar uma saída menos danosa para o vampiro (afinal de contas, ele

não tem culpa de ter nascido com essa necessidade). Supondo então que alguns cientistas com uma preocupação em diminuir a morte e o sofrimento dos vampiros inventam um sangue artificial, que possui todas as propriedades nutritivas do sangue humano. Sinceramente, duvido que haveria alguém entre nós que, na prática (não apenas para ganhar o debate) seria contra tentar dar o sangue artificial para o vampiro - afinal de contas, teríamos o menor dano possível para ambas as partes. Em seguida, imagine que ainda assim as pessoas que se preocupam com o dano sobre o vampiro percebem que ele continua com um instinto de caçar, o que lhe torna infeliz por ter de tomar o sangue artificial. Pensando nisso, inventam uma mudança em seu DNA, para que ele não sinta falta de predação, e, ao invés, sinta uma enorme alegria (tão grande ou maior do que a que sentia ao predação) em tomar o suco artificial e comer comida vegana. Se ainda assim, alguém fosse contra, afirmando que "perde-se algo de valor e beleza único no universo" ao modificarmos a espécie vampiro - como é o discurso de alguns ambientalistas - incorre-se no erro de pensar que a preservação de algo que é tido como possuindo valor moral (admitindo por um momento que espécies possuem valor moral) é uma regra absoluta, a despeito de todas as terríveis consequências dessa preservação. Manter essa posição seria afirmar que as consequências não possuem papel algum na determinação de nossas decisões; postura contra a qual Peter Singer oferece ótimos argumentos¹⁴. Contudo, mais uma vez, sinceramente duvido que alguém defendesse tal coisa no caso dos vampiros. Muitas pessoas defendem tal coisa para os animais silvestres justamente porque o problema está acontecendo com eles, e não conosco. Se fosse conosco, já teríamos admitido que modificar uma espécie é um dano muito menor para os membros daquela espécie (se é que é um dano) do que permitir que tal espécie continue a existir com o tamanho de dano que causa. "Pimenta nos olhos dos outros é refresco", diz o ditado. A prova de que os defensores da não-intervenção não admitiriam para si próprios os princípios que estabelecem para os animais silvestres é que geralmente tais defensores estabelecem uma espécie de Apartheid¹⁵: o mundo silvestre e o mundo humano, como veremos mais adiante.

Assim, a presente objeção falha porque talvez nem sempre se configure um dano modificar o comportamento de uma espécie (depende do que os indivíduos pertencentes a ela ganharão com a mudança) e porque, mesmo que sempre configurasse um dano, ainda assim o princípio

¹⁴ Para os argumentos de Singer em defesa de que as consequências e interesses dos atingidos devem pesar na deliberação moral ver SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981. p. 108-11.

¹⁵ Uma crítica ao *Apartheid das espécies* é oferecida em Bonnardel, Yves. *Contra o Apartheid das Espécies: Sobre a Predação e a Oposição entre Ecologia e Liberação Animal*. Disponível em <http://www.pensataanimal.net/artigos/119-yvesbonnardel/121-contra-o-apartheid>

contra causar danos não é absoluto. Como as anteriores, mesmo que a presente objeção não falhasse (e falha) no caso da predação, não se aplicaria à intervenção sobre outros danos naturais.

(6) Se não existirem predadores, as presas vão reproduzir em excesso; no final das contas, causaremos mais sofrimento do que se não fizermos nada. Essa objeção, ao contrário das outras, demonstra uma preocupação legítima: o perigo de se causar mais mal do que bem, mesmo com a intenção de fazer o bem. Hoje, com o pouco conhecimento atual que temos da situação, o que a objeção aponta pode muito bem ser verdade. Mas, no futuro só seria verdade se escolhêssemos cruzar os braços, ou seja, não estudar para adquirir mais conhecimento sobre tais processos. Afinal de contas, parece que não temos tanto conhecimento sobre os desdobramentos das conseqüências nesse caso porque até agora não vimos tal caso como um problema digno de atenção moral. Esse é um ponto importante: constatar que intervir agora pode ter conseqüências piores do que não intervir não serve para levar à conclusão de que, então, não temos de buscar maneiras de descobrir como conseguir as conseqüências melhores. Os humanos poderiam buscar controlar a população das presas (sem matar nem fazer sofrer), como já fazem quando questões de equilíbrio de ecossistemas estão em jogo. Esse ponto também é importante, pois mostra que os humanos já intervêm no mundo silvestre, e essa intervenção já é aceita pela maioria de nós. A diferença é que aceitamos intervenções quando estas visam preservar espécies, e não quando visam beneficiar indivíduos - o que prova que não levamos os interesses dos animais a sério. Hoje em dia, tal tarefa parece absurda, mas, como aponta o filósofo David Pearce¹⁶, dentro de alguns anos a nanotecnologia poderá contribuir significativamente em tais empreendimentos, se tais questões forem pensadas a sério.

Penso que essa objeção deve ser levada a sério, ainda que não seja conclusiva. Mas, ela deve ser levada a sério em todos os casos, não apenas aqueles envolvendo animais silvestres - afinal de contas, garantir que nossas decisões causem mais bem do que mal é um dos pontos centrais da preocupação moral. Contudo, cabe aqui salientar que não aceitamos essa preocupação quando nós, humanos, estamos envolvidos. Humanos também se reproduzem muito e também influenciam em "equilíbrios de ecossistemas" (ainda que essa noção seja mais fantiosa do que se imagina¹⁷), mas nem por isso concluímos que vamos deixar morrer

¹⁶ Ver artigos do mesmo autor citados acima.

¹⁷ Segundo Yves Bonnardel "Apesar de seu sucesso quanto ao pensamento ambientalista, a noção de equilíbrio natural não corresponde provavelmente a nenhuma realidade. Cf. Daniel Botkin, *Discordant Harmonies, A New Ecology for the Twenty-First Century*, Oxford

aqueles que estão doentes e poderiam ser medicados - nem deveríamos. O que deveríamos é buscar a coerência e concluir o mesmo no caso dos animais não-humanos.

Vale lembrar ainda que, como vimos na objeção 2, a presente objeção não está disponível para propostas de direitos, pelo menos para os que pretendem ser anti-consequencialistas. Os defensores de direitos deveriam afirmar que temos de impedir os danos naturais, seja lá quais forem os desdobramentos das conseqüências.

Assim, a presente objeção falha porque não podemos concluir a partir do fato que não conhecemos os desdobramentos das conseqüências, então que intervir sempre trará conseqüências piores do que se omitir. Pelo contrário, pois o máximo que a omissão consegue é deixar as coisas como estão (e o mundo silvestre é um mundo onde o sofrimento predomina sobre o prazer) e, à medida que o entendimento da questão avança, avança também a possibilidade de diminuir a predominância do sofrimento através da intervenção.

(7) *Muitas presas também são predadoras de outras espécies.* Essa objeção, assim como a anterior, se preocupa com os desdobramentos de conseqüências, pois afirma que salvar presas que são também predadoras de outras espécies aumentará o número de predação no mundo, trazendo à tona as piores conseqüências. Não responderei novamente a essa objeção porque ela foi suficientemente tratada na resposta anterior. Tudo o que temos de concluir disso é que o problema é mais complicado do que aparenta. Contudo, a complexidade do problema só nos mostra que temos de pesquisá-lo com a maior seriedade e intensidade possíveis.

Essa objeção tem uma implicação importante: ela aponta apenas que se o raciocínio vale para uma espécie, vale para outra também - se a preocupação do gato sobre o pássaro merece nossa atenção, a do pássaro sobre a minhoca também merece. Assim, a presente objeção desconstrói já a acusação de que intervir na predação é cometer especismo (objeção 23) por preferir as espécies presas do que as predadores. Como vimos, está se reivindicando que tais indivíduos sejam protegidos não por pertencerem a determinada espécie, mas, por estarem sendo atacados. Então, tal objeção só mostra que a situação é realmente complicada, e que, por isso, requer a maior das atenções.

(8) *Problemas muito difíceis não geram dever.* O que gera o dever é a gravidade do problema

e a possibilidade de resolvê-lo. Os danos naturais sobre animais é um problema grave porque traz sofrimento intenso e morte a muitos indivíduos - tão ou mais intensos que uma granja industrial ou campo de concentração. Segundo Allan Dawrst¹⁸, esse número excede vastamente o número de animais explorados por humanos e conta por uma porcentagem gigante de todo o sofrimento existente no planeta. A cura do câncer também é algo muito difícil de se encontrar, por isso deveríamos desistir? Pelo contrário; problemas que causam enorme quantidade de sofrimento a uma enorme quantidade de indivíduos e que são de solução difícilíssima deveriam receber prioridade, e não, serem abandonados.

(9) *Esse dever não é meu porque não tenho conhecimento para isso.* Podemos nos tornar veganos com muito pouco de conhecimento. Resolver o problema da predação e outros danos naturais é infinitamente mais difícil. Mas, se levamos os interesses dos animais a sério, então *desejaríamos ter esse conhecimento* ou, pelo menos, *não seríamos contra* se alguém resolvesse buscá-lo, da mesma maneira que a maioria das pessoas não deseja ser médico, mas nem por isso considera os médicos como cometendo um erro por estarem querendo mudar o que é natural ao buscarem curas para doenças. Portanto, mesmo que tal ação *não fosse* um *dever* (e não está provado que não é), ainda seria *correta*.

(10) *Você nunca poderá prever o desdobramento de todas conseqüências com certeza; sempre correrá o risco de fazer mais mal do que bem.*

Essa objeção tem vários problemas: (a) É verdade que nunca, até hoje, conseguimos prever com certeza todos os desdobramentos de conseqüências de nossas decisões. Mas, será que isso pode ser usado como uma razão para jamais intervirmos no processo dos danos naturais? Não pensamos assim no caso de humanos. Nunca cobramos de outras pessoas que elas prevejam com 100% de certeza os desdobramentos das conseqüências de suas decisões. Se alguém resolve ajudar alguém que caiu na rua a levantar, não dizemos "olha, você não sabe se daqui a três anos essa mesma pessoa pode cometer um assassinato". Só exigimos que as pessoas conheçam 100% dos desdobramentos de suas decisões quando não queremos fazer o que elas sugerem, como no caso da intervenção nos danos naturais e em ajudar os pobres, como na famosa frase "você não sabe se a comida que você doou e estava sobrando não será jogada fora".

(b) A objeção assume que, porque não conseguimos prever 100% dos desdobramentos de

¹⁸ Ver notas 2 e 3.

conseqüências, então não conseguimos prever probabilidade alguma de tais desdobramentos, o que é falso. Se estudarmos a sério os processos naturais, com certeza num futuro saberemos o que terá maior ou menor probabilidade de fazer mais mal do que bem. Aqui vale lembrar que a falta de imaginar probabilidades para as decisões é que provavelmente levou Kant¹⁹ a defender que jamais devemos mentir, mesmo para salvar a vida de um inocente. Para quem não conhece o *caso do assassino curioso*, é mais ou menos como se segue: um assassino bate à sua porta, perguntando se há alguém inocente ali para que possa matar. Kant sustentou que deveríamos dizer a verdade. Por que? Dentre outras razões (como ver a regra contra mentir como absoluta) Kant afirmou que, se mentíssemos e o assassino desconfiasse, a morte do inocente seria culpa nossa. Parece que aqui Kant se esqueceu, como aponta James Rachels²⁰, de nossa capacidade de analisar a probabilidade das decisões. O que tem mais probabilidade, nesse caso, de causar a morte do inocente - dizer a verdade ou mentir? Da mesma maneira, poderíamos perguntar: o que tem mais probabilidade de vir a diminuir os danos naturais, começar a se preocupar com o problema ou não enxergar tal coisa como um problema?

(c) Um terceiro problema com tal objeção, que também afeta o raciocínio de Kant no exemplo anterior é o seguinte: Kant parece entender que somos responsáveis pelas conseqüências de mentir, mas não pelas conseqüências de dizer a verdade²¹. Ora, ninguém aceitaria como desculpa para a morte do inocente no caso mencionado afirmar que "mas eu disse a verdade ao assassino!". E, o que dizer dessa desculpa: "eu não matei o inocente, apenas deixei que ele morresse". Bom, parece que a distinção entre matar e deixar morrer (distinção entre *ato* e *omissão*), nesse contexto é irrelevante²². Mas os proponentes da presente objeção padecem do mesmo mal. Eles parecem crer que só somos responsáveis pelos desdobramentos de conseqüências de nossa intervenção (ação), mas não pelos desdobramentos de conseqüências de nossa decisão em não-intervir (se omitir). Essa visão deveria ser vista ainda como mais grave, levando em conta que a probabilidade de tamanho sofrimento continuar existindo é quase que absoluta se decidirmos jamais intervir. Se os proponentes da intervenção são responsáveis pelos futuros danos possíveis fruto da intervenção, os proponentes da não-

¹⁹ Uma discussão sobre a decisão de Kant nesse caso pode ser encontrada em RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*; 4a ed. Trad. Roberto Cavallari Filho; revisão científica José Geraldo A. B. Pocker... (et al.). Barueri: Manole, 2006, pp. 124-127.

²⁰ RACHELS, *Ibid.*, p. 127.

²¹ RACHELS, *Ibid.*, p. 127.

²² Para a irrelevância dessa distinção em outros contextos, ver SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. 8 e BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J.F. *Princípios de Ética Biomédica*. (4 ed.) São Paulo: Edições Loyola, 2002, cap. 4. Ver também RACHELS, JAMES. "Killing and Letting Die," *Encyclopedia of Ethics*, 2nd edition, ed. Lawrence Becker and Charlotte Becker (New York: Routledge, 2001), vol. 2, pp. 947-50. Disponível em <http://www.jamesrachels.org/killing.pdf>

intervenção já são responsáveis pelos danos reais e presentes que são contrários a aliviar.

