

O PRINCÍPIO DA BENEFICÊNCIA E OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS: UMA DISCUSSÃO SOBRE O PROBLEMA DA PREDACÃO E OUTROS DANOS NATURAIS*

Luciano Carlos Cunha
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumen

En este artículo defiendo el deber de minimizar los daños sufridos por animales no-humanos causados no por el uso de estos como recursos, sino naturalmente. Usaré como ejemplo, a pesar de no ser los únicos, la depredación y la muerte por inanición, norma en la vida salvaje, a los cuales llamaré *daños naturales*. Inicialmente, presento una argumentación contra el *especismo*, para enseguida argumentar que la “respuesta-padrón” dada hasta ahora al *problema de los daños naturales* es insuficiente. A continuación, defiendo la *tesis de la equivalencia* contra la relevancia de la distinción entre acciones y omisiones, ya que tal distinción está presente en varios argumentos contra la intervención en los daños naturales. Finalmente, argumento contra la visión del carácter sagrado de los procesos naturales, del *apartheid de las especies* y de la veneración por el equilibrio natural. *Palabras clave*: depredación, intervención, especismo, daños naturales, ética animal.

Abstract

In this paper, I argue for the duty to mitigate harms suffered by non-human animals that are not caused by their use as resources, but that occur naturally. I call these harms *natural harms*. As an example of them, in this paper I discuss predation and starvation, which are very common in wildlife. To deal with them, I start by presenting an argumentation against *speciesism*. Next, I argue that the “standard answer” so far given to the natural harms problem is insufficient. Subsequently, I argue for the *equivalence thesis* against

Recibido: 01/06/2011. Aceptado: 20/07/2011.

* O autor agradece às sugestões e críticas que recebeu de Oscar Horta, que muito ajudaram a melhorar a qualidade deste trabalho.

the relevance of the distinction between acts and omissions. This distinction appears in several arguments against intervention in the natural harms. Finally, I argue against the view of the sacredness of the natural processes, against *species apartheid* and against the reverence for natural balance.

Keywords: predation, intervention, speciesism, natural harms, animal ethics.

1. O especismo e sua indefensabilidade

Animais não-humanos (daqui em diante abreviados como *animais*) são sujeitados rotineiramente a todo tipo de sofrimento e morte a partir de práticas humanas; práticas que considerariamos injustificáveis caso fossem feitas contra humanos. O caso mais evidente é o uso de animais para a alimentação. Bilhões deles são mortos mundialmente a cada ano, sendo que boa parte vive uma vida de intenso sofrimento nas granjas industriais¹. O maior número de animais que humanos matam, contudo, se encontra na atividade da pesca². Apesar da maioria dos peixes não viverem sob as condições de criação intensiva, suas vidas e o abate em si são geralmente marcadas por intenso sofrimento, para além da questão sobre o número de mortes, como veremos adiante.

O uso de animais não se limita à alimentação. Quase todo setor da vida humana é marcado por usá-los: pesquisa, testes laboratoriais, caça, vestuário, entretenimento e na fabricação de quase todo tipo de produto.³

Como tal uso dificilmente seria tolerado se infligido a humanos, tal prática só pode estar baseada na crença de que humanos têm um *status* moral superior ao de outros animais. A partir da década de 1970, o *status* moral dos animais tem sido motivo de intenso debate dentro da filosofia moral, e, com isso, a crença de que humanos possuem *status* moral superior começou a ser amplamente desafiada. Defensores de uma revisão do *status* moral vigente dos animais construíram sua argumentação a partir

¹ Ver, por exemplo, os dados da FAO, disponíveis em FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations, “Global Capture Production 1950-2008”, *Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, 2010, <http://www.fao.org/fishery/statistics/global-capture-production/query/en>; “Global Capture Production 1950-2008”, *Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, 2010, <http://www.fao.org/fishery/statistics/global-capture-production/query/>.

² Estatísticas disponíveis em Mood, Alison e Brooke, Phil, “Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year”, 2010, *Fishcount.org.uk*, <http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>.

³ Singer, Peter, *Libertação Animal*, Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004.

de várias abordagens normativas, dentre elas o *utilitarismo*,⁴ *kantianismo*,⁵ *neokantianismo*,⁶ *contratualismo rawlsiano*,⁷ e *outras teorias de direitos*,⁸ *igualitarismo*,⁹ *prioritarismo*,¹⁰ *suficientialismo*,¹¹ *ética do cuidado*,¹² *ética de virtudes*,¹³ etc. Contudo, uma determinada argumentação desempenha um papel principal em várias dessas abordagens.

Caso tenhamos, diante de nós, vários seres pertencentes a espécies biológicas diferentes, mas, com interesses semelhantes, e damos importância diferenciada aos interesses, estamos na mesma posição dos racistas e sexistas, e somos culpados de *especismo*.¹⁴ Racistas, sexistas e especistas violam o princípio moral básico da igualdade ao tratarem interesses que são similares com consideração diferente, com base numa distinção que é arbitrária e irrelevante para o que está em jogo. Uma vez que um indivíduo é capaz de ter determinado interesse (desejar experimentar o prazer

⁴ Singer, Peter, "The Significance of Animal Suffering", em Baird, Robert M. e Rosenbaum, Stuart E. (eds.), *Animal Experimentation: The Moral Issues* (Amherst: Prometheus Books, 1991), 57-66; *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵ Franklin, Julian H., *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2005; Korsgaard, Christine, "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, 2005, 77-110.

⁶ Pluhar, Evelyn B., "The Personhood View and the Argument from Marginal Cases", *Philosophica*, 39 (1), 1987, 23-38; *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham: Duke University Press, 1995.

⁷ Rowlands, Mark, *Animal Rights: A Philosophical Defence*, London: MacMillan Press, 1998.

⁸ Francione, Gary L., *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia: Temple University Press, 2000.

⁹ Persson, Ingmar, "A Basis for (Interspecies) Equality", em Cavalieri, Paola e Singer, Peter (eds.), *The 'Great Ape' Project: Equality Beyond Humanity* (London: Forth Estate Limited, 1993), 183-193; Vallentyne, Peter, "Of Mice and Men: Equality and Animals", *Journal of Ethics*, 9 (3-4), 2005, 403-433.

¹⁰ Holtug, Nils, "Equality for Animals", em Ryberg, Jesper; Petersen, Thomas S. e Wolf, Clark (eds.), *New Waves in Applied Ethics* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 1-24.

¹¹ Crisp, Roger, "Equality, Priority, and Compassion", *Ethics*, 113 (4), 2003, 745-763.

¹² Adams, Carol J. e Donovan, Josephine (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York: Continuum, 1996.

¹³ Rollin, Bernard, *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo: Prometheus Books, 1981; Clark, Stephen R. L., *The Moral Status of Animals*, 2ª ed, Oxford: Clarendon Press, 1984; Dombrowski, Daniel A., *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, London: Thorsons, 1984; Hursthouse, Rosalind, *Beginning Lives*, Oxford: Basil Blackwell, 1987; Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

¹⁴ Ryder, Richard D., *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, 2ª ed, London: Centaur Press; National Anti-Vivisection Society Limited, 1983.

ou querer evitar a dor, por exemplo), a raça, gênero e espécie não fazem diferença para a moralidade de fomentar ou não esse interesse. O que é relevante é a capacidade de ter o interesse em questão, a intensidade e a importância do mesmo, entre outras coisas, e não o formato do corpo de quem o possui. Assim, tal argumento traça o limite da comunidade moral nos seres que são sencientes (capazes de ter experiências mentais, como sofrer e sentir prazer, por exemplo, e, por isso, capazes de ter interesses).

Várias têm sido as tentativas de manter o *status* moral vigente dos animais não-humanos.¹⁵ Os anti-especistas, por sua vez, respondem que tais tentativas: ou caem em uma petição de princípio; ou elegem uma característica que acaba por excluir da (ou diminuir o *status* na) comunidade moral também alguns humanos; violam a exigência de tratar casos similares de maneira similar; e/ou se baseiam em características irrelevantes para o que está em jogo.¹⁶ Veremos a seguir quatro dessas tentativas e suas refutações:

(1) “Humanos possuem *status* moral superior pelo mero fato de serem humanos”. Essa tentativa comete petição de princípio, ou seja, assume aquilo que deveria provar (a superioridade humana);

(2) “Humanos possuem alguma capacidade especial que os intitula a um *status* moral superior”. Dentre as mais mencionadas estão capacidades para: agência moral, firmar contratos, ter senso de justiça e raciocínio instrumental avançado. Chamarei esse grupo de características de “posse da razão plena”. Não é verdade que todos os humanos possuem tais características. Bebês, portadores de doenças mentais, comatosos e senis, por exemplo, não as possuem. Muitos outros animais possuem maior capacidade racional do que os humanos citados anteriormente.¹⁷ Para além desse problema, esse argumento também é criticado por escolher uma característica moralmente irrelevante para fundar a consideração de

¹⁵ Benn, Stanley, “Egalitarianism and Equal Consideration of Interests”, em Pennock, J. Roland e Chapman, John W. (eds.), *Equality* (New York: Atherton Press, 1967), 72-78; Cohen, Carl, “The Case for the Use of Animals in Biomedical Research”, *New England Journal of Medicine*, 315 (14), 1986, 865-870; Gray, Jeffrey A., “In Defense of Speciesism”, *Behavioral and Brain Sciences*, 13 (1), 1980, 22-23; Narveson, Jan, “A Defense of Meat Eating”, em Regan, Tom e Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2^a ed. (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 192-195; White, Alan, “Why Animals Cannot Have Rights”, em Regan e Singer (eds.), *op. cit.*, 119-121.

