



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CAMILA DUTRA PEREIRA

**A LIBERTAÇÃO ANIMAL NA ÉTICA DE PETER SINGER À
LUZ DAS CRÍTICAS DA TEORIA DE DIREITOS DE TOM
REGAN**

Londrina
2021

CAMILA DUTRA PEREIRA

**A LIBERTAÇÃO ANIMAL NA ÉTICA DE PETER SINGER À
LUZ DAS CRÍTICAS DA TEORIA DE DIREITOS DE TOM
REGAN**

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Filosofia da Universidade Estadual de
Londrina - UEL, como requisito parcial para a
obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

P436xyz Pereira, Camila Dutra.

A LIBERTAÇÃO ANIMAL NA ÉTICA DE PETER SINGER À LUZ DAS CRÍTICAS DA TEORIA DE DIREITOS DE TOM REGAN / Camila Dutra Pereira. - Londrina, 2021.
243 f. : il.

Orientador: CHARLES FELDHAUS.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Tese. 2. Ética animal - Tese. 3. Utilitarismo Preferencial - Tese. 4. Deontologia - Tese. I. FELDHAUS, CHARLES. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

CAMILA DUTRA PEREIRA

**A LIBERTAÇÃO ANIMAL NA ÉTICA DE PETER SINGER À
LUZ DAS CRÍTICAS DA TEORIA DE DIREITOS DE TOM
REGAN**

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Filosofia da Universidade Estadual de
Londrina - UEL, como requisito parcial para a
obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Dr: Wesley Felipe de Oliveira
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Dr: Evandro Oliveira de Brito
Universidade Estadual do Centro Oeste –
UNICENTRO

Londrina, 02 de Fevereiro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Aos meus companheiros não humanos - os felinos Tício, Moxie, Besourinho, Dilma, Phoebe, Raj, Caveirinha, Bruxo, Toddy, Tobias, Urano, Quicky, Lineu, Nica (*in memorian*), Munchie (*in memorian*), Yogi (*in memorian*) e Poeirinha (*in memorian*) - que me permitiram refletir sobre a situação dos demais animais no mundo e que, portanto, me mostram diariamente o motivo pelo qual permaneço fiel na luta pelos direitos animais. Ainda, a todos os animais não humanos abandonados, desprotegidos, maltratados, subjugados, e mortos, aos quais também devo minha dedicação e perseverança na defesa de seus direitos.

Aos meus pais, José Antonio e Mara, pelo apoio incondicional e incentivo aos estudos. Em especial, à minha mãe, pela parceria na defesa dos animais e do veganismo enquanto prática social de enfrentamento do especismo. Ainda, agradeço pelo imprescindível auxílio na revisão ortográfica desta pesquisa.

Ao meu marido, Victor, que desde a concepção do tema desta dissertação apoiou-me diante dos obstáculos e dúvidas e que, portanto, me ajudou a alcançar o objetivo pretendido. Agradeço pelo cuidado que dedicou a mim e aos nossos companheiros felinos durante o tempo de elaboração e conclusão desta pesquisa.

À minha amiga Márcia Carol pelo incentivo aos estudos e à docência, bem como pelo apoio de ordem pessoal quando mais precisei.

A todos os amigos que o veganismo me proporcionou conhecer e que contribuíram, cada qual ao seu modo, para a realização desta pesquisa: Camila Veiga, Oton Marcori, Guilherme Lima, Raquel Midori, Bruna Ontivero e Alanis Isabelle. Fica aqui minha admiração pela maneira que cada um busca ser exemplo de um modo de vida que enxerga os animais como indivíduos, não como recursos a serem utilizados em favor da espécie humana.

Agradeço a orientação e atenção do meu orientador, Prof. Dr. Charles Feldhaus, que, mesmo antes da seleção do mestrado, incentivou-me a pesquisar e escrever sobre ética animal. Suas relevantes considerações no decorrer da pesquisa proporcionaram delimitar meu objeto de estudo e adquirir confiança na argumentação desenvolvida.

Ao Prof. Dr. Wesley Felipe de Oliveira, por todas as suas sugestões acadêmicas inspiradoras, pela disponibilidade de dialogar sobre ética animal e pela parceria na organização dos eventos diversos, especialmente pelo convite para ministrar o minicurso de ética e direitos dos animais. Quero agradecer, especificamente, pela análise minuciosa que fez em minha dissertação, propiciando reflexões que, até então, eu não havia cogitado serem necessárias. À sua esposa, Profa. Ms. Cinthia Berwanger, pela elaboração dos cartazes de

divulgação dos eventos e grupos de estudos.

Ao Prof. Dr. Fábio Cesar Scherer, pelas observações de ordem metodológica à minha pesquisa por ocasião da qualificação, bem como por apontar as fragilidades da pesquisa naquele momento, proporcionando-me reavaliar os argumentos desenvolvidos e os autores que os fundamentam.

Ao Prof. Dr. Evandro Oliveira Brito pelas valiosas considerações feitas por ocasião da banca de defesa, que me oportunizaram enriquecer o debate proposto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cuja bolsa de estudos me permitiu dedicação exclusiva à presente pesquisa, bem como à coordenação do programa e secretaria do departamento

Não existe o direito à vida em nenhuma sociedade sobre a Terra hoje em dia, nem houve tal direito em nenhuma época no passado (com algumas raras exceções, como entre os jainistas da Índia): criamos animais nas fazendas para a matança; destruimos florestas; poluímos rios e lagos até que os peixes não possam mais viver nesses ambientes; matamos veados e alces por esporte, leopardos pelas suas peles e as baleias para fabricar fertilizantes: encurralamos golfinhos, arfando e se contorcendo, em grandes redes; matamos a pauladas filhotes de focas: e provocamos a extinção de uma espécie a cada dia. Todos esses animais e vegetais são tão vivos como nós. O que é (calcadamente) protegido não é a vida, mas a vida humana.

(Carl Sagan)

PEREIRA, Camila Dutra. **A libertação animal na ética de Peter Singer à luz das críticas da teoria de direitos de Tom Regan.** 2021. 232 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é defender que a teoria de Peter Singer poderia vislumbrar razões utilitaristas para atribuir direitos morais aos animais não humanos, tendo em vista as melhores consequências para todos os afetados a longo prazo a partir dessa abordagem. A pesquisa centrou-se nas objeções que Tom Regan, de tendência deontológica, faz ao utilitarismo de Singer, que fundamenta a igual consideração das preferências dos animais sem necessariamente adentrar na questão dos direitos morais. A partir da reconstrução e análise da teoria utilitarista preferencial e da visão de direitos, verifica-se que as críticas de Regan, focadas na tensão entre utilidade e igualdade, não vislumbraram diversos aspectos que Singer reputa indispensáveis ao cálculo de utilidade e que diferenciam a teoria utilitarista preferencial da versão clássica. Ainda, é analisado que apesar de criticar o conceito de pessoa de Singer, Regan desenvolveu o conceito de sujeitos-de-uma-vida para identificar os seres que, em regra, integram também a concepção de pessoa por ele objetada. Após essa discussão teórica, é investigado o dilema do bote salva-vidas, no qual se verificou que Regan recorre a um princípio de utilidade e não de direitos para decidir o curso de ação a ser adotado que melhor corresponda às preferências de todos os envolvidos. Por outro lado, a ênfase no princípio de igualdade demonstra que Singer recorre a um núcleo deontológico em sua teoria, sobre o qual Regan se omite e que a presente dissertação analisa. Dada a similitude dos conceitos de pessoa e sujeitos-de-uma-vida e à utilização do benefício da dúvida para proteger seres que não integram os conceitos, as teorias utilitaristas e de direitos aproximam-se ao ponto de Singer reconhecer a necessidade de direitos morais para a devida proteção dos animais. Logo, argumentos utilitaristas podem ser oferecidos para a abolição da experimentação animal e outros usos dos animais. De modo semelhante, Regan e Singer só consideram a possibilidade violar os interesses dos animais em casos excepcionais e dilemáticos, quando não há outra ação que propicie melhores resultados. A busca das melhores consequências para todos os afetados, humanos e não humanos, possibilita que a teoria de Singer reconheça a necessidade dos direitos morais aos animais não humanos, em especial para os grandes primatas, oferecendo um suporte teórico mais consistente com a fundamentação de direitos. Sendo assim, Singer poderia, por motivos utilitaristas e diferentes de Regan, aceitar a ideia de direitos morais básicos no intuito de obter, a longo prazo, melhores consequências para todos os envolvidos. De modo semelhante, Singer defende a prática do veganismo por razões utilitaristas, diferentemente de Regan que vislumbra um imperativo moral nesse sentido. Apesar da divergência teórica, na prática, ambos fundamentam a necessidade de considerar moralmente os animais e, por conseguinte, respeitar seus interesses.

Palavras-chave: ética animal; utilitarismo; deontologia; direitos morais.

PEREIRA, Camila Dutra. **Animal liberation in Peter Singer's ethics in light of criticisms of Tom Regan's theory of rights**. 2021. 232 p. Dissertation (Master's in Filosofia) - Londrina State University, Londrina, 2021.

RESUMO

The aim of this dissertation is to defend that Peter Singer's theory could envision utilitarian reasons for attributing moral rights to non-human animals, in view of the best long-term consequences for all those affected from this approach. The research focused on the objections that Tom Regan, of deontological tendency, makes to Singer's utilitarianism, which bases the equal consideration of animal preferences without necessarily going into the question of moral rights. From the reconstruction and analysis of the preferred utilitarian theory and the vision of rights, it appears that Regan's criticisms, focused on the tension between utility and equality, did not envision several aspects that Singer considers indispensable to the calculation of utility and that differentiate the theory preferred utilitarian of the classic version. Still, it is analyzed that despite criticizing the concept of Singer's person, Regan developed the concept of subject-of-a-life to identify the beings that, as a rule, also integrate the concept of person that he objects to. After this theoretical discussion, the dilemma of the lifeboat is investigated, in which it was found that Regan uses a principle of utility and not of rights to decide the course of action to be adopted that best corresponds to the preferences of all involved. On the other hand, the emphasis on the principle of equality shows that Singer resorts to a deontological nucleus in his theory, about which Regan omits and which the present dissertation analyzes. Given the similarity of the concepts of person and subject-of-a-life and the use of the benefit of the doubt to protect beings that are not part of the concepts, utilitarian and rights theories come close to the point that Singer recognizes the need for moral rights for the proper protection of animals. Therefore, utilitarian arguments can be offered for the abolition of animal experimentation and other uses of animals. Similarly, Regan and Singer only consider the possibility of violating the interests of animals in exceptional and dilemmatic cases, when there is no other action that will provide better results. The search for the best consequences for all those affected, human and non-human, allows Singer's theory to recognize the need for moral rights to non-human animals, especially for great primates, offering theoretical support more consistent with the foundation of rights. Thus, Singer could, for utilitarian reasons and different from Regan, accept the idea of basic moral rights in order to obtain, in the long run, better consequences for all involved. Similarly, Singer defends the practice of veganism for utilitarian reasons, unlike Regan who sees a moral imperative in this regard. Despite the theoretical divergence, in practice, both substantiate the need to morally consider animals and, therefore, respect their interests.

Keywords: animal ethics; utilitarianism; deontology; moral rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O UTILITARISMO PREFERENCIAL COMO POSIÇÃO ÉTICA MÍNIMA	17
1.1 JUSTIFICAÇÃO E UNIVERSALIDADE	17
1.2 ÉTICA E UTILITARISMO PREFERENCIAL	19
1.3 EXPANSÃO DO CÍRCULO DA ÉTICA	28
1.4 PRINCÍPIO DA IGUAL CONSIDERAÇÃO DE PREFERÊNCIAS E A EXTENSÃO DO CONCEITO DE IGUALDADE AOS ANIMAIS NÃO HUMANOS	32
1.5 UMA REFLEXÃO NECESSÁRIA SOBRE ANIMALIDADE E DEFICIÊNCIA	40
1.6 ANIMAIS COMO ALIMENTO E OUTRAS FORMAS DE ESPECISMO	43
1.6.1 Experiências Com Animais	48
1.6.2 Argumento Da Ladeira Escorregadia Como Defesa Do Especismo	51
1.7 QUESTÕES SOBRE TIRAR A VIDA	56
1.7.1 O Conceito De Pessoa No Utilitarismo Preferencial De Singer	56
1.7.2 A Doutrina Da Santidade Da Vida Humana, O Utilitarismo Clássico E O Erro De Matar Membros Da Espécie Homo Sapiens.....	60
1.7.3 A Distinção Entre Raciocínio Moral Crítico E Intuitivo Como Pressuposto Para Avaliação Do Erro De Matar Pessoas E Não Pessoas	64
1.7.4 Respeito Pela Autonomia	68
1.8 COMPARAÇÃO DO VALOR DE VIDAS DIFERENTES.....	74
1.9 O USO DA IMAGINAÇÃO E O PAPEL DA LITERATURA NO ENTENDIMENTO ÉTICO DOS ANIMAIS	76
1.10 EVIDÊNCIAS DA CONDIÇÃO DE PESSOA EM CERTOS ANIMAIS NÃO HUMANOS... 80	
1.11 MATAR PESSOAS NÃO HUMANAS	87
1.12 MATAR UM SER MERAMENTE SENCIENTE. ARGUMENTO DA SUBSTITUIÇÃO.	92
1.13 PERSPECTIVA TOTAL E PERSPECTIVA DA EXISTÊNCIA PRÉVIA	94
1.14 HART E O ARGUMENTO DA SUBSTITUIÇÃO DOS SERES AUTOCONSCIENTES	103
2 CRÍTICAS DE TOM REGAN AO UTILITARISMO PREFERENCIAL: UMA ABORDAGEM DEONTOLÓGICA DA ÉTICA ANIMAL	113

2.1	A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS MORAIS NA TEORIA DE REGAN.....	114
2.2	O CONCEITO DE SUJEITO-DE-UMA-VIDA NA VISÃO DE DIREITOS.....	117
2.3	VALOR INERENTE E DEVER DE RESPEITO COMO PRINCÍPIO VÁLIDO DE DEVER DIRETO.....	122
2.4	OBJEÇÕES AO UTILITARISMO HEDONISTA	129
2.5	OBJEÇÕES AO UTILITARISMO PREFERENCIAL	136
2.6	A PREFERÊNCIA ESPECÍFICA POR CONTINUAR VIVENDO	143
2.7	INDIVÍDUOS COMO RECEPTÁCULOS SUBSTITUÍVEIS	144
2.8	CRÍTICAS AO CONCEITO DE IGUALDADE	146
2.8.1	Igualdade Como Princípio Formal Condicional.....	149
2.9	UTILITARISMO PREFERENCIAL E ESPECISMO	151
2.10	CRÍTICAS DE REGAN AOS FUNDAMENTOS DE SINGER PARA O VEGETARIANISMO	152
2.10.1	A Defesa Do Vegetarianismo No Utilitarismo Preferencial: Uma Análise Da Resposta De Singer	161
2.12	A CULTURA COMO JUSTIFICATIVA DO ESPECISMO	169
2.13	RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES DE REGAN À TEORIA ÉTICA DE SINGER.....	170
2.14	INTERESSES BÁSICOS E NÃO BÁSICOS: A IMPORTÂNCIA DA DIFERENCIAÇÃO PARA INTERPRETAR CORRETAMENTE O CÁLCULO UTILITARISTA PREFERENCIAL	175
2.15	A INTERPRETAÇÃO DE MILL SOBRE A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E UTILIDADE NO UTILITARISMO	178
2.16	A IRRESPONSABILIDADE EPISTEMOLÓGICA DO CONCEITO DE SUJEITO-DE-UMA-VIDA	185
2.17	DILEMA DO BOTE SALVA-VIDAS	189
2.17.1	Considerações De Singer Sobre A Resposta De Regan Ao Dilema	192
3	REVOLUÇÕES POR DIREITOS E A QUESTÃO ANIMAL	198
	CONCLUSÃO	211
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221

INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX, a investigação ética e científica da mente dos animais passou por uma revolução com a publicação, em 1975, da obra *Animal Liberation* (*Libertação Animal*) do filósofo australiano Peter Singer (1946-), que fomentou o debate sobre o status dos animais não humanos na comunidade moral ao redor do mundo, que, até então, permanecia periférico em relação aos outros temas na filosofia ocidental.

Começando pelo título do livro, Singer empreendeu esforços para fazer uma analogia entre o movimento pelos animais e as outras revoluções por direitos das décadas de 1960 e 1970, aludindo à libertação colonial e feminina, e prosseguindo com a popularização do termo *especismo* - um aparentado do racismo e do sexismo -, sendo considerado um dos principais responsáveis pelo surgimento do moderno movimento de "Libertação animal"¹².