É preciso levar em conta uma estratégia na maioria das objeções apresentadas até agora: (1) Primeiro tenta-se afirmar que intervir nos danos naturais pode causar *algum* dano, e que, caso exista *algum* dano, por menor que seja, a prática já deve ser considerada errada (2) Ao mesmo tempo, não se leva em conta os danos, provavelmente muito maiores, que já ocorrem e continuarão a ocorrer, caso decidirmos não intervir. É como se a intervenção (por se tratar de uma ação) não pudesse tolerar dano algum, e a não-intervenção (por ser uma omissão) não ter de assumir os danos que provém de tal decisão. (3) Não é feita (com exceção da objeção 6) um balanço de danos prováveis dentre as opções disponíveis, que é o que deveria ser feito. Talvez as pessoas tendam a cobrar responsabilidade por desdobramentos de consequências apenas nos casos de ação porque fica muito evidente que alguém está influenciando no curso dos resultados, o que não aparece tanto (embora esteja igualmente presente) no caso das omissões.

Vale lembrar novamente que, como vimos no item 2, a presente objeção não está disponível para os proponentes de direitos, pelo menos para os que pretendem ser anti-consequencialistas. Não importa se não conseguimos prever desdobramento de consequência algum, a vida em questão deveria ser protegida, quaisquer que fossem as consequências, de acordo com essas teorias. Por exemplo, Tom Regan argumenta ao longo de *The Case for Animal Rights*, que desdobramentos de consequências não devem contar em nossas deliberações morais²³. Não estou necessariamente dizendo que essas teorias estão corretas nesse ponto, mas a presente conclusão é uma implicação que decorre delas mesmas.

Assim, a presente objeção falha porque é falso que toda vez que não conseguimos prever com exatidão os desdobramentos de nossas decisões, então é melhor não agir. E falha também porque trata da questão como se não pudéssemos nunca descobrir probabilidades de desdobramentos de consequências. Se não podemos prever as probabilidades, como então concluir que a omissão terá sempre as maiores probabilidades em causar bem? Assim, é tanto falso que nunca poderemos prever as probabilidades das consequências quanto que as omissões terão sempre maiores probabilidades das melhores consequências. Embora no estágio atual do conhecimento sobre essa questão não tenhamos muitos dados à mão, já é possível perceber que a proposta de omissão pretende deixar as coisas como estão (e, se ficarem piores ou melhores, será por mero acaso) enquanto que a meta da intervenção é

²³ Cf. REGAN, TOM. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, cap. 8.11.

melhorar a situação através do estudo da questão. Uma analogia com a medicina talvez ajude a esclarecer o raciocínio aqui: supondo que houvesse uma doença que nunca ninguém se atreveu a tentar curá-la com medo dos desdobramentos das conseqüências. O que apresenta maiores probabilidades de resultados melhores: estudar com seriedade a questão antes de agir ou dizer que nunca devemos estudar a questão? Numa questão tão séria, não deveríamos nos apoiar na sorte.

11) Se dissermos que é correto ir contra a natureza, por que haveria de ser errado desconsiderar os interesses dos animais silvestres, já que eles fazem parte da natureza?

Essa objeção diz o seguinte: dizer que é correto intervir na predação é dizer que, sob determinadas circunstâncias, é correto ir contra o que a natureza dita; mas, se às vezes é correto ir contra a natureza, então isso abrirá uma porta para a total desconsideração dos interesses dos animais silvestres, dado que eles "são parte da natureza". A objeção aponta ainda que o ser humano realiza, por exemplo, caçadas e destruição dos *habitats* dos animais silvestres justamente porque não possui "respeito pela natureza" .

O erro dessa objeção se dá por utilizar a palavra "natureza" com dois sentidos diferentes. Num primeiro momento, "natureza" diz respeito a uma série de acontecimentos que aparecem no mundo silvestre (predação, inanição, congelamento, parasitismo, doenças, acidentes, etc.). Num segundo momento, "natureza" é definida como indivíduos não-humanos silvestres. É óbvio que reconhecer que temos de combater uma coisa não é o mesmo que reconhecer que temos de combater outra - só porque nós humanos resolvemos chamar essas duas categorias de coisas tão distintas sob o mesmo nome "natureza". Se reconheço que devemos combater um câncer em um leopardo, nada me leva a concluir que, então, não precisamos considerar os interesses do leopardo. Pelo contrário, o que dá origem a nosso dever em buscar combater o câncer no leopardo é o próprio interesse do leopardo em evitar sofrimento. A grande lição que podemos tirar dessa objeção é que o conceito de "natureza", muitas vezes, ao invés de ajudar a clarear o raciocínio, confunde-o.

12) Você está sendo arrogante e "brincando de Deus" ao escolher mudar a natureza.

Essa objeção envolve a crença de que somos responsáveis apenas por nossas ações, mas não por nossas omissões. Como mencionei anteriormente, seja lá qual for o tipo de prescrição implicada por nossas conclusões (se é *ação* ou se é *omissão*), todos os dois tipos são fruto de uma *decisão* - e tal decisão é responsabilidade do agente, seja lá qual resultado implique. Assim, de qualquer maneira estaremos "brincando de Deus", pois, quer escolhamos intervir

nos danos naturais, quer escolhamos não intervir, estaremos escolhendo o destino dos seres que sofrem esses danos. Para ficar mais claro: pessoas que são contra intervir também estão "brincando de Deus" - com uma diferença: escolher que jamais devemos nos preocupar com um sofrimento de tamanha magnitude (apenas porque não foi causado ativamente por nós) é fazer o papel de um Deus maligno, não de um Deus benevolente, como já afirmou David Pearce²⁴.

O segundo problema com essa objeção é que ela não explica por que seria arrogante, nesse caso, modificar a natureza. Duvido que algum de nós se consideraria arrogante caso tentasse se defender dos vampiros do exemplo anterior. Nem precisamos ir tão longe. Normalmente, não dizemos que os médicos são arrogantes por buscarem curar doenças - mas inúmeras doenças são simplesmente naturais, e curá-las seria modificar a natureza. Não dizemos que os humanos que inventaram a operação contra a miopia ou catarata são arrogantes por irem contra o que a natureza fez. E isso não se limita apenas a casos de cura de doenças. Normalmente, não nos consideramos arrogantes (nem deveríamos) por usarmos computadores, roupas, lermos livros, ouvirmos música em mp3. Mas, tudo isso também é modificar a natureza. O que parece é que gostamos de considerar arrogância modificar a natureza apenas no momento em que essa mudança beneficiaria os animais, e não a nós mesmos. Assim, por trás de um aparente discurso de humildade perante a grandiosidade da natureza, o que se apresenta é um descaso pelo sofrimento do outro.

O terceiro problema com essa objeção é que, da maneira como é geralmente colocada ("você vai contra o que a natureza quer!"), dá a entender que processos tais como inanição, predação, fome, doenças, etc. possuem interesses. Assim, por personificar a natureza, essa objeção acaba criando a ilusão de que há ali um ser, quando não há ninguém. Uma coisa é dizer que estamos indo contra o interesse do predador (e, já vimos em itens anteriores, isso pode ser justificável), outra coisa é dizer que o erro se dá contra a predação em si, a doença em si, a inanição em si - porque isso tudo vai contra o que a natureza "quer". Mas, o "quer" aqui precisa ser entendido no sentido metafórico, já que esses processos não são nenhum indivíduo, então eles não podem querer nada. A menos que se suponha que há um Deus por trás da natureza, não podemos afirmar que intervir nesses processos é ir contra alguém, portanto, intervir nesses processos não pode ser arrogância. E, mesmo que houvesse um Deus

²⁴ Pearce observa que "Em quase *todos* os cenários futuros, estamos destinados a «fazer de Deus». Portanto, procuremos ser deuses compassivos e fazer algo melhor substituir a crueldade da vida darwinista". PEARCE, David. Reprogramar os Predadores. Disponível em <http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>.

por trás dos mesmos processos, ainda assim a intervenção se justificaria, como pretendo mostrar mais adiante (objeções 27 e 28).

Poderia-se objetar aqui que, mesmo que não haja um indivíduo com interesses por trás dos processos naturais, ainda assim eles seriam dignos de respeito, por possuírem valor em si próprios. Essa nova objeção enfrenta, por sua vez, os seguintes problemas: (1) precisa oferecer uma razão para que acreditemos que tais processos têm valor neles mesmos, (2) precisa oferecer uma razão para mostrar que o respeito por tais processos é tão absoluto que teria prioridade até mesmo com relação ao respeito pelos indivíduos (seu sofrimento, danos, morte, etc.) e; (3) precisa, ou explicar por que isso tudo não deveria ser aceito quando somos nós as vítimas dos processos naturais, ou passar a reivindicar o mesmo no nosso caso²⁵. Até que tais respostas surjam, é melhor concluir que não somos arrogantes ao modificar processos naturais danosos; pelo contrário, somos arrogantes quando os personificamos ou atribuímos um valor misterioso a eles com o objetivo de não ajudarmos os que sofrem com eles.

13) Você é facista por querer que todos sejam como você, ou seja, por querer que todos se tornem veganos. Há vários erros com essa objeção: o primeiro é supor que os defensores da intervenção desejam que todos os indivíduos se tornem veganos porque eles também o são. Na verdade, o que acontece é o contrário: os defensores da intervenção se tornam veganos porque reconhecem os interesses dos animais, e percebem que esse reconhecimento, por dizer respeito à uma questão de ética, vale para todos os outros agentes morais. Contudo, reconhecem também que seria fingimento dizer que esse interesse só merece consideração quando quem pode lhe fazer mal são eles mesmos ou outros agentes morais. O interesse continua lá, seja lá de onde venha a ameaça. Querer tornar outros indivíduos veganos é diferente de querer que outros tenham o mesmo formato de nariz ou orelhas que o seu. Essa objeção, por focar no conceito de "veganismo" e tratá-lo como algo isolado, e não no ideal de diminuir o sofrimento, mascara as coisas. Quando reformulamos a objeção, da seguinte maneira: "você é facista por querer que seja diminuído o sofrimento no mundo, e isso inevitavelmente implica em tornar outros indivíduos veganos" já fica claro que a objeção é infundada, pois não há nenhuma motivação facista por trás da proposta.

Outro erro com essa objeção é porque ela foca apenas nos agentes. O que é enfatizado é o

²⁵ Tentativas de resposta ao problema 1 e 2 são analisados na objeção 28 e ao problema 3 nas objeções 29 e 30.

predador se tornando vegano, e não a diminuição de sofrimento total no mundo que seria alcançado com isso (sofrimento que é causado pela ação do predador). Da mesma maneira, não é enfatizado o tamanho de sofrimento que continuaria a existir com a proposta da não-intervenção; apenas costuma-se salientar que "estão respeitando a liberdade de todos". Ora, isso sim é apoiar um "facismo da natureza". Temos de ser imparciais, então não podemos apontar o benefício para uns e esconder o dano para outros com nossas decisões.

Assim, a presente objeção falha porque não é verdade que toda proposta que visa obrigar uns a serem como outros é exemplo de facismo. Obrigamos o psicopata a não matar quando o prendemos, mas ninguém entende (nem deveria entender) isso como facismo.

(14) Nunca poderemos acabar com toda a predação. Essa objeção relembra que a intervenção sobre danos naturais é um problema complicadíssimo. Aponta-se, por exemplo, que não há predação apenas nas selvas, mas também nos vastos oceanos. Imagine cada animal silvestre, cada peixe e cada inseto, diz a objeção - nunca poderemos acabar com toda a predação do mundo; logo, a predação não é um problema. Contudo, vale lembrar que talvez nunca conseguiremos acabar com toda a violência provocada por humanos no mundo; logo, não deveríamos buscar acabar com nenhuma?

Essa objeção envolve a crença de que todos os outros deveres que mantemos são deveres perfeitos, ou seja, deveres que conseguimos cumprí-los 100%. Por exemplo, cumprir *uma* promessa é um dever perfeito; uma vez que é cumprida, o dever desaparece. Mas, tomemos outro exemplo bem conhecido dos defensores dos animais: o dever de nos tornarmos veganos. Para nós que vivemos em grandes cidades, é quase impossível se tornar 100% vegano. Mas, os defensores dos animais apontam (corretamente) que, não é porque não conseguimos cumprir algo 100% que estamos autorizados descumprí-lo totalmente. Então, é estranho que muitos dos mesmos veganos, quando chegam na questão da predação, exigem que seja possível de resolvê-la 100%, para que tenhamos o dever de fazer alguma coisa. Por que exigir 100% de eficácia num dever positivo (intervir nos danos naturais) e não num dever negativo (abster-se de comida animal)? E, mesmo quanto a outros deveres positivos, não exigimos tal coisa. Normalmente, não dizemos para as pessoas que dão um prato de comida ao mendigo, "mas você não conseguirá matar toda a fome no mundo" ou "mas você não conseguirá matar a fome todos os dias dessa pessoa". A exigência de algo absurdo (como, por exemplo, a possibilidade de resolver um problema 100% para existir dever de tentar resolver esse problema) só costuma aparecer quando queremos dar uma desculpa para não nos depararmos

com um problema que é muito grande e muito grave.