¹⁶ Horta, Oscar, “Relevancia moral y relevancia óntica”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46 (119), 2008, 29-37.

¹⁷ Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000.

interesses. Quando perguntamos pelas razões que tornam errado matar, por exemplo, geralmente o que é apontado como razão mais básica é a perda do desfrute para a vítima, e não a posse da razão plena. Da mesma maneira, a razão mais básica do porque fazer sofrer é errado se dá pela experiência do sofrimento ser ruim em si mesma, mesmo que haja alguma outra razão adicional. Contudo, tais razões básicas aparecem também no caso de outros animais sencientes.

(3) “Humanos possuem potencialidade para o desenvolvimento das capacidades especiais”. Embora alguns humanos não sejam portadores *reais* da razão plena, o são *em potencial* (bebês poderão desenvolvê-las, e idosos senis um dia já a possuíram). Mas, existem alguns humanos que não possuem sequer tal potencialidade (aqueles com doenças mentais degenerativas irreversíveis). Se, por sua vez, especistas alegarem que tais humanos podem desenvolver tal potencialidade através de um avanço da ciência, mutação genética ou milagre, o mesmo tem que ser admitido no caso de animais não-humanos. Para além desse problema, a presente tentativa padece do mesmo erro presente na anterior: eleger uma característica moralmente irrelevante para o que está em jogo.

(4) “Argumento do grupo”. Essa tentativa reconhece que determinados humanos sequer são portadores da razão plena em potencial, mas afirma que deveríamos tratá-los como se fossem, porque fazem parte de um grupo tal cujos membros normais são portadores reais. Problemas com essa tentativa: (1) Consideraríamos injustificável, em outros contextos, tratar indivíduos como membros de um grupo e não como indivíduos. No século XIX, tal argumento foi utilizado para excluir as mulheres da vida acadêmica, mesmo aquelas que demonstravam capacidade para tal, com base na idéia de que a maioria dos membros do grupo não demonstrou.¹⁸ (2) O grupo é dividido arbitrariamente, com base naquilo que se deseja provar. Se devêssemos admitir arbitrariedade, qualquer outra característica deveria ser admitida, como a quantidade de vogais no nome.¹⁹ (3) A característica escolhida é irrelevante para o que está em jogo, a saber, interesses (por exemplo, o interesse em desfrutar da vida e de não sofrer). A única característica relevante nesse caso é a capacidade de ter esses interesses. Se os grupos fossem divididos com base na característica relevante, seria o mesmo que tratar os indivíduos enquanto indivíduos.

¹⁸ Singer, Peter, “The Significance of Animal Suffering”, em Baird e Rosenbaum (eds.), *op. cit.*, 57-66, p. 61.

¹⁹ Singer, Peter, *Ética Prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 31.

(5) “Argumento das plantas”: Essa objeção afirma que, se temos de considerar moralmente os animais, então o mesmo é devido a tudo o que é vivo, o que é aparentemente absurdo; logo, conclui-se que não temos de considerar moralmente os animais. Um problema com essa objeção é que os anti-especistas não sugerem como critério de consideração moral o “estar vivo”, mas sim, “desfrutar da vida” (ter sensações e experiências). Ao se defender a consideração moral de seres sencientes, não se está implicado em defender a consideração moral de tudo que é vivo. Supondo que fosse replicado que o critério da senciência não está correto e deveria ser expandido para o critério da vida. Deixando de lado o fato de que nenhum argumento adicional está sendo oferecido para substituímos o critério (não se explicou por que estar vivo é importante, mesmo sendo impossível o desfrute), o argumento não mostra, com isso, que está correto desconsiderar moralmente os seres sencientes. Se o critério sugerido é o da vida biológica, e seres sencientes estão vivos, então *também* entram na consideração moral.

As considerações acima, ainda que muito resumidamente, explicam por que o especismo é eticamente injustificável.

2. Os danos naturais e por que a “resposta padrão” é insuficiente

2.1. O sofrimento natural dos animais silvestres

A crítica ao especismo se dá fundamentalmente por este violar a imparcialidade: certos indivíduos (ou interesses desses indivíduos) são tratados como se tivessem peso moral menor simplesmente por serem quem são (ou, simplesmente pelos interesses pertencerem a esses seres), sem uma razão moralmente válida que explique a consideração diferente. É uma atitude tendenciosa diante de certos indivíduos, por pertencerem à determinada espécie, quando a espécie não é relevante para o que está em discussão. Assim, o especismo acontece não somente onde há uso dos animais como recursos, mas toda vez que tomamos uma decisão num caso envolvendo animais não-humanos que jamais tomaríamos se no lugar deles estivessem humanos com características similares no que é moralmente relevante para o que está em jogo.

Existem muitos danos graves que os animais sofrem que não provém do seu uso como recursos. No que diz respeito a questões envolvendo humanos, reconhecemos, além do dever de não usá-los, pelo menos em determinados casos, o dever de prestar ajuda, mesmo quando o dano

inicialmente causado não surge de atitudes de humanos. Geralmente reconhecemos que, quando não há grande risco para o agente, temos o dever de ajudar quem foi atingido por um raio, ou qualquer outra força natural. O reconhecimento de tal dever não se limita a catástrofes naturais, mas também a casos onde o dano é causado por doenças, por exemplo.

A vida selvagem, em geral, é marcada por intenso número de mortes e sofrimento. 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 e sofrendo no mundo silvestre, devido a causas naturais.²⁰ Predação, morte por inanição, parasitismo, congelamento, entre outros danos, são a norma na vida selvagem.²¹ A vida dos animais silvestres contém em geral, muito mais sofrimento do que prazer.²² Isso se deve, em grande parte, à alta taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual. Para cada indivíduo que não morre de inanição e não é predado, existe um número muito extenso que foi. Segundo Yew-Kwang Ng, num período de aproximada constância populacional, em média, de todos os filhotes nascidos de uma mãe em toda a sua vida, apenas uma fêmea consegue sobreviver até a maturidade sexual.²³ A partir do tamanho da ninhada de uma espécie, conclui Ng, podemos ter uma idéia do número de indivíduos que morrem de inanição ou são predados.²⁴ O tamanho da ninhada não é determinado por considerações sobre o bem-estar dos indivíduos da espécie, mas pela chance de sobrevivência dos genes.²⁵ Já que escapar da morte por inanição ou predação é algo difícil, algumas espécies conseguem manter-se porque produzem um número muito alto de filhotes. Mas, como aponta Ng, se os que não sobrevivem até à maturidade sexual sofrem de bem-estar

²⁰ Dawrst, Alan, "How Many Animals are There?", *Essays on Reducing Suffering*, 2009, <http://www.utilitarian-essays.com/number-of-wild-animals.html>.

²¹ Dawkins, Richard, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, New York: Harper Collins Publishers, 1996; Dawrst, Alan, "The Predominance of Wild-Animal Suffering over Happiness: An Open Problem", *Essays on Reducing Suffering*, 2009, <http://www.utilitarian-essays.com/wild-animals.pdf>; Gould, Stephen J., *Hen's Teeth and Horse's Toes: Further Reflections in Natural History*, New York: W. W. Norton, 1994, pp. 32-44; Horta, Oscar, "Disvalue in Nature and Intervention", *Pensata Animal*, 2010, <http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta>; Mill, John S., *Nature, The Utility of Religion and Theism*, London: Rationalist Press, 1904, pp. 7-33.

²² Ng, Yew-Kwang, "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering", *Biology and Philosophy*, 10 (3), 1995, 255-285.

²³ *Ibid.*, p. 270.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 271.

negativo, como parece ser, então “esse resultado da seleção natural está longe da maximização do bem-estar das espécies, mas não tão longe da maximização das misérias”.²⁶

Ng dá o seguinte exemplo: supondo que a seleção natural resulte em cada adulto de uma espécie deixando dez descendentes, sendo que apenas três conseguem sobreviver a ponto de atingirem a maturidade sexual e criarem a próxima geração. Os outros sete morrem antes, cada qual com um bem-estar negativo. O número de animais com bem-estar negativo triplica a cada geração, e triplica também o número de sofrimento total agregado. Supondo que cada indivíduo com bem-estar positivo esteja com felicidade +2 e os com bem-estar negativo com sofrimento de -1 (que é uma estimativa de sofrimento modesta). Então, levando-se em conta os 10 descendentes de um adulto, o seu nível hedônico agregado será de $(3 \times 2) + (-1 \times 7) = -1$. “Esse bem-estar negativo agregado explode exponencialmente à medida que a população aumenta a cada geração, (por exemplo, -10, -30, -90, -270, -810... até -34, -867, -844, -910 depois de 20 gerações apenas)”.²⁷

2.2. A “resposta-padrão” e sua insuficiência

Apesar disso, com relação a animais silvestres, com raras exceções entre os anti-especistas,²⁸ não se reconhece o dever de prestar ajuda e

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 273.