Mestre em História e em Filosofia, o filósofo lecionou na Universidade de Nova York onde se dedicou à pesquisa e desenvolveu o Princípio da Igual Consideração de Interesses, aplicando-os aos animais não humanos por considerar que "discriminar seres somente com base em sua espécie é uma forma de preconceito imoral e indefensável, da mesma maneira que é imoral e indefensável a discriminação com base na raça" (SINGER, 2004a, p. 276). Apesar de não ter se utilizado de conceitos utilitaristas em *Libertação Animal*, apresenta evidências textuais e argumentativas de que a estrutura moral de sua teoria é utilitarista nas obras posteriores destinadas ao público acadêmico, como *Ética Prática*, em que aborda como um utilitarista preferencial coerente lidaria com problemas práticos. Isso é para dizer que as críticas a serem analisadas advém de autores que, como a maioria, interpretam a teoria de Singer como representativa do utilitarismo, em sua forma preferencial¹³.

Singer teve forte influência do filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832) que, no século XIX, desenvolveu a teoria do bem-estar animal, com o reconhecimento de deveres diretos para com os animais não humanos. Com John Stuart Mill (1806-1873), foi um dos

¹² Em 1973, Richard D. Ryder usou o termo *especismo* para designar um tipo de preconceito contra os animais, "algo como o racismo ou sexismo – um preconceito moralmente irrelevante baseado em diferenças físicas" (RYDER, 2008, p. 67). Em *As (des)analogias entre racismo e especismo*, Naconecy afirma que, no debate em *Ética Animal*, há o risco de que enfatizar as semelhanças morais entre racismo e especismo distraia quanto às diferenças, sugerindo "um paralelismo rigoroso ou completo entre racismo e especismo, o que seria enganador" (NACONECY, 2010, p. 201). Admite, contudo, que o conceito de especismo é funcionalmente similar à noção de racismo e discursivamente útil para denunciar inconsistências da posição antropocêntrica.

¹³ Renzo Llorente defende que *Libertação Animal* não tem sua estrutura moral baseada no utilitarismo, mas no princípio da não maleficência (cf. LLORENTE, 2009, p. 75). A esse respeito, conferir o artigo *A relação entre o princípio da não maleficência e o utilitarismo na ética de Peter Singer (2020)*, de autoria minha e do prof. Dr. Wesley Felipe, em que defendemos que essa interpretação é limitada por se restringir a trechos do conjunto de reflexões feitas por Singer em diversas obras e artigos.

pensadores responsáveis pelo surgimento do utilitarismo clássico, pelo qual a posse da consciência, e não da racionalidade ou da linguagem, confere consideração moral a um ser. Se os animais são sencientes, o dever para com eles é direto, e não derivado dos deveres para com os humanos, como argumentou Kant.

Mill argumentou que o princípio da utilidade é uma formação de palavras sem significado racional, a menos que a felicidade de uma pessoa, supostamente igual em grau, seja contada exatamente tanto quanto a de outra. Supridas essas condições, "a máxima de Bentham, 'todos contam por um, ninguém por mais de um' pode ser escrita sob o princípio da utilidade como um comentário explicativo" (MILL, 2009, p. 112). Por meio dessa fórmula, Bentham teria incorporado a base essencial da igualdade moral em seu sistema de ética

A teoria de Bentham, então, "representou uma das viradas das mais expressivas no pensamento acerca do status moral dos animais" (FRANCIONE, 2013, p. 227), pois antes dele não havia uma ideia disseminada e aceita de que os interesses dos animais fossem moralmente significativos. O trecho da sua obra publicada em 1789, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, demonstra a antevisão do filósofo:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal adquirirá os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, senão pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é "Eles são capazes de raciocinar?", nem "São capazes de falar?", mas, sim: "Eles são capazes de sofrer?" (BENTHAM, 2007, p. 311).

Bentham rompeu com a tradição cultural que considerava os animais como coisas sem interesses significativos e rejeitou a visão dos que, como Descartes, afirmavam que os animais não eram sencientes e não possuíam interesses, bem como dos que, como Kant, entendiam que os animais tinham interesses, mas só podíamos ter obrigações diretas para com outros humanos: "não temos deveres diretos com relação aos animais. Eles não possuem autoconsciência e existem meramente como meios para um fim. Esse fim é o homem" (KANT, 1963, p. 239). Nessa perspectiva, o correto tratamento dos animais só possui relevância por suas consequências e impacto sobre o próprio homem, daí a razão de serem

indiretos os referidos deveres¹⁴. Apesar ter sido o primeiro a estabelecer o critério da sciência para incorporar os animais não humanos à comunidade moral, Bentham não defendeu a atribuição de direitos morais aos animais e nem que deveriam parar de usá-los como recurso como defendeu a abolição da escravatura humana, considerando moralmente aceitável usar e matar animais para propósitos humanos:

Se ser morto fosse tudo, há uma razão muito boa pela qual deveríamos ser tolerados a matar aqueles que nos perturbam: deveríamos ser os piores para a vida deles, e eles nunca ficarão piores por estarem mortos. Mas há alguma razão pela qual devemos tolerar atormentá-los? Nenhuma que eu possa ver. Existe algum motivo pelo qual não devemos tolerar atormentá-los? Sim, vários (BENTHAM, 1823, p. 235).

Isso porque, para Bentham, somente as consequências do ato devem ser levadas em consideração para a contemplação da moralidade e, o que importa, é a maximização dos prazeres e a minimização dos sofrimentos.

Singer, vislumbrando limites nesse raciocínio, introduz os conceitos de preferências e interesses para a avaliação da natureza moral da decisão, distanciando-se do utilitarismo hedonista em aspectos relevantes que serão abordados. Assim como Bentham, Singer delimita aos seres sencientes a participação na comunidade moral, mas sua teoria ética - o utilitarismo preferencial - representou uma mudança substancial no que diz respeito à consideração dos interesses dos animais, especialmente porque considera que parte dos animais é autoconsciente e tem noção de futuro.

De fato, as mais recentes pesquisas sobre a mente dos animais corroboram os argumentos apresentados por Singer, sendo relevante mencionar que, em 2012, um grupo internacional de neurocientistas cognitivos, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais se reuniu na Universidade de Cambridge para reavaliar os substratos neurobiológicos da consciência de animais e comportamentos

¹⁴ Para Salt (1851 - 1939), uma das fontes da desumanidade moderna encontra-se na doutrina cartesiana de que os animais são desprovidos de consciência e sentimento: "teoria que levou a noção religiosa um passo adiante e privou os animais não apenas de sua reivindicação de uma vida futura, mas de qualquer coisa que pudesse, sem zombaria, ser chamada de vida no presente, uma vez que meras 'máquinas animadas', como afirmavam-se assim que eram, em nenhum sentido real se poderia dizer que vivessem!" (SALT, 2019, p. 20). Antes que Charles Darwin desenvolvesse a teoria da evolução, seu avô, Erasmus Darwin (1731-1802), esboçou uma tentativa de rebater a teoria contratualista, de que os animais não humanos não teriam direitos porque não eram capazes de participar do pacto social firmado: "não nos convence a observação diária de que eles estabelecem pactos de amizade entre si, [e] com a espécie humana? Quando cãesinhos e gatinhos brincam uns com os outros não por um acordo tácito de que não se machucarão? E o teu cachorro favorito não espera que lhe dê sua refeição diária, pelos serviços e a atenção que te prestou?" (DARWIN apud THOMAS, 2010, p. 172).

humanos em animais humanos e não humanos, proferindo, ao final, a *Declaração de Cambridge sobre Consciência* que, em suma, admite a consciência nos animais¹⁵:

As evidências mostram que os seres humanos não são os únicos a apresentarem estados mentais, sentimentos, ações intencionais e inteligência; enquanto cientistas, nós sentimos que tínhamos um dever profissional e moral de relatar essas observações para o público; é uma verdade inconveniente: sempre foi fácil afirmar que animais não têm consciência. Temos um grupo de neurocientistas respeitados que estudam o fenômeno da consciência, o comportamento dos animais, a rede neural, a anatomia e a genética do cérebro. [...] Não é mais possível dizer que não sabíamos. É uma questão delicada. Nosso papel como cientistas não é dizer o que a sociedade deve fazer, mas tornar público o que enxergamos. A sociedade agora terá uma discussão sobre o que está acontecendo e poderá decidir formular novas leis, realizar mais pesquisas para entender a consciência dos animais ou protegê-los de alguma forma. Nosso papel é reportar os dados (LOW, 2012, n.p.).

Singer afirma que todos os que pensam em questões éticas devem tirar suas conclusões com base nas melhores informações disponíveis, logo, "quando teorias biológicas bem fundamentadas são relevantes para uma decisão ética, elas devem ser levadas em consideração" (SINGER, 2011, p. 68). Apesar disso, assevera que nem a teoria da evolução, nem a biologia, nem a ciência como um todo descobrirá premissas éticas inerentes à natureza biológica, porque premissas éticas não são o tipo de coisa descoberta pela investigação científica (cf. SINGER, 2011, p. 77), são escolhidas.

Como lida com tópicos comumente controversos, assumindo a necessidade de administrar as ações de forma sistêmica, sofre forte objeção de concepções filosóficas diversas. Sendo assim, as variadas críticas ao utilitarismo preferencial não vieram apenas dos autores que defendem o atual padrão moral vigente com relação aos animais sob o argumento de que a igualdade não se estende a eles, mas também dos autores que, apesar de concordarem com extensão do princípio da igualdade ao animais e outros aspectos de sua teoria, discordam em muitos outros fundamentais, como a não atribuição de direitos morais ao animais e, especialmente, à filiação de Singer ao utilitarismo¹⁶. Nesse sentido, as críticas que serão abordadas nesta dissertação são aquelas formuladas por uma perspectiva deontológica, do autor autodenominado abolicionista, como Tom Regan, que traça críticas ao

¹⁵ Referindo-se à *Declaração de Cambridge sobre Consciência*, Silva pondera que "a sciência, tal como declarada pelo relatório de Cambridge, é suficiente para identificar os animais considerados moralmente" (SILVA, 2020, p. 179). Na declaração, consta que "a evidência de que sentimentos emocionais de animais humanos e não humanos surgem de redes cerebrais subcorticais homólogas fornece evidências convincentes para as questões afetivas primárias compartilhadas evolutivamente" (LOW, 2012, n.p.).

¹⁶ Timberlake e Frey são os principais opositores de Singer nesse aspecto (cf. TIMBERLAKE, 1991 e FREY, 1983).

consequencialismo da teoria de Singer, no sentido de que essa perspectiva não seria propriamente contrária ao uso dos animais por não propor abolir seu uso como recurso.

No capítulo 1, reconstruirei a teoria ética de Singer, iniciando com as considerações do filósofo sobre o que é a ética, e como isso o leva a adotar o utilitarismo de preferência. Explorarei, também, a ideia de expansão dos horizontes da ética formulada por Singer em *The expanding circle* (1981), obra na qual o autor se dedica a examinar o papel da razão no desenvolvimento da ética humana. Apresentados os pressupostos nos quais sua teoria ética é fundamentada, será analisada a aplicação do conceito de igualdade aos animais não humanos no que tange ao erro de infligir dor. Antes de adentrar nas questões sobre o erro de tirar a vida, o que ensejará comparações entre espécies, será proposta uma reflexão sobre o encontro da animalidade e da deficiência, com uma breve análise da problemática que essas comparações necessariamente envolvem. Ainda, será fundamental examinar o conceito de pessoa, para Singer, bem como suas considerações sobre a doutrina da santidade da vida humana e a distinção entre raciocínio moral de nível intuitivo e crítico como pressuposto para a avaliação do erro de matar pessoas e não pessoas.

Também o conceito de autonomia será trabalhado para, na concepção do autor, ser possível a comparação do valor de vidas diferentes, o que pressupõe o uso da imaginação como método investigativo. Tendo estabelecido que alguns animais não humanos integram o conceito de pessoa, serão analisados os fundamentos de Singer sobre o erro de matar pessoas não humanas e seres meramente sencientes. O argumento da substituição será apresentado em duas perspectivas - total e da existência prévia - expondo-se as razões pela quais Singer adere à primeira e, por conseguinte, é criticado por Hart. Serão esmiuçados os principais argumentos constantes nas obras *Libertação Animal* (2004) - em que faz uma exposição de sua teoria, em linguagem acessível ao público não acadêmico, e apresenta exemplos práticos de especismo - e *Ética Prática* (2018), que representa um refinamento da teoria ética apresentada na primeira, apresentando-a de modo conceitual, sendo relevante notar algumas reconsiderações nas edições posteriores, o que será objeto de nota oportunamente. Outros artigos e ensaios que representam as ideias e a evolução no pensamento ético do autor serão mencionados ao longo da dissertação com os devidos comentários.

No capítulo 2 serão apresentadas as críticas do abolicionista Tom Regan ao utilitarismo preferencial de Singer, conforme expostas nas obras *The case for animal rights* (2004), *Human rights Animal wrongs* (2003) e *Jaulas vazias* (2006), bem como entre outros ensaios e artigos. Essas objeções serão avaliadas e postas em discussão no intuito de demonstrar que, apesar de relevantes e fundadas, em alguns casos, não consideraram todos os

aspectos que Singer buscou endereçar ao desenvolver sua teoria. Para tanto, a visão de direitos de Regan será apresentada para que seja possível verificar as diferenças existentes nas prescrições das propostas em relação a alguns exemplos práticos.

De início, será analisada a importância do reconhecimento dos direitos morais na teoria do autor para, então, apresentar os conceitos de *sujeitos-de-uma-vida*, valor inerente e dever de respeito, possibilitando interpretar suas objeções ao utilitarismo hedonista e preferencial. As críticas ao conceito de igualdade fundamentam parte substancial da oposição de Regan ao utilitarismo, especialmente no que tange aos fundamentos de Singer para a defesa da obrigação de ser vegetariano que, na sua concepção, não se sustentam. Sobre essa questão, analisarei essas críticas e também de que modo Singer as responde desde suas primeiras obras até as mais recentes. Adiantando uma posição objeção, destinei um tópico às reflexões sobre a cultura enquanto justificativa para a manutenção do especismo.

Feito isso, quanto ao exemplo que Regan oferece como representativo do cálculo utilitário de Singer, demonstrarei que parte das críticas não se sustentam pois se derivam de uma equivocada interpretação da teoria ética de Singer, em especial no que tange à importância do princípio da igualdade. Outras objeções mostram-se construtivas no sentido de que os direitos morais podem ser relevantes para a proteção legal dos animais. Ainda, demonstrarei a importância da diferenciação entre interesses básicos e não básicos para interpretar corretamente o cálculo utilitarista preferencial. E então, farei uso das considerações de Mill para responder as críticas de Regan quanto à tensão entre utilidade e justiça na teoria utilitarista. Esclarecida essas questões, será aventada a irresponsabilidade epistemológica do conceito de *sujeito-de-uma-vida* e de que modo sua fragilidade se evidencia no dilema do bote salva-vidas, paradigmático da experimentação animal. Por fim, será útil a avaliação que Singer faz do referido dilema, sendo possível sugerir que a teoria utilitarista e a de direitos aproximam-se em pontos fundamentais e chegam à conclusões bastante semelhantes, mesmo partindo de premissas diversas.

A discussão da ética animal fundamentada nesses dois polos aparentemente opostos tem por objetivo avaliar fraquezas e forças das teorias apresentadas, confrontando suas objeções mais usuais, aproximando-as no que oferecem melhores respostas - não somente aos dilemas éticos hipotéticos - mas aos questionamentos triviais que surgem da instrumentalização e morte prematura dos animais para benefício humano. No Brasil, em seis anos, o número de pessoas que se declaram vegetarianas quase dobrou, indicando uma

mudança social relevante com relação à consideração moral dos animais¹⁷. Dado o que exposto quanto à similaridade entre os conceitos de *pessoa* e *sujeito-de-uma-vida*, argumentarei as propostas são semelhantes em aspectos fundamentais e, por isso, podem ser aproximadas a fim de garantir a *igual consideração das preferências* nos termos de Singer ou, ainda, a *igual consideração dos direitos*, do Regan.

O capítulo 3 se concentrará na análise da crescente tendência dos movimentos de libertação animal de reconhecê-los como sujeitos de direitos (morais e legais), tornando importante a reflexão sobre esse aparente distanciamento desses grupos das ideias utilitaristas que, embora tenham sido inegavelmente influenciados, de início, pelo ideal exposto por Singer na obra *Libertação Animal*, hoje comumente são representados com uma frase atribuída à Tom Regan: "Não queremos jaulas maiores, queremos jaulas vazias!".