(15) *Coelhos sempre foram presas e existem até hoje; logo, as presas não precisam de nossa ajuda.* Essa objeção é levantada por Tom Regan²⁶, e afirma que, por exemplo, coelhos se viraram muito bem até hoje sem nossa ajuda, mesmo sendo há várias eras, presas de outras espécies. O erro dessa objeção também é atribuir à mesma palavra, dois significados diferentes. A primeira metade da frase fala da *espécie* coelhos; a segunda fala dos *indivíduos*. Se a espécie coelho existe até hoje, os indivíduos coelhos predados estão mortos (e o foram geralmente com sofrimento intenso). Não é a espécie que precisa de nossa ajuda, e sim, os indivíduos. Tal objeção comete a falácia do equívoco (se referir a dois significados diferentes com a mesma palavra). Seria o mesmo que dizer que nenhum humano que está sofrendo precisa de nossa ajuda, já que a espécie humana até hoje conseguiu se manter, mesmo com esses indivíduos sofrendo.

Regan traz esse argumento também para explicar o porquê considera um dever salvar um bebê humano de ser predado e é errado salvar um animal não-humano nas mesmas situações. O autor aponta que, se não salvarmos o bebê, ele não saberá se livrar da ameaça nem continuar sua vida a partir de seus próprios esforços, diferentemente de outros animais que são presas. Regan comete pelo menos dois erros com esse argumento. O primeiro é que inúmeras presas não-humanas são também bebês que não sabem se virar sozinhos. O segundo e maior problema, como bem aponta Oscar Horta²⁷, é que se a presa fosse um humano adulto agente moral (que sabe muito bem se virar sozinho na vida), diríamos que é errado ficar não prestar ajuda. Do fato de que ele sabe se virar sozinho em *outras* situações não se pode concluir que ele conseguirá escapar sozinho *dessa* situação.

(16) *Mesmo que os animais no mundo silvestre precisem de nossa ajuda, não devemos nos intrometer nos “negócios das outras nações”.* A mesma linha de raciocínio presente nessa objeção está envolvida na desculpa que os moradores de países ricos dão para não ajudar os indivíduos que vivem em países pobres. Nacionalidade, assim como raça, gênero e espécie, não mudam o fato de que ali existe sofrimento que precisa ser minimizado – por isso, são preconceitos que violam a exigência de imparcialidade.

(17) *Os animais silvestres só querem ser livres.* Essa objeção comete o erro de pensar que a

²⁶ Cf. REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. XXXVI – XXXVII.

²⁷ A crítica de Horta a Regan pode ser encontrada em HORTA, Oscar. *Disvalue in Nature and Intervention*. Disponível em <http://www.pensataanimal.net/paine1/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta>

liberdade é o único interesse dos animais. Como seres sencientes, eles têm interesse em desfrutar prazer o máximo de tempo possível e estarem livres de sofrimento, o que requer que estejam vivos e com uma qualidade de vida mínima. Uma liberdade que viesse a lhes trazer muito mais sofrimento do que prazer (em comparação com a alternativa de não ter tanta liberdade, mas ter um maior balanço de prazer sobre sofrimento) provavelmente não seria preferida por eles caso tivessem conhecimento do que está em jogo. Então, simplesmente não é verdade que a liberdade é o interesse máximo dos animais, muito menos que é único interesse deles.

Quando perguntamos as razões pelas quais a liberdade corporal é um interesse dos animais silvestres, geralmente se responde que os animais se sentem *bem* em serem livres. Isso mostra que, ao contrário de ser o único interesse e o interesse máximo dos animais, a liberdade corporal é um interesse subordinado ao interesse do prazer. Se é objetado, diante disso, que a liberdade é um valor em si, e que deveria ser garantida mesmo que contrarie outros interesses dos animais (como o interesse em não sofrer), tal afirmação é culpada, ou de antropomorfizar os animais (se assume que os animais também vêem esse valor absoluto na liberdade, como discutiremos na objeção 22) ou de assumir que existe uma esfera de fatos objetivos na ética que independe dos interesses dos atingidos pelas decisões (como discutiremos na objeção 28). Por agora, o que precisamos concluir é que é falso que os animais silvestres só querem ser livres.

(18) A predação é parte do processo que resultou em nós; devemos honrar o processo que nos criou²⁸. Por essa mesma lógica, alguém que nasceu fruto de um estupro teria o dever moral de honrar o estupro. Assim, o erro dessa objeção é concluir que, de uma *conseqüência* aparentemente boa, o *processo* que o gerou também é bom.

(19) Mas, esses problemas não tiveram origem em nós, logo não temos responsabilidade por eles²⁹. O primeiro problema dessa objeção é que ela está em conflito com princípios que normalmente já aceitamos no caso de humanos. Não fomos nós que criamos o câncer ou a AIDS, mas reconhecemos que, se levamos os interesses de humanos a sério, seria bom buscar a cura para essas doenças. É verdade, nos princípios que adotamos para o dia-a-dia no trato

²⁸ Essa objeção é atribuída, segundo Jennifer Everett, a Ned Hettinger e Holmes Rolston “in arguing that, since predation plays such a critical role in evolution, anything less than a thoroughgoing affirmation of it (either by humans or by animals) constitutes a failure to take the appropriate attitude toward the natural world”. EVERETT, Jennifer. Environmental Ethics, Animal Welfarism and the Problem of Predation: A Bambi Lover’s Respect For Nature. Disponível em http://muse.jhu.edu/journals/ethics_and_the_environment/v006/6.1everett.html

²⁹ Uma objeção semelhante é levantada por Sônia T. Felipe em <http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/322-sonia-t-felipe>

com humanos, não reconhecemos um *dever* de ajudar os outros, na maioria dos casos. Contudo, reconhecemos no mínimo que *é correto* ajudar, ainda que não seja um *dever*. Assim, para manter coerência, ainda que os defensores da não-intervenção não quisessem prestar ajuda, teriam de admitir que *é correto* intervir para ajudar.

Outro ponto é que não necessariamente os princípios que adotamos no dia-a-dia estão corretos. Pode ser, sim, que haja o dever de ajudar, ainda que normalmente não o reconheçamos. Talvez fique mais claro porque penso que há esse dever agora que iremos analisar o segundo problema dessa objeção: ela assume que só temos responsabilidade por um problema que criamos. Nos princípios que já aceitamos no dia-a-dia, rejeitamos por completo essa abordagem. Se alguém vê uma pedra rolando em direção à alguém que está de costas, e tem condições de tirar a pessoa do caminho da pedra, mas resolve não agir afirmando que "mas, não fui eu que fiz a pedra rolar", não aceitaríamos tal desculpa. A origem de um problema pouco importa quando temos condições de decidir parar ou permitir que o problema continue. Alguns problemas com certeza não tiveram *origem* em nós, mas com certeza *continuam a existir* devido à nossa decisão em se omitir. Algumas pessoas dirão que o caso da pedra rolando é diferente do caso da predação e do caso de ajudar indivíduos que morrem de fome em outros países. Dirão que no primeiro caso, estamos presente na cena, e no segundo não. Isso será discutido mais adiante, quando abordarmos o *requerimento da relação* (objeção 38). Por enquanto, basta concluirmos que nossas responsabilidades surgem pelo poder que temos em influenciar no desenrolar dos acontecimentos, independentemente da origem desses.

(20) *Intervir na natureza tem causado a destruição do planeta.* Novamente, aqui temos um duplo uso do termo "natureza". A intervenção que tem causado a destruição do planeta é uma intervenção na natureza no sentido da destruição de ecossistemas (incluindo animais sencientes que ali vivem) visando benefício humano. Não é isso que visam os defensores da intervenção sobre os danos naturais. Além disso, até agora a intervenção não visou beneficiar os animais que ali vivem. Como então, a intervenção sobre os danos naturais poderia visar causar a destruição do planeta se o seu objetivo é beneficiar os animais que ali vivem? É verdade, mesmo que fosse planejada nesse sentido, ainda haveria o risco de se causar danos maiores através de uma reação em cadeia. Contudo, isso apenas indica que ela deve ser planejada com extremo cuidado, como vimos nas objeções 6, 7 e 10. Não devemos concluir, do fato de que *é possível* que agir tenha conseqüências ruins, então que nos *omitir* automaticamente terá conseqüências melhores.

É verdade, os defensores da intervenção geralmente aceitam modificar o ecossistema em questão (até mesmo criando um artificial), caso necessário, com vistas a beneficiar os animais que ali vivem³⁰. Mas, o ônus da prova recai sobre os ombros daqueles que consideram tal prática errada, em apontar uma razão do porquê criar um ecossistema artificial seria "simplesmente errado", a despeito das boas conseqüências para todos os animais envolvidos³¹.

Não está claro se toda e qualquer intervenção nos processos naturais realizada até hoje resultou na destruição do planeta. Vamos lembrar novamente: quando alguém medica uma doença que tem causas naturais está intervindo em processos naturais. Ninguém diria que as tentativas de curar o câncer têm causado a destruição do planeta (não mais do que ficarmos na cidade sem nunca ir nas selvas). Assim, parece ser falso que toda e qualquer intervenção em processos naturais realizada até hoje resultou na destruição do planeta. Além disso, já conseguimos imaginar intervenções onde o planeta é reconstruído, por exemplo, após um incêndio natural, florestas são replantadas. Portanto, mesmo que fosse verdadeiro que toda e qualquer intervenção realizada até hoje tivesse tido essa conseqüência, isso não nos oferece razão para crer que sempre *será* assim. Então, a presente objeção falha.

(21) É paternalista intervir na predação. Essa objeção também é endereçada por Tom Regan³². O autor define paternalismo como uma ação que visa o *benefício* do atingido (é do seu interesse), mas é contra o que ele *prefere* (é contra o que ele tem interesse)³³. Por exemplo, quando alguém quer beber compulsivamente até morrer e o internamos numa clínica de reabilitação. Ou, num exemplo mais comum, quando uma criança quer dirigir um automóvel e a impedimos, com o objetivo de que ela não se mate. Daí o nome paternalismo, pois faz referência à ação dos pais sobre os filhos. A primeira coisa que devemos concluir desses exemplos é que nem sempre o paternalismo é injustificável. Consideraríamos negligente alguém que permitiu uma criança dirigir um carro ou alguém que resolveu não impedir um dependente químico de tomar uma overdose, apesar de ter condições de impedir. Contudo, a acusação de paternalismo, no caso da predação, tem outro ponto ainda mais problemático. O ponto é que intervir na predação não é paternalista. Ora, se paternalismo é definido como "uma ação que visa o *benefício* do atingido, mas é contra o que ele *prefere*" então os

³⁰ Ver, por exemplo, os artigos de David Pearce já mencionados e também SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 244.

³¹ Cf. SAPONTZIS, *Ibid.* p. 244.

³² Cf. REGAN, TOM. *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. XXXVI – XXXVIII.

³³ Cf. REGAN, *Idib.* p. 103-109.

proponentes dessa acusação vão ter um enorme trabalho em explicar como as presas preferem ser comidas pelos predadores a ter nossa ajuda. Será mesmo que a vítima da hiena, sangrando por várias horas, com alguns membros faltando por terem sido arrancados, ficaria brava ao perceber que a estamos ajudando? Parece que não. Então, a acusação de paternalismo não cabe aqui.

Assim, a presente objeção falha porque intervir nos danos naturais não é paternalismo, e, mesmo que fosse, não significa que todo paternalismo é injustificável. Na verdade, quanto menor o grau de agência moral de alguém e menores as condições desse alguém resolver seus problemas sozinho, mais apropriado consideramos o paternalismo³⁴.

(22) *Estamos impondo nosso estilo de vida aos animais e antropomorfizando-os.* Essa objeção diz o seguinte: estamos impondo nosso estilo de vida e antropomorfizando os animais porque pensamos que eles querem uma vida livre de sofrimento, mas tudo o que eles querem é viver de acordo com sua natureza, livres, na selva, por mais perigoso e terrível que isso possa parecer para nós. "Isso parece assim apenas porque somos arrogantes e queremos que o mundo seja do nosso jeito" - afirma a objeção.

Mas, será que a mudança proposta visa realmente promover um interesse humano? A acusação de imposição de estilo de vida e de antropomorfismo só seria verdadeira caso os animais silvestres não tivessem interesse em desfrutar de uma vida longa, com muito prazer, e livre de sofrimento. Como animais sencientes, tanto humanos quanto membros de outras espécies possuem esse interesse em comum. Isso é literal, não metafórico. Então não estamos impondo nosso estilo de vida, estamos apenas ajudando a realizar interesses que eles já possuem. Alguém pode se confundir no raciocínio aqui, e objetar que o predador não tem interesse em deixar de preda. Não é disso que estamos falando, pois já vimos na objeção número 2 que é justificável impedir o predador, mesmo que ele não queira. A justificação foi feita com base no princípio da legítima defesa, apelando à argumentação lógica, e não à costumes humanos, preferências subjetivas, opiniões pessoais, etc A acusação de "impor estilo de vida" não cabe à nossa decisão sobre os atos do predador por essa imposição ser justificável, e não cabe à nossa decisão sobre os atos da presa porque ela tem interesse nesse estilo de vida. Outro problema com tal acusação é que a intervenção nos danos naturais visa

³⁴ Como aponta David PEARCE, "...animals don't just need "liberating", they need to be *cared for*. Non-human animals in the wild simply aren't smart enough *adequately* to look after themselves in times of drought or famine or pestilence, for instance, any more than are human toddlers and infants, and any more than were adult members of *Homo sapiens* before the advent of modern scientific medicine, general anaesthesia, and painkilling drugs". PEARCE, David. A World Without Suffering? Disponível em <http://www.hedweb.com/hedethic/sd2009.html>

diminuir sofrimento também para os predadores (prevenir doenças, por exemplo), um interesse que eles também possuem. Assim, é falso que a proposta de intervenção antropomorfiza os animais e impõe um estilo de vida que é um desejo unicamente de humanos.