²⁸ Bonnardel, Yves, “Contre l’apartheid des espèces: À propos de La prédation et de l’opposition entre écologie et libération animale”, *Les cahiers antispecistes*, 14, 1996, http://www.cahiersantispecistes.org/article.php3?id_article=103; “En finir avec l’idée de Nature, renouer avec l’éthique et la politique”, *Les temps modernes*, 2005, http://tahir-party.org/textes/finir-idee-nature_texte-seul_format-lettre.pdf; Cowen, Tyler, “Policing Nature”, *Environmental Ethics*, 25 (2), 2003, 169-182; Dawrst, Alan, “The Predominance of Wild-Animal Suffering over Happiness: An Open Problem”, *Essays on Reducing Suffering*, 2009, <http://www.utilitarian-essays.com/wild-animals.pdf>; Fink, Charles K., “The Predation Argument”, *Between the Species*, 13 (5), 2005, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/3/>; Horta, Oscar, “Disvalue in Nature and Intervention”, *Pensata Animal*, 2010, <http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta>; “The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature”, *Between the Species*, 13 (10), 2010, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10/>; McMahan, Jeff, “The Meat Eaters”, *The New York Times*, 19 de setembro de 2010, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>; Pearce, David, “Reprogramar os predadores”, *The Hedonistic Imperative*, 2009, <http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>; Sapontzis, Steve F., “Predation”, *Ethics and Animals*, 5 (2), 1984, 27-38; *Morals, Reason and Animals*, Philadelphia: Temple University Press, 1987.

nem mesmo que seja correto fazê-lo (ainda que não um dever). Esse problema geralmente é apresentado com relação à questão da predação, mas é aplicável a qualquer outro dano natural. Tomando o exemplo da predação, o problema toma a seguinte forma: “Se continuar a desfrutar da vida e ver-se livre de sofrimento é um interesse moralmente relevante, e na prática da predação há morte e sofrimento, por que não deveríamos intervir nesse processo com vistas a diminuir esse dano?”. Às vezes tal questão é colocada de maneira séria (como preocupação com o dano envolvido nesse processo) ou como uma tentativa de *reductio*,²⁹ da posição anti-especista. Quando colocada de uma maneira séria, a objeção pretende mostrar que, se aquilo que cria os deveres de não-maleficência é o valor moral negativo dos danos, não querer assumir um dever de beneficência diante desses danos parece demonstrar um desprezo pelos mesmos indivíduos aos quais se defende terem *status* moral. Tal objeção aponta que, se não houver justificativa para essa distinção, os que a fazem demonstram não uma preocupação com os atingidos por suas decisões, mas uma busca por pureza individual. Já na tentativa de *reductio*, o que se pretende concluir é que não há dever, por parte de agentes morais, de evitar causar dano aos animais, nem por ação nem por omissão.

O que chamo de “resposta padrão” a essa questão envolve duas respostas: (1) Os predadores não são agentes morais, portanto, por não terem consciência do certo/errado, não cometem erro ao predarem; logo, não temos o dever de impedir o dano causado por eles. A maioria dos humanos adultos é agente moral, portanto, a mesma conclusão não se aplica a eles.³⁰ (2) Os predadores têm necessidade de predação; do contrário morrem. Os humanos, pelo contrário, têm opção. Logo, a *reductio* não se sustenta.³¹

2.2.1. O apelo à amoralidade do atacante

Embora essas respostas sejam suficientes para derrubar a tentativa de *reductio*, existem outros problemas com elas. As duas respostas tentam derrubar a *reductio* por mostrar que não há dever de intervir na predação. Mas, como pretendo mostrar, nenhuma das duas respostas demonstra que não há esse dever. Não quero dizer com isso que a *reductio* obtém

²⁹ Callicott, John B., “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, em Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective* (Albany: SUNY Press, 1992), p. 249-261.

³⁰ Regan, *op. cit.*, p. 285; Singer, Peter, *Libertação Animal*, Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004, pp. 255, 256.

³¹ Singer, Peter, *Libertação Animal*, Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004, pp. 255, 256.

sucesso. O que pretendo mostrar é que a *reductio* não obtém sucesso porque não é absurdo supor um dever de intervir nos danos naturais.

Na primeira resposta, apesar de ser verdade que seres *amorais* não cometem erro ao causarem danos, isso nada diz sobre se o agente moral que têm consciência do acontecimento deve intervir ou não. Quando doenças, desastres naturais, animais não-humanos ou humanos amorais (crianças pequenas ou psicopatas, por exemplo) ameaçam a vida e o bem-estar de outros seres humanos, prontamente reconhecemos esse dever. Costumamos reconhecê-lo inclusive quando uma criança tortura um animal domesticado. A acusação de que a defesa de intervir na predação envolve o erro de fazer julgamentos morais sobre agentes amorais, como faz Taylor³² não se sustenta. O julgamento dá-se sobre as conseqüências em geral e sobre a atitude dos agentes *morais* que poderiam influenciar o curso dos eventos, e não sobre os agentes *amorais*. Como Sapontzis observa, embora agentes amorais não tenham consciência do mal que fazem, as conseqüências do que fazem não são por isso moralmente neutras.³³ Danos possuem valor moral negativo, o que conta como razão *prima facie* para serem abolidos ou minimizados, independentemente de qual seja sua fonte. Do ponto de vista do paciente da nossa decisão em intervir ou não, é indiferente se ele será morto por nossas mãos (nossa ação) ou pelas mãos de um animal, doença ou catástrofe natural (nossa omissão).

Outro ponto perdido de foco na primeira resposta é que os proponentes da intervenção não estão acusando de erro o animal que ataca, mas sim o agente moral que têm consciência da existência do dano e se omite. Se tal resposta fizesse sentido, não haveria dever de intervir nos atos do psicopata nem de impedir crianças pequenas de matarem animais. Caso se mantenha que é errado intervir nos atos danosos de agentes amorais não-humanos, mas não nos atos danosos de agentes amorais humanos, a menos que alguma outra razão explique tal diferença, tal posição é especista. O mesmo acontece caso se mantenha que devemos intervir nos atos de agentes amorais (sejam humanos ou não-humanos) apenas quando as vítimas são humanas.

2.2.2. O apelo à necessidade

Na segunda resposta, tenta-se explicar a diferença, apontando-se que humanos não têm necessidade de matar animais para sobreviver,

³² Taylor, Paul, *Respect for Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 178.

³³ Sapontzis, Steve F., *Morals, Reason and Animals*, Philadelphia: Temple University Press, 1987, pp. 230-231.

enquanto que membros de espécies carnívoras sim. O princípio por trás dessa resposta é que a quantidade de dano para o atacante é o que determina a moralidade de intervir ou não. Pretende-se com isso também mostrar que é correto para os humanos se medicarem contra doenças, dado que tais doenças não sofrem dano por não serem sencientes.

O primeiro problema com essa resposta é que, caso esteja correta, ela dá no máximo um argumento contra intervir na predação, mas não em outros danos naturais que animais sofrem (doenças, inanição, etc.). Manter que é correto medicar humanos, mas não outros animais, é especismo. Há um problema maior com essa resposta, que oferece uma razão para se pensar que não está correta nem quanto ao caso da predação. Normalmente não pensamos ser errado para os humanos se defenderem de predadores, nem que seja errado prestar ajuda nesses casos, mesmo sabendo que a intervenção pode acarretar na morte do predador. Para evitar o especismo, teríamos de considerar errado tanto defender esses humanos quanto eles mesmos se defenderem, ou então manter que é correto intervir em outras predações também. Nesse ponto, alguém pode objetar que casos envolvendo predação de humanos são raros, e não podemos extrapolar a decisão que tomaríamos nessas exceções para situações onde a predação é a regra. Contudo, o exemplo a seguir parece mostrar que a moralidade de se intervir numa situação danosa não depende da quantidade de dano para o atacante, nem dos casos serem a exceção ou a regra. Adaptando aqui o exemplo dado por outro autor,³⁴ suponha que existissem seres tais como vampiros. Suponha que tais vampiros sejam iguais aos humanos em termos de consciência e capacidades racionais, com a única diferença que necessitam predação humana para sobreviver, por não haver nenhuma outra alternativa de alimento para eles. Similarmente a outros predadores, tais seres não têm culpa de terem nascido assim. Não há razão para afirmar que é moralmente obrigatório não defendermos de seus ataques (a menos que assumíssemos que os vampiros possuam um valor maior, mas isso é cometer especismo), mesmo reconhecendo que o vampiro é senciente; não tem culpa de ter nascido vampiro; e que não há outro alimento alternativo para ele.

Ao mesmo tempo em que o exemplo anterior aponta um problema com a resposta-padrão, aponta também a razão pela qual se pode justificar a legítima defesa (de si ou de outro): proibir a defesa é atribuir injustificadamente ao atacante um valor maior. Assim, tal argumento aponta que a posição a favor da intervenção não é parcial a favor das

³⁴ McGinn, Colin, “Apes, Humans, Aliens, Vampires and Robots”, em Cavalieri e Singer (eds.), *op. cit.*, 146-151.

presas, como é comumente alegado. É a posição contrária a intervir que favorece tendenciosamente o atacante, quer seja uma posição especista (uma que diga que devemos intervir apenas quando a presa é humana), quer seja não-especista (uma que diga que jamais devemos intervir, independentemente da espécie da presa). Ambas favorecem tendenciosamente ao atacante. Mesmo Paul Taylor, que mantém uma posição contrária a intervir na predação, afirma que negar a validade da autodefesa é violar a imparcialidade, pois é atribuir valor inerente maior ao atacante.³⁵ Porém, Taylor admite tal conclusão apenas para casos onde agentes morais são as vítimas. Quando os danos acontecem a pacientes morais, a conclusão do autor é que impedir a agressão é ser parcial. Essa conclusão é arbitrária, pois o fato de alguém ser agente ou paciente moral não é o que deveria indicar se alguém deve ou não ser socorrido, já que o dever de prestar ajuda depende da existência de dano, e não da capacidade da vítima para a agência moral. Tal conclusão é mais problemática quando surge numa teoria como a de Taylor, que postula valor inerente *igual* para agentes e pacientes morais.