Buscarei demonstrar que, apesar das críticas de Regan à teoria ética de Singer, sua visão de direitos, em muitos momentos, aproxima-se do resultado apresentado pelo utilitarismo preferencial. Do mesmo modo, a ênfase que Singer atribui ao princípio de igualdade demonstra que o autor recorre a um núcleo deontológico em sua teoria que, portanto, aproxima-se da Regan. Ainda, dada a similitude dos conceitos de *pessoa* (para Singer) e *sujeitos-de-uma-vida* (para Regan), bem como à utilização do benefício da dúvida para proteger seres que não atendem certas características integrativas do conceito, a teoria utilitarista e a visão de direitos aproximam-se ao ponto de, inclusive, Singer reconhecer, em algumas passagens, a necessidade de direitos (morais) para a devida proteção dos animais.

As obras citadas, cujas traduções não se encontravam disponíveis, foram por mim traduzidas.

¹⁷ No Brasil, foram mortos 1,67 bilhão de frangos, suínos e bovinos para consumo no terceiro trimestre de 2019, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (cf. IBGE, 2019). Em quantificação de indivíduos, equivale a oito vezes a população brasileira. Segundo pesquisa IBOPE, 14% da população brasileira se declara vegetariana (cf. IBOPE, 2018). O número de veganos é estimado em 7 milhões de pessoas: como "não há pesquisa no Brasil sobre o número de veganos [...] podemos considerar a porcentagem de veganos (dentre vegetarianos) em países em que pesquisas recentes foram conduzidas, e inferir o número de brasileiros veganos". No Reino Unido, por exemplo, 33% dos vegetarianos se declaram veganos (cf. IPSOS MORI, 2016).

1 O UTILITARISMO PREFERENCIAL COMO POSIÇÃO ÉTICA MÍNIMA

Singer apresenta o *Princípio da igual consideração de interesses* de maneira argumentativa na obra *Ética Prática*, em que trata da aplicação da ética a questões práticas de temas como racismo, igualdade das mulheres, utilização de animais para a alimentação e investigação científica, conservação do meio ambiente, aborto e eutanásia.

No primeiro capítulo de *Ética Prática*, o autor faz considerações sobre o que é a ética, e como isso o leva a adotar o utilitarismo de preferência como sua teoria. Por tal razão, antes de apresentar a posição de Singer sobre a ética animal, é indispensável entender os pressupostos nos quais a obra é fundamentada.

1.1 JUSTIFICAÇÃO E UNIVERSALIDADE

Singer avalia que é "necessário admitir que aqueles que mantêm crenças éticas não convencionais estão, ainda assim, vivendo de acordo com padrões éticos *se, por algum motivo, acreditarem que seu modo de agir é correto*" (SINGER, 2018, p. 30). Logo, se a ideia de viver de acordo com padrões éticos está ligada à ideia de justificar e defender o modo como se vive, um julgamento moral exige uma justificativa lógica, racional e coerente, invocada pelo agente moral com o objetivo de defender determinada ação. Ainda que essa justificativa se mostre inadequada, a tentativa de justificação é suficiente, na concepção de Singer, para trazer a conduta da pessoa para a esfera do ético, em oposição ao não ético. Por outro lado, quando as pessoas não conseguem justificar o que fazem, seria possível rejeitar a alegação de que vivem de acordo com padrões éticos, ainda que a conduta esteja de acordo com princípios morais convencionais. Assim, Singer considera a justificação fundamental, mas não o único aspecto importante.

Também a universalidade é essencial nessa perspectiva, na medida em que exige que o agente moral, ao justificar suas escolhas e atos, adote um ponto de vista universal - e não particular ou subjetivo - evitando parcialidade na satisfação dos interesses de uns em detrimento dos outros. Singer enfatiza que "é preciso demonstrar que os atos baseados no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de alicerces mais amplos para que sejam eticamente defensáveis, pois a noção de ética traz consigo a ideia de algo maior que o indivíduo" (SINGER, 2018, p. 31). Isso significa, então, refletir sobre a situação de todos que possuem necessidades, desejos e interesses, e que serão afetados pelas ações do agente.

A universalidade da conduta ética está presente, por exemplo, na fórmula de Kant, pela qual "[...] devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal (KANT, 1980, p. 115). Richard Hare, que explorou a teoria de Kant, vê a universalidade como uma característica lógica dos juízos morais¹⁸. Outros pensadores do século XVIII, como Hume e Adam Smith, invocaram a ideia de um "espectador imparcial" imaginário como critério de avaliação de um juízo moral. Para Bentham e utilitaristas em geral, nas decisões morais, "cada um conta por um e ninguém mais do que um" (MILL, 2009, p. 112). John Rawls, por sua vez, incorporou o mesmo axioma à sua teoria ao inferir princípios éticos básicos a partir de uma escolha imaginária sob o "véu da ignorância"¹⁹. Singer buscou evidenciar é que, apesar das diferenças, o que as teorias éticas desses filósofos têm em comum é que partem do critério da universalidade para justificarem determinados princípios e condutas, isto é, concordam que a justificação de uma teoria ética não se dá em termos de grupo ou local, mas extrapola o "eu" e chega ao juízo universalizável.

Dado que as tentativas de usar esse aspecto universal para deduzir uma teoria ética que oriente sobre o que é certo e errado ainda não tiveram aceitação geral, Singer vislumbra um problema em descrever o aspecto universal da ética em termos simples e formais, pois torna compatíveis teorias éticas irreconciliáveis. Ainda, elaborar a descrição do aspecto universal da ética de modo a conduzir a uma teoria particular poderia ensejar a acusação de que o autor estaria introduzindo suas próprias concepções. Singer sugere que o aspecto universal da ética oferece um alicerce para ao menos começar com uma posição amplamente utilitária, que em sua concepção se ajusta às exigências básicas de um princípio ético.

¹⁸ Hare afirma que Kant "[...] era certo tipo de utilitarista, ou seja, utilitarista de vontade racional, pois um utilitarista também pode prescrever que deveríamos fazer o que conduzirá à satisfação das preferências racionais ou vontade para fins das pessoas – fins dos quais a felicidade é a soma (HARE, 2003, p. 206). Embora admita que Kant era "um deontologista, no sentido de que atribuía ao dever um lugar fundamental em sua explicação do pensamento moral" (HARE, 2003, p. 203), não interpreta a sua teoria a partir de uma perspectiva intuicionista: o que considera mais importante na ética kantiana é a racionalidade. A argumentação para elaborar sua teoria ética normativa (prescritivismo universal) concilia posições do utilitarismo clássico com posições conceituais e de racionalidade da ética de Kant. Para Hare, uma forma de conciliar as opiniões divergentes é fazer as escolhas e tomar decisões que propiciem a maior satisfação racional das preferências de todos os envolvidos: "chegamos então [...] a uma resposta essencialmente utilitarista ao nosso problema moral; e chegamos a ela por uma rota kantiana" (HARE, 1989, p. 187). Dall'Agnol reputa a proposta de Hare incompatível com a ética kantiana: "o consequencialismo como critério de decisão de princípios morais é um divisor de águas e torna a ética de Kant e a teoria normativa de Hare absolutamente incompatíveis. Portanto, Hare não pode ser visto como um kantiano na medida que é um consequencialista" (DALL'AGNOL, 2001, p. 10).

¹⁹ Para alguns filósofos, a exemplo de John Rawls, "não há motivo para deixar de fazer coisas más aos que são incapazes de apreciar meu comedimento e controlar reciprocamente a maneira como se portam em relação a mim" (SINGER, 2018, p. 105). Mas se o raciocínio ético pressupõe ir além do interesse pessoal ou de um grupo específico, Singer ressalva que de acordo com o ponto de vista contratual da ética, o processo de universalização deve se ater às fronteiras de uma comunidade, excluindo da esfera ética mais do que os animais, mas seres humanos com deficiências mentais graves, bebês e crianças muito novas. Quanto à concepção flexível de contrato - que inclui na comunidade moral os que têm ou terão a capacidade de um acordo recíproco, afirma que não se baseia em reciprocidade, pois as gerações futuras não terão como estabelecer relações recíprocas conosco.

1.2 ÉTICA E UTILITARISMO PREFERENCIAL

Para evidenciar os motivos que o levam a sugerir a adoção do utilitarismo de preferências - em oposição às demais formas de utilitarismo e outras teorias éticas compatíveis com critérios como imparcialidade e universalidade - Singer arrazoá:

Ao admitir que os juízos éticos devam ser formados a partir de um ponto de vista universal, aceito que minhas necessidades, vontades e desejos, simplesmente por serem minhas preferências, não podem contar mais que as necessidades, vontades e desejos de outra pessoa. Assim, meu interesse perfeitamente natural em que sejam preservadas minhas necessidades, vontades e desejos - doravante chamadas de "preferências" - devem obrigatoriamente, quando me ponho a pensar criticamente, ser estendidas às preferências de outras pessoas (SINGER, 2018, p. 34).

Antes de seguir com o raciocínio proposto, imperioso destacar uma importante alteração na teoria de Singer, uma vez que o autor teve influência de Hare, que atribui à investigação dos significados das palavras um papel-chave no estudo dos problemas morais: "[...] a filosofia moral - o estudo lógico da linguagem da moral - tem um papel indispensável a desempenhar em argumentações morais práticas" (HARE, 2003, p. 65). Isso porque, até a 3ª edição de *Ética Prática*, Singer adotava o conceito de interesses como "qualquer coisa que uma pessoa deseja [...] desde que não seja incompatível com outro desejo ou desejos)" (SINGER, 2012, p. 29). A partir da 4ª edição, substituiu o termo por "preferências" para designar as "necessidades, vontades e desejos" (SINGER, 2018, p. 34) que temos o interesse de preservar. Essa alteração mostra um aprimoramento do conceito²⁰.

De modo semelhante, Hare utiliza o termo preferências por considerar a palavra interesses obscura: "ela poderia ser acusada de valorativa e, assim, estragar as credenciais naturalistas da definição, mas 'preferências' está em ordem porque é, claramente, uma questão de fato o que as pessoas realmente preferem (embora sua preferência seja, em si, uma valoração por parte delas)" (HARE, 2003, p. 112). Sendo assim, o princípio em questão poderia ser melhor nominado *Princípio da Igual Consideração das Preferências*, pois desta forma indicaria que o foco da consideração moral está nas preferências, mais ampla do que o significado de interesses. No mesmo sentido, argumentarei que a visão de direitos de Regan

²⁰ As alterações constantes na 3ª edição da publicação original (2011) só vieram a ser traduzidas em 2018, com a publicação da 4ª edição, em língua portuguesa (BR). A 3ª edição da versão portuguesa (PT), publicada em 2012, ainda não traz essas modificações, sendo importante mencioná-la em diversos momentos para fins de comparação entre as edições.

poderia ser entendida, também, como um *Princípio da Igual Consideração dos Direitos*, dada a similitude de suas concepções, guardadas as devidas proporções.

Elucidada a questão, podemos voltar à análise dos argumentos de Singer, para quem, em um estágio pré-ético (*vazio ético absoluto*) de pensamento, o único aspecto relevante para o sujeito é refletir sobre como a conduta irá satisfazer suas próprias preferências. Por exemplo: um indivíduo integra um grupo de pessoas que sobrevivem coletando alimentos na floresta; sozinho, encontra uma árvore frutífera generosa, vendo-se diante da decisão de comer as frutas ou dividi-las com os demais. Nesse estágio de pensamento, só as suas necessidades seriam relevantes, logo, apenas sua preferência particular em comer as frutas importaria. Quando passa a pensar eticamente, deve se colocar no lugar das outras pessoas afetadas pela decisão, imaginando a fome que estão passando, como apreciariam as frutas, etc. No pensamento ético, o indivíduo não pode atribuir às próprias preferências um peso maior do que atribuiria às preferências de todos os afetados pela decisão:

A menos que existam outras considerações eticamente relevantes, isso me levará a ponderar todas essas preferências e adotar o curso de ação que mais provavelmente maximizará as preferências das pessoas afetadas. Portanto, pelo menos em algum nível de meu raciocínio moral, a ética aponta o curso de ação que acarretará as melhores consequências, no saldo geral, para todos os afetados (SINGER, 2018, p. 34).

O utilitarismo clássico, versão defendida por Bentham, Mill e Henry Sidwick, considera uma ação moralmente correta se, comparadas às suas alternativas, resultar na maximização do prazer ou felicidade e na minimização do sofrimento ou infelicidade, não somente do agente moral, mas considerando o maior número possível de afetados pela ação²¹. Tal corrente é usualmente classificada como hedonista por eleger o prazer como bem supremo a ser perseguido. Se o bem supremo é a capacidade de sentir prazer ou sofrimento, não há razão para, salvo de forma tendenciosa, excluir a categoria dos animais não humanos das moralmente aptas a entrarem no balanço de interesses, especialmente admitindo que em certas situações - dor física -, o sofrimento dos animais é semelhante em todos aspectos relevantes²².

²¹ Em *The Expanding Circle* (1981, 2011), Singer define utilitarismo clássico como "a teoria de que um ato é correto se, e somente se, faz pelo menos tanto para aumentar a felicidade e reduzir a miséria, para todos os afetados por ele, quanto qualquer possível ato alternativo" (SINGER, 2011, p. 64). Pondera, contudo, Singer pondera que se Bentham e Mill usaram "prazer" e "sofrimento" em um sentido amplo, para incluir a conquista daquilo que se deseja como um "prazer", e o contrário, como "sofrimento", desaparece a diferença entre o utilitarismo preferencial e o utilitarismo de Bentham e Mill (cf. SINGER, 2018, p. 35-36).

²² Para H. Primatt (1734 – 1776), "dor é dor, seja ela é infligida ao homem ou ao animal; e a criatura que o sofre, seja homem ou animal, sendo sensível à miséria dela enquanto dura, sofre o mal (PRIMATT, 1776, p. 7). No mesmo sentido, William Lecky (1838 - 1903) afirmava: "evidente tanto da história quanto da experiência atual, que o choque instintivo, ou sentimentos naturais de repulsa, causados pela visão dos sofrimentos dos homens, não é genericamente diferente daquele causado pela visão do sofrimento dos animais" (LECKY, 1869, p. 294).

Singer é comumente interpretado como um utilitarista de ato/direto, assim como Bentham, mas inova com uma teoria do valor da preferência agregada ao ato. Essa concepção utilitarista considera prioritariamente as escolhas individuais para maximização da felicidade, isto é, a correção ou incorreção de uma ação deve ser julgada pelas consequências, boas ou más, da ação mesma. Já o utilitarismo de regras/indireto, nas palavras de J. J. C. Smart (1920-2012), "é a visão de que a correção ou incorreção de uma ação deve ser julgada pela benignidade e a malignidade das consequências de uma regra segundo a qual todos devem realizar a ação em circunstâncias semelhantes" (SMART, 1973, p. 9). Portanto, prioriza a escolha moral de regras preestabelecidas de conduta, capazes de gerar uma satisfação segura, não submetida às incertezas do destino.

O autor, portanto, introduz os conceitos de "interesse" e "preferência" e, conjugando-os, delimita aos sencientes a participação no que chama de comunidade moral. Sua teoria ética pressupõe a expansão dos horizontes morais e a extensão ou reinterpretação do princípio moral básico da igualdade. Como assevera Hare (1919-2002), "devo tratar os interesses das outras pessoas em pé de igualdade com os meus. Isso, de acordo com os utilitaristas, é o que está envolvido em ser justo com todos os afetados" (HARE, 2003, p. 206). Nesse sentido, Singer defende que uma ação é moralmente correta quando promove as melhores consequências no que tange às preferências, o que significa realizar o curso da ação que, no saldo geral, favorece a satisfação das necessidades, vontades e desejos de todos os afetados.

Assim, voltando ao exemplo da árvore frutífera, Singer pondera que à primeira vista pode parecer óbvio que compartilhar as frutas colhidas tem consequências melhores do que não fazê-lo, e pode ser que esse seja também o melhor princípio geral a ser adotado, mas "devemos levar em conta se o efeito de uma prática geral de dividir as frutas colhidas vai beneficiar todos os afetados ou prejudicá-los graças à redução na quantidade de alimento coletado" (SINGER, 2018, p. 35), no sentido que alguns deixarão de colher o que quer que seja se ficarem sabendo que receberão comida suficiente daqueles que dividem o que colhem.

Singer reconhece que o utilitarismo preferencial não pode ser inferido do aspecto universal da ética, e que em vez de universalizar as preferências, poderia fundamentar suas opiniões éticas em outros aspectos. Há outros ideais éticos - como direitos individuais, caráter

Singer apresenta três fundamentos para afirmar que animais sentem dor: comportamento, utilidade evolucionária da dor e natureza do sistema nervoso. Sobre esse último aspecto, explica que "as partes do sistema nervoso humano que dizem respeito à sensação de dor são relativamente antigas em termos evolutivos. Ao contrário do córtex cerebral, que só se desenvolveu depois que nossos ancestrais se diferenciaram dos outros mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em ancestrais mais distantes e, portanto, é comum a todos os animais 'superiores', entre eles os seres humanos. Essa semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos vertebrados seja semelhante à nossa (SINGER, 2018, p. 101).

sagrado da vida, justiça - que, mesmo universais no sentido exigido, são incompatíveis com qualquer forma de utilitarismo. O indivíduo que encontrou frutas em abundância e está decidindo se irá dividi-las com seu grupo, poderia alegar, por exemplo: a) que tem direito às frutas pois foi quem as encontrou; b) que é justo que fique com as frutas porque teve o trabalho de procurar a árvore; ou, c) que todos têm direito igual a dádiva da natureza e, portanto, é obrigado a dividir igualmente as frutas. Então, se o indivíduo se apropria de um desses pontos de vista, mas não consegue defendê-lo, fora o fato de que prefere assim - uma sociedade na qual as pessoas encontrem objetos na natureza e tenham direito de ficar com eles ou uma sociedade na qual tudo seja dividido igualmente - então o peso dessa preferência precisa ser comparado ao peso das preferências contrárias das demais pessoas.