Por outro lado, é a posição a favor da não-intervenção absoluta que está mais próxima da acusação de "impor um estilo de vida" e "antropomorfizar". Os proponentes dessa posição vêem os processos naturais como algo sagrado, algo que nunca deveríamos nos posicionar contrariamente, independentemente dos sofrimento intenso que tais processos causem nos indivíduos sujeitados a ele. Esse é um valor que *alguns humanos* atribuem ao processos naturais e que, pelo que parece mais plausível de se pensar, *nenhum animal não-humano* atribui - haja vista que todos os animais sencientes (incluindo os humanos que dizem venerar os processos naturais - o que demonstra incoerência) tentam se esquivar do sofrimento e dano, mesmo quando causado naturalmente. Tudo parece indicar que os animais mesmos não têm interesse em venerar os processos naturais, nem vêem a vida que a natureza lhes impõe como um valor, muito menos um valor que supere até mesmo o desejo de desfrutar do prazer, continuarem vivos e evitar sofrimento. Portanto, dizer que devemos venerar os processos naturais, o que implica em não socorrer os animais sofrendo de danos naturais, independentemente dos interesses dos animais que estão sujeitados a esses processos (interesses contrários ao que esses processos geralmente produzem) é que está mais próximo de impor nosso estilo de vida e valores aos animais, e não o contrário. Afirmar que tais animais possuem interesse em venerar os processos naturais, por outro lado, é que se caracteriza como antropomorfizar os animais, e não o contrário. Portanto, a presente objeção não se sustenta.

(23) *Intervir na predação é especista.* Essa objeção mantém que a defesa da intervenção na predação é especista porque envolve uma preferência sentimental por certas espécies (as presas) e um desprezo por outras, violando assim a exigência de imparcialidade. O problema com essa objeção é que ela perde de vista que a posição pela intervenção surge porque há um atacante e um atacado, seja lá de quais espécies forem esses atacantes e atacados. Assim, se devemos pensar no problema da predação de gatos sobre pássaros, devemos igualmente pensar no de pássaros sobre minhocas. Não há indivíduos favorecidos simplesmente por pertencerem a determinada espécie. Tanto é, que os defensores da intervenção levam em conta o dano sobre o predador também. Geralmente se enfatiza devemos sempre buscar a forma de intervir que acarretará em menor dano para o predador também (como vimos na

análise da objeção 3). Assim, não é verdade que toda vez que favorecemos um indivíduo pertencente a uma espécie em detrimento de um indivíduo de outra espécie estamos sendo especistas. Até porque, se a questão é favorecer, os que são contra a intervenção favorecem aos predadores. Especismo é dar consideração diferente para interesses que são semelhantes³⁵ e isso é exatamente o oposto de dizer que o interesse dos animais silvestres em terem alívio do sofrimento natural deveria receber a mesma prioridade que nosso interesse na mesma coisa.

O que os proponentes da intervenção sugerem é bem o contrário de ser parcial com relação à uma espécie: fazer um balanço das alternativas de decisões disponíveis com relação à distribuição equitativa de danos para todos os atingidos por tal decisão - que é justamente o que implica seguir a exigência de imparcialidade. A posição contrária à intervenção, em contrapartida, afirma que o predador não pode sofrer sequer um dano menor (como mudar sua dieta, em comparação com ser devorado vivo) e que podemos autorizar todo tipo de dano grave às presas (inclusive serem devoradas vivas). Essa posição é que não é imparcial na distribuição de danos, violando assim a exigência de equidade. A exigência de imparcialidade é violada ainda mais quando se aplica à outras questões que não a predação, como, por exemplo, doenças. Nesses casos, afirma-se que é correto permitir todo o tipo de dano a animais silvestres, porque eles são "do mundo natural" e nós não. Aí está um especismo disfarçado, pois a divisão entre "mundo natural" e "mundo não-natural" geralmente acontece com base na distinção entre "mundo já tocado pelo ser humano" e "mundo não tocado pelo humano", como faz, por exemplo, Paul Taylor³⁶.

Outra característica especista presente na posição pela não-intervenção é levar em conta apenas danos causados por “humanos” – em termos de espécie. Novamente, podemos citar como exemplo dessa posição a proposta de Paul Taylor³⁷, que admite haver dever de minimizar danos apenas quando esses danos foram produto de ações humanas. A frase aqui não seria “Me importo com eles; só que, se não fui *eu* que causei o sofrimento deles, não tem importância alguma esse sofrimento pra mim”, mas “Me importo com eles; só que, se não foram *membros da minha espécie* que causaram o sofrimento deles, não tem importância alguma esse sofrimento pra mim”. Mas, como sabemos, a espécie de quem causa o sofrimento não é relevante eticamente. Dizer que é relevante é exatamente se basear em especismo, que é

³⁵ Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo. Martins Fontes, 2002, p. 67.

³⁶ Cf. TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton. Princeton University Press. 1986, p. 4.

³⁷ Cf. TAYLOR, Ibid. 173-179, 193-195, 197-198.

o que caracteriza a posição contra-intervenção.

(24) *Intervir na predação é ser parcial porque favorece o atacado e não o atacante.*

Reconhecendo que a posição a favor da intervenção não é especista, geralmente modifica-se a objeção no seguinte sentido: agora, a acusação não é que temos uma preferência por determinadas espécies, mas que temos uma preferência pelo atacado e não pelo atacante, e que isso viola a imparcialidade. Não viola. Se isso fosse verdade, então teríamos de jogar fora a idéia de legítima defesa. Ninguém afirma que, ao me defender do ataque de um agressor, estou sendo parcial. Pelo contrário, dizer que é um dever permitir o ataque do agressor é que é atribuir maior valor a este, o que viola a imparcialidade³⁸. Admitimos isso no caso de humanos. Pior ainda, dizer que é errada a defesa de um ataque, até mesmo quando o dano causado no atacante é mínimo, é dizer que o atacante tem um valor *muito* maior – isso é ser *extremamente* parcial.

O próprio Paul Taylor afirma que negar a validade da autodefesa é violar a imparcialidade, pois é atribuir valor inerente maior ao atacante. Porém, Taylor admite tal conclusão apenas no que diz respeito a agentes morais. Quando os danos acontecem para animais silvestres, a conclusão do autor é que impedir a agressão é ser parcial. Há alguma coisa errada aqui. Por que a conclusão muda apenas por, num caso, se tratar de agentes morais, e no outro, se tratar de animais silvestres pacientes morais? Por que no caso de agentes morais é apontado corretamente que favorecer o atacante é ser parcial e no caso de animais silvestres pacientes morais não é? A resposta é que essa conclusão é arbitrária. Deveríamos parar de sugerir princípios para lidar com animais não-humanos que consideraríamos abomináveis caso fossem aplicados no trato conosco. Assim, não é verdade que proteger a vítima do agressor é ser parcial.

(25) *Não precisamos intervir porque a natureza já é justa.* Essa objeção assume duas formas: (1) a versão *distributiva* alega que a natureza distribui as habilidades com equidade para cada indivíduo nascido que o capacita a viver um vida minimamente boa. Assim, "se um é mais forte, outro é mais rápido, e assim por diante". Ora, essa é uma visão extremamente fantasiosa do que é a natureza. A verdade é muito diferente do que sonham essas pessoas. Na natureza uns poucos conseguem sobreviver (e, geralmente, com uma qualidade de vida mais

³⁸ Até mesmo Paul Taylor admite esse ponto. Cf. TAYLOR, *Ibid.* p. 264-269. A diferença é que Taylor admite a auto-defesa apenas para agentes morais (sem dar uma razão para tal). O autor coloca sua posição como não-especista por se basear na distinção entre agente/paciente moral, e não em humanos/não-humanos. Contudo, o autor não aborda a implicação de que, então, deveríamos ser obrigados a permitir pacientes morais humanos de serem atacados.

do que miserável) e muitos nascem com tantas doenças e sofrem tanto que sequer saem da infância³⁹. A Natureza pode até ser equilibrada em um determinado sentido, mas é um equilíbrio onde uns sempre estão por cima e outros estão sempre por baixo; e mesmo o que está em cima não está minimamente bem. E, mesmo que fosse uma distribuição equitativa de habilidades, será que o sistema de uns terem de matar outros para sobreviver é algo assim tão bom a ponto de ser um erro modificá-lo? Não pensamos assim no caso de humanos - pelo contrário, vemos isso como abominável (corretamente).

(2) Já a versão *penal* afirma que a natureza é justa porque se alguém sofre um mal é porque está pagando um mal que fez anteriormente. Pessoas que aceitam a teoria da evolução obviamente deveriam descartar essa objeção logo de início, haja vista que tal objeção depende da existência de um Deus guiando os processos naturais para que haja uma "justiça". Ora, Darwin mostrou que os processos naturais são o contrário disso: por se tratarem de processos inconscientes, todo o tipo de "injustiça" pode resultar (e geralmente resulta) deles. A presente objeção se apóia numa visão ingênua do que acontece na natureza; esta é guiada por processos genéticos cegos (que sempre favorecem os genes e não os indivíduos⁴⁰), e não pela espada da justiça.

Se o universo físico já retribuísse no "olho-por-olho", por que os humanos se preocupariam em fazer o mesmo? Como crianças que nascem com câncer estariam pagando algo que fizeram? A partir dessa complicação, alguns religiosos trazem a teoria da reencarnação, para afirmar que tais crianças (e animais não-humanos) estão pagando o que fizeram em outras encarnações. Tal visão apresenta muitos problemas. Um dos principais é que a possibilidade da existência do "olho-por-olho" parece ser incompatível com a idéia de um "Deus bondoso" que tais visões religiosas pregam. Contudo, o principal erro com essa visão é o seguinte. Se perguntarmos que razões teríamos para acreditar que crianças e animais não-humanos que nascem com câncer na verdade estariam pagando algo de ruim que fizeram em outra encarnação, geralmente alega-se que isso é uma questão de fé, e não de razão. Bom, se tudo o que há para se apresentar em defesa dessa alegação é nenhum argumento, então é melhor considerá-la como falsa, pois há no mínimo uma razão contra ela (e nenhuma a favor). A

³⁹ Como aponta Oscar Horta "There are many ways in which nonhuman animals are harmed in the wild. Predation is just one of them. They starve to death, they are attacked by parasites, they suffer from sicknesses, etc. In fact, many of them live lives that contain only, or mostly, suffering. This happens in the case of all those animals who die when they are very young—eaten by others or starving for lack of food". HORTA, *Ibid*.

⁴⁰ Como aponta David Pearce: "A evolução através da selecção natural deixou-nos fortemente predispostos a formar qualquer tipo de preferências disfuncionais que prejudiquem tanto a nós mesmos como aos outros para o benefício dos nossos genes". PEARCE, David. O projecto Abolicionista. Disponível em <http://www.abolitionist.com/portuguese/index.html>

razão contra é o perigo de cometermos uma enorme injustiça (não tratarmos nem prevenirmos o dano nesses indivíduos) por acreditarmos em algo que pode muito bem não ser verdade. Outra razão contra esse tipo de visão é a perspectiva de justiça na qual ela se apóia. Para ela ser minimamente válida, a idéia da justiça como "olho-por-olho" teria de ser aceita como a única concepção de justiça válida. Certamente aqui, os utilitaristas discordam, pois vêem a justiça penal como uma forma de corrigir alguém que fez um mal no passado e possibilitar que ele comece a produzir bem para todos os atingidos por suas decisões, e não uma forma de puní-lo, ou de dar o troco⁴¹. A verdade é que parece existir uma necessidade, em muitas pessoas, em se acreditar em construções absurdas como essa para não se admitir que a natureza não é justa e que o mundo transborda de sofrimento injustificável.

Outro ponto digno de ser mencionado aqui é que geralmente as pessoas que propõem tais idéias não agem assim. Quando têm uma doença, tentam se tratar, e dificilmente imaginam que estão sendo punidos por algo que fizeram no passado remoto. Mais uma vez, tal concepção de mundo parece boa para ser aplicada na pele dos outros, mas não estamos dispostos a assumí-la quando o dano acontece em nós.

Um problema final que aparece tanto na versão distributiva quanto na versão penal da objeção, é que ela resume questões de ética à questões de justiça. Mas, percebemos que existem muitos problemas de ética que não dizem respeito, nem à justa distribuição de habilidade nem à justa retribuição. Por exemplo, se devemos ou não nos tornarmos veganos não é uma questão de distribuir bens, habilidades ou de punição. É uma questão de ética porque envolve causar danos. Da mesma maneira, é possível existir uma sociedade onde as distribuições de bens sejam justas e as penas sejam devidamente aplicadas, e ainda assim exista sofrimento e dano. Ainda assim, nesse caso, como bem apontam utilitaristas, haveria um problema de ética.

(26) Se intervirmos, criaremos dependência nos animais, pois tiraremos deles a habilidade de sobreviver. Essa objeção assume que, se enviarmos comida vegana para os animais, tiraremos deles a habilidade de procurar comida; caso pararmos de enviar comida, morrerão. O primeiro problema é que não é verdade que essa habilidade seria *necessariamente* perdida. Para tal afirmação ser verdadeira, deveria-se citar estudos empíricos sobre tais casos, e não meramente postular que isso aconteceria. Mas, supondo que isso fosse verdade, essa objeção apenas diz que a preocupação em enviar comida deveria ser constante, da mesma maneira que

⁴¹ Uma exposição do debate entre as perspectivas kantiana e utilitarista da justiça penal aparece em RACHELS, *Ibid*, cap. 10.

é a distribuição de cestas básicas à população pobre. Ela não dá um argumento definitivo contra intervir. Essa objeção aponta para possíveis conseqüências, mas ela não oferece argumentos adicionais para mostrar que, mesmo que tal habilidade fosse retirada, essa conseqüência seria pior do que deixar-los "se virarem". Tornar-se dependente pode ser menos pior do que ter independência mas não ter recursos para evitar o sofrimento enorme. Assim, talvez não seja sempre errado criar dependência em alguém.