A parcialidade é mais extrema nas posições que não admitem dano algum por ação ao atacante, por menor que seja, e admitem que todo tipo de dano grave ocorra ao atacado, por omissão. Por exemplo, a oposição a se alimentar animais carnívoros com ração vegetal modificada para que supra suas necessidades nutricionais. Aqueles que mantêm uma posição contra a intervenção alegam que trocar a comida de um predador é causar-lhe um dano. Com essa resposta, afirmam que não devemos causar o menor dano por ação, mesmo que isso leve a causarmos um dano muito maior por omissão (seja na quantidade de indivíduos danados, seja na quantidade de dano por indivíduo). Uma variação no exemplo dos vampiros pode mostrar que tal posição provavelmente é especista. Suponha que os vampiros estivessem sendo mortos em legítima defesa pelos humanos. Suponhamos que, tendo consciência da alta matança de vampiros, e que os vampiros não têm culpa de terem nascido com tal necessidade, um movimento social surge defendendo maneiras menos danosas de legítima defesa. É desenvolvida então uma comida artificial que supre todas as necessidades nutricionais dos vampiros. Ainda assim, é causado um pequeno dano aos vampiros por terem de trocar de comida. Num caso como esse, onde nós seríamos as presas, provavelmente não consideraríamos errado causar um dano pequeno ao predador com vistas a minimizar um dano muito maior que eles mesmos causam, ainda que

³⁵ Taylor, *op. cit.*, pp. 264-269.

por necessidade. Provavelmente consideraríamos como correto até matá-los se fosse preciso, como é prática comum dos humanos quando são atacados, por exemplo, por cobras.

A proposta de uma intervenção que cause o menor dano possível ao atacante, por outro lado, não pode ser acusada de parcialidade, pois se preocupa em causar o menor dano possível sobre todos os atingidos pela decisão. Assim, é demonstrada uma preocupação com a predação devido à gravidade dos danos, e não porque tais danos acontecem a membros de uma determinada espécie. Se a predação de gatos sobre pássaros é um problema, a de pássaros sobre outros animais menores também o é. Isso coloca por terra a afirmação de que defender a intervenção é especismo. O mesmo não se pode dizer de propostas tais como a de Paul Taylor, que admite intervenção apenas para restaurar um dano anteriormente causado por agentes morais humanos.³⁶ O valor moral negativo de um dano é independente da espécie causadora do dano bem como da capacidade ou não para agência moral do causador primário. O especismo também aparece na alegação de que deveres de beneficência não existem quando os beneficiários são “seres do mundo natural”, já que 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”.³⁷

A confusão de se pensar que a proposta de intervenção é especista talvez venha de que um indivíduo é socorrido frente ao ataque de outro. Favorecer um indivíduo pertencente a uma espécie nem sempre é sinal de especismo. Depende de se a decisão foi tomada com base na espécie, e se a espécie é relevante para o que está em jogo ou não. Favorecer por favorecer, os que são contra a intervenção favorecem aos predadores. Especismo é dar consideração diferente para interesses que são semelhantes³⁸ 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 exatamente o contrário de parcialidade quanto a 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 (seja a forma de distribuição baseada no utilitarismo, igualitarismo, prioritarismo, suficientialismo ou qualquer outra teoria normativa).

³⁶ Taylor, *op. cit.*, pp. 173-179, 193-195, 197-198.

³⁷ Taylor, *op. cit.*, p. 4.

³⁸ Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 67.

3. Outras tentativas de não admitir o dever de minimizar danos naturais

3.1. O apelo a um suposto “direito do predador”

Partidários de teorias de direitos não-consequencialistas, como as de Regan e Francione, poderiam tentar justificar a inexistência do dever de minimizar danos naturais de outra maneira (ainda que os dois autores mencionados não façam). Tais teorias entendem que uma característica importante de “A ter um direito à x ” é que certas necessidades ou interesses (no caso, x) devem receber uma proteção especial, independentemente das conseqüências que resultarem dessa satisfação,³⁹ (a garantia deve ser mantida, mesmo quando suspendê-la for a única maneira de aplacar um sofrimento infinitamente maior em outros indivíduos). Da mesma maneira, poderia ser defendido que os indivíduos têm direito a fazer o que precisarem para se manterem vivos, seja quais forem as conseqüências - o que inclui permitir o predador caçar sua presa.

Um problema com esse possível argumento é que ele muito provavelmente não seria aceito se aplicado a humanos. Caso reconhecessem que “cada um tem o direito de fazer o que bem entender para continuar vivo”, teriam de admitir que humanos poderiam forçar outros a doar órgãos, caso precisassem, ou que não poderiam se defender no exemplo dos vampiros, citado anteriormente, o que é contrário à principal proposta dessas teorias de direitos (a saber, não usar os outros como meros meios). Se houvesse um “direito de predar” (ou seja, que a predação deveria ser garantida e protegida), então, a vítima não teria o direito de se defender. E, mesmo que se afirmasse a existência tanto do direito de predar quanto do direito à legítima defesa, isso seria defender a lei-do-mais-forte, exatamente o contrário da proposta dos direitos. Além disso, um apelo a um suposto “direito do predador”, mesmo que tivesse sucesso, não se aplicaria a outros danos naturais que não envolvem predação.

Um defensor de tais teorias de direitos poderia alegar que sua teoria proíbe apenas o *uso* de indivíduos como se fossem *meros meios*.⁴⁰ Diferentemente da produção de alimentos, por exemplo, não estamos *usando como recursos* os animais silvestres que sofrem danos naturais. Poderia ser dito que a preocupação com o sofrimento é exclusivo de teorias utilitaristas, e que defensores dos direitos não têm necessidade de responder à questão da predação. Tal discurso se revela falacioso assim que pergun-

³⁹ Francione, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁰ Francione, *op. cit.*; Regan, *op. cit.*

tamos 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 isso,⁴¹ ou, como Francione afirma, todo animal senciente têm interesse em viver; e não demonstrar respeito pelos interesses mais básicos desse indivíduo é falhar em reconhecer o seu igual valor inerente.⁴² Se a razão para se constituir um erro matar animais é porque sua vida lhes representa um bem, a proteção desse direito deveria ser mantida quando a ameaça não provém de mãos humanas, já que a vida não deixa de representar um bem a eles porque a ameaça não é um agente moral. Mesmo que seja insistido que o erro com 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 é reconhecer o seu valor inerente.

As propostas de direitos animais de Regan e Francione, são não-conseqüencialistas, portanto, reivindicam que o uso de animais por parte de humanos deveria ser abolido, não importa o quanto de benefício poderia ser desfrutado por outros indivíduos caso essas práticas continuassem. Essa característica gera uma complicação que não aparece para as teorias conseqüencialistas (nem mesmo para aquelas que também reconhecem o dever de abolir o uso de animais) com relação ao problema da predação: 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 conseqüências danosas para um possível “equilíbrio natural” ou para o predador ou para desdobramentos de conseqüências para todos os envolvidos quando se trata da predação.

3.2. A acusação de paternalismo

Segundo Regan, intervir nos danos naturais (mais notadamente na predação) é uma ação de *paternalismo injustificado*.⁴³ 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).⁴⁴ Por exemplo, quando alguém quer beber compulsivamente e o

⁴¹ Regan, *op. cit.*, p. 243.

⁴² Francione, *op. cit.*, pp. 127-129.

⁴³ Regan, *op. cit.*, pp. xxxvii – xxxviii.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 103-109.

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 cause dano a si. Daí o nome paternalismo, pois faz referência à ação dos pais sobre os filhos. Tais exemplos sugerem, contudo, que nem sempre o paternalismo é injustificável. Consideraríamos negligente alguém que permite uma criança dirigir um carro ou alguém que não impede um dependente químico de tomar uma overdose, apesar de ter condições de impedir. A acusação de paternalismo no caso da predação tem outro ponto ainda mais problemático: se adotarmos a definição de paternalismo sugerida por Regan, intervir na predação não é paternalista. Se paternalismo é definido como “uma ação que visa o benefício do atingido, mas é contra o que ele *prefere*”, isso não se aplica à predação porque as presas não preferem serem comidas pelos predadores a ter nossa ajuda. E isso não se limita às presas. É plausível supor que os animais silvestres em geral não teriam oposição a aliviar-lhes o sofrimento causado por outros danos naturais. A acusação de paternalismo não cabe. Mesmo que coubesse, outros argumentos teriam de ser endereçados para considerarmos tais ações como paternalismo injustificável. Quanto menor o grau de agência moral de alguém e menores as condições desse alguém resolver seus problemas sozinho, mais apropriado consideramos o paternalismo como justificável.⁴⁵

Uma tentativa de Regan de defender que animais possuem autonomia suficiente a ponto de tornar o paternalismo injustificável aparece na afirmação de que determinadas espécies são, desde tempos remotos, presas de outras espécies, e continuam a existir até hoje, sem nossa interferência.⁴⁶ Mas, pela teoria dos direitos de Regan ser uma teoria centrada no valor do indivíduo e não da espécie, há, nessa resposta, o erro de se retirar uma conclusão pertinente à ajuda para indivíduos a partir de premissas que dizem respeito à espécie. Se uma espécie de presas existe até hoje, os indivíduos predados estão mortos. Por coerência ao argumento de Regan, teria-se de dizer que nenhum humano que está sofrendo precisa de ajuda, já que a espécie humana até hoje conseguiu manter-se, mesmo com esses indivíduos sofrendo. Regan traz esse argumento na tentativa de explicar por que considera um dever salvar um bebê humano da predação e considera errado salvar um animal não-humano na mesma situação. O autor aponta que, se não salvarmos o bebê, ele não saberá

⁴⁵ Pearce, David, “A World Without Suffering?”, *The Hedonistic Imperative*, 2009, <http://www.hedweb.com/hedethic/sd2009.html>.

⁴⁶ Regan, *op. cit.*, pp. xxxvi – xxxvii.