Todavia, talvez o indivíduo queira defender que esse ponto de vista não é só sua preferência, mas que tem direito às frutas encontradas, ou que todos têm direito sobre as frutas encontradas na natureza. Essa afirmação precisaria ser defendida por alguma espécie de teoria ética, isto é, um argumento moral substancial. Para Singer, chega-se rapidamente "a uma postura inicialmente utilitária e preferencial tão logo aplicamos o aspecto universal da ética a um processo simples e pré-ético de tomada de decisões [...] se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo" (SINGER, 2018, p. 37). Nota-se, novamente, uma modificação com relação à edição anterior da obra, quando Singer afirmava que "chegamos rapidamente a uma posição utilitarista a partir do momento em que aplicamos o aspecto universal da ética" (SINGER, 2012, p. 30), expressando, em meu entender, uma tentativa de distanciamento das teorias utilitaristas hedonistas.

Nesse sentido, o autor conclui que a postura utilitarista preferencial é uma posição mínima, uma base inicial à qual se chega ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio. Logo, o mal é praticado quando as preferências dos indivíduos afetados pela ação são violadas ou ignoradas para satisfazer as preferências de outro²³.

Singer afirma ser necessário considerar além das intuições, mesmo as amplamente compartilhadas, pois podem ser resultado da herança evolutiva e não fornecem necessariamente as respostas certas para os problemas morais: "o que era bom para nossos ancestrais pode não ser bom para a humanidade hoje, que dirá para nosso planeta e todos os outros seres que nele vivem (SINGER, 2018, p. 23). Como os seres humanos herdaram um conjunto de intuições morais, seria preciso investigar quais devem ser mudadas, investigação

²³ Veremos no capítulo 2 que, de modo semelhante, Regan considera que o mal é praticado quando o indivíduo é tratado com falta de respeito mas, diferentemente de Singer que atribui valor às preferências do indivíduo, Regan alega que sua teoria atribui valor moral ao indivíduo em si.

que pressupõe uma reflexão crítica e um exame minucioso, inclusive, da alegação de que a satisfação das preferências deve ser um objetivo supremo, em vez de apenas seguir a intuição, por exemplo²⁴. A esse respeito, Hare faz as seguintes considerações:

Singer sugeriu que a capacidade de raciocinar, geneticamente útil e favorecida pela evolução, pode tomar o controle e nos impelir para além do que o interesse dos genes exigem, motivo pelo qual não podemos achar nenhuma boa razão para nos determos nos interesses de nossa própria aldeia ou tribo, "e por isso a razão nos encoraja a ir mais longe e procurar promover os interesses de outras tribos e mesmo de outras espécies (HARE, 2003, p. 141).

Em *The Expanding Circle* (1981), Singer desenvolve uma teoria de progresso moral, segundo a qual os seres humanos são dotados pela seleção natural de um cerne de empatia para com seus próximos e aliados, e gradualmente o estenderam a círculos cada vez mais amplos de seres vivos: da família e da aldeia ao clã, à tribo, à nação, à espécie e a toda a vida sensível. Para tanto, explora o papel da razão no desenvolvimento da ética humana, examinando a ética de seres capazes de raciocinar e que, simultaneamente, são produtos da seleção natural de genes. Nessa perspectiva, o estudo científico da origem do julgamento ético é um ponto de apoio sobre o qual apoiar a alavanca crítica. Apesar disso, afirma que a ciência não obriga a abandonar um princípio, mas, juntamente com a racionalidade, fornece alavancagem contra alguns princípios éticos quando ajuda a entender por que mantemos esses princípios. Singer atribui a expansão do referido círculo à razão pura e dura, mais que à emotiva empatia, a saber:

Começar pela razão é como subir em uma escada rolante que conduz para cima e além de onde a vista alcança. Uma vez que você deu o primeiro passo, a distância a ser percorrida independe de sua vontade e não podemos saber antecipadamente aonde iremos parar. [...] A ideia de uma defesa desinteressada da conduta de terceiros aflora devido à natureza social dos seres humanos e às exigências da vida em grupo, mas, no raciocínio de seres pensantes, adquire uma lógica própria que conduz à sua expansão para além dos limites do grupo (SINGER, 2011, p. 88, 113-4).

²⁴ Os seres humanos evoluíram de mamíferos sociais, à semelhança dos parentes mais próximos (chimpanzés e bonobos). Ao longo da evolução, desenvolveram a faculdade moral que produz intuições sobre certo e do errado, algumas compartilhadas com parentes primatas, como a noção de reciprocidade, como quando reagem com violência a um semelhante que não devolveu um favor: "enxergamos aí os primórdios de nossa própria noção de justiça" (SINGER, 2018, p. 23). Frans de Waal, observando um grupo de chimpanzés, notou que depois de um chimpanzé, Puist, ter ajudado outro, Luit, a rechaçar a agressão de um terceiro, Nikkie, este mais tarde atacou Puist, que pediu ajuda a Luiz, mas este nada fez. Findo o ataque, Puist agrediu Luit. De Wall comenta: "Se sua fúria foi de fato motivada pelo fato de Luit não a ter ajudado depois que ela o ajudou, a sugestão seria de que a reciprocidade entre os chimpanzés é regida pela mesma noção de retidão moral e justiça dos seres humanos" (DE WALL, 1982, p. 207). Sobre as descobertas recentes da evolução natural das intuições morais e relevância para a ética, cf. GREENE, 2012.

Ainda, o autor atribui o progresso moral à raridade de grandes pensadores:

De tempos em tempos, pensadores destacados hão de emergir, incomodando-se com as fronteiras que o costume impõe a seu raciocínio, pois está na natureza do pensamento rejeitar as advertências que dizem “limite excedido”. O raciocínio é inerentemente expansionista. Busca a aplicação universal. A não ser que forças contrárias o esmaguem, cada nova aplicação se tornará parte do território de raciocínio legado às futuras gerações (SINGER, 2011, p. 99-100)²⁵.

No mais, Singer observa que que o efeito de uma demonstração de que alguma forma de comportamento tem base biológica pode ser o oposto do que almejam os que tentam deduzir princípios éticos da biologia. Desse modo, longe de justificar os princípios que se mostram "naturais", uma explicação biológica tem o condão de desmascarar o status elevado do que parecia uma lei moral auto-evidente, ensejando a necessidade de explorar a história das crenças éticas da sociedade em particular, para encontrar o que chama de *reliquias da história cultural* ao lado das *reliquias da história evolutiva* (cf. SINGER, 2011, p. 71), como o princípio ocidental da santidade da vida humana, adiante abordado.

É possível que a ciência leve não apenas a informações relevantes para a aplicação dos valores éticos finais, mas também aos próprios valores éticos finais? Ou que os biólogos descubram premissas éticas inerentes à natureza biológica do homem? Para Singer, não, pois existe um abismo intransponível entre fatos e valores, entre descrições do que é e prescrições do que deveria ser, de modo que nenhuma quantidade de fatos pode obrigar o indivíduo a aceitar qualquer valor ou conclusão sobre o que deve fazer, sob pena de incorrer em falácia naturalista. Nessa concepção, os fatos não resolvem a questão, só mostram as opções; e a escolha dentre as opções refletirá os valores do indivíduo.

Se valores e sistemas éticos são produtos da natureza evoluída, é possível que, à medida que o conhecimento da biologia e da fisiologia avance, revelem premissas éticas inerentes à natureza biológica, preenchendo a lacuna entre fatos e valores? Para Singer, "nenhuma ciência descobrirá premissas éticas inerentes à nossa natureza biológica, porque premissas éticas não são o tipo de coisa descoberta pela investigação científica [...]. Nós os

²⁵ O problema da metáfora, pondera Pinker, é que a história das preocupações morais não se assemelha tanto a uma escada rolante, pois a narrativa de "Singer localizou apenas quatro dimensões do círculo em dois milênios e meio, o que resulta em uma ascensão a cada 625 anos. Parece um pouco brusco para uma escada rolante" (PINKER, 2013, 867). A esse respeito, Pinker indaga a razão pela qual o progresso da razão teria desperdiçado tanto tempo, pois a racionalidade humana precisou de dezenas de milhares de anos para chegar à conclusão de que algo talvez pudesse estar errado com a escravidão. O autor pondera entre duas possibilidades: a) ou a teoria de uma escada rolante da razão estaria historicamente incorreta, pois a ascensão do progresso moral da humanidade foi conduzida mais pelo coração que pela cabeça; b) ou Singer está certo, ao menos em parte, mas a escada rolante é "movida não simplesmente pela aparição esporádica de pensadores destacados, e sim por uma elevação da qualidade do pensamento de todos" (PINKER, 2013, 867). Se assim for, conclui que isso poderia ser justificado pelo fato de os seres humanos estarem ficando mais inteligentes.

escolhemos" (SINGER, 2011, p. 77). Ao falar sobre a ética em tempos de pandemia e o caso de experimentos em voluntários humanos, Singer acentuou a distância entre fato e valores:

Somos especialistas em ética, não cientistas médicos ou biológicos. Quando se trata de crenças factuais sobre a pandemia, adiamos a opinião científica especializada, como todos deveriam. Mas o que devemos fazer com os fatos que temos e como devemos procurar fatos que ainda nos faltam são questões éticas. Os eticistas têm um papel crucial a desempenhar neste debate (SINGER, CHAPPELL, 2020b, n.p.).

Nessa concepção, nem a teoria da evolução, nem a biologia, nem a ciência como um todo podem fornecer as premissas finais da ética; as explicações biológicas da ética só podem desempenhar o papel negativo de fazer pensar sobre intuições morais consideradas verdades auto-evidentes, mas que podem ser explicadas em termos evolutivos.

Ainda, assevera que a escolha das premissas éticas não é arbitrária, na medida em que se dá racionalmente. O raciocínio em ética torna o elemento de interesse próprio inerente à ideia de justificar uma conduta para a sociedade, compreendendo que, para ser ética, a decisão deve dar igual peso às preferências de todos os afetados. Isso exigiria que, ao fazer um julgamento ético, a decisão seja tomada de um ponto de vista imparcial, no qual o indivíduo desconsidera seu conhecimento sobre se ganha ou perde pela ação que está contemplando, imaginando-se vivendo a vida de todos os afetados pela decisão.

Adicionar e subtrair preferências é uma maneira de resolver disputas, afirma Singer, que questiona: a razão nos compele a adotar essa abordagem? Se essa é a única maneira racional de alcançar julgamentos morais, a ética tem uma base racional. Um entendimento de como resolver disputas não significa chegar a um acordo sobre todas elas, mas o indivíduo dispõe de critérios para testar a solidez de suas escolhas éticas.

No extremo oposto do espectro do princípio da consideração igual pelos interesses, Singer pondera que existe algum tipo de egoísmo, que sustenta fazer o que favorece os próprios interesses, sem preocupação com os interesses dos outros, a menos que, ao ajudá-los, o indivíduo se ajude. Para que seja uma base possível para uma ética de grupo, não deve ser considerada apenas um princípio destinado a me beneficiar. Existe razão para aceitar, como base da ética, o princípio de que todos devem fazer o que é do seu interesse? Seguindo Adam Smith, os economistas costumam afirmar que, pela competição no mercado, a busca individual do interesse próprio leva ao maior bem de todos, porque, para obter lucro, é preciso vender algo que seja melhor ou mais barato que os produtos de seus concorrentes. Isso significaria que todos devem fazer o que é do seu interesse, simplesmente porque é a maneira de promover os interesses de todos:

Mas se chegarmos a uma ética egoísta nessa base, não somos realmente egoístas. Nosso valor mais básico é o bem de todos, considerado imparcialmente, e adotamos o egoísmo apenas como um meio de alcançar esse objetivo. Se os fatos da vida humana são realmente como Adam Smith e seus seguidores afirmam, essa forma de egoísmo ético segue da consideração igual às preferências de todos (SINGER, 2011, p. 104).

Apesar disso, Singer duvida que os fatos sejam como afirmam os defensores do livre mercado - mas essa é uma questão à parte. Portanto, esse argumento para o egoísmo não é, afinal, um rival do método de resolução de disputas éticas, resumindo as preferências de todos os afetados; se for válido, é válido como um meio de satisfazer o maior total de preferências.

Singer pontua, contudo, que defender que todos promovam seus próprios interesses, independentemente das consequências para os outros, é uma afirmação moral não-consequencialista, assim como, por exemplo, a afirmação de que nunca se deve contar uma mentira, quaisquer que sejam as consequências. Mas, "se os julgamentos morais são apenas preferências subjetivas [...] lidamos adequadamente com eles, ponderando-os imparcialmente ao lado de outras preferências daqueles afetados por nossas decisões" (SINGER, 2011, p. 105). No mais, refletindo sobre a possibilidade de a defesa do egoísmo não ser simplesmente uma expressão de uma preferência subjetiva, mas uma afirmação de que o egoísmo é um verdadeiro princípio moral, independentemente das consequências de sua adoção, o autor conclui que os que adotam essa visão ética assumem que há verdade ou falsidade na ética, independentemente das preferências dos seres vivos.

O fato de os próprios interesses serem um dentre muitos conjuntos de interesses, não mais importantes que os interesses semelhantes dos outros, é uma conclusão que, em princípio, qualquer ser racional pode atingir. Onde quer que existam seres sociais racionais, Singer afirma que é possível esperar que seus padrões de conduta tendam à imparcialidade, como os nossos. Singer arrazoá que, quando a moral era vista como um sistema de leis, era natural pensar em julgamentos morais como tentativas de descrever leis morais que existem independentemente de nós, de modo que a realidade por trás dos julgamentos morais parecia ser a vontade de deus:

Talvez o legado da crença passada em um legislador divino seja responsável por nossa suposição pronta de que existe algo "lá fora" que nossos julgamentos éticos refletem. Agora, no entanto, a existência da ética pode ser explicada como o produto da evolução entre animais sociais de longa duração, com capacidade de raciocinar. Portanto, a necessidade de crer nas leis da ética existentes independentemente de nós desaparece (SINGER, 2011, p. 106)

Nessa perspectiva, Singer nega que as regras morais convencionais são válidas por direito próprio, independentemente dos efeitos bons ou ruins, alegando que ameaçam a ideia de que a consideração imparcial dos interesses de todos é a base racional da ética. Isso porque, em sua concepção, quem diz que para obedecer certas regras morais está apenas expressando sua preferência subjetiva por obediência a essas regras, de modo que essa preferência não deve, de um ponto de vista imparcial, contar mais do que quaisquer outras preferências de força semelhante. Esse desejo de obediência às regras deve ser ponderado contra desejos conflitantes frustrados pela obediência. Isto é, conflitos sobre ideais morais diferentes podem ser tratados como qualquer outro conflito de preferências, ou seja, avaliando-os imparcialmente e fazendo o que, no geral, satisfaz a maioria das preferências.

Conclui que a noção de regras morais válidas independentemente das consequências não é uma base promissora para conclusões desafiadoras, com base em uma consideração imparcial dos interesses de todos os afetados. O princípio da consideração imparcial das preferências, por sua vez, suportaria desafios de alternativas que colocariam a ética em uma base racional. Até que um relato plausível sobre as verdades éticas inerentes ao universo seja apresentado, Singer sugere o apego à ideia mais simples de que a ética evoluiu de instintos sociais e da capacidade de raciocinar, portanto, o princípio da igual consideração de interesses é uma base exclusivamente racional para a tomada de decisões éticas.

Com essas considerações, Singer firma a base consequencialista de sua concepção ética e explicita o porquê defende que as teorias deontológicas não oferecem as melhores respostas para os problemas morais. Na definição de Cavalieri:

As teorias deontológicas tomam a noção de direito como fundamental e defendem a obrigatoriedade/não obrigatoriedade das ações em si mesmas: uma ação pode/deve estar correta independentemente de suas consequências. As teorias consequencialistas, por outro lado, enfocam o bem, geralmente interpretado em um sentido não moral: as ações devem ser julgadas com base em suas consequências em termos da produção de estados ou assuntos melhores ou piores (CAVALIERI, 2001, p. 60).