Outro ponto importante é que essa objeção não se aplica a propostas como a de David Pearce, já que visam reescrever o genoma dos predadores a fim de torná-los herbívoros de nascença, de uma maneira que essas habilidades não seriam perdidas (talvez, aumentadas, dependendo do que se modifique). Portanto, também não é verdade que toda intervenção criaria dependência.

(27) É errado modificar a natureza de um organismo. Essa objeção geralmente é levantada contra a proposta de David Pearce. Uma primeira versão da objeção tem um caráter consequencialista, pois aponta para possíveis conseqüências ruins de tais modificações. Contudo, tal objeção teria de concordar que a modificação seria a coisa correta a se fazer quando houvessem maiores probabilidades das conseqüências serem melhores. Além disso, essa primeira versão assume que a natureza de um organismo sempre traz boas conseqüências (para o próprio organismo e para outros atingidos), o que não é verdade em nenhum dos dois sentidos. A natureza dos organismos que já nascem com câncer não traz boas conseqüências para o próprio organismo e a natureza predatória de alguns animais não traz boas conseqüências para os atingidos. Assim, em muitos casos, se o que se pretende são as melhores conseqüências, teria-se de concluir que, no mínimo, modificar a natureza de determinados organismo é mais do que urgente.

Uma segunda variante dessa objeção possui uma forma anti-consequencialista: diz que é errado modificar a natureza de um organismo, mesmo que dessa modificação resulte a melhor das conseqüências possíveis. A pergunta aqui é: "por que seria errado modificar a natureza de um organismo, mesmo que essa mudança proporcionasse uma qualidade de vida muito melhor, tanto para o indivíduo modificado quanto para os atingidos por seus atos?". Geralmente, essa segunda variante se divide em duas: uma que vê a natureza como processos inconscientes e uma que vê uma espécie de deusa na Natureza (alguém sábio a quem deveríamos venerar e buscarmos inspiração). Analisarei somente a última, pois, se for mostrado que não temos dever de venerar decisões de um Deus, então o mesmo se aplica a

processos inconscientes:

(28) Tudo que é artificial é ruim e tudo que é natural é bom. Para se afirmar que jamais devemos modificar a natureza de um organismo, temos de presumir que tais coisas sempre representam algo bom, digno de ser preservado. Essa qualificação de "bom" pode ter ou não a ver com conseqüências. Pode-se afirmar, por exemplo, que é sempre errado modificar a natureza de um organismo, porque nunca tais modificações podem trazer melhores conseqüências do que os processos naturais. Essa seria a versão conseqüencialista da objeção. Essa objeção teria de ser suspensa toda vez que houvessem maiores probabilidades de surgirem melhores conseqüências de se modificar ao invés de se deixar um organismo como está. Portanto, tal objeção não serviria para se defender uma posição absoluta contra a intervenção. Toda vez que as probabilidades do melhor acontecer pendesse para o ato de modificar, teria-se de admitir a modificação. Contudo, o que está normalmente em jogo é uma versão "puramente deontológica" da mesma objeção: afirma-se que, *mesmo que melhores conseqüências* surjam da modificação, ainda assim é errado modificar. Em que poderia se basear tal objeção? Vejamos:

Antes de tudo é preciso termos clareza do que estamos entendendo por "natural" e "artificial", pois várias são as maneiras nas quais comumente se define esses termos. Da maneira como entendo a objeção que estamos discutindo, "natural" diz respeito à tudo o que não foi criado por humanos, sendo as criações desses últimos *artifícios* (daí a oposição *natural* x *artificial*). A presente objeção (a "puramente deontológica") precisa assumir que tudo o que foi criado por humanos (até as coisas que produzem benefício, como os medicamentos, os grupos de apoio à vítimas de queimaduras, etc.) é um *mal* (possui valor moral negativo, a despeito das boas conseqüências) e tudo o que é produzido por forças naturais (até as coisas que causam malefício, como predação e terremotos) é um *bem* (possui valor moral positivo, a despeito das conseqüências ruins). Que razões poderiam endereçar para sustentar tal divisão? Geralmente é respondido que "é porque as coisas artificiais foram feitas por humanos e as coisas naturais foram feitas pela 'Mãe Natureza'". Afirmam que estamos "brincando de Deus" por mexer nessas coisas, mesmo que com isso possamos trazer felicidade ao mundo e evitar morte e sofrimento.

O argumento acima assume então que algo se torna bom (de valor moral positivo) *porque* é produzido por processos naturais, e se torna ruim (de valor moral negativo) *porque* é produzido por humanos. O primeiro problema com esse argumento é que, se humanos fazem

muitas vezes coisas ruins, é porque estas coisas são ruins (possuem valor moral negativo), e não porque são os humanos que as estão fazendo. Se não fosse assim, teríamos de dizer que *exatamente a mesma coisa*, quando feita pela Natureza, se torna boa só porque foi feita pela Natureza. Um exemplo extremo dessa contradição é encontrada na afirmação de que seria errado intervir na predação, mesmo que as consequências e o processo para chegar-se nelas fosse o melhor possível, *a menos que tal coisa aconteça não por nossa não por nossa intervenção, mas naturalmente*. Ou ainda, como afirma Paul Taylor, que a destruição de comunidades bióticas é um mal, com os humanos possuindo o dever de não permitir que isso aconteça, a menos que tal extinção venha a acontecer por forças naturais (onde os agentes, segundo Taylor⁴², teriam o dever de deixar a destruição ocorrer). Isso é uma contradição; um mesmo ato (ou, no caso, um mesmo resultado) não pode ser bom e ruim só porque mudou quem o pratica. Se da Natureza só saíssem coisas com valor moral positivo, é porque essas coisas são boas nelas mesmas e não porque é a Natureza que as faz. Como vimos, o valor moral de ações ou resultados é independentemente de quem os produz.

O segundo problema é que, admitindo-se então que "tudo o que sai da natureza é bom", deveríamos aumentar (ou, pelo menos, *seria correto* aumentar) a quantidade dessas coisas no universo, já que possuem valor moral positivo. Mas, se formos ver a Natureza como guia moral, teríamos que passar a considerar as coisas que vemos como hediondas quando causadas por humanos (assassinato, estupro, mutilação, lei-do-mais-forte, etc.) como coisas boas (de valor moral positivo), já que são produzidas em abundância pela Natureza. Mas, quando tentássemos aumentar a quantidade no mundo dessas coisas de valor moral positivo, segundo essa visão, isso já seria um erro, porque passariam a ter valor moral negativo por, agora, terem sido produzidas por humanos. Assim, a presente objeção comete contradição ao afirmar que o mesmo resultado possui tanto valor moral negativo quanto positivo ao mesmo tempo. Além do mais, não é oferecida uma razão para explicar o porquê da escolha de atribuir valor moral positivo ao que é natural e negativo ao que é produzido por humanos. Por que não o contrário? Em qualquer uma das duas escolhas, se não são oferecidas razões em seu respaldo, tudo não passa de arbitrariedade.

O terceiro problema aparece para os veganos que utilizam dessa estratégia para afirmar que

⁴² "Even when a whole ecosystem has been seriously disturbed by a natural disaster (earthquake, lightning-caused fire, volcanic eruption, flood, prolonged drought, or the like) we are duty-bound not to intervene to try to repair the damage" (TAYLOR, *Ibid.*, p. 176.) "The major modes of restitution are setting aside wilderness areas, protecting endangered species, restoring the quality of an environment that has been degraded, and aiding plants and animals to return to a healthy state when they have been weakened or injured *by human causes*" (TAYLOR, *ibid.*, p. 198, grifo meu).

não temos deveres quanto a danos naturais. É altamente contraditório, num primeiro momento (quando se responde à objeção "eles comem uns aos outros, então vamos comê-los"), dizer que não devemos nos inspirar na Natureza, porque ela não oferece guia moral, e, num segundo momento, dizer que jamais devemos intervir em seus processos, porque tudo que sai desses processos possui valor moral positivo.

O quarto problema com a idéia de que devemos respeitar processos naturais, independentemente das conseqüências desses processos, é que tal argumento está baseado na idéia de que há uma esfera de fatos éticos objetivos *que existe com total independência das preferências e interesses dos afetados pelas decisões* (por exemplo, a idéia de que os processos naturais ditam as regras sobre o que possui valor moral). Até que se demonstre isso, temos mais razões para continuarmos a pensar que a ética tem, pelo menos, algo a ver com as conseqüências sobre os atingidos⁴³.

O quinto problema com esse argumento é que, além de depender da idéia de uma esfera de fatos éticos objetivos que é independente de conseqüências; vai, na maioria dos casos, diretamente contra outro ideal ético bem estabelecido, a saber, promover benefícios e evitar malefícios. Precisaríamos de muito mais argumentos para aceitar que devemos seguir o que a natureza dita (mesmo se fosse admitido que devemos "respeitar os processos naturais" em alguns casos) e abandonar o ideal de promover benefício/evitar malefício, do que simplesmente retratar a natureza como uma deusa.

O sexto problema de retratar a Natureza como uma deusa é que isso pode servir para mascarar o fato de que a Natureza não segue razões nem princípios éticos. A Natureza simplesmente é, e não há nada de valor moral nisso, por si só. Na ética, perguntamos pelas melhores razões para se decidir sobre algo, e afirmar que processos inconscientes deveriam ser nossa medida dessas razões é justamente se esquivar de seguir a razão. Pode ser mais fácil e poupar um enorme esforço mental olhar tudo o que sai da Natureza como algo digno de ser preservado, mas com certeza isso não tem nada a ver com seguir as melhores razões. Pelo contrário, ao usarmos a razão teríamos de analisar também, além de verificarmos se estamos sendo

⁴³ Cf. SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981. p. 108-11.

imparciais, entre outras coisas, as conseqüências de cada decisão.

Portanto, não é inerentemente errado nem certo modificar a natureza de um organismo; tudo dependerá das conseqüências boas ou ruins sobre esse organismo e outros afetados pela nossa decisão (e se o processo no qual se dará a modificação é justo ou não).

(29) A natureza dos animais silvestres requer a não-interferência. Essa é a defesa de uma espécie de *Apartheid*⁴⁴: o mundo dos humanos deve ser um no qual deve vigorar a igualdade, a felicidade, etc. – porque nossa natureza assim manda; já o mundo dos animais silvestres requer que os deixemos ficarem sujeitos às leis naturais – porque assim manda a natureza deles .

Há, pelo menos, quatro problemas com esse argumento. O primeiro é que escolher o que conta como “nossa natureza” dessa maneira é arbitrário. Por que não dizer que a natureza dos animais silvestres é uma natureza senciente (como a nossa), que sempre busca o prazer e evita o sofrimento, por exemplo? Por que não dizer que nossa natureza vulnerável a vírus requer que não nos mediquemos através de artifícios criados por nós? Não parece ser por acaso que escolhemos o que conta, nesse caso, como "nossa natureza", algo que é bom para nós, e o que conta como "a natureza deles" é ruim para eles. Portanto, tal escolha é arbitrária e mal-intencionada.

O segundo problema é que nós geralmente não pensamos que é algo bom permitir a realização de toda e qualquer "natureza". O psicopata é psicopata naturalmente (é sua constituição biológica que o faz ser psicopata), mas normalmente não consideramos algo bom permitir o psicopata realizar seus desejos. Aqui poderia-se objetar que o psicopata é um ser humano, e que na verdade, sua natureza é contrária a natureza humana (portanto, ele é um "erro"). Deixando de lado por um momento o salto não-justificado da consideração sobre a natureza do indivíduo para a natureza da espécie, essa objeção encontra outro problema ainda maior: o que fazer no caso de uma espécie cuja natureza fosse atacar seres humanos? Podemos pensar nos vampiros do nosso exemplo fictício, mas também podemos pensar nos vírus que nos atacam constantemente e até mesmo na tendência natural dos humanos para a violência (do contrário, não necessitaríamos de regras morais). E então, qual "natureza" deveria ser permitir

⁴⁴ Para uma crítica ao Apartheid das espécies, ver o artigo referido de Yves Bonnardel na nota 15.

realizar sua "finalidade" quando essas "finalidades" estão em conflito⁴⁵?

O terceiro problema que essa objeção enfrenta é ainda mais complicado: suponhamos que ficasse realmente provado que a natureza dos animais silvestres requer a não-interferência e a nossa natureza requer que sejamos felizes (primeiro problema apontado acima) e que tivéssemos o costume de permitir toda e qualquer natureza realizar a sua "finalidade", incluindo o psicopata, os vampiros e os vírus (segundo problema apontado acima), o que isso indicaria? Não indicaria nada, moralmente falando. Vimos no item anterior que não tem relevância moral alguma o que a natureza de quaisquer seres dita. Portanto, não é válido eticamente apelar para o que "a natureza de A requer", e a presente objeção falha.

O quarto problema é que a presente objeção falharia mesmo se admitíssemos que temos um dever de permitir as diversas naturezas de se realizarem. A ética nos exige imparcialidade. Se permito o vampiro realizar sua natureza, não permito o humano realizar a sua, e vice-versa. Portanto, a presente objeção tenta, mas não consegue fazernos escapar do dilema em tomar uma decisão por nós mesmos.