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 cuidar de si.⁴⁷ O segundo e maior problema, como aponta Oscar Horta⁴⁸ é que se a presa fosse um humano adulto agente moral (que possui um grau de autonomia bem elevado), normalmente reconheceríamos o dever de prestar ajuda. Do fato de que alguém possui uma capacidade de superar problemas sozinho em *outras* situações não se pode concluir que ele conseguirá escapar sozinho *dessa* situação.

3.3. O requerimento da relação

Outra tentativa de afirmar que não temos deveres quanto a danos naturais sofridos por animais silvestres está nas teorias que se apóiam no *requerimento da relação*.⁴⁹ Tais posições afirmam que temos deveres de beneficência apenas nos casos onde há uma *relação próxima*. O termo “relação” aqui tem de ser entendido como “relação próxima” porque, se for entendido nos sentido de que é possível prejudicar ou beneficiar alguém com nossas decisões, é óbvio então que teríamos deveres quanto a danos naturais sobre animais silvestres. Assim, o requerimento da relação afirma que temos dever de ajudar alguém ferido quando o encontramos na rua (seja humano, seja não-humano), mas não temos dever de ajudar alguém que está num lugar muito distante (seja humano, seja não-humano). Embora tal posição não possa ser acusada nem de especismo, nem de fazer uma distinção injustificada entre ação e omissão, ela pode ser questionada em outras bases. Um primeiro problema é que, por coerência, a mesma implicação deveria aparecer nos deveres negativos. Ou seja, não teríamos dever de evitar causar mal a quem não temos uma relação próxima. Com base nisso, alguém poderia defender que não existe dever de parar de consumir animais, porque não temos uma relação próxima com os animais que estamos matando com nosso consumo. Essa parece ser a posição de Noddings, como aponta Rachels.⁵⁰ Ou ainda, seria possível dizer que

⁴⁷ Ng, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁸ Horta, Oscar, “Disvalue in Nature and Intervention”, *Pensata Animal*, 2010, <http://www.pensataanimal.net/painel/138-devemos-intervir-na-predacao/350-oscar-horta>.

⁴⁹ Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press, 1984.

⁵⁰ Rachels, James, *Os elementos da filosofia da moral*, 4ª ed., Barueri: Manole, 2006, pp. 172, 173.

não há nada de errado em atirar bombas em países distantes, ou, como Tyler Cowen observa, que não teríamos dever de impedir humanos que pratiquem canibalismo num lugar distante.⁵¹

Um segundo problema é que, mesmo que seus proponentes aceitem tais implicações, não há nada no presente argumento que ofereça uma razão do porque ter uma relação próxima deveria contar como um fator relevante. Ao assumirem a relevância de tal distinção, os seus proponentes têm de partir do pressuposto que o ponto de vista daqueles que serão afetados pelas decisões não possui relevância quanto ao valor moral das decisões, haja vista que não faz diferença para os afetados se o malefício ou benefício que os atinge vem de perto ou de longe. Isso parece estar em conflito com o que a mesma teoria admite no caso das relações próximas: que devemos não prejudicá-los ou ajudá-los pelo seu próprio bem. Os sentimentos morais que acompanham um agente quando este se vê diante de alguém ferido necessitando de ajuda podem não estar presentes quando o agente não vê tais cenas. Embora isso explique o porquê dos agentes se importarem mais com casos assim (descreva o fato), não oferece uma justificativa para que a moralidade das ações dependa exclusivamente de determinadas características dos agentes. Além do mais, o requerimento da relação, mesmo que estivesse correto, daria no máximo uma razão para pensarmos que não há *dever* de intervir nos danos naturais, mas não daria razão para pensar que seria *errado* intervir. Contudo, como vimos, não há no requerimento da relação um argumento que demonstre que não há tal dever.

Em que outra base é possível ser defendido que não há dever de intervir nos danos naturais sem se cair em especismo nem em parcialidade favorecendo injustificadamente o atacante? Uma tentativa aparece nas posições que defendem haver uma diferença relevante entre ações e omissões, como veremos a seguir:

4. A distinção ação/omissão

4.1. Não-maleficência, beneficência e a tese da equivalência

Tradicionalmente, na ética, é feita a divisão entre deveres de *não-maleficência* e deveres de *beneficência*. Beauchamp e Childress definem

⁵¹ Cowen, *op. cit.*, p. 11.

não-maleficência como *não infligir males ou danos*, e decompõem a beneficência em três outras obrigações (não necessariamente nessa ordem): (a) *restituir* um bem que foi perdido por um dano causado, ou, em outras palavras, *eliminar danos*; (b) *prevenir* que novos danos aconteçam e; (c) *promover* o bem.⁵² Assim, por exemplo, os que adotam animais abandonados estão trabalhando no tipo a, enquanto que divulgadores do veganismo trabalham tipo b.

Essas definições explicam por que comete confusão a objeção a se intervir na forma da alegação de que não sabemos o que pode promover o bem de outros indivíduos. Tal objeção precisa assumir, ou que não sabemos nada do que pode afetar maléfica ou beneficentemente os animais, ou então que todas as ações de beneficência são do “tipo c”.

A primeira possibilidade é implausível, uma vez que se aceita que aquilo que caracteriza um ser senciente é a preferência pelo prazer e a aversão ao sofrimento. Se reconhecemos deveres de não maleficência, não faz sentido alegar que não sabemos sua preferência quando os mesmos tipos de danos têm lugar devido ao nosso descumprimento dos deveres de beneficência do tipo “a” e “b” (que são os tipos que tratam de danos).

A segunda possibilidade é falsa, haja vista as ações de beneficência quanto a animais exemplificadas anteriormente não serem do tipo “c”. O fato de não conhecermos todas as preferências dos animais não implica que não conhecemos nenhuma. Mesmo que não soubéssemos *nada* do que pode fazer bem aos animais não-humanos, não poderíamos concluir que a decisão correta seria jamais intervir; pois não teríamos como afirmar que não intervir traria as melhores conseqüências para eles. Além disso, há possibilidade de minimizar alguns danos naturais através de omissões, como por exemplo, interromper programas de reintrodução de predadores nas selvas, como aponta Horta.⁵³

Outra confusão está presente na idéia de que não devemos ainda reconhecer deveres de beneficência aos animais porque a humanidade como um todo sequer reconheceu a existência do dever de não-maleficência a eles. Primeiro, o fato de alguém não cumprir deveres de não-maleficência não impede esse mesmo alguém de cumprir algum dever de beneficência. Algumas pessoas que dão abrigo a animais abandonados ainda comem

⁵² Beauchamp, Tom L. e Childress, James F., *Princípios de ética biomédica*, 4ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 210.

⁵³ Horta, Oscar, “The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature”, *Between the Species*, 13 (10), 2010, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10>.

carne. Segundo, aquilo que um grupo em geral (a maioria dos membros) deixa de reconhecer como válido não têm relação com o que um membro desse grupo deve reconhecer. Se assim o fosse, tais deveres só existiriam depois que se convencesse uma maioria a aceitá-los. Em que base alguém poderia convencer a maioria da existência de tal dever uma vez que ele não existiria antes que a maioria fosse convencida?⁵⁴ Se tivéssemos que esperar todos os agentes morais pararem de fazer mal à humanidade para só então prestar ajuda, até hoje ninguém teria prestado ajuda a humanos. A única maneira de evitar os problemas anteriores seria defender que os deveres de não-maleficência são sempre prioritários, como veremos a seguir:

Segundo o senso comum moral, é sempre pior causar um dano por ação do que por omissão, não importando a quantidade de danos em ambas as situações. Alguns filósofos,⁵⁵ ao invés, defendem *a tese da equivalência*: a idéia de que não há diferença moral entre ação e omissão. Tal tese não sustenta que todo e qualquer caso de ação possui o mesmo valor que todo e qualquer caso de omissão.⁵⁶ Se fosse assim, cometer um assassinato por motivos egoístas e permitir que um paciente terminal incurável morra visando aliviar seu sofrimento teriam o mesmo valor moral.⁵⁷ Alguns atos de deixar morrer (não ressuscitar um paciente que poderia ser salvo, por exemplo), também podem ser piores do que alguns atos de matar (como uma morte piedosa a pedido do paciente).⁵⁸ A distinção entre ação e omissão não é uma distinção relevante *em si*. Outras considerações importantes deveriam em jogo, como a quantidade de dano e benefício resultantes da decisão, por exemplo.⁵⁹

Argumentos em defesa da tese da equivalência:

(1) *Argumento dos exemplos paralelos*: dadas duas situações que são idênticas em todos os outros fatores, exceto que uma delas envolve ação por parte do agente e outra envolve omissão, parece não haver diferença

⁵⁴ Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 14.

⁵⁵ Beauchamp & Childress, *op. cit.*; Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997; “Killing and Letting Die”, em Becker, Charlotte B. e Becker, Lawrence C. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, vol. 2, 2ª ed. (New York: Routledge, 2001), 947-950; Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵⁶ Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 218.

⁵⁷ Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997, p. 78.

⁵⁸ Beauchamp & Childress, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 211, 212.

moral entre elas.⁶⁰ O exemplo clássico é entre o caso de alguém que *pretende* afogar um bebê numa banheira, e outro onde alguém *pretende a mesma coisa*, com exceção de que percebe que o bebê se afoga sozinho, e não o salva.⁶¹

(2) *Argumento da paridade das razões*: a moralidade de algo depende unicamente das razões que podem ser oferecidas favoráveis ou contrárias à decisão em jogo, e não do tipo da ação.⁶² Caso seja afirmado que a razão básica que torna o ato de matar errado é que a vítima perde a oportunidade de realizar algo que lhe seria benéfico,⁶³ é fácil perceber que a mesma razão se aplica igualmente bem ao ato de deixar morrer (Rachels 1997, p. 77, 78).