Isso para dizer que é uma teoria ética deontológica que embasará as críticas ao utilitarismo preferencial nesta dissertação, direcionadas, em regra, ao consequencialismo inerente à concepção. Contudo, o utilitarismo preferencial não se mostra puramente consequencialista, incorporando preocupações deontológicas consideradas relevantes, mas que não a descaracterizam enquanto concepção utilitária, como abordarei ao responder as críticas de Regan. A compreensão de que sua teoria ética ocupa um lugar intermediário, em

algum ponto entre os extremos da deontologia e do consequencialismo, possibilitará a análise crítica das objeções ao utilitarismo preferencial²⁶.

1.3 EXPANSÃO DO CÍRCULO DA ÉTICA

Dada a direção na qual o pensamento moral caminha desde os tempos antigos, "a ideia de uma defesa desinteressada da conduta de alguém emerge devido à natureza social dos seres humanos e às exigências da vida em grupo, mas, no pensamento dos seres racionais, assume uma lógica própria que leva à sua extensão além do limites do grupo" (SINGER, 2011, p. 114). Nesse sentido, entendo que o gradativo aumento do número de vegetarianos e veganos ao redor mundo é um indício dessa expansão dos limites da ética que Singer expressa, especialmente após a década de 1970, quando o debate sobre a consideração moral dos animais tomou proporções que, até então, eram inimagináveis²⁷.

Para raciocinar com ética, as preferências do indivíduo devem ser vistas como uma das muitas preferências dos que compõem o grupo, de modo que justificar as ações para o grupo leva a adotar uma perspectiva na qual o fato de *eu ser eu e você ser você não é importante*. No grupo, outras distinções também não são eticamente relevantes, como o fato de alguém estar mais relacionado a mim ou morar na minha comunidade.

Uma vez que o indivíduo chegou a ver seus interesses e os de parentes e vizinhos como não mais importantes, eticamente, do que os de outras pessoas da sua sociedade, o próximo passo é perguntar por que os interesses da sua sociedade devem ser mais importantes que os interesses de outras. Se a única resposta é que a sociedade é sua, o modo ético de raciocínio a rejeitará, acrescenta Singer; caso contrário, estaríamos simultaneamente sustentando que:

²⁶ Luciano Cunha esclarece que dificilmente a posição de alguém se encontra em um extremo, seja da deontologia, em que as consequências não possuem nenhuma importância, seja do consequencialismo, em que tudo é justificável para a melhor agregação das preferências. Isso, contudo, não tornaria "a ética subjetiva, mostra apenas que não há um acordo exato entre os filósofos sobre o peso das consequências e o peso das categorias na deliberação ética" (CUNHA, 2010, p. 65).

²⁷ De acordo com a definição da *The Vegan Society*, "o veganismo é uma filosofia e um modo de vida que busca excluir - tanto quanto possível e praticável - todas as formas de exploração e crueldade contra os animais para alimentação, roupas ou qualquer outro propósito; e, por extensão, promove o desenvolvimento e o uso de alternativas sem animais para o benefício dos animais, humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, denota a prática de dispensar todos os produtos derivados total ou parcialmente de animais" (THE VEGAN, c2021, n.p.). O vegetarianismo, por sua vez, limita-se ao conceito dietético, podendo se referir tanto à dieta estritamente vegetal (vegetarianismo estrito), quanto às dietas que incluem ovos (ovovegetarianismo) e leite (lactovegetarianismo).

(1) se afirmo que o que faço é certo, enquanto o que você faz é errado, devo apresentar outro motivo além do fato de que minha ação me beneficia (ou de minha família ou vila), enquanto sua ação beneficia você (ou sua família, ou sua vila); e ainda (2) Posso afirmar que o que faço é certo, enquanto o que você faz é errado, apenas pelo fato de que meu ato beneficia minha sociedade, enquanto seu ato beneficia sua sociedade (SINGER, 2011, p. 118-119, grifo meu).

Na concepção de Singer, os seres que raciocinam não aceitam esse tipo de conflito em suas crenças. O sentido da coerência "funciona como uma espécie de consciência permanente que examina, à luz de um determinado princípio adotado uma vez como válido para orientar nossas atitudes no mundo, a compatibilidade das possíveis alternativas de ação abertas ao indivíduo" (FELIPE, 2003, p. 158). Sendo assim, se o indivíduo identifica que, de um ponto de vista ético, é apenas uma pessoa dentre muitas da sociedade, e seus interesses próprios não são mais importantes, do ponto de vista do todo, do que os interesses semelhantes de outras pessoas na sociedade, está pronto para ver que, de um ponto de vista ainda maior, sua sociedade é apenas uma entre outras sociedades, e os interesses dos membros de sua sociedade não são mais importantes, sob essa perspectiva mais ampla, do que os interesses semelhantes dos membros de outras sociedades. Logo, o raciocínio ético, uma vez iniciado, empurraria os horizontes éticos inicialmente limitados, levando sempre a um ponto de vista mais universal.

Onde esse processo termina? Levar o elemento imparcial do raciocínio ético à sua conclusão lógica significa, primeiro, aceitar o dever de igual preocupação por todos os seres humanos. Ao incluir a fraternidade entre os ideais, juntamente com liberdade e igualdade, os líderes da Revolução Francesa transmitiram a ideia iluminista de estender a toda a humanidade a preocupação que normalmente é sentida apenas por parentes. O ideal da irmandade dos seres humanos passou à retórica oficial; transformar esse ideal em realidade, no entanto, é outra questão, afirma Singer. Isso porque não haveria irmandade quando algumas nações se entregam a luxos inéditos, enquanto outras lutam para evitar a fome:

[...] por causa da quantidade extraordinária de carne que os americanos consomem - carne proveniente de animais alimentados com grãos e soja -, eles são, em média, cada um responsável pelo consumo de 2.000 libras de grãos por ano. Os índios usam apenas cerca de 450 libras de grãos por ano, porque os catam diretamente, em vez de passá-los pelos animais, um processo que desperdiça até 95% do valor alimentar dos grãos. Que tipo de irmão desperdiçaria tanta comida quando seus irmãos estão com fome? (SINGER, 2011, p. 119-120).

O círculo do altruísmo, então, expandiu-se da família e da tribo para a nação e, nessa perspectiva, Singer afirma que o processo não deve parar por aí, como advogou o historiador William Lecky em *History of european morals from Augustus to Charlemagne*:

As afeições benevolentes abrangem apenas a família, logo o círculo em expansão inclui primeiro uma classe, depois uma nação, depois uma coalizão de nações, depois toda a humanidade; e finalmente sua influência é sentida nas relações do homem com o mundo animal. Em cada um desses casos, um padrão é formado, diferente do estágio anterior, mas em cada caso a mesma tendência é reconhecida como virtude (LECKY, 1869, p. 103).

Assim, o único ponto de parada justificável para a expansão do altruísmo seria aquele em que todos cujo bem-estar pode ser afetado pelas ações são incluídos no círculo do altruísmo, o que significa incluir todos os seres com capacidade de sentir prazer ou dor, pois é possível melhorar seu bem-estar aumentando seus prazeres e diminuindo suas dores. Do ponto de vista imparcial, os prazeres e dores de animais não humanos não são menos significativos porque os animais não são membros da espécie *Homo sapiens*. Apenas ao comparar interesses semelhantes (como o de evitar a dor), é que o princípio da igual consideração exige atribuir peso igual aos interesses do ser humano e do camundongo. O movimento ecológico, centrado na ideia de que os seres humanos não são as únicas espécies do planeta e que não se deve valorizar tudo por sua utilidade para a espécie *Homo Sapiens*; e os defensores dos direitos dos animais, que "estão gradualmente substituindo as organizações antiquadas de bem-estar animal, que se preocupavam muito com animais domésticos, mas pouco com animais com menos apelo emocional" (SINGER, 2011, p. 121), demonstram que a expansão do círculo moral para animais não humanos está apenas começando.

Ainda, nos departamentos de filosofia de todo o mundo (de língua inglesa), o status moral dos animais se tornou um tópico vivo de debate, e o número de pessoas que pedem uma mudança na atual atitude em relação aos animais está crescendo, já sendo possível testemunhar as primeiras agitações dessa nova etapa no pensamento moral. Reivindicações que vão além da vida animal foram apresentadas como parte do afastamento geral de uma ética preocupada apenas com o bem-estar dos seres humanos. Não obstante, Singer acredita que o limite da senciência não é um limite moralmente arbitrário, da maneira como são os limites de raça ou espécie, pois a dor tem importância moral independente desses aspectos.

Apesar disso, reconhece que há uma dificuldade genuína em entender como o corte de uma árvore pode ser importante para a árvore se ela não sentir nada. O mesmo vale para extrair uma montanha. Singer avalia que se imaginar na posição da árvore ou da montanha

não ajuda a ver por que a destruição deles está errada, pois essa imaginação não seria possível. Poderia ser errado, por exemplo, reduzir uma montanha a cascalho pela perda de valores estéticos ou recreativos, ou porque priva milhares de animais de seu habitat. Mas pode estar errado por si só, além de todos os efeitos sobre seres capazes de sofrer? Singer arrazoa a possibilidade de que a incompreensão prove apenas que, como seres humanos, somos incapazes de romper a visão limitada de seu próprio tempo.

Contudo, haveria um sentido em que os limites da sciência não são realmente limites, pois aplicar o teste de se imaginar na posição daqueles afetados pelas ações mostra que, no caso de coisas não-scientes, não há nada a ser tomado em conta. Logo, não é necessário excluir deliberadamente coisas não-conscientes do escopo do princípio da igual consideração de interesses: incluí-las no escopo desse princípio conduz a resultados idênticos a excluí-las, pois não têm preferências e interesses a serem considerados.

Portanto, Singer considera que um juízo ético deve contemplar os interesses de todos os seres scientes e não apenas dos seres dotados de razão ou linguagem. A capacidade de sentir dor e prazer, nesse sentido, é o único limite defensável da preocupação com os interesses dos outros, humanos ou não. Diferentemente dos critérios tradicionais – razão e linguagem – escolhidos unicamente pelo fato de serem mais presentes e desenvolvidos em seres humanos do que em animais, a sciência não se mostraria arbitrário e tendencioso às pretensões humanas. Nesse sentido, sexismo e racismo são exemplos de teorias não igualitárias que adotam a posição de que algumas desigualdades factuais específicas justificam o tratamento diferenciado de determinados grupos. Singer enfatiza que a defesa teórica contra tais posições não deve se basear no fato de que, por exemplo, mulheres são factualmente idênticas a homens pois, apesar de tudo indicar que assim o seja, uma eventual comprovação de diferenças de capacidades entre homens e mulheres conduziria à legitimação de práticas discriminatórias. Essa é a razão pela qual Singer prefere defender que o conceito de igualdade independe da inteligência, capacidade moral, força física ou quaisquer outras categorias fáticas, de modo que é uma implicação direta do princípio da igualdade que a preocupação com os outros não dependa de características físicas ou habilidades factuais.

Portanto, quando se trata da questão da capacidade de sofrimento, muitos seres são incluídos na esfera de ação moral, independentemente da sua raça, níveis intelectuais, grupo étnico, capacidade linguística, gênero, classe social, e no caso que está sendo analisado agora, da espécie. A esse respeito, Singer conclui que, se a ética crescer para levar em consideração os interesses de todas as criaturas scientes, a expansão dos horizontes morais terá finalmente completado seu longo e irregular curso.

1.4 PRINCÍPIO DA IGUAL CONSIDERAÇÃO DE PREFERÊNCIAS E A EXTENSÃO DO CONCEITO DE IGUALDADE AOS ANIMAIS NÃO HUMANOS

A partir dessa concepção de ética, Singer investiga o significado do princípio de que todos os seres humanos são iguais e por que razão é aceito se "os seres humanos diferem entre si, e que as diferenças remetem a tantas características que a busca de uma base factual sobre a qual se pudesse erigir o princípio da igualdade parece inalcançável" (SINGER, 2018, p. 41).

O filósofo reconstitui a concepção de John Rawls, para quem a igualdade humana se fundamenta em características naturais, desde que se escolha uma *propriedade de base geral* (*range property*), isto é, uma característica comum a todos os seres humanos, variável apenas em termos de grau (cf. SINGER, 2018, p. 41-43). Sendo assim, a *personalidade moral* é o critério eleito por Rawls para designar o tipo de pessoa à qual se pode fazer uma súplica moral com alguma perspectiva de que essa súplica será levada em conta.

Para Singer, Rawls adota tal critério em razão da fidelidade a um modelo de justiça oriundo da tradição do contrato social, que encara a ética como uma espécie de acordo mutuamente benéfico, de modo que só estão dentro da esfera da ética aqueles que são capazes de compreender que não estão sendo agredidos e em consequência disso refrear sua agressividade. Singer não considera, contudo, esse parâmetro seguro quando observada a diversidade dos indivíduos, que podem ser extremamente sensíveis a questões de justiça e ética, enquanto outros têm uma consciência limitada desses princípios.

Se ser uma pessoa moral é o mínimo necessário para alguém se situar no âmbito do princípio da igualdade, Singer questiona onde se deve precisamente traçar essa linha mínima, até porque nem todos os seres humanos possuem personalidade moral, mesmo no menor grau possível (bebês, crianças pequenas e seres humanos com graves deficiências mentais que carecem do senso de justiça). Por tal razão, pondera que a igualdade, como entendida na moralidade comum, não é contratualista: "todos os seres humanos são iguais, com exceção dos muito jovens ou dos deficientes mentais? Não é isso, por certo, que em geral se entende por princípio da igualdade" (SINGER, 2018, p. 42). Nessa perspectiva, Rawls tenta resolver a questão dos humanos sem personalidade moral com a inclusão da ideia de *pessoas morais potenciais*, argumento que Singer reputa falho pois certos humanos não têm esse potencial e nunca poderão desenvolvê-lo (doenças degenerativas mentais irreparáveis), concluindo que: a) a posse de personalidade moral não proporciona fundamento satisfatório para o princípio de que todos os seres humanos são iguais; b) nenhuma característica natural pode fornecer esse

fundamento, dado que Singer duvida que exista uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos tenham por igual.

O filósofo apresenta outra linha de defesa possível para a crença de que existe uma base factual para um princípio de igualdade que proíba o racismo e o sexismo²⁸. É possível admitir que os seres humanos diferem enquanto indivíduos e afirmar que não existem diferenças moralmente significativas entre as etnias e os sexos. Saber a origem ou o gênero de alguém, nesse sentido, "não nos autoriza a tirar conclusões sobre sua inteligência, seu senso de justiça, a profundidade de seus sentimentos ou qualquer outra coisa que *nos desse o direito de tratar essa pessoa como menos do que um semelhante*" (SINGER, 2018, p. 43, grifo meu). Conclui que é falsa a pretensão racista de que os povos de ascendência europeia são superiores aos das demais raças; o mesmo com a ideia de que as mulheres são emocionalmente mais profundas e menos racionais que os homens²⁹. Observa, todavia, que esse argumento não pode objetar a uma defesa da escravidão que se baseie na inteligência, e não na raça ou no gênero. Singer apresenta um exemplo desse raciocínio:

Vamos supor que alguém proponha que as pessoas sejam submetidas a testes de inteligência e, posteriormente, classificadas em categorias superiores ou inferiores com base nos resultados. Talvez os que fizessem mais de 125 pontos constituíssem uma classe proprietária de escravos; aqueles que ficassem entre 100 e 125 pontos seriam cidadãos livres, mas sem direito de ter escravos; e os que ficassem abaixo dos 100 pontos passariam a ser escravos dos que obtiveram mais de 125 (SINGER, 2018, p. 44).

Sua conclusão é que uma sociedade assim hierarquizada seria tão abominável quanto a baseada na raça ou no sexo. O princípio da igualdade, nessa concepção: 1. não se baseia na posse de inteligência, personalidade moral, racionalidade ou atributos semelhantes; 2. a diferença de capacidades entre as pessoas não justifica diferenças na consideração aos seus interesses; 3. é um princípio ético básico.

Desse raciocínio, deriva o princípio fundamental da igualdade: o princípio da igualdade na consideração de interesses, o qual exige, nas deliberações morais, atribuir o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os afetados.

²⁸ Ainda sobre racismo e sexismo, Singer trata da questão da igualdade e da diversidade genética considerando as diferenças raciais e de gênero entre os seres humanos, abordando ainda a temática da igualdade de oportunidades.

²⁹ A teórica feminista Nel Noddings apresenta um ensaio de ética prática a partir da visão feminina, priorizando as relações de cuidado em detrimento do racionalismo. Em *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*, Noddings enfatiza que sua abordagem é muito diferente da ética prática utilitária de Singer, pois apesar de ambos tratarem "os animais com bondade e sensibilidade" (NODDINGS, 2003, p. 13), apresentam razões diferentes para a consideração.