(30) Preferimos nos medicar e viver uma vida sem sofrer, mas o certo é deixar a natureza seguir o seu curso. Essa objeção é normalmente apresentada por algumas visões, geralmente religiosas, que vêem no dano e sofrimento natural algo de valor moral. A pretensão de tal objeção é resolver o primeiro problema da objeção anterior, a saber, que somos incoerentes por não permitirmos que os vírus realizem sua natureza matando-nos. A presente objeção, então, não padece da incoerência presente na anterior (não mantém o *Apartheid*). Contudo, é importante atentarmos para uma implicação da presente objeção: embora coerente, ela faz um maior número de seres ficarem numa situação pior - já que então deveríamos permitir o sofrimento natural tanto de animais não-humanos quanto de humanos. Portanto, de um ponto de vista das conseqüências, ser coerente, nesse caso, é ainda pior.

⁴⁵ A idéia de finalidade por si só já é extremamente problemática, e deveria ser descartada por qualquer um que aceite as descobertas de Darwin. Em resposta à Martha Nussbaum, que adota a visão da finalidade natural, Peter Singer escreve: "Natural law ethicists are kept constantly squirming between the underlying idea that what is natural is good, and the need to make some ethical distinctions between different forms of behavior that are, in biological terms, natural to human beings. This wasn't an insoluble problem for Aristotle, who believed that everything in the universe exists for a purpose, and has a nature conducive to that purpose. Just as the purpose of a knife is to cut, and so a good knife is a sharp one, so Aristotle seems to have thought that human beings exist for a purpose, and their nature accords with their purpose. But knives have creators, and, unless we assume a divine creation, human beings do not. For the substantial proportion of natural law theorists who work within the Roman Catholic tradition, the assumption of a divine creator poses no problem. But to the others, and indeed to anyone who has accepted a modern scientific view of our origins, the problem is insoluble, for evolutionary theory breaks the link between what is natural and what is good. Nature, understood in evolutionary terms, carries no moral value". SINGER, Peter. A Response to Martha Nussbaum, disponível em <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm>.

Além disso, mesmo que consiga resolver a acusação de incoerência, a presente objeção não se sustenta, pois, como vimos, ela não consegue resolver o terceiro problema da objeção anterior, a saber, de ter que apelar à idéia de que a ética manda seguir o que a natureza dita, algo que, como vimos na objeção 28, não é verdadeiro. O argumento que estamos analisando diz: "interesses não contam; importa é seguir a Natureza". Em que bases isso poderia ser defendido? Apenas a partir da crença de que há uma "esfera de fatos éticos objetivos" existindo no universo, com total independência do que preferem os indivíduos atingidos pelas decisões. Mas, onde está o argumento mostrando que existe isso? Até que ele apareça, melhor ficarmos com a posição mais simples, de que a ética deve existir para promover a felicidade através da igualdade e imparcialidade⁴⁶.

(31) Não sabemos o que pode fazer bem aos animais. Essa objeção aponta que a proposta de intervenção está amparada, em grande parte, na idéia de que sabemos o que fará bem aos animais - afinal de contas, seria estúpido livrá-los da predação, morte por inanição, parasitismo, entre outras coisas, se não soubéssemos o que lhes faz bem. Assim, há a possibilidade de estarmos enganados em alguns ou muitos casos quanto ao que irá fazer bem aos animais, e, portanto, a objeção conclui, melhor nunca intervir. Essa conclusão não procede, mesmo se for verdade que talvez possamos estar enganados em alguns ou muitos casos, como pretendo mostrar a seguir:

O primeiro problema é que, do fato de não sabermos *tudo* sobre o que faz bem aos animais, não decorre que não sabemos *nada* do que pode fazer bem aos mesmos. Sabemos que eles não querem morrer de inanição, ser devorados vivos ou queimados. Se não soubéssemos nada do que os animais preferem não poderíamos saber quais de nossas *ações* causariam danos a eles. Se sabemos quando o assunto é o dano que causamos, e a partir daí reivindicamos o dever de nos tornarmos veganos, então é fácil ver o que prefeririam quando danos semelhantes surgem a partir de outras forças, que não nossas ações. Assim, é realmente muito estranho que veganos se posicionem contra a intervenção nos danos naturais utilizando esse argumento.

O segundo problema é que, além dos dados óbvios mencionados anteriormente (que nenhum não-humano senciente quer ser devorado vivo, ou ser queimado, etc.), existem estudos sérios

⁴⁶ Como vimos no argumento de Singer anteriormente citado.

de etólogos, que revelam muito do que faz bem aos mesmos⁴⁷. Não estamos tão cegos (quanto algumas pessoas querem estar para se livrar da responsabilidade) quanto ao que pode fomentar benefícios para os animais.

O terceiro problema é que, mesmo que não soubéssemos *nada* do que pode fazer bem aos animais não-humanos, não poderíamos concluir que a decisão correta é jamais intervir. Pois, se a preocupação são as conseqüências sobre os animais, e não soubéssemos *nada* sobre o que pode fazer bem aos animais, não teríamos como afirmar que não intervir traria a melhor consequência para eles.

O quarto problema, que também mostra que a conclusão pela não-intervenção não segue da afirmação de que "não sabemos nada do que pode fazer bem aos animais" é que, mesmo que a afirmação fosse verdadeira, e a meta fosse produzir as melhores conseqüências para os animais, teríamos de então concluir que deveríamos buscar descobrir o que pode ou não fazer bem aos animais, e não, ficarmos de braços cruzados.

Portanto, a atual objeção também não se sustenta.

(32) A natureza é equilibrada e é sempre errado instaurar o desequilíbrio. Há várias versões desse argumento. Já analisamos as versões consequencialistas (que dizem que não devemos mexer em algo equilibrado porque pode resultar em conseqüências piores inesperadas) e vimos que todas elas teriam de admitir que seria bom mudar tais equilíbrios quando a probabilidade de conseqüências melhores estivesse presente. Outra versão é "puramente deontológica": ela diz que é sempre errado mudar algo equilibrado, mesmo que essa mudança produza conseqüências melhores. Assim, essa objeção assume que equilíbrio é algo bom com total independência das conseqüências desse equilíbrio.

Antes de avaliarmos esse argumento, é preciso entendermos o que se entende por equilíbrio aqui. Já vimos na objeção 25 que não é um equilíbrio no sentido da igual distribuição de oportunidades, já que isso não acontece no mundo natural. Portanto, "equilibrado" aqui não se refere a uma distribuição igualitária de bens (pois, na natureza, o que mais há é desigualdade). Ao invés disso, os proponentes da objeção falam de equilíbrio no sentido de que a população total das espécies predadoras e presas permanece similar em número, ao longo do tempo. Outra característica de equilíbrio no sentido utilizado se dá por "algo se manter como é há

⁴⁷ Ver, por exemplo DAWKINS, Marian Stamp. *Animal Minds and Animal Emotions*. Disponível em <http://icb.oxfordjournals.org/cgi/content/full/40/6/883#N1>

muito tempo”. Defenderei aqui que nenhuma das duas características torna algo inerentemente bom. Vejamos:

Quanto à primeira característica (controle do número populacional), ela remete às consequências. Ou seja, uma intervenção que não modificasse o número populacional teria de ser aceita, pois, não instauraria o "desequilíbrio". Além do mais, simplesmente não é verdade que toda e qualquer intervenção desequilibraria essa característica. Como citamos antes, os humanos já intervêm utilizando contraceptivos para controlar a população de espécies silvestres. Ora, se isso acontece, então não é verdade toda intervenção traz desequilíbrio nesse sentido e também é verdade que a natureza por si só nem sempre se equilibra nesse sentido - o que justifica a intervenção. Os sistemas de governo nazistas, facistas e as políticas de apartheid eram equilibradas nesse mesmo sentido que é o equilíbrio da natureza (o número populacional se mantinha), nem por isso eram corretas. Outro problema é que a objeção não oferece um argumento para considerarmos o equilíbrio populacional como algo inerentemente bom, tão bom que justifique inclusive que ele seja alcançado através de um sistema baseado em extremos de sofrimento. Não pensamos assim no caso de humanos. Preferimos (corretamente) ter um crescimento populacional ao invés de "deixarmos a natureza seguir o seu curso", matando as pessoas com seus vírus.

Quanto à segunda característica, basta citarmos o exemplo dos regimes nazistas e a escravidão para vermos que não há nada de inerentemente bom em algo, só porque ele se mantém há muito tempo.

Assim, a presente objeção falha porque é falso que toda objeção traria desequilíbrio populacional e é falso que o equilíbrio é algo inerentemente bom.

(33) Intervir é demonstrar interesse sentimental pelas presas, e isso viola a imparcialidade.

Se possuo um sentimento forte com relação a algo, isso, por si só, não mostra que minha posição esteja correta. Afinal de contas, meu sentimento pode muito bem violar outras exigências da ética, como a justiça e imparcialidade, por exemplo. Pode ser que meu sentimento seja fruto de um preconceito. Mas, não segue daí que todo e qualquer sentimento que nutrimos por alguém num caso é errado. É errado somente se violar a justiça, imparcialidade e outras exigências da ética. A posição pró-intervenção aponta que a parcialidade existe toda vez que descartamos o princípio da legítima defesa e quanto somos desiguais na distribuição de danos (como, por exemplo, dizer que mudar a dieta do predador é um dano maior do que o dano para a presa em ser devorada viva). Portanto, é a defesa de que

não devemos intervir que mostra parcialidade, já que afirma não devermos intervir nos atos do predador mesmo quando desses atos resultar algo de valor moral negativo (sofrimento, morte, etc.) e mesmo quando o dano por intervir em seus atos for muito menor do que o dano que seus atos causam em outros. Assim, a posição contra-intervenção é que é parcial, mesmo que seus proponentes não apresentem interesses sentimentais no predador.

(34) *Intervir na predação é fazer julgamentos morais nos predadores e presas.* Esse argumento afirma que toda visão pró-intervenção afirma automaticamente que predadores são "malvados" e presas são "boazinhas"⁴⁸. Mas, é um erro pensar assim. A posição da qual partimos aqui reconhece que predadores e presas provavelmente não são agentes morais, portanto, não podem ser julgados pelo que fazem. A posição pró-intervenção afirma que "mesmo que eles não sejam agentes morais, é correto intervir". Do fato de que não sabem o que fazem não é correto concluir daí que o valor moral de seus atos é neutro, já que o valor moral de um ato não reside somente nas intenções do agente, mas também, e principalmente, em suas conseqüências. Sofrimento é uma conseqüência ruim que deveria ser evitada mesmo quando quem o pratica não entende isso. Já reconhecemos isso no caso de humanos, por intervimos nos atos com conseqüências ruins de crianças, por exemplo. Assim, a intervenção se justifica ainda que não seja possível fazer julgamentos morais sobre predadores e presas ou sobre doenças e catástrofes naturais.

(35) *É melhor viver perigosamente e livre na selva do que confortavelmente triste num zoológico.* Esse argumento assume que a única maneira de tentar minimizar os danos naturais é colocar os animais num zoológico (ou, de alguma outra maneira, privar-lhes da liberdade corporal). Como vimos anteriormente, tal premissa não é verdadeira, haja vista as possibilidades de esterilização gradual ou modificação do DNA. Embora o que acabo de afirmar não dê provas de que algumas dessas maneiras de intervir é decididamente justificável, a possibilidade delas já basta para colocar a presente objeção por terra. Assim, não é verdade que a única maneira de intervir nos danos naturais é retirar a liberdade dos animais silvestres

Além disso, temos de perceber que a presente objeção sequer serve para dar uma razão para se preferir todo tipo de zoológico à selva. Se fosse mostrado que existe um local cuidado por humanos (um santuário, um zoológico, seja lá o nome que for dado) onde os animais são realmente mais felizes do que (ou, sofrem menos do que) na selva, embora tenham perdido

⁴⁸ Cf. TAYLOR, *Ibid.*, p. 178.

parte da liberdade, o argumento teria de concordar que essa opção é melhor, pois os animais não estariam pior do que na estavam na selva. Assim, não é verdade que é sempre melhor viver livre e sujeito à sofrimento do que sem sofrimento mas com menor liberdade. Para o leitor que duvida, imagine-se vivendo num deserto (sem água e comida) mas com total liberdade corporal e compare com a condição que vive agora.

Aqui uma possível objeção é dizer que a liberdade é um valor em si e além disso é um valor máximo, que supera até mesmo o prazer. Mas, se concordamos que nossas decisões éticas devem levar em conta os interesses dos afetados por nossas decisões (como mostra o argumento de Singer, citado anteriormente), então há uma complicação para essa objeção. A primeira coisa a ser notada é que "a liberdade deve ser mantida mesmo que cause as piores conseqüências" é um interesse apenas de alguns humanos - não é interesse de todos os humanos e muito menos interesse dos animais atingidos por essa decisão. Dizer o contrário seria antropomorfizar os animais. E é isso que geralmente acontece, pois as pessoas costumam (erroneamente) pensar que o interesse maior dos animais é terem liberdade corporal, e não, em desfrutar do prazer. Essa é uma ficção, criada por alguns humanos, que vêem eles mesmos um valor absoluto na liberdade (tavelz, apenas teoricamente).