4.2. Objeções comuns à tese da equivalência

4.2.1. *Argumento da causa imediata*

Essa objeção aponta que quando matamos alguém, somos a causa de sua morte; quando permitimos alguém morrer, outra coisa causa a morte do indivíduo em questão..

Mas, como aponta Charles Fink: se quando se trata da predação é uma razão relevante apontar que é outro animal que é a *causa direta* da morte, então o mesmo teria de ser admitido no caso do consumo de carne por parte de humanos, haja vista que é outra pessoa que é a *causa direta* da morte (o funcionário do abatedouro).⁶⁴

O ponto central da análise da moralidade de uma decisão que causa dano é deixado de lado com o *argumento da causa imediata*, a saber, se o dano é justificável ou não.

Os agentes desempenham um *papel causal* significativo naquilo que termina no dano.⁶⁵ Nem a causa inicial nem a causa final de um problema são relevantes quando temos condições de decidir parar ou permitir que o problema continue.

⁶⁰ Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997, p. 65; Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 217, 218.

⁶¹ Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997, pp. 65, 66.

⁶² Beauchamp & Childress, *op. cit.*, p. 251; Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boston: Rowan & Littlefield, 1997, pp. 76, 77.

⁶³ Beauchamp & Childress, *op. cit.*, p. 263.

⁶⁴ Fink, *op. cit.*

⁶⁵ Beauchamp & Childress, *op. cit.*, p. 249.

4.2.2. Argumento da dificuldade

Tal argumento aponta que é mais fácil cumprir deveres negativos do que positivos. Poderia ser dito que é praticável cumprir deveres negativos para com os animais (adotando, por exemplo, uma dieta vegana), mas não é praticável salvar as vidas de todos eles.

Contudo, se imaginamos um mundo onde existem poucos seres necessitando de ajuda (o que torna fácil ajudá-los), percebemos que a possibilidade ou não de ajudar todos os casos possíveis não tem relação direta com o fato de a decisão ser uma ação ou omissão.⁶⁶ Por outro lado, basta vermos que no mundo em que vivemos existem inúmeros seres sendo explorados, de tal maneira que a grande maioria das ações disponíveis para os agentes resultarão em descumprimento do dever de não-maleficência, para percebermos que não é fácil cumprir em sua totalidade os mesmos. Os anti-especistas não concluem, da enorme dificuldade em se cumprir na totalidade os deveres de não-maleficência, então que estamos autorizados a descumpri-los em todos os casos. A mesma conclusão, por coerência, deveria ser aplicada aos deveres de beneficência.

Existem muitos casos fáceis de se cumprir o dever de beneficência, como levantar alguém que caiu na rua, por exemplo. Em contrapartida, caminhar na rua sem esmagar nenhum inseto é muito difícil (assumindo aqui que insetos são sencientes). Se o que indica a existência do dever é a facilidade em cumpri-lo, então os proponentes desse argumento têm de assumir que, em certos casos, o dever de beneficência é mais forte do que o de não-maleficência.

Outro problema com esse argumento é que ele não dá uma razão do porque teríamos de enxergar o cumprimento de um dever realizado apenas quando todos os casos possíveis daquele dever fossem atendidos. Poderíamos enxergar o cumprimento *cada caso isolado* de beneficência como o dever *neste caso* cumprido em sua totalidade, ainda que restem muitos outros casos similares a serem atendidos. Salvar um animal de um dano natural, mesmo que seja o único animal salvo é, todas as outras coisas sendo iguais, melhor do que não salvar nenhum. O mesmo é aplicável ao cumprimento da não-maleficência: ainda que não consigamos viver uma vida isenta de matar animais, se alguém deixa de matar um animal por abster-se de comê-lo, então o dever de não matar *este* animal foi cumprido, ainda que restem muitos outros casos descumpridos.

Em se tratando de casos envolvendo humanos, geralmente reconhecemos a urgência do dever de acordo com a gravidade do problema. Por

⁶⁶ Singer, Peter, *Ética prática*, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 236.

exemplo, quanto à cura do câncer (que, aliás, é um dano causado não por agentes morais), a maioria de nós concorda que muitos recursos deveriam ser investidos nessa busca. Provavelmente não aceitaríamos também o argumento de que, porque não se consegue até agora acabar com todos os casos de câncer, então que não existe dever de tratar os casos em que já se consegue.

4.2.3. Argumento da incerteza

Uma das principais objeções à intervenção nos danos naturais se dá pela impossibilidade de prever todos os desdobramentos das conseqüências de se intervir. É frequentemente mencionado que pode haver uma explosão demográfica de alguma espécie, pela falta de predadores, e com isso aumentar o sofrimento agregado ou o número de indivíduos sofrendo.

Embora seja uma legítima preocupação com a possibilidade de causar danos maiores do que os benefícios aparentes, dois pontos são questionáveis nessa objeção. Primeiro, nos casos envolvendo seres humanos, geralmente não é feita essa exigência. Quando alguém resolve salvar a vida de um humano, normalmente não dizemos que não devemos ajudar porque não conseguimos prever se, no final das contas, o saldo total de benefícios será maior salvando-a ou não. Afinal de contas, tal pessoa é um humano vivendo numa sociedade que causa enormes danos aos animais sencientes e, então, é um potencial causador de danos. Segundo, supondo que alguém defenda que devemos adotar a mesma estratégia de pesar os desdobramentos das conseqüências em se salvar a vida de humanos. Não parece que isso seja uma razão para afirmar que intervir é sempre um erro. Afinal de contas, se o problema é a incerteza quanto aos desdobramentos das conseqüências, e não fazemos idéia alguma de como será esse desdobramento, então a mesma incerteza existe, quer decidamos por intervir, quer decidamos por não intervir.

Embora a existência de incerteza ofereça uma razão para não intervir *agora*, nada há nessa razão que nos diga que não devemos pesquisar saber mais sobre como estão organizadas as relações nos ecossistemas e sua relação com o bem-estar dos animais envolvidos. Se humanos já intervêm por motivações antropocêntricas ou ambientalistas, como aponta Horta,⁶⁷ nada nos impede de, à medida que abandonarmos o especismo, conhecer mais sobre quais intervenções podem lhes beneficiar, e, com isso, decidir

⁶⁷ Horta, Oscar, “The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature”, *Between the Species*, 13 (10), 2010, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10>.

que intervir têm melhores conseqüências. O segundo problema é que, se é verdade que no mundo natural a maioria dos indivíduos sencientes possui um montante de sofrimento muito maior do que desfrute, concluir que jamais deveríamos pesquisar maneiras de intervir é concluir pela *certeza* da existência desse dano indefinidamente. Se os proponentes da intervenção são responsáveis pelos futuros possíveis danos fruto da intervenção, os proponentes da não-intervenção já são responsáveis pelos danos reais e presentes que são contrários a aliviar. Mas, como a próprio argumento da incerteza reconhece, quando há certeza do dano, devemos evitá-lo. Tal certeza/incerteza independe da decisão ser uma ação ou omissão.

4.2.4. *Argumento da arrogância*

A acusação de que os proponentes da intervenção estariam arrogantemente “brincando de deus” também está amparada na mesma distinção entre ação/omissão. No caso dos danos naturais, os agentes estarão “brincando de deus”, seja lá qual for a decisão (intervir ou não intervir), pois estarão escolhendo o destino dos seres que sofrem esses danos.

A maioria de nós não se consideraria arrogante caso tentasse se defender dos vampiros do exemplo citado anteriormente. Normalmente, não dizemos que os médicos são arrogantes por buscarem curar doenças — mas inúmeras doenças são naturais, e curá-las é intervir na natureza. Considerar arrogância modificar a natureza geralmente aparece apenas no momento em que essa mudança beneficiaria os animais, e não a nós mesmos.

4.2.5. *A acusação de antropomorfismo*

Tal acusação aparece na idéia de que o *único* interesse (ou, o mais forte deles) dos animais silvestres é na liberdade corporal e viverem sem intervenção de seres humanos, e que defender que os animais estariam melhor se a vida selvagem não fosse cheia de sofrimento seria antropomorfizá-los. Contudo, se perguntarmos as razões pelas quais a liberdade corporal é um interesse dos animais, responderia-se, ou que a liberdade é boa para os animais (os faz se sentirem bem), ou que a liberdade é um bem em si (ainda que não os deixe bem, em muitas situações).

No primeiro caso, reconhece-se não apenas que os animais têm outros interesses, mas também que a liberdade é um interesse subordinado (e instrumental) ao interesse do prazer. Isso é literal, não metafórico. Então, é falso que defensores da intervenção estão impondo uma concepção particular de bem aos animais e antropomorfizando-os; estão apenas tentando ajudar a realizar interesses que os mesmos já possuem.

No segundo caso, por outro lado, tal afirmação é culpada de antropomorfizar os animais, pois assume que tais animais vêm um valor absoluto na liberdade corporal, e no tipo de vida que levam no mundo selvagem. Quanto à sacralidade dos processos naturais, pelo que parece mais plausível de se pensar, *nenhum animal não-humano* atribui o mesmo valor, haja vista que todos os animais não-humanos sencientes tentam se esquivar do sofrimento e dano, mesmo quando causado naturalmente. Assim, são algumas posições *contrárias* à intervenção que podem ser classificadas como antropomórficas ou como impondo uma concepção privada de bem.