Singer analisa o exemplo do alívio da dor, e ressalta circunstâncias em que é correto priorizar um interesse: se a dor de X for mais intensa, deve receber prioridade (não por ser de X, e sim por ser mais intensa); sendo as dores iguais, outros fatores são relevantes, sobretudo se afetadas outras pessoas: em um terremoto pode ser justificável dar prioridade ao alívio da dor do médico - porque ele poderá ajudar a aliviar outras dores - e não por ser a dor dele³⁰. Mas a dor do médico, propriamente dita, só conta uma vez, sem ponderação adicional. Nessa perspectiva, o princípio da igual consideração de interesses "atua como uma balança" (SINGER, 2018, p. 46), cujo ponteiro favorece o lado em que o interesse for mais forte ou em que vários interesses se combinem para exceder em peso um número menor de interesses semelhantes, não considerando de quem são os interesses que estão sendo pesados.

Desse ponto de vista, a raça é irrelevante para a consideração dos interesses, pois se o que conta são os interesses em si, conceder menos importância a uma quantidade específica de dor por essa dor ser sentida por um membro de uma determinada raça é fazer uma distinção arbitrária. Tão arbitrária quanto escolher a vítima por ter nascido em ano bissexto: "do ponto de vista universal, todas essas características são igualmente irrelevantes para a indesejabilidade da dor" (SINGER, 2018, p. 46). Se esse princípio é base sólida para objetar o racismo e o sexismo - pelo menos em suas formas exacerbadas - Singer pontua que também é capaz de rejeitar uma desigualdade baseada na inteligência, pois nada tem a ver com muitos interesses importantes dos seres humanos.

Bentham foi um dos primeiros filósofos a reconhecer que o princípio da igualdade tem aplicações para além das fronteiras da nossa espécie, definindo a capacidade de sofrimento como a característica vital que confere ao ser o direito à consideração igualitária de seus interesses. Se um ser sofre, não há justificativa de ordem moral para a recusa de tomar esse sofrimento em consideração; se "um ser não é capaz de sofrer nem sente alegria ou felicidade, não há nada a ser levado em consideração" (SINGER, 2018, p. 88)³¹. Logo, a única

³⁰ Outro exemplo que o autor apresenta vale ser mencionado: se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e se X fosse perder mais do que Y teria a ganhar, melhor seria deixar de praticar o ato.

³¹ No caso dos animais invertebrados, cujo sistema nervoso não se assemelha ao nosso, Singer não vê justificativas para concluir que sentem dor. Se é improvável que os bivalves (ostras, mexilhões e vieiras) tenham a capacidade de sentir dor ou qualquer outro tipo de consciência, o princípio da igual consideração de interesses não se aplicaria a eles. Caranguejos e camarões, por outro lado, já deram indícios de que sentem dor, reagindo a estímulos como choques ou beliscões aplicados às suas antenas. Singer admite ser difícil explicar o comportamento de alguns invertebrados, como do polvo - capaz de resolver problemas inusitados - sem aceitar que pelo menos alguns deles também desenvolveram consciência. Vale mencionar o que restou consignado na *Declaração de Cambridge sobre Consciência* (2012), a respeito de insetos e moluscos cefalópodes (polvo): "os circuitos neurais que sustentam estados comportamentais/eletrofisiológicos de atenção, sono e tomada de decisão parecem ter surgido na evolução já na radiação invertebral, sendo evidente em insetos e moluscos cefalópodes (por exemplo, polvo)". Quanto às plantas, Singer afirma que nenhum dos motivos em que nos apoiamos para

característica factual exigida pelo princípio da igual consideração de interesses é a capacidade de ter preferências - isto é, de ser senciente - o que seria suficiente para rejeitar uma sociedade escravagista, pois esta "impede que os escravos satisfaçam esses interesses de modo como gostariam; e as vantagens que confere aos donos de escravos mal podem ser comparadas, em importância, ao mal que faz aos escravos" (SINGER, 2018, p. 47). Ainda, o princípio também exclui a discriminação baseada na deficiência física/intelectual, desde que não seja relevante para os interesses em causa.

Assim, Singer apresenta o *princípio da igual consideração de preferências* como uma forma defensável do princípio de que todos os seres humanos são iguais, propiciando um modo de discutir questões sobre igualdade. Quanto à natureza do princípio, acrescenta que *consideração igual não requer tratamento igual*³².

O princípio da igual consideração de interesses não permite que nossa presteza em considerar os interesses dos outros dependa das aptidões ou de outras características destes, excetuando-se a característica de ter interesses. É verdade que não podemos saber aonde nos levará a igual consideração de interesses enquanto não soubermos quais interesses têm as pessoas, o que pode variar de acordo com suas aptidões ou outras características (SINGER, 2018, p. 47).

O autor reconstitui o exemplo do terremoto, em que duas vítimas são encontradas, A com uma perna esmagada, em agonia, e B com um ferimento e dores mais brandas: se só restam duas doses de morfina, um tratamento igual daria uma dose a cada pessoa, mas a vítima A ficaria com muito mais dores que a vítima B. No caso, o princípio da igual consideração de preferências prescreve dar as duas doses de morfina para a pessoa com a perna esmagada, pois a segunda dose traria um alívio muito maior do que se aplicada na vítima com uma dor insignificante: "esse tratamento desigual produz um resultado mais igualitário" (SINGER, 2018, p. 48) com menor diferença no grau de sofrimento das vítimas.

Esse comportamento segue o *princípio da diminuição da utilidade marginal*, conhecido dos economistas, pelo qual determinada quantidade de algo é mais útil a uma pessoa que tenha pouco do que a uma que possua muito. Na obra *Um só mundo: a ética da globalização* (2004), Singer afirma que a destinação de recursos a alguém cujas necessidades essenciais já foram atendidas leva a um decréscimo da utilidade: "na prática, os utilitaristas podem muitas vezes apoiar o princípio de distribuição de recursos aos que estão em pior

acreditar que os animais sentem dor se apliquem a elas: "não observamos comportamentos sugestivos de dor [...] e as plantas não tem um sistema nervoso central como o nosso" (SINGER, 2018, p. 102).

³² Eestaria de acordo com o princípio da igual consideração de preferências ensinar matemática mais avançada a crianças superdotadas, mas o mesmo poderia ser nocivo a uma criança comum, de modo que o tratamento diferente demonstra, nesse caso, respeito pelos interesses das duas crianças (SINGER, 2018, p. 47).

situação, porque, quando já se tem muitos bens, o recebimento de mais bens não aumenta tanto a sua utilidade quanto ocorre quando se tem apenas um pouco" (SINGER, 2004b, p. 56).

No capítulo 2, ao analisar as críticas de Regan à teoria ética de Singer, abordarei de que modo esse princípio interfere no cálculo utilitário.

Contudo, há circunstâncias em que o princípio da diminuição da utilidade marginal não prevalece ou é anulado por fatores contrapostos, o que Singer demonstra com uma variação do exemplo do terremoto: duas vítimas, A e B; A perdeu uma perna e pode perder um dedo do pé que lhe restou, B está em estado menos grave, tem uma perna ferida que ainda pode ser salva. Só há recursos médicos para uma vítima. Sem tratamento médico, A perderá uma perna e um dedo do pé, enquanto B perderá uma perna. Se B for medicado, A perderá uma perna e um dedo, e B nada perderá. Se "perder uma perna é pior que perder o dedo (mesmo quando esse dedo fica no único pé que restou), o princípio da diminuição da utilidade marginal não basta para fornecer a resposta certa para essa situação" (SINGER, 2018, p. 49). Logo, o princípio da igual consideração de preferências, em casos especiais, pode aumentar em vez de diminuir a diferença entre duas pessoas com graus distintos de bem-estar.

Pelas razões expostas, Singer explicita porque o princípio fundamental da igualdade - no qual a igualdade de todos os seres humanos se assenta - é o princípio da igual consideração de preferências, pois "só um princípio moral básico como esse permite defender uma forma de igualdade que inclua *quase* todos os seres humanos, apesar de todas as diferenças que existem entre si" (SINGER, 2018, p. 85). É notável que, até a 2ª edição de *Ética Prática*, Singer não utilizava o advérbio "quase": "somente um princípio moral básico deste tipo pode permitir-nos defender uma forma de igualdade que abarque todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles (SINGER, 2012, p. 75). Na edição de 2018, acima transcrita, o autor acrescenta essa ressalva e explica que as exceções são os seres humanos que não são e nunca foram conscientes.

A partir desse raciocínio, Singer fundamenta a defesa da tese de que a aceitação do princípio da igualdade como uma base moral sólida das relações com os representantes da espécie humana implica sua extensão a alguns animais não humanos. O argumento para a ampliação exige clara compreensão do princípio, pois este implica que a preocupação pelos outros não dependa de como são nem das aptidões que têm (embora o que esta preocupação exige fazer em concreto varie de acordo com as características dos que são afetados pelos atos). Se não é justo explorar humanos menos inteligentes, conclui que não é justo explorar animais não humanos ou desconsiderar seus interesses alegando que são menos inteligentes.

Fixando o limite da sciência como a única fronteira defensável da preocupação com os interesses alheios, Singer expressa a arbitrariedade na demarcação dessa fronteira com base em características como inteligência ou racionalidade. O autor antecipa possível objeção de que a dor sentida por um porco não é tão má quanto a dor sentida por um ser humano, pois: 1. os seres humanos têm maior consciência do que acontece, o que torna seu sofrimento mais intenso; 2. não se pode comparar a dor de uma pessoa que morre lentamente de câncer com a de um rato de laboratório sujeito a igual destino. Singer reflete que a vítima humana provavelmente sofre mais do que o rato porque as aptidões mentais superiores dos seres humanos adultos normais fazem diferença (antecipação, memória mais detalhada e maior conhecimento do que está a acontecer). Logo, "é a angústia mental que torna a situação humana tão mais difícil de suportar" (SINGER, 2018, p. 91), o que não enfraquece o argumento da extensão da igualdade de interesses aos não humanos, mas significa que é necessário ter cautela ao comparar os interesses de diferentes espécies pois, em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais que o membro de outra: "nesse caso, ainda devemos aplicar o princípio da igual consideração de interesses, mas a consequência de fazê-lo será, obviamente, dar prioridade ao alívio do sofrimento maior" (SINGER, 2018, p. 89). Isso não significa priorizar sempre o sofrimento humano, mas o sofrimento em si mesmo, independente da espécie em que ele apareça, pois é possível vislumbrar situações em que animais sofram mais devido à limitada compreensão da situação.

Os seres humanos adultos sem deficiência possuem aptidões mentais que os levarão, em certas circunstâncias, a sofrerem mais do que os animais nas mesmas circunstâncias. Por exemplo: se decidirmos fazer experiências dolorosas ou letais em adultos humanos sem deficiência, raptados ao acaso em parques públicos, os adultos ali terão medo do rapto. Logo, o terror representa uma forma de sofrimento adicional à dor provocada pelas experiências. No caso dos animais, não sofreriam por antecipação o pavor do rapto. Isso não significa "que é correto fazer a experiência com animais, mas apenas que existe uma razão - uma razão que não é especista - para que, se a experiência tiver de ser feita, a preferência seja utilizar animais, e não seres humanos adultos normais" (SINGER, 2018, p. 90). É relevante enfatizar, todavia, que nesses casos Singer se refere a situações de dilema, em que as opções (não ideais e desejáveis) estão postas para que seja possível identificar o melhor curso de ação.

Singer denota, contudo, que esse argumento dá razões para preferir utilizar bebês humanos, talvez órfãos, ou seres humanos com deficiências intelectuais profundas em vez de adultos, pois não fariam ideia do que iria acontecer. Singer refere-se aos órfãos para evitar a

complicação dos deveres indiretos aos pais. Contudo, nada diz com relação aos possíveis deveres indiretos aos pais e familiares dos seres humanos com graves deficiências mentais.

Quanto a este argumento, o autor considera que os animais não humanos, bebês e seres humanos com deficiências mentais graves estão na mesma categoria, então se este argumento justifica experimentos em animais não humanos, é necessário admitir que sejam feitas as mesmas experiências com bebês e seres humanos com graves deficiências mentais. Sendo assim, importante ressaltar que a defesa da experimentação animal, nesse sentido, implica na aceitação da experimentação com seres humanos com deficiência intelectual. Sobre esse questão, abordarei adiante em tópico específico.

Por outro lado, às vezes os animais podem sofrer mais devido à compreensão mais limitada: prisioneiros de guerra podem ser avisados de que caso se sujeitem à captura, interrogatório e reclusão, serão postos em liberdade quando cessadas as hostilidades. Todavia, capturados animais selvagens, não há como explicá-los que sua vida não está em perigo, pois não distinguem a tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar, ambas provocarão igual terror. Com esse raciocínio, o autor questiona como distinguir os animais e estes humanos senão com base numa preferência moral em favor dos membros da espécie humana.

Sobre a questão, Singer apresenta outro exemplo: um forte tapa na anca de um cavalo fará com que ele se sobressalte, mas é de se presumir que sinta pouca dor, por ser sua pele mais espessa. O mesmo tapa em um bebê o fará chorar e é de se presumir que sinta considerável dor, por ter a pele mais sensível. Logo, "é pior dar um tapa num bebê do que num cavalo, desde que os dois tapas sejam dados com a mesma força, mas deve existir algum tipo de golpe [...] que fará ao cavalo sentir tanta dor quanto sentiu a criança ao receber um simples tapa (SINGER, 2018, p. 89). É o que autor entende por considerar a "mesma quantidade de dor": se consideramos um mal infligir dada quantidade de dor a um bebê sem motivo, temos igualmente de considerar um mal infligir dada quantidade de dor a um cavalo sem motivos - a não ser que sejamos especistas. Isso porque, na análise comparativa de quantidade de dor, "o que importa é a consideração pela dor em si e não pelo ser que a sente" (OLIVEIRA, 2012, p. 156), como Singer elucida: "a dor e o sofrimento são coisas más e, independentemente da raça, do sexo ou da espécie do ser que sofre, devem ser evitados ou mitigados" (SINGER, 2018, p. 92). Assim sendo, considerando que os animais buscam evitar a dor e o sofrimento, e em atendimento ao princípio da igualdade, todo agente moral deve abster-se de praticar atos capazes de originar tais experiências.

Sobre possível objeção no sentido de que o princípio da igualdade não oferece nenhuma orientação pois é impossível fazer comparações precisas entre os sofrimentos de

espécies diferentes, Singer afirma que "tampouco pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos" (SINGER, 2018, p. 91), mas a precisão não é essencial. Se a maior capacidade racional dos seres humanos, em alguns casos, implica sofrimento maior e, em outros casos, menor, reforça que não é especista dar maior consideração ao sofrimento humano no primeiro caso, do mesmo modo que não é especista dar maior consideração ao sofrimento humano quando esse é maior devidas às circunstâncias.

Em suma, a partir da hipótese de que uma capacidade racional maior implica um sofrimento maior, Singer argumenta que esse sofrimento deve receber prioridade onde quer que apareça (humanos ou não humanos), pois a atenção se deve à quantidade do sofrimento. Ponderando sobre as consequências desse reconhecimento, admite a necessidade de mudanças de ordem prática no modo como se lida com seres de outras espécies para que, em consequência disso, a quantidade total de sofrimento provocado seja imensamente reduzida.

Logo, ainda que devêssemos impedir a imposição de sofrimentos aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não são afetados tanto quanto o dos animais, "seríamos forçados a mudar radicalmente a maneira como tratamos os animais" (SINGER, 2018, p. 91) no que tange à alimentação, procedimentos experimentais, uso de peles, etc.

Até este ponto, o raciocínio de Singer limitou-se à questão de infligir sofrimento aos animais, nada dizendo sobre o erro de matá-los, omissão deliberada por considerar que é fácil concluir, pela aplicação do princípio da igualdade, que a dor e o sofrimento são coisas más e, independente da raça, sexo ou espécie do ser que sofre, devem ser evitados ou minimizados, pois o maior ou menor sofrimento provocado pela dor depende de sua intensidade e tempo de duração, mas as dores da mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam elas sentidas por seres humanos ou por animais.

Quando se trata do erro de tirar a vida, Singer não acredita ser possível dizer com confiança que seria igualmente errado tirar uma vida humana ou animal. Logo, "não seria especista afirmar que a vida de um ser consciente, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de realizar sonhos complexos de comunicação etc., seja mais valiosa do que a vida de um ser que não tenha essas aptidões" (SINGER, 2018, p. 92). Isso não significa que esse ponto de vista seja justificável, avalia, apenas não se pode rejeitá-lo como especista, porque não é com base na espécie em si que se sustenta que uma vida é mais valiosa que outra.