Quais razões haveriam para mostrar que devemos preservar um ideal de alguns humanos, a despeito das conseqüências catastróficas para os animais envolvidos? Aplico aqui à questão da liberdade corporal o argumento que Singer desenvolve em termos mais gerais⁴⁹. Há duas maneiras de vermos a reivindicação de que a liberdade é o valor máximo: ou é uma preferência subjetiva ou está sendo defendida em bases universais (todos teriam de aceitar, independentemente do que preferem). Se é uma preferência subjetiva, lidamos adequadamente com ela ao pesar-lhe imparcialmente contra outras preferências subjetivas contrárias. Assim que fizemos isso, vemos que ela sucumbe, pois o dano de não ver o ideal de "liberdade mesmo com conseqüências piores do que a prisão" se realizar é um dano menor do que, por exemplo, ser comido vivo, queimado, ou por um câncer sem tratamento. Na segunda opção, caso se reivindique que é um valor universal máximo com total independência das conseqüências, para provar isso é preciso antes mostrar que existe uma esfera de fatos éticos

⁴⁹ SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981. p. 108-11.

objetivos, e que existe com total independência das conseqüências. Como vimos, isso contraria não somente o utilitarismo, mas o senso comum moral. Pensamos que as conseqüências de nossas decisões são sim importantes (aliás, parecem ser a coisa mais importante, o motivo mesmo de termos de pensar seriamente nas decisões). Então, até que se ofereça uma razão para isso, devemos rejeitar como tendo validade posições que apelam à ideais que são totalmente independente de conseqüências, incluindo aí o ideal de manter a liberdade mesmo quando isso será extremamente pior do que diminuí-la. Disso podemos tirar uma segunda lição: a liberdade é um bem subordinado ao bem do benefício - ou seja, se a liberdade é boa, é boa porque traz benefícios, e só é boa na medida em que traz benefícios.

Assim, não é verdade que é melhor viver com uma qualidade de vida extremamente baixa e com total liberdade do que viver com uma qualidade alta com menor liberdade. Talvez seja para alguns humanos. Mas, já que estamos falando de animais silvestres, essa acusação não cabe.

(36) A humanidade sequer deseja parar de fazer o mal, como você diz para tentarmos fazer o bem? Essa objeção aponta que a maioria dos humanos sequer vê os animais não-humanos como moralmente importantes e continua a fazer todo o tipo de mal a eles (por exemplo, a maioria dos humanos não aderiu ao veganismo) e que, mesmo que seja verdade que existe um dever (ou, pelo menos, que é correto) intervir nos danos naturais, não deveríamos dar esse segundo passo (fazer o bem) antes que resolvêssemos o primeiro (parar de fazer mal).

Apesar de aparentemente forte, essa objeção comete um erro que talvez não fique tão explícito na forma que está colocada. O argumento geral por trás dessa objeção é o seguinte: (1) Não é possível fazer o bem sem antes parar de fazer o mal; (2) "A" ainda não parou de fazer o mal; (3) Logo, "A" ainda não pode fazer o bem. Admitindo-se, para efeito de argumentação, a veracidade da premissa 1 (ainda que ela seja discutível, pois alguém fazer o mal para um indivíduo não impede que ele faça bem para outro indivíduo - como, por exemplo, pessoas que ajudam animais abandonados, mas não se tornaram veganas), o que pretendo mostrar é que esse argumento geral, quando aplicado à questão dos animais que estamos discutindo, dá um salto injustificado do *raciocínio sobre grupo* para o *raciocínio sobre o indivíduo* pertencente ao grupo.

Na forma que é aplicado, o argumento é: (1) Não é possível fazer o bem sem antes parar de fazer o mal; (2) A humanidade como um todo ainda não parou de fazer o mal para os animais; (3) Logo, nenhum humano pode ainda fazer o bem para os animais. O problema com o

raciocínio é que a premissa 2 fala da humanidade em geral e a conclusão fala sobre cada humano em particular. Talvez o erro fique mais claro se entendermos a humanidade em geral como um grupo de indivíduos (vamos por um momento supor que se compõem de 5 indivíduos; vamos chamá-los de A, B, C, D, E). Agora suponha que A, B e C ainda não pararam de fazer mal, mas D e E já. Aplicando-se o argumento, vemos que diz o seguinte: (1) Não é possível fazer o bem sem antes parar de fazer o mal; (2) A humanidade como um todo (A, B, C, D, E) ainda não parou de fazer o mal para os animais; (3) Logo, nenhum humano (nem A, nem B, C, D e E) pode ainda fazer o bem para os animais. Agora está claro que a conclusão não é verdadeira. E não é porque não segue as premissas. A conclusão, para seguir, deveria falar da humanidade em geral, e não de indivíduos particulares. Contudo, é justamente apelar para o grupo (a humanidade em geral) que cria toda a confusão, pois o mal ou bem são feitos pelas decisões individuais. A humanidade não é um indivíduo que toma decisões. Reformulando-se o argumento, teríamos: (1) Não é possível fazer o bem sem antes parar de fazer o mal; (2) A, B, e C ainda não pararam de fazer mal aos animais, apenas D e E; (3) Logo, A, B, e C não podem ainda começar a fazer o bem, apenas D e E.

Portanto, mesmo que fosse verdadeiro que não podemos fazer o bem antes de parar de fazer o mal (como vimos, isso também parece ser falso porque é possível fazer um mal a um indivíduo e um bem a outro ao mesmo tempo), isso não implica que alguém que já decidiu parar de fazer mal aos animais tenha que esperar todo o resto da humanidade parar de fazer mal também, para começar a tentar produzir o bem. Se fôssemos esperar toda a humanidade parar de fazer mal para os humanos para só assim buscarmos fazer o bem, então até hoje ninguém teria feito nenhum bem a humano algum. O que a espécie faz como um todo não deveria ditar a atitude dos indivíduos que percebem que poderiam incentivar a pesquisa sobre formas de tentar fazer o bem. Assim, essa objeção soa mais como uma desculpa para não se fazer o bem.

(37) A ética requer apenas que não façamos o mal, mas não que façamos o bem. Algumas pessoas acreditaram que a ética deveria se limitar a não produzir o mal, e não a, além disso, produzir o bem. Na base dessa alegação, normalmente duas razões são oferecidas. Já lidamos com a primeira (objeção 31), que afirma não termos idéia alguma do que pode causar bem, e vimos que ela não se sustenta. A segunda resposta afirma que todos já têm muito pouco tempo para conseguirem cuidar de suas próprias vidas, então, exigir deles que façam o bem é exigir demais.

Existem, no mínimo, três problemas com essa objeção: (1) Não aceitamos esse princípio no caso de humanos. Podemos não aceitar que, em *todos* os casos, temos o dever de fazer o bem, mas reconhecemos tal dever em *alguns* casos pelo menos - quando vemos alguém machucado e caído na rua, reconhecemos que temos, no mínimo, de chamar socorro. Teríamos de explicar porque, no caso dos animais não-humanos, deveria ser diferente, ou então, abandonar a idéia de que temos dever de ajudar humanos, em qualquer situação.

(2) Caso fosse decidido abandonar a idéia de que temos dever de ajudar humanos, seja lá qual for a situação, precisaria ser apresentada uma razão para isso. Até que essa razão surja, é necessário prestar atenção numa razão *contra* essa decisão: não faz diferença, para aquele atingido por uma decisão, se o dano ou benefício acontece através de uma ação ou omissão do agente. Assim, a pessoa machucada e caída na calçada pode legitimamente acusar aquele que se negou a chamar socorro de "estar fazendo mal a ela", mesmo que esse mal não venha de uma ação do (e não tenha origem no) agente, já que ele vem de uma omissão (onde o agente não dá origem ao mal, mas permite que ele continue a existir) do mesmo. Os proponentes da idéia de que a ética se resume a deveres negativos teriam de explicar qual a relevância da distinção entre uma ação ou omissão num contexto onde a consequência é muito similar - e a presente objeção não faz isso.

(3) O terceiro problema é o seguinte: supondo que ficasse provado que não há dever de fazer o bem. Ainda assim não poderia seguir daí que é errado intervir na predação e outros danos naturais. Uma analogia ajudará a clarear o que estou afirmando: supondo um mundo onde ninguém reconhece o dever de ajudar e a pessoa do exemplo anterior continua machucada e caída no chão. Supondo agora que um agente (mesmo sabendo que não é seu dever) escolhe ajudar tal pessoa. Ele agiu errado porque fez algo além do dever? Normalmente não pensamos assim. Pelo contrário, vemos aqueles que fazem o bem para além do que é seu dever (atos supererrogatórios) como pessoas dignas de admiração ou "heróis morais". Mais uma vez, teria de ser apresentado um argumento para dizer o porquê teríamos de considerar os heróis morais como "vilões morais" por fazerem o bem além do dever - e a atual objeção não faz isso.

Aqui uma possível objeção é dizer que minha análise do presente argumento se baseia num engano desde o início, porque iguala *deveres negativos* (não fazer o mal) a *omissões e deveres positivos* (fazer o bem) a *ações*. Isso é um erro, continua a objeção, porque é possível alguém tanto fazer o bem por omissão quanto alguém se abster de fazer o mal através de uma ação. Como exemplo da primeira possibilidade, podemos citar alguém que não impede outra pessoa

de encontrar um tesouro e, como exemplo da segunda, o próprio exemplo de ajudar alguém caído e machucado na rua (pois, na verdade, não estaríamos "fazendo bem" para ele, no sentido de aumentar uma felicidade que ele já possui; estaríamos apenas aliviando seu sofrimento). Assim, nos dois exemplos, essa objeção sugere, ao invés, que a definição de deveres negativos ou positivos seja feita de acordo com o grau de dano ou benefício ao paciente da decisão. Se estamos impedindo que um dano aconteça ou apenas repondo um bem que foi perdido, então, segundo essa objeção, devemos chamar *deveres negativos* (evitando de fazer o mal); se estamos trabalhando para que um bem que já existe, aumente, então trata-se *deveres positivos* (produzindo um bem) - não importa se eles venham por ação ou por omissão. O que se quer dizer quando se afirma que "a ética deve se limitar aos deveres negativos" é que só temos dever de impedir que um dano aconteça e de repor um benefício que foi perdido (seja por ação, seja por omissão).

E então? A mudança na definição de "dever negativo" consegue agora concluir disso que não temos dever de prevenir os danos naturais? Muito pelo contrário. Se dizer que "a ética deve se limitar aos deveres negativos" quer dizer que "temos dever de impedir que um dano aconteça e de repor um benefício que foi perdido (seja por ação, seja por omissão)", então isso implica em minimizar danos naturais.

(38) Requerimento da relação. Muitas pessoas admitem que a ética requer que façamos coisas para ajudar os outros, e que isso é um dever, e não algo que seja exemplo de bondade (esteja para além do dever). A maioria de nós, acredito, diria que temos o dever de, no mínimo, chamar por socorro quando vemos alguém machucado e caído na rua. Contudo, muitas das pessoas que concordam que devemos agir nesse caso afirmam que há uma diferença entre esse caso e o caso dos danos naturais. A diferença não estaria na espécie - portanto, a presente objeção não pode ser acusada de especismo. A diferença estaria que temos uma relação (estamos próximos, podemos ver) à pessoa machucada e caída na rua, mas não temos uma relação (não estamos próximos, não podemos ver) os animais que são predados ou morrem de inanição, assim como não temos uma relação com os humanos que morrem de fome do outro lado do mundo. Assim, a objeção conclui, temos dever de ajudar apenas os que têm uma relação conosco, o que exclui ajudar animais na selva e humanos morrendo de fome do outro lado do planeta⁵⁰.

⁵⁰ O requerimento da relação normalmente é atribuído à ética do cuidado, proposta por algumas filósofas feministas. Por exemplo, Nel Noddings afirma que "quando alguém é familiar a um determinado animal doméstico, este alguém chega a reconhecer suas formas características de comunicação" (NODDINGS, Apud RACHELS, Ibid., p. 172). Contudo, como James Rachels aponta, "...as pessoas não

Antes de aceitarmos o requerimento da relação, é preciso perguntar: o que há de tão especial numa *relação próxima* que faz com que só tenhamos deveres para com esses? Falo relação próxima porque é evidente que temos uma relação também para com os que estão longe (os animais sofrendo na selva e os humanos morrendo de fome na África, por exemplo), pois o que decidimos aqui pode afetá-los malefica ou benéficamente. As respostas oferecidas normalmente são duas: (1) O que cria os deveres são o fato dos outros poderem fazer o mesmo por nós quando precisarmos deles, e isso só acontece numa relação próxima e; (2) Temos sentimentos mais fortes por aqueles que nos são próximos e negar isso é negar uma parte importante de nossas vidas.

Quanto à primeira resposta, suas duas premissas são falsas. Primeiro, não é verdade que ajudas mútuas só ocorrem dentro de relações próximas. É possível ajudarmos alguém e esse alguém nos ajudar sem sequer conhecermos a pessoa que estamos ajudando. Segundo, é estranho que defensores dos animais, quando se trata de negar o dever de prevenir danos naturais, apelem ao contratualismo. Se nossos deveres se limitassem a ajudar aqueles que podem responder à essa ajuda ("se eu te ajudar, você me ajuda depois?"), não teríamos deveres de ajudar animais não-humanos (não sabemos se eles podem retribuir depois) nem bebês humanos (porque eles ainda não entendem o que é isso), muito menos portadores de doenças degenerativas como o mal de Alzheimer. Mas, como Steve F. Sapontzis⁵¹ aponta, essa posição confunde ética com prudência, portanto, não pode estar correta.

Outro ponto curioso com o fato desse argumento ser fornecido muitas vezes por defensores dos animais na hora de tentarem não reconhecer o dever de impedir os danos naturais, é que, se isso fosse verdade, não teríamos dever de não comer a galinha que está no abatedouro, pois ela não pode retribuir o que fizemos por ela. Algumas das feministas, como Nel Noddings⁵², que exigiram o requerimento da relação o levaram até o fim, defendendo que temos dever de não matar uma vaca nossa, mas não há nada de errado em comer uma vaca que está longe, no matadouro. Precisamos examinar mais de perto, então, a segunda resposta que tenta fundar o requerimento da relação, já que a primeira fracassa:

possuem um relacionamento com vacas no matadouro, e, portanto, Noddings conclui que, mesmo que possamos desejar um mundo no qual os animais não sofram, não temos obrigação de fazer qualquer coisa pelo bem da vaca, nem mesmo nos privarmos de comê-la" (RACHELS, *Ibid.*, p. 173).