5. A veneração pelos processos naturais e a desconsideração pelas conseqüências

5.1. Avaliando a atribuição de valor ao natural

Uma posição *absoluta* contra intervir nos processos naturais tem de presumir que tais processos possuem valor moral (a saber, que são dignos de serem preservados) com *total independência das conseqüências* (entendidas no sentido de produzirem benefício ou malefício aos indivíduos atingidos). Se, para mostrar que é errado intervir nos processos naturais fosse dito que nunca tais intervenções podem trazer melhores conseqüências do que não intervir, tal prescrição teria de ser suspensa toda vez que houvesse maiores chances de surgirem melhores conseqüências a partir da intervenção. Assim, posições fundadas em conseqüências não poderiam fundar uma posição *absoluta* contra intervir. A posição absoluta tem de ser “puramente deontológica”, ou seja, afirmar que, *mesmo que melhores conseqüências* surjam da intervenção, ainda assim é sempre errado intervir.

Nessa visão, já que algo se torna bom por ser natural, toda ação humana contrária a tais processos (inclusive coisas que produzem benefício, como os medicamentos, prevenção de doenças, desastres, etc.) precisa ser considerada um *mal* (possuir valor moral negativo, a despeito das boas conseqüências). Nesse argumento, o que torna algo de valor moral positivo é sua *fonte*, com total independência das conseqüências. Da maneira que entendo a objeção a se intervir nos danos naturais na base de que os processos naturais são sagrados, o termo “natural” significa todos os processos que existem no universo que não foram *criados* por

meio de agência humana, sendo as criações desses últimos *artifícios* (daí a oposição *natural* x *artificial*⁶⁸).

Uma variação dessa posição é alegar que os processos naturais devem ser avaliados como sempre de valor moral positivo, independentemente das conseqüências, enquanto que os processos artificiais deveriam ser avaliados à luz das conseqüências para os seres sencientes. Isso é arbitrário, já que não explica por que temos de levar em conta as conseqüências num caso, mas não em outro.

Se os humanos fazem muitas vezes coisas ruins, é porque estas coisas são ruins (possuem valor moral negativo), e não que se tornam ruins porque são os humanos que as estão fazendo. Se não admitirmos esse ponto, temos de dizer que *exatamente a mesma coisa*, quando produzida pela natureza, se torna boa apenas porque foi produzida pela mesma. Um exemplo extremo dessa contradição é encontrado na afirmação de que é errado salvar a presa, mesmo que as conseqüências totais sejam melhores do que não intervir e o processo para chegar-se nelas seja justo, *a menos que tal coisa aconteça não por nossa intervenção, mas naturalmente*. Para Taylor,⁶⁹ a destruição de comunidades bióticas (um resultado) é um mal, com os humanos possuindo o dever de não permitir tal acontecimento, *a menos que o mesmo resultado venha a ocorrer por forças naturais* (onde o autor defende que haveria o dever de deixar a destruição ocorrer). Mas, como outros filósofos têm argumentado,⁷⁰ o valor moral de algo (seja um ato, seja um resultado) não pode variar de acordo com a variação em quem o produz, pois, dessa maneira, teria-se de se afirmar que o mesmo ato ou resultado, ao mesmo tempo, teria tanto valor moral negativo quanto positivo. Se da natureza só resultassem coisas com valor moral positivo, é porque essas coisas possuem tal valor positivo e não porque é a natureza que as produz. Admitido esse ponto, temos de admitir que a natureza produz muitos resultados de valor moral negativo.

Outro problema é que, se “tudo o que a natureza produz é bom”, então deveríamos aumentar (ou, pelo menos, *seria correto* aumentar) a quantidade dessas coisas no universo, já que possuem valor moral posi-

⁶⁸ De acordo com Mill, natural “In one sense, it means all the powers existing in either the outer or the inner world and everything which takes place by means of those powers. In another sense, it means, not everything which happens, but only what takes place without the agency, or without the voluntary and intentional agency, of man.” (Mill, *op. cit.*, p. 9).

⁶⁹ Taylor, *op. cit.*, pp. 176, 198.

⁷⁰ Rachels, James, *Os elementos da filosofia da moral*, 4ª ed., Barueri: Manole, 2006, pp. 88,89; Regan, *op. cit.*, pp. 131, 132.

tivo (desde que usássemos meios naturais para conseguir isso). 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, desigualdade, mutilação, e lei-do-mais-forte, por exemplo.) como coisas de valor moral positivo, já que são produzidas em abundância pela natureza.⁷¹ Além disso, se tentássemos aumentar a quantidade no mundo dessas coisas de valor moral positivo *através de meios artificiais*, segundo a visão que estamos analisando, isso já seria um erro, porque passariam a ter valor moral negativo. Mas, esse não é ainda o maior problema com essa posição:

O grande problema dessa posição é que a avaliação do valor moral das conseqüências passa a depender totalmente do meio utilizado para se chegar nelas (se é natural ou artificial), e a avaliação do valor moral desse meio depende única e exclusivamente de sabermos se é um processo natural (ou agir de acordo com ele) ou um artifício; distinção que, por sua vez, é arbitrária. Assim, a presente objeção comete contradição ao afirmar que o mesmo resultado possui tanto valor moral negativo quanto positivo ao mesmo tempo.

Ao se enxergar um valor *absoluto* nos processos naturais, é necessário assumir que tudo o que é produzido pelos mesmos (inclusive o que causa malefício, como predação, terremotos, inanição, inundações, parasitismo e doenças) é um *bem* (possui valor moral positivo, a despeito das conseqüências ruins). Nesse ponto, o proponente da sacralidade dos processos naturais pode alegar duas coisas: (1) Que é possível defender a sacralidade dos processos naturais de maneira não absoluta e que; (2) É possível defender que os processos naturais têm um valor absoluto, mas que os produtos desse processo não têm um valor absoluto. Quanto ao primeiro ponto, pode-se responder que, se o respeito pelos processos naturais não é absoluto, certamente existem exceções a se intervir nesse processo. Se a linha demarcatória sobre o que conta como uma exceção está na produção de algo geralmente tido de valor moral negativo (o sofrimento, por exemplo), então temos uma razão para supor que os danos naturais configuram uma exceção pela qual justifica intervir nos processos naturais. Quanto ao segundo ponto, a resposta é semelhante: se os produtos não têm valor absoluto, então não pode ser concluído que é sempre um erro intervir nesses produtos. Os proponentes de tal visão não poderiam objetar, por exemplo, a se aliviar um sofrimento (produto) de um processo natural, ainda que possam objetar a eliminar o processo

⁷¹ Mill, *op. cit.*, pp. 17, 18.

que causa o mesmo sofrimento. Contudo, nenhuma das duas objeções acima demonstra que há um valor absoluto (nem mesmo, que há algum valor) nos processos naturais. 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 artificial. Por que não o contrário? Em qualquer uma das duas escolhas, se não são oferecidas razões em seu respaldo, tudo não passa de arbitrariedade.

Uma tentativa de oferecer uma razão quanto a esse ponto, que aparece desde os tempos mais remotos, é afirmar que a natureza é obra de um deus perfeito. Essa tentativa esbarra diante do conhecido *problema do mal*, a saber, que a existência de sofrimento não é compatível com a existência de um ser onisciente, onipotente e todo-bondoso.⁷² Como Mill aponta, a única maneira de salvar a idéia de um deus bondoso é admitir que seu poder é extremamente limitado, o que conta como razão reconhecer o dever de “cooperar com essa força beneficente, não por imitar, mas por perpetuamente tentar corrigir, o curso da natureza”.⁷³ Além disso, tal tentativa é contrária ao entendimento científico, pois, a partir da obra de Darwin, sabe-se que os processos naturais não são almejados. Se a essência da moralidade envolve razões para se decidir, buscar o fundamento dos valores que guiarão as decisões em processos inconscientes (portanto, irracionais), principalmente processos que produzem coisas com resultados tão diversos e opostos, é contrário ao objetivo da moralidade.

5.2. O argumento da fonte primária

Aquilo que dá base à objeção a se intervir nos danos naturais envolvida na visão da sacralidade dos processos naturais não é exatamente especismo, mas algo similar: um preconceito baseado na fonte primária produtora dos resultados (se é natural ou artificial) quando os resultados são similares e nenhuma razão é oferecida para mostrar que a fonte primária possui alguma relevância nesse contexto. Por motivos de abreviação, me referirei a tal preconceito como *fontismo*. O mesmo preconceito está presente na idéia de que não temos deveres quanto a danos produzidos por agentes *amorais* (humanos ou não-humanos).

A idéia de que devemos respeitar processos naturais, independentemente das conseqüências desses processos para os seres sencientes, precisa se amparar na idéia de que há uma esfera de fatos éticos objetivos *que*

⁷² Gould, *op. cit.*

⁷³ Mill, *op. cit.*, p. 33.

existe com total independência das preferências e interesses dos indivíduos afetados pelas decisões. Mas, como aponta Singer,⁷⁴ até que se demonstre a existência de tal esfera, temos mais razões para continuarmos a pensar que a ética tem a ver com as conseqüências sobre os indivíduos atingidos. Como Sapontziz observa, o ônus da prova recai sobre aqueles que dizem que o natural é melhor, mesmo que cause piores conseqüências.⁷⁵ Se as conseqüências sobre os atingidos pela decisão importam, então podemos perceber outra razão pela qual o *fontismo* é injustificável (para além de manter que o mesmo resultado tem valor moral positivo e negativo, dependendo da sua fonte): do ponto de vista de quem sofre a conseqüência, a *fonte primária* do dano é irrelevante. Como vimos anteriormente, se um agente desempenha um papel causal (seja por ação, seja por omissão) na cadeia de eventos que resulta num dano, ainda que tal papel não esteja nem no início nem no final da cadeia, ele é responsável pelos resultados que surgem depois da sua escolha.