Para Singer, a alegação de que os seres conscientes têm direito a maior consideração que outras criaturas é compatível com o princípio da igual consideração de preferências, pois a criatura consciente é capaz de inserir o acontecimento no contexto geral de um período mais longo. Todavia, não é compatível dizer que o sofrimento do ser consciente é mais importante

porque é uma criatura inerentemente valiosa, pois "isso introduz afirmações de valor não utilitárias, que não derivam simplesmente do fato de se adotar um ponto de vista universal" (SINGER, 2018, p. 110). Essa análise diz respeito apenas à aplicação do princípio da igual consideração de interesses pois, ao discutir o erro de tirar uma vida, enfatiza que a consciência é crucial quando se trata de determinar se um ser tem ou não direito à vida, sendo necessário examinar os indícios de consciência nos animais não humanos.

Portanto, reconhecendo um problema ético de notória dificuldade, argumenta que "só se pode chegar a uma conclusão racional sobre o valor comparado das vidas humana e animal depois de termos discutido o valor da vida em termos gerais" (SINGER, 2018, p. 92). Mas, independentemente das considerações sobre o erro de tirar a vida, o autor extrai conclusões importantes do fato de se estender para além da espécie o princípio da igual consideração de preferências, como será demonstrado no tópico 1.6. Antes, uma reflexão é necessária.

1.5 UMA REFLEXÃO NECESSÁRIA SOBRE ANIMALIDADE E DEFICIÊNCIA³³

Na impossibilidade de exaurir o tema do encontro entre deficiência-animalidade neste estudo, proponho uma breve reflexão a partir de algumas das críticas e defesas relacionadas à comparação entre seres humanos com deficiências intelectuais e animais não humanos.

Os indivíduos com deficiência cognitiva/intelectual severa têm servido como caso teste em debates sobre o status moral de humanos em relação a animais não humanos. A gênese dessa discussão se deu em Bentham, para quem um cavalo ou cão adultos "são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê [...] até mesmo de um mês" (BENTHAM, 2007, p. 311). Esse argumento comparativo se consolidou na escola utilitarista de Singer (cf. CRARY, 2018), do qual descende uma literatura relacionada ao encontro animalidade-deficiência. Seu argumento foi inicialmente apresentado em *All animals*

³³ Dado que a língua é um dos principais instrumentos de criação de narrativa, capaz de gerar estigmas e estereótipos, é necessário adequar a terminologia sobre deficiência, evitando a utilização de termos de conotação pejorativa, como "portador de deficiência", "deficiente mental" e "deficiente intelectual". A partir de 1976, quando a Assembleia Geral da ONU designou o ano de 1981 como o *Ano Internacional das Pessoas Deficientes*, passou-se a acrescentar a palavra *pessoas* antes de deficientes ("pessoas deficientes") ou antes de normais ("pessoas normais"), depois substituída por "pessoas não deficientes" ou "pessoas sem deficiência". Mais recentemente, adotou-se o termo "pessoa com deficiência intelectual" ou "pessoa com deficiência física", pois a expressão deficiente usada como substantivo tende a desaparecer nesse contexto (cf. SASSAKI, 2003, p. 4). Assim, com exceção das citações que serão transcritas, farei uso da terminologia inclusiva, acautelando para não confundir o leitor com as diferentes expressões utilizadas. Para tanto, ao substituir alguns dos mencionados termos, a expressão utilizada pelo autor será mantida entre parênteses nos casos em que for necessário evidenciar o termo original. No mais, considerando a problemática do conceito de *pessoa* para Singer, que o estende a alguns animais não humanos, irei me referir a "ser humano com deficiência" em vez de "pessoa com deficiência", mantendo a reflexão proposta por Singer nesse sentido.

are equal (1974), estabelecendo as bases do antiespecismo a partir da indagação: "[...] mas por que deveria haver qualquer desigualdade fundamental de reivindicações entre um cão e um imbecil humano?" (SINGER, 1974, p. 114). Se a justificativa para tratar os seres vivos de certas maneiras repousa na posse ou falta de atributos intelectuais (autoconsciência e racionalidade) e, dado que alguns seres humanos podem carecer desses atributos, Singer é criticado por sugerir que esses indivíduos com certas deficiências têm status moral inferior ao do representante típico da espécie humana.

Já em *Rethinking Life and Death* (1994) Singer descreve uma comunidade isolada de pessoas encarceradas que, apesar de não terem capacidades cognitivas profundamente desenvolvidas, possuem um código ético simples (métodos rudimentares de comunicação, expressões de autoconsciência e alteridade). Elucidando que se trata de um grupo de chimpanzés, expôs a ausência de justificativas para atribuir a um sujeito com deficiências intelectuais, cognitivas e mentais um *status* moral superior ao atribuído a alguns grandes primatas, especialmente aos considerados mais inteligentes (cf. SINGER, 1994, p. 159-163). Singer responde que "algo mais precisa ser dito" (SINGER, 2010, p. 337) em resposta à alegação de que a filiação biológica basta para a atribuição de status moral superior.

Assim sendo, por mais que os argumentos de comparação se dirijam a aprimorar a consideração moral dos animais, seu resultado pode ser de depreciação de alguns indivíduos humanos que não atendem a padrões normalizados, razão pela qual os teóricos da deficiência têm criticado o uso irrefletido da terminologia referente às deficiências mentais e transtornos dentro do discurso dos direitos dos animais (cf. SCOTTON, 2018), pois implicaria um afastamento mais amplo da teoria dos direitos dos animais em relação à experiência vivida de seres humanos com deficiências.

Em *The horrific story of comparisons between cognitive disability and animality* (2018), Crary acentua que os autores animalistas (a exemplo de Singer e Regan) partem da premissa de que pertencer à espécie humana é moralmente irrelevante (cf. CRARY, 2018), isto é, o que importa moralmente são as características cognitivas intrínsecas e outros aspectos moralmente significativos (senciência). Dessa maneira, não seria possível atribuir relevância moral ao fato de se ser humano, sob pena de discriminação injustificada contra as demais espécies.

Em *Derechos humanos y discapacidad* (2016), Cuenca argumenta que a estratégia animalista de utilizar a deficiência como caso não beneficia a ninguém, pois tanto rebaixa o *status* moral dos indivíduos com deficiência em relação aos indivíduos sem deficiência, como possibilita justificar práticas eugênicas e de experimentação desprovida de consentimento. As consequências poderiam ser sentidas também por pessoas sem deficiência, em relação a

peessoas mais dotadas intelectualmente. É o caso, por exemplo, da defesa de McMahan, que apesar de defender que o igual *status* moral deve ser dotado por todos os que ultrapassem um mínimo de capacidades intelectuais, também admite a existência de um maior *status* moral para *supra-pessoas* hipotéticas, embora reconheça que essas especulações nada provam (cf. MCMAHAM, 2010, p. 367), isto é, são apenas sugestivas. Singer, apesar de não admitir a existência dessa escala moral, como faz McMahan, justifica que suas comparações entre animais e seres humanos com deficiência são pensadas a partir do raciocínio moral de nível crítico, evadindo-se de enfrentar a conclusão a que seu raciocínio crítico chegou.

Adotando perspectiva diversa, Taylor não considera a comparação pejorativa, mas o "prefácio de uma aliança, uma potencialidade que foi dispensada tanto por aqueles que estão dentro da defesa dos animais, quanto por aqueles que estão fora dela" (GRUEN *et al*, 2018, p. 22). Seu fundamento consiste na ideia de que animais não humanos e seres humanos com deficiência podem firmar um local de solidariedade contra a opressão:

[...] a deficiência pode ajudar todos nós a fazer perguntas maiores sobre cultura, política, independência, produtividade, eficiência, vulnerabilidade e a possibilidade de empatia e solidariedade entre as diferenças - inclusive entre as espécies. A deficiência nos leva a questionar nossas suposições sobre quem é um membro produtivo da sociedade e quais tipos de atividades são vistas como valiosas e que valem a pena. A deficiência nos pede para questionar as coisas que consideramos certas: nossa racionalidade, a maneira como nos movemos, a maneira como percebemos o mundo. Pode apresentar novos paradigmas para compreender como e por que cuidamos uns dos outros e em que tipos de sociedades queremos viver (TAYLOR, 2017, n.p.).

Nesse sentido, o argumento da comparação pode almejar a destruição de hierarquias morais, como a que diz que determinados seres, em virtude de suas características, são mais relevantes moralmente e merecem mais consideração que os demais.

De qualquer modo, aceitando-se ou rejeitando-se o argumento da comparação, é imperioso explorar o diálogo entre os estudos que tratam do encontro da animalidade e da deficiência, instigando a reflexão para avançar nas duas pautas sem que isso ocorra para uma em detrimento da outra. Penso que é preciso partir do reconhecimento de que a comparação feita por Singer e outros autores animalistas acarreta um ponto de conflito entre os estudos de deficiência e a ética animal que precisa ser mitigado e, para tanto, explorado.

Se, como busquei defender nesta dissertação, Singer pode ser considerado um abolicionista moderado e, por consequência, reconhecer a necessidade dos direitos morais para a concretização dos direitos legais dos animais, parece difícil conciliar essa defesa via

direitos, enquanto os seres humanos portadores de deficiências teriam seus interesses considerados menores moralmente pela alegada inferioridade intelectual.

Assim, endereço a problemática sem pretender examiná-la em todas as suas minúcias, dada a complexidade da relação entre deficiência e animalidade, que ensejaria tese própria.

1.6 ANIMAIS COMO ALIMENTO E OUTRAS FORMAS DE ESPECISMO

Singer afirma que para a maioria das pessoas das sociedades modernas urbanas, a principal forma de contato com os animais não humanos se dá no momento das refeições, na medida em que o uso de animais como alimento é provavelmente a mais antiga e difundida forma de uso animal: "é a pedra angular de uma ética que enxerga os animais como coisas que podemos usar para satisfazer nossas necessidades e interesses" (SINGER, 2018, p. 93). Pondera, assim, que se os animais são importantes por si mesmos, o uso alimentar que deles fazemos torna-se questionável.

Não penso que ao se referir ao uso de animais nas sociedades modernas urbanas, Singer pretendeu idealizar o passado da relação dos seres humanos com os animais, mas expressar o distanciamento atual que a industrialização pode ter operado nessa relação. Nessa perspectiva, a psicóloga Melanie Joy (1966-), que cunhou o termo *carnismo* para descrever a ideologia por trás da produção e consumo de carne, destaca o que chama de *invisibilidade simbólica* para se referir ao fato de que os estabelecimentos que produzem grande parte da carne consumida são, no essencial, invisíveis. Sobre isso, a autora indaga:

Dos 10 bilhões de animais que foram criados, transportados e abatidos no decorrer do ano passado, quanto você viu? Se você mora na cidade, provavelmente quase nenhum. Mas vamos supor que more no campo. Quantas vacas você vê pastando nas encostas? Talvez, um dia, tenha visto cinquenta, se tanto. E quanto galinhas, porcos ou perus? Vê algum deles? [...] Embora possamos comer carne diariamente, a maioria de nós não para para pensar como é estranho que possamos passar a vida inteira sem jamais encontrar os animais que se tornam nossa comida. *Onde Estão Eles?* (JOY, 2014, p. 39-40).

Apesar de afirmar que, "provavelmente, infligimos mais dor aos animais agora do que em qualquer outra época na história" (SINGER, 2004a, p. 234), talvez pela citada industrialização, Singer dedica o capítulo 5 de *Libertação Animal* para tratar do domínio do homem e da história do especismo. Em sua concepção, as atitudes para com os animais de gerações passadas não convencem mais porque se ancoram em pressupostos (religiosos, morais ou metafísicos) agora obsoletos (cf. SINGER, 2004a, p. 211), de modo que não parece

pressupor uma anterior harmonia na relação do ser humano com os outros animais; ao contrário, enfatiza a tirania dessa relação que, para ser derrotada, precisa ser entendida.

Ademais, o autor reforça que as atitudes para com os animais foram herdadas dos pensadores ocidentais que, nos últimos dois ou três séculos, "espalharam-se a partir da Europa, tendo estabelecido o modo de pensar da maioria das sociedades humanas de hoje, capitalistas ou comunistas" (SINGER, 2004a, p. 210), enfatizando que o sistema político-econômico em questão não é determinante, pois a relação de dominância da espécie humana para com os demais animais seria uma realidade em ambos.

Singer posiciona-se contrário à maioria dos usos dos animais para alimentação, com exceção dos esquimós que, por se encontrarem em um ambiente que os coloca diante das alternativas de matar os animais para comer ou morrer de fome, podem alegar com certa razão que seu interesse em sobreviver se sobrepõe ao dos animais que matam. Já as pessoas que vivem em sociedades industrializadas podem facilmente conseguir uma alimentação adequada sem recorrer à carne de animais ou quaisquer produtos de origem animal: "também podemos viver bem com uma dieta vegana, sem consumir nenhum produto de origem animal" (SINGER, 2020a, p. 71), destacando que a vitamina B12, único nutriente essencial não disponível em alimentos vegetais, pode ser obtida com facilidade de fontes veganas.

Acrescenta, ainda, outro argumento contra a produção industrial de comida de origem animal, no sentido de que não é "uma forma eficaz de produção de alimentos, pois a maior parte dos animais consumidos foi engordada com grãos e outros alimentos que poderíamos ter ingerido diretamente" (SINGER, 2018, p. 93), de modo que quando alimentamos esses animais com grãos, somente cerca de 10% do valor nutritivo se conserva na carne para consumo humano³⁴:

Com exceção dos animais criados inteiramente em pastagens impróprias para a lavoura, não se pode afirmar que sejam consumidos para melhorar nossa saúde nem para aumentar nossa provisão de alimentos. Sua carne é um luxo e só é consumida porque as pessoas apreciam o sabor (a pecuária também contribui mais para o aquecimento global do que todo o setor de transportes) (SINGER, 2018, p. 93).

³⁴ Estima-se que, para produzir 1 kg de carne bovina, são requeridos de 5 a 10 kg de alimentos vegetais. Por consumir mais insumos vegetais, a alimentação à base de carne implicaria em consumo maior de fertilizantes, terra, agrotóxicos, água e recursos em geral (cf. MAKKAR; BEEVER, 2013). Com relação ao Brasil, há um estudo indicando que a produção de 1 kg de carne bovina envolve a emissão de 335 Kg de CO₂, equivalentes às emissões geradas ao dirigir-se um carro médio por 1600 Km. Considerando todas as emissões da cadeia (cultivos que viram ração animal, transporte e varejo da carne processada), a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) estima que o setor pecuário é responsável por 14,5% das emissões de gases do efeito estufa globais oriundas de atividades humanas (cf. GERBER *et al*, 2013).

Sobre a ética do uso de animais para a alimentação nas sociedades industrializadas, Singer examina que um interesse humano relativamente menor deve ser confrontado com as vidas e o bem-estar dos animais envolvidos, já que o princípio da igual consideração de preferências não permite que os interesses maiores sejam sacrificados em função de interesses menores. Para o filósofo, as razões contra o uso de animais para alimentação ficam mais contundentes nos casos em que são submetidos a vidas miseráveis para que sua carne se torne acessível aos seres humanos ao mais baixo custo possível: "as formas modernas de criação intensiva aplicam a ciência e a tecnologia de acordo com o ponto de vista de que os animais são objetos a serem usados por nós" (SINGER, 2018, p. 94). Nesse sentido, a competição de mercado obriga os produtores de carne a imitar seus concorrentes que estão preparados para cortar os custos piorando a vida dos animais. Então, quando compramos carne, ovos ou leite produzidos dessa maneira, toleramos métodos de produção que confinam animais sencientes em condições impróprias e espaços exíguos durante toda a vida: "são tratados como máquinas que transformam forragem em carne, e toda inovação que resulte numa maior 'taxa de conversão' será muito provavelmente adotada" (SINGER, 2018, p. 94), de maneira que só se reconhece a crueldade quando cessam os lucros.

Então, para evitar o especismo, o autor afirma que devemos pôr um fim a essas práticas: "se não mudarmos nossos hábitos alimentares, como poderemos censurar os proprietários de escravos que se recusavam a mudar seu modo de vida?" (SINGER, 2018, p. 94). Conclui que não devemos comer: a) frango, porco ou vitela, a menos que saibamos que não foi produzida pelos métodos industriais; b) carne bovina proveniente de gado confinado em instalações de engorda abarrotadas; c) ovos de galinhas presas em pequenas gaiolas, "tão pequenas que não conseguem sequer esticar as asas, a menos que os ovos sejam especificamente comercializados como 'caipiras ou coloniais'" (SINGER, 2018, p. 95); d) laticínios originários de vacas confinadas, incapazes de pastar ao ar livre. Ainda sobre as vacas leiteiras, Singer observa que precisam engravidar todo ano, e seus bezerros são apartados após o nascimento, causando sofrimento para a vaca e sua cria.