⁵¹ SAPONTZIS, Steve F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 142.

⁵² Ver nota 50.

Quanto à segunda resposta, devemos lembrar que a ética exige imparcialidade. Muitos filósofos da ética, Singer, por exemplo⁵³, diriam que o fato de pensarmos que temos dever de ajudar mais aqueles que são nossos filhos ou parentes se deve a um preconceito nosso, de termos dificuldade em nos colocarmos no lugar de indivíduos pelos quais não nutrimos muitos sentimentos. A ética, segundo o que Singer coloca, deveria existir para justamente corrigir falhas desse tipo, e, com a razão, atingirmos onde os nossos sentimentos não chegam, tratando assim todos os seres sencientes com igualdade. Deveríamos, como Singer aponta, alargar o círculo da moralidade; pois limitar os deveres apenas a amigos e familiares seria um retrocesso. Muitas pessoas discordam da posição de Singer (que chamarei aqui de *imparcialidade forte*), e admitem uma "*imparcialidade moderada*". Assim, essas pessoas afirmam, teríamos o dever de não trapacear (por exemplo, não favorecer a um parente nosso em um concurso público), mas também não seria errado afirmar que temos alguns deveres especiais para com relação a nossos filhos (fornecer-lhes educação, brincar com eles, etc.) que não temos para com outras pessoas. O que quero apontar com isso é que, mesmo que admitamos a tese da imparcialidade moderada, ainda assim não segue que não temos dever de impedir os danos naturais. Afinal de contas, o que a tese da imparcialidade moderada sugere é que temos alguns deveres especiais para com as pessoas que nos são mais próximas, mas ela não diz que não temos *dever algum* para com os de longe. Para afirmar isso, seriam necessárias razões a mais, que a presente objeção não oferece.

Mas, supondo que o requerimento da relação próxima estivesse correto, e que não tivéssemos dever algum de ajudar os animais silvestres vítimas dos danos naturais. Seguiria daí que é errado tentar ajudá-los? Parece que não, haja vista que, como foi dito anteriormente, aquele que faz algo para além do dever é alguém digno de admiração, não de repulsa. Portanto, ainda que não se vissem obrigados a ajudar animais silvestres vítimas dos danos naturais, os proponentes do requerimento da relação não poderiam se pronunciar contra aqueles que decidissem intervir nos danos naturais. Pelo menos, não com o argumento do requerimento da relação, pois tal argumento é oferecido para provar que não temos *dever de ajudar*, enquanto o que seria necessário, para discordar da intervenção nos danos naturais é um argumento que dissesse que temos *o dever de não intervir* - o que a presente objeção não oferece e, se nossa análise estiver correta, nem os 37 argumentos oferecidos anteriormente. Vejamos os dois últimos argumentos:

⁵³ Para o argumento do autor, ver SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo. Martins Fontes, 2002, cap. 9.

(39) Ninguém iria querer ser vegano se soubesse que poderia levar a essa consequência.

Essa objeção, ao contrário da maioria das outras, concorda com a validade ética de se prevenir danos naturais em animais silvestres. Ainda assim, a conclusão dessa objeção é que, embora louvável, não devemos praticar a prevenção dos danos naturais. Tal conclusão surge a partir de um argumento de *ladeira escorregadia*. Os argumentos de ladeira escorregadia dizem o seguinte: não devemos dar um primeiro passo em algo que aparenta ser bom, mas que corre sérios riscos de "escorregar" em algo muito ruim, e não ter mais volta [Rachels]. No caso em particular, algumas pessoas afirmam que se corre o risco de, ao defendermos a prevenção dos danos naturais, fazer com que os humanos sequer parem de **causar** danos. Por que pensam assim? Bem, porque a maioria das pessoas tende a ver os processos naturais como algo sagrado e, além disso, tende a não ver com bons olhos a defesa do abolicionismo, veganismo, etc. Assim, a objeção prossegue, se essas pessoas, que já não vêem o veganismo com bons olhos, descobrirem que reconhecer que os animais importam moralmente conduz a reconhecer que devemos intervir em processos naturais danosos (intervenção que eles também não vêem com bons olhos), então, ficará mais difícil aceitarem o veganismo e o abolicionismo. No final das contas, caso isso aconteça, conclui a objeção, acabaremos por minimizar menos danos do que se não tocássemos nesse assunto, pois faremos com que as pessoas não minimizem danos naturais e também não se tornem veganas nem defendam o abolicionismo.

Apesar de apontar para um risco possível, a presente objeção não vai muito longe. É preciso perceber que argumentos de ladeira escorregadia, que se apóiam no risco que corremos ao propor certas mudanças, dependem de uma certa previsão da probabilidade do risco acontecer. Por exemplo, se soubéssemos, de alguma maneira, que o que a objeção acima aponta só tem 10% de chances de ocorrer, então ela seria uma objeção fraca. Do contrário, se soubéssemos que possui 90% de chances de ocorrer, seria uma objeção forte. Infelizmente, não dispomos de dados estatísticos nesse assunto, e tudo o que podemos fazer é dar palpites. Mesmo assim, podemos desafiar, em bases teóricas, a idéia de que as pessoas repudiariam a idéia do veganismo se soubessem que conduz à prevenção de danos naturais. Com uma argumentação coerente, temos a chance única de quebrar dois dos preconceitos que mais atrapalham a diminuição de sofrimento no mundo: o especismo e a idéia de que devemos deixar a natureza seguir o seu curso. O risco das pessoas não quererem se separar de um preconceito porque também não querem se separar de outro não deveria ser motivo para que deixemos de tentar quebrar os dois preconceitos. Fazendo isso desde já, não haverá a necessidade de, após o movimento pelo abolicionismo triunfar, termos de iniciar outro

movimento, por um abolicionismo que realmente termine com os danos sobre os animais, não somente aqueles danos causados por humanos.

Independentemente disso, eu gostaria de apontar o risco envolvido no outro tipo de decisão: o que poderia acontecer se decidíssemos não tocar no assunto da prevenção dos danos naturais? Corremos, pelo menos, dois grandes riscos. O primeiro é parecido com o apontado pela objeção: afastar as pessoas do veganismo e do abolicionismo. Alguém que se importa com a coerência no raciocínio e não aderiu ainda ao veganismo, perceberá uma incoerência nos defensores dos animais (se nossa análise estiver correta até aqui) ao afirmarem que o que torna errado matá-los e fazê-los sofrer é o dano sobre eles e ao mesmo tempo dizerem que esse dano não importa moralmente quando não é causado por humanos. Ao perceber que, na verdade, defensores dos animais estão fingindo que os defendem, isso pode criar uma sensação de frustração em algumas pessoas. Não significa que isso ocorrerá, de fato. Pode ser que algumas pessoas, ao invés, se sintam motivadas com isso a defender os animais coerentemente. Exatamente como no que a objeção aponta, não dispomos de dados estatísticos para prever a probabilidade disso acontecer.

O segundo grande risco é mais importante. Supondo que as pessoas adotem a regra de, mesmo concordando com, jamais tocar na idéia de prevenir danos naturais. Supondo que daqui a algum tempo, a argumentação a favor do veganismo cada vez mais obtenha sucesso, a ponto de ser adotado em escala global, diminuindo assim, a quantidade de sofrimento e morte injustificáveis existente no mundo. Teríamos diminuído quase nada de todo o sofrimento e morte injustificáveis existentes no planeta. A grande maioria do sofrimento ficaria intocada pelo restante das eras, se nós decidíssemos manter a posição da ladeira escorregadia. Note que isso não é um risco; isso *aconteceria de fato enquanto* as pessoas advogarem contra a prevenção dos danos naturais ou enquanto não tocarem no assunto. A situação se coloca assim: ou tentamos diminuir mais do que uma minúscula parte dos danos (chegando até ser possível a diminuir uma grande porcentagem) correndo o risco de não diminuir nada, ao defendermos a prevenção de danos naturais (como coloca a objeção) ou tentamos diminuir uma porcentagem minúscula dos danos com a certeza de que todo o restante jamais será diminuído, enquanto mantivermos que é errada a prevenção de danos naturais. Entre o risco de não conseguir nada (com a possibilidade de se conseguir uma boa parte) e a certeza de se perder a maior parte, devemos correr o risco.

Devemos notar ainda, como aponta James Rachels⁵⁴, que os argumentos de ladeira escorregadia podem apresentar uma preocupação legítima, mas também é muito fácil utilizá-los como uma desculpa contra qualquer mudança que esteja sendo proposta. Além disso, parece mais provável que as pessoas comecem a questionar a idéia de reverência pelo natural caso se deparem com argumentos que as ajudem a refletir do que se nunca ouvirem falar disso. Portanto, o ônus da prova cai sobre os ombros dos que afirmam que oferecer argumentos contra a idéia de reverência pelo natural contribui para fechar a mente das pessoas sobre o problema do especismo.

(40) Se falarmos que intervir na natureza, às vezes é justificável, muita gente, mal-intencionada ou não, vai causar mais danos do que se não intervisse. Assim como a objeção anterior, essa também se apóia num argumento de ladeira escorregadia. Ela afirma que, se advogarmos que intervir nos danos naturais é justificável, estaremos abrindo a porta para dois tipos de casos: (1) Pessoas que têm boa intenção em ajudar, mas não têm conhecimento dos desdobramentos de efeitos de suas ações causarão mais danos do que se não intervissem e, (2) Pessoas mal-intencionadas se aproveitarão da idéia de prevenir danos naturais com o objetivo de causar mais danos.

Quanto ao primeiro caso, ele já foi respondido nas objeções 6, 7, 10, 20, 26 e 31. Portanto, me limitarei a responder ao segundo caso. Essa objeção merece algum crédito. Imagine que poderia acontecer algo semelhante ao que acontece com campanhas que promovem o bem-estar dos animais, mas são apenas fachadas para que as indústrias de exploração animal continuem o seu trabalho e sejam bem vistas⁵⁵: algumas entidades poderiam dizer que estão fazendo um trabalho de prevenção de danos naturais, quando na verdade estariam apenas garantindo que os humanos explorem os animais silvestres ou destruam o seu *habitat*. Esse é um risco sério, mas penso, tanto que ele pode ser prevenido quanto, mesmo que não pudesse ser prevenido, ainda assim deveríamos correr o risco.

Um primeiro ponto a ser apontado é que as pessoas mal-intencionadas não precisam dessa autorização para fazer suas investidas; elas já agem assim (já intervêm no que é natural visando causar danos). E nem por isso a maioria das pessoas é contra intervir no que é natural

⁵⁴ "... é fácil tirar proveito desse tipo de argumento. Se você não concorda com algo, mas não possui bons argumentos contra isso, pode sempre inventar uma predição sobre a que isso teria nos levado; e não importa quão implausível a sua predição seja, ninguém pode provar que você está errado" (RACHELS, *Ibid.*, p. 11).

⁵⁵ Para uma crítica a essas campanhas ver a entrevista com Gary Francione disponível em <http://www.pensataanimal.net/entrevistas/83-garyfrancione/195-gary-francione-por-que-o-veganismo>

quando biólogos fazem essa intervenção alegando que buscam controlar a população das espécies. Portanto, a objeção talvez aconteça mais não tanto pela preocupação no que gente mal-intencionada pode fazer, mas por não admitir a intervenção quando ela visa a prevenção de danos sobre os animais individualmente (admite-se apenas quando visa manter o "equilíbrio do ecossistema"). O segundo ponto é que, mesmo havendo que sempre o risco de pessoas mal-intencionadas se aproveitarem da situação, isso não deveria fazer com que as pessoas bem-intencionadas se paralisassem. Sempre há o risco de pessoas se aproveitarem da idéia de que devemos doar roupas e comida aos pobres e desviar o que foi doado, mas nem por isso consideramos um erro doar. Consideramos apenas que devemos ter conhecimento sobre a entidade que estamos ajudando, ou fazermos nós mesmos diretamente a doação. O mesmo deveria acontecer com o caso da prevenção dos danos naturais. O terceiro ponto é que poderíamos eleger critérios para prevenir o que pessoas mal-intencionadas pretendem fazer. Por exemplo, um possível princípio de precaução poderia ser "toda intervenção legítima não deve matar ninguém nem fazer sofrer". Outros princípios de precaução mais refinados poderiam surgir à medida que se estudasse com mais seriedade a questão.

Como aponte na objeção anterior, inversamente ao que a objeção aponta, há o risco de, se afirmarmos que nunca devemos intervir na natural, todos os males naturais continuarem a existir por longo tempo pela possibilidade dessa se tornar uma crença difícil de quebrar, mais difícil do que já é. Se devemos ter a preocupação com o mal que podemos causar por ação, mesmo bem-intencionados, devemos igualmente nos preocupar com o mal que podemos causar incentivando a omissão, igualmente bem-intencionados. O primeiro mal (por defender a intervenção) é possível; o segundo mal (por defender a não-intervenção) é real, e já ocorre há milhões de anos. Não é o caso onde há uma situação que está razoavelmente boa e corre-se o risco de estragá-la. Pelo contrário, é uma situação mais do que terrível, e o risco que se corre de deixá-la alguns "milímetros" pior não se compara ao mal real envolvido em nunca tentar resolvê-la. Talvez as pessoas não vejam urgência em intervir porque possuem uma idéia ingênua de como é a vida no mundo silvestre.

Conclusão

Minha conclusão é que deveríamos considerar os males que ocorrem naturalmente sobre os animais como tão importantes moralmente quanto os males que causamos, e que deveria ser uma prioridade das nossas ciências buscar minimizar esses danos, tanto por causa do número extremo de indivíduos envolvidos quanto o tamanho extremo do sofrimento individual

envolvido.

*Luciano Carlos Cunha é Mestre em Ética pela Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.