A veneração pelos processos naturais está ainda diretamente em oposição a outros dois ideais éticos bem estabelecidos: *não-maleficência/beneficência* e a *justiça*. Como Mill apontou⁷⁶ a regra da natureza é maximizar as desgraças e as injustiças. Precisaríamos de mais argumentos para aceitar que devemos seguir o que a natureza dita e abandonar os ideais de não-maleficência/beneficência e justiça, do que simplesmente postular valor nos processos naturais. Seriam necessárias razões para mostrar que (1) tais processos têm valor em si e que; (2) o valor de tais processos é tão absoluto supera até mesmo o respeito pelos indivíduos (seu sofrimento, danos, morte, etc.) e; (3) explicar por que isso tudo não deveria ser aceito quando somos nós humanos as vítimas dos processos naturais, ou passar a reivindicar o mesmo no nosso caso. Essas três exigências serão referidas no restante do artigo.

5.3. Objeções

5.3.1. A defesa do *Apartheid* das espécies

Uma tentativa de apontar uma diferença quanto ao último ponto acima aparece na alegação de que realizar a finalidade da natureza dos animais

⁷⁴ Singer, Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981, pp. 108-111.

⁷⁵ Sapontziz, Steve F., *Morals, Reason and Animals*, Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 244.

⁷⁶ Mill, *op. cit.*, p. 21.

silvestres requer a não-interferência, enquanto que realizar a finalidade da natureza humana requer a justiça, felicidade e igualdade. Yves Bonnardel, crítico de tais posições, classifica-as como defesas do *Apartheid das espécies*.⁷⁷ Dentre os problemas com tais posições, pode-se apontar que (1) a escolha do que conta como “a natureza” de cada indivíduo é arbitrária. Poderia ser afirmado, por exemplo, que a natureza dos animais silvestres é senciente, assim como a humana, que busca o prazer e evita o sofrimento, ou poderia-se dizer que a natureza humana é vulnerável a vírus; (2) Diante de um conflito de “realização de finalidades de naturezas distintas”, o argumento não oferece um guia para escolha; (3) A própria idéia de uma finalidade nos processos naturais é contrária às melhores teorias científicas que dispomos sobre esses mesmos processos⁷⁸. Quanto a esse ponto, o proponente do Apartheid poderia alegar que, embora não exista tal finalidade, tais processos possuem, contudo, valor moral positivo. Um problema com essa resposta é que: (4) O argumento não dá uma razão a favor de que processos naturais (quer tenham finalidade, quer não tenham) possuam valor moral e que possuam maior valor do que as preferências dos seres sencientes (não cumpre as duas primeiras exigências citadas em 5.2).

5.3.2. A veneração pelo equilíbrio

Outra opção quanto à exigência 3 do item 5.2 seria reivindicar o mesmo quando humanos são atingidos. Tal discurso aparece, por exemplo, nas posições que vêem um valor absoluto no chamado “equilíbrio natural”, reivindicando que devemos fomentar tudo aquilo que colabore para esse equilíbrio.⁷⁹ É preciso entender essa objeção como falando em equilíbrio

⁷⁷ Bonnardel, Yves, “Contre l’apartheid des espèces: À propos de La prédation et de l’opposition entre écologie et libération animale”, *Les cahiers antisépécistes*, 14, 1996, http://www.cahiersantisepécistes.org/article.php3?id_article=103.

⁷⁸ Em resposta à Martha Nussbaum, que adota a visão da finalidade natural, 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. (...) to anyone who has accepts 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, “Reply to Martha Nussbaum”, *Utilitarian Philosophers*, 2002, <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm>).

⁷⁹ Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press, 1987 [1949]; Linkola, K. Pentti., *Can Life Prevail?: A Radical Approach to the Environmental Crisis*, London: Integral Tradition Publishing, 2009.

num sentido de populações de espécies e existência de ecossistemas, e não quanto a distribuições equitativas de bens, habilidades e danos entre os indivíduos, pois, como Mill já apontou,⁸⁰ a natureza é uma das maiores fontes de desequilíbrio nesse sentido.

Apesar de o movimento ecologista passar a idéia de que o desequilíbrio acontece somente devido a ações humanas, a idéia de ecossistemas se equilibrando no sentido populacional é falsa, pois não há a alegada proporção natural estática entre o número de presas e predadores. Além disso, ecossistemas destroem-se naturalmente.⁸¹

Supondo que a objeção mude, e não veja mais um valor no natural, e sim na idéia de equilíbrio populacional, seja natural, seja artificial. Assim, tal objeção aceitaria uma intervenção no sentido de produzir tal equilíbrio, como já é feito quando são aplicados contraceptivos para controlar populações silvestres. Isso mostra que, como a maioria de nós já aceita tais intervenções, a maior parte das objeções a intervir nos danos naturais não se dá pelo fato de ser uma intervenção, mas sim, por ser uma intervenção que visa o bem dos animais enquanto *indivíduos*, e não enquanto exemplares de espécies ou ferramentas para a “manutenção do todo”.

Existem sérios problemas para a perspectiva da valorização do equilíbrio, mesmo se defendida sem arbitrariedade, ou seja, se defendida também quando os humanos forem atingidos, como, por exemplo, praticar o genocídio com vistas a trazer o equilíbrio (Linkola, 2009). Novamente, para se defender tal posição teria-se de (1) Demonstrar que uma esfera de fatos éticos objetivos existe com total independência das preferências dos seres sencientes, e que essa esfera elege como valor o equilíbrio; (2) Mostrar que, caso tal equilíbrio tenha valor, que esse valor é tão absoluto que supera o valor de todas as outras preferências contrárias de todos os indivíduos atingidos, ou que as preferências não têm valor algum. Tal desafio se apresenta para qualquer objeção que aponte que intervir pode ir contra algo não-senciente, como por exemplo, a alegação de que intervir poderia modificar o comportamento de espécies ou até mesmo extinguir

⁸⁰ Mill, *op. cit.*, p. 21.

⁸¹ Bonnardel, Yves, “En finir avec l’idée de Nature, renouer avec l’éthique et la politique”, *Les temps modernes*, 2005, http://tahin-party.org/textes/finir-idee-nature_texte-seul_format-lettre.pdf; Botkin, Daniel B., *Discordant Harmonies, A New Ecology for the Twenty-First Century*, Oxford: Oxford University Press, 1990; Lotka, Alfred J., “Analytical Note on Certain Rhythmic Relations in Organic Systems”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 6 (7), 1920, 410-415; Volterra, Vito, “Variations and Fluctuations of the Number of Individuals in Animal Species Living Together”, em Chapman, Royal N. (ed.), *Animal Ecology* (McGraw-Hill: New York, 1931), 409-448.

algumas delas. Processos naturais, espécies e equilíbrio de ecossistemas possuem a característica de não serem seres sencientes e, na maioria das vezes, sua realização depender justamente de danos aos seres sencientes. Portanto, até que tal desafio seja superado por tais perspectivas, melhor enxergar os desdobramentos de conseqüências exclusivamente a partir da distribuição de benefícios e danos para os seres sencientes.

Se, por outro lado, a objeção é modificada em termos de uma preocupação não com o equilíbrio em si, mas que a intervenção possa causar mais danos para os seres sencientes do que não intervir, a preocupação é justificada, mas esbarra diante das objeções oferecidas no item 4.2.3, pois é um caso particular do *argumento da incerteza*.

5.3.3. O apelo à amoralidade dos processos naturais

Se, por fim, for objetado que juízos de valor não são aplicáveis a processos naturais, dado que não são agentes morais, esbarra-se diante de todas as objeções levantadas contra o mesmo argumento, quando invocado para eximir os agentes do dever de intervir em danos causados por indivíduos amorais, como vimos na seção 2. Do fato de que processos inconscientes não possuem senso moral não implica que as conseqüências produzidas pelos mesmos sejam moralmente neutras. Além disso, se juízos de valor não são aplicáveis a processos naturais, então não há nada de errado em modificá-los, haja vista que não possuem valor. Afirmar que juízos de valor não são aplicáveis aos processos naturais e pretender com isso formar uma objeção a se intervir nesses processos é contraditório, pois, para se posicionar contra intervir por esse motivo, é preciso ver um valor em tais processos.

6. Conclusões finais

Durante o decorrer do texto, foram apresentadas razões para enxergarmos determinadas distinções como irrelevantes para o acesso da moralidade de determinadas decisões. As distinções que deveriam ser abandonadas são entre (1) a espécie do indivíduo atingido pela decisão; (2) se a decisão é uma ação ou omissão; (3) se os atingidos pela decisão mantêm com o agente uma relação próxima ou distante; (3) o grau de autonomia que o indivíduo atingido possui para lidar com outros problemas que não aquele que está em questão; (4) a posição do agente na cadeia causal de desdobramentos de conseqüências; (5) se o dano tem

uma fonte inicial natural ou artificial, o que por sua vez implica que (6) a distinção entre animais silvestres (naturais) ou domesticados (artificiais), todas as outras coisas sendo iguais, é irrelevante e (7) se o dano teve origem num ato de um agente moral ou amoral, para se acessar o valor moral da consequência.

Ao invés, devemos centrar nossa análise, por exemplo, nas consequências boas ou ruins para os afetados pela nossa decisão, e se o processo no qual se dará a intervenção é justo ou não. A conclusão de tudo isso é que deveríamos considerar os males que ocorrem naturalmente sobre os animais como tão importantes moralmente quanto os males que causamos ativamente, e que deveria ser uma prioridade das nossas ciências buscar aprender a como minimizar esses danos. Tal dever se deve à enorme quantidade de indivíduos sofrendo, ao nível do sofrimento individual e à agregação total de danos envolvidos nos processos naturais. Se a intervenção que visa metas ambientais já é bem aceita, o que devemos fazer é abandonar o especismo para podermos repensar o foco dessas intervenções e, ao invés, diminuir o dano sobre os seres sencientes.