A preocupação com o sofrimento dos animais, pondera Singer, não torna a todos veganos porque em teoria é possível comprar produtos originários de animais criados extensivamente, como os denominados orgânicos, que pressupõem que os animais tiveram acesso ao campo, mas reconhece que a interpretação dessa regra é vaga. Ainda que a vida dos animais criados em liberdade seja melhor do que a dos criados em fazendas industriais, permanece a dúvida se usá-los como alimento é compatível com a igual consideração de preferências, já que, naturalmente, implica matá-los. Mesmo as galinhas poedeiras e as vacas

leiteiras são abatidas quando a produtividade começa a diminuir, o que geralmente acontece muito antes do fim natural de suas vidas. Ainda, antes do fato de perderem suas vidas, muito é feito com os animais para levá-los ao prato a baixo custo: castração, separação de mães e filhotes, dissolução de rebanhos, marcas de ferro em brasa, transporte, manejo no abatedouro e o momento do abate, "coisas que, provavelmente, envolvem sofrimento e não levam em consideração os interesses dos animais" (SINGER, 2018, p. 96). Então, se mesmo a produção industrial de leite e ovos envolve necessariamente a morte de animais, consumir esses produtos continua sendo um interesse menor dos seres humanos se comparado ao interesse do animal em viver e desfrutar sua vida.

Esse raciocínio de Singer possibilita considerá-lo um bem-estarista, mas "um bem-estarista que se aproxima muito do abolicionismo, admitindo poucas e raras exceções ao uso de animais" (CUNHA, 2010, p. 52). Por exemplo, assume uma posição abolicionista ao condenar que os animais sejam reduzidos a objetos para o uso humano, mas assume posição bem-estarista ao afirmar que não se deve comer carne a menos que não tenha sido industrialmente produzida. Nesse caso, Singer apresenta argumentos para se opor ao consumo de animais ligados ao fato de que não é um meio eficiente de produção de alimentos, fazendo uma análise da utilidade da indústria pecuária.

Embora, em tese, os animais possam ser criados em pequena escala e sem esse tipo de sofrimento, como prometem pecuaristas que comercializam produtos oriundos de animais "criados humanitariamente", Singer pondera que os critérios para considerar humanitário são muitos variados. Regan, de modo semelhante, refere-se à desconexão sistemática entre o que as indústrias dizem fazer com os animais, e o que elas de fato fazem, razão pela qual as próprias palavras 'humanitário' e 'bem-estar' podem esconder ou revelar verdades, dependendo de quem as use (cf. REGAN, 2004, p. 89). Singer conclui, contudo, que "toda guinada na direção de um tratamento mais humanitário aos animais é bem-vinda, mas parece improvável que esses métodos consigam produzir a imensa quantidade de itens de origem animal hoje consumidos por nossas grandes populações urbanas" (SINGER, 2018, p. 96), sugerindo reduzir consideravelmente a quantidade de carne, ovos e laticínios consumidos e que, o mais importante, não é saber se seria *possível* produzir itens de origem animal sem sofrimento, e sim se aqueles que estamos pensando em comprar *foram* produzidos sem sofrimento.

Sobre a moralidade da produção de carne, ovos e laticínios, o princípio da igual consideração de preferências implica que interesses importantes dos animais são sacrificados injustamente para a satisfação de interesses menores dos seres humanos. Logo, adquirir os produtos finais dessa cadeia de produção equivale a apoiá-la e estimular seus produtores a

continuar com isso. Como há inúmeras opções alimentares, infere que é errado estimular a continuidade de um sistema cruel de produtos de origem animal, e conclui que para aqueles que vivem nas cidades onde é difícil saber como os animais viveram e morreram, "essa conclusão nos aproxima bastante do estilo de vida vegano (SINGER, 2018, p. 96), posição que o autor reafirmou mais recentemente em *Why Vegan: eating ethically* (2020).

James W. Rachels (1941 – 2003), na obra *Created from Animals* (1990), argumentou que uma visão de mundo darwiniana tem implicações filosóficas relevantes para o tratamento conferido aos animais não humanos³⁵. Na concepção de Rachels, o argumento filosófico que nega a racionalidade e a capacidade de sofrer aos animais estaria em contradição com a esmagadora evidência anatômica, fisiológica, psicológica e experimental. Ao interpretar a teoria darwiniana, Rachels é criticado por supostamente reduzir a filosofia à biologia, objeção que Loewy atribui a quem deseja desacreditar qualquer consideração sobre as "implicações que as ciências físicas e biológicas podem ter para a filosofia" (LOEWY, 1990, p. 114), de modo que aceitar descobertas científicas é meramente afirmar que a biologia forma a estrutura de pensamento sobre todos os empreendimentos humanos e, assim sendo, é melhor não ignorar seu papel. Nesse sentido, dado que as teses filosóficas que afirmam "a necessidade de revisão da ética antropocêntrica especista, à luz da sensibilidade e da consciência animais, estão comprovadas por estudos e investigações científicas [...]" (FELIPE, 2009, p. 302), cumpre a cada profissional revisar em sua área as implicações da teoria científica em questão.

Rachels, sobre o consumo de carne, afirma que é impossível tratar animais humanamente e ainda produzir carne em quantidade suficiente:

Métodos cruéis são usados na indústria de produção de carne, não porque os produtores sejam pessoas cruéis, mas porque esses métodos são econômicos, pois permitem que os produtores comercializem um produto que as pessoas possam pagar, portanto, trabalhar para um melhor tratamento dos animais seria trabalhar para uma situação em que a maioria de nós teria que adotar uma dieta vegetariana, porque se obtivemos sucesso, não podíamos mais comprar carne (RACHEL, 1990, p. 212).

Assim, um compromisso genuíno com o tratamento dos animais criados para alimentação parece implicar, na prática, uma aceitação de carne menos abundante e com preços mais altos, o que seria determinante na escolha do melhor curso de ação, ao menos

³⁵ Darwin escreveu em *The Descent of Man*: "a diferença na mente do homem e dos animais superiores, por maior que seja, é certamente de grau e não de gênero. Vimos que os sentidos e intuições, as várias emoções e faculdades, como amor, memória, atenção, curiosidade, imitação, razão, etc., de que o homem se orgulha, podem ser encontradas de maneira incipiente ou, às vezes, em uma condição desenvolvida, nos animais inferiores. Eles também são capazes de alguma melhoria herdada" (DARWIN, 1981, p. 105).

para um utilitarista consistente, conclusão que está em consonância com a de Llorente, para quem os "utilitaristas, longe de serem exigidos comer carne, devem praticar o vegetarianismo" (LLORENTE, 2004, p. 175). Vale ressaltar, contudo, que se a obrigação utilitarista de praticar o vegetarianismo depender do preço da carne produzida de forma não intensiva (em relação às alternativas vegetarianas), a defesa estaria necessariamente atrelada à fatores econômicos empíricos e, portanto, limitada. Se assim fosse, quanto menor a diferença de preço entre a carne criada de forma não intensiva e as alternativas vegetarianas, mais fraca seria a justificativa para o vegetarianismo, mas esse não parece ser o caso da teoria de Singer.

Esse cenário é bastante improvável, pois é justamente para reduzir custos que os métodos da pecuária industrial foram desenvolvidos e aplicados em larga escala. Ou seja, Singer já está a considerar os custos implícitos, referindo-se aos fatores ambientais e nutricionais que militam contra o consumo de carne e derivados de animais, não limitando sua argumentação ao preço pelo qual ela é vendida, embora mencione que a crescente demanda tem possibilitado maior acesso às alternativas vegetais para uma parcela da população.

De modo semelhante, Felipe interpreta que "nem mesmo o princípio utilitarista clássico, se levado a sério, serve para justificar os danos e o sofrimento que infligimos aos animais, pois esses danos causados aos animais superam os benefícios proporcionados pelo novo produto" (FELIPE, 2019, p. 289). Assim sendo, como buscarei defender, considerados todos os fatores relevantes e, atendido ao princípio da igualdade (isto é, os interesses são universalizáveis e estão sendo igualmente contados), Singer poderia defender que abolir o uso de animais como alimento traria as melhores consequências a longo prazo, para animais humanos e não humanos, de maneira que o melhor curso de ação é aquele em os animais não seriam usados como recursos.

1.6.1 Experiências Com Animais

É comum que quem faz experiências com animais tente justificar sua realização alegando que possibilitam descobertas sobre os seres humanos. Se assim for, Singer pondera que essas pessoas devem concordar com a afirmação de que os animais humanos e não humanos são semelhantes em aspectos cruciais. Se, por exemplo, "o fato de forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grade eletrificada para conseguir comida nos diz algumas coisas sobre as reações dos seres humanos ao estresse, devemos admitir que o rato sente estresse quando colocado nesse tipo de situação" (SINGER, 2018, p. 97). Partindo

dessa reflexão, o autor ressalta o que considera uma enganosa crença reconfortante: a de que todas as experiências com animais têm propósitos médicos importantíssimos e podem ser justificadas porque aliviam mais sofrimento do que provocam³⁶.

Do mesmo modo, nem todas as experiências realizadas pelas universidades podem ser defendidas com base na alegação de que aliviam mais sofrimentos do que provocam, citando o caso de uma série de experiências feitas durante mais de quinze anos no Centro de Pesquisas com Primatas de Madison, Wisconsin, que criou macacos em condições de privação materna e total isolamento, descobrindo que poderia reduzi-los a um estado em que, ao serem colocados entre macacos normais, ficassem agachados num canto, em condição de depressão e medo contínuo. Foram criadas macacas neuróticas que, ao se tornarem mães, jogavam e esfregavam seus filhotes no chão. Nesses casos, e em muitos semelhantes, Singer avalia que "os benefícios para os seres humanos são inexistentes ou muito incertos, enquanto as perdas para os membros das outras espécies são concretas e inequívocas" (SINGER, 2018, p. 98), motivo pelo qual tais experiências indicam, em sua concepção, a incapacidade de atribuir igual consideração de interesses de todos os seres a despeito da espécie à qual pertençam.

Singer enfatiza que o debate sobre as experiências com animais muitas vezes deixou de considerar tal fato, sendo anunciado em termos absolutos como se a oposição às experiências equivalesse a deixar que milhares de pessoas morressem de uma doença terrível que só poderia ser curada mediante experiências com animais³⁷.

³⁶ Por exemplo, o teste LD50, concebido na década de 1920 no intuito de encontrar a dose letal ou o nível de consumo que leva à morte 50% dos animais de uma amostra, ainda é empregado atualmente para testar o antirugas Botox. Com tal propósito, os ratos recebem doses variáveis e, os que recebem uma dose suficientemente alta, sufocam aos poucos com a paralisação dos músculos respiratórios. Esse teste, em específico, não é necessário para evitar o sofrimento humano, pelo que Singer conclui que se "não existisse alternativa ao uso de animais para testar a segurança dos produtos, seria melhor passar sem eles e aprender a conviver com as rugas, como a maioria dos idosos sempre fez" (SINGER, 2018, p. 97). Contudo, Singer não considerou que a toxina botulínica não se destina somente aos procedimentos estéticos, sendo utilizado de forma terapêutica nas áreas de neurologia, urologia e fisioterapia, tendo sido desenvolvido, inicialmente, para tratamento de estrabismo e blefaroespasma (ato de piscar os olhos de maneira descontrolada e excessiva).

³⁷ Pinker afirma que sem a *participação* dos animais em experimentos, a medicina congelaria no atual estágio, e bilhões de pessoas vivas ou ainda não nascidas sofreriam e morreriam pela salvação de camundongos: "um cálculo ético que atribua peso igual a qualquer dano causado a qualquer ser sensível, vetando o chauvinismo entre nossas espécies, iria impedir-nos de trocar o bem-estar de animais por um bem-estar equivalente de seres humanos [...] por segurança, os interesses humanos podem merecer alguns pontos extras em virtude de peculiaridades zoológicas, como a de que nossos cérebros grandes nos permitem saborear nossa vida, refletir sobre nosso passado e futuro, temer a morte e conectar nosso bem-estar com o de outros, em densas redes sociais. Porém o tabu da vida humana, que entre outras coisas protege a vida de gente mentalmente incompetente apenas por ser gente, teria de desaparecer. O próprio Singer resolutamente aceita essa implicação de uma moralidade cega para as espécies. Contudo, isso não vencerá tão cedo a moralidade ocidental" (PINKER, 2013, p. 639-640). Mas, "não seria a própria tradição ocidental que permite que se faça reflexões como as que Singer ou o Pinker fazem"? Grata ao Prof. Dr. Wesley Felipe que, com esse questionamento, fez-me refletir sobre o fato de que, ainda que a moralidade ocidental tenha problemas, ela permite reavaliar-se e julgar a si mesma, tanto que Singer busca em Bentham e Mill as bases para a sua filosofia. Em vez de dizer que a moralidade, a ciência, a

Diante da pergunta hipotética a respeito de salvar milhares de pessoas por experiências realizadas com uma quantidade limitada de animais, Singer responde com outra pergunta hipotética: os que fazem as experiências estão preparados para fazê-las com bebês humanos órfãos e seres humanos com lesões cerebrais graves e irreversíveis se essa fosse a única maneira de salvar milhares de pessoas? Se os cientistas não estiverem preparados para isso,

[...] sua presteza em usar animais não humanos parece ser discriminatória unicamente com base na espécie, uma vez que hominóides, macacos, cães, gatos e até camundongos são mais inteligentes, mais conscientes do que se passa com eles, mais sensíveis à dor etc. do que muitos seres humanos com graves lesões cerebrais, que mal sobrevivem em hospitais e outras instituições. De parte desses seres humanos, parece não existir nenhuma característica moralmente relevante que esteja ausente nos animais não humanos (SINGER, 2018, p. 99).

Se esse preconceito fosse eliminado, o número de experiências realizadas com animais seria imensamente reduzido. E se para manter a coerência, o cientista concordar em usar animais humanos e não humanos em seus experimentos? Nesse caso, Singer aduz que não se trata de um argumento propriamente utilitarista, mas argumentativo.

Singer ressalva, todavia, que um pequeno número de experiências com animais poderia ser justificável desde que não fosse violado o princípio da igual consideração de preferências, isto é, se: a) o benefício fosse grande o suficiente; b) a probabilidade de obter o benefício fosse suficientemente elevada; e, c) o sofrimento dos animais pequeno o bastante, então um utilitarista não poderia afirmar que seria errado realizá-las. Nesse sentido, "se um animal ou até mesmo uma dezena deles tivessem de ser submetidos a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia certo e de acordo com a igual consideração de interesses que assim fosse feito" (SINGER, 2018, p. 98). O mesmo se aplicaria às experiências realizadas com um bebê humano órfão e com um ser humano com deficiência cerebral grave.

Concluindo: sendo ou não defensável o ocasional experimento com animais, as atuais práticas institucionais de usar animais em pesquisas não são, porque, a despeito de algumas melhorias recentes, estariam longes de dar igual consideração aos interesses dos animais, razão pela qual Singer sugere desviar as verbas para pesquisas clínicas com pacientes voluntários e para o desenvolvimento de outros métodos experimentais que não fizessem ninguém, humano ou animal, sofrer.

Outras formas de especismo - peles, caça, circos, rodeios e zoológicos - suscitam problemas semelhantes ao uso dos animais na alimentação e pesquisa, mas Singer deixa que o

leitor aplique a elas os princípios éticos apropriados. Antes de adentrar na análise do erro de matar sob a perspectiva de Singer, cumpre abordar algumas de suas respostas às objeções mais comuns, no caso, relativas unicamente ao que foi até aqui tratado.

1.6.2 Argumento Da Ladeira Escorregadia Como Defesa Do Especismo

Embora o objeto do estudo seja a crítica de Regan que, assim como Singer, afirma que o especismo é um preconceito, mas discorda da teoria ética em outros aspectos fundamentais, cumpre pincelar algumas considerações sobre a defesa instrumental do especismo que recorre ao argumento da "ladeira escorregadia", no sentido de que "a amenização ou desrespeito de princípios há muito apreciados pela sociedade em alguns casos tende a acarretar o desrespeito desses princípios em casos onde isso não deveria acontecer, ou até mesmo, o desrespeito geral" (FELDHAUS, 2003, p. 178). Sendo assim, alega-se que a dificuldade em determinar os casos aplicáveis implicaria manter a universalidade estrita desses princípios.

O argumento é usado para sugerir a necessidade de uma linha nítida para separar os seres com quais se pode fazer experiências ou utilizar como alimento daqueles que não se pode fazer tais coisas. Nesse raciocínio, se admitirmos que um ser humano, por maior que seja sua deficiência intelectual, não tem status moral superior ao de um animal, já estaríamos deslizando pela ladeira e "o próximo passo seria negar direitos aos desajustados sociais, e o fundo do poço seria classificar como sub-humanos e eliminar todos que não gostamos" (SINGER, 2018, p. 111). Michael Specter (1955-), um dos opositores mais vocais de Singer, direciona suas críticas ao alegado rebaixamento dos humanos que sua teoria enseja ao retirar destes o privilégio de sua singularidade entre todos os seres vivos. Em 1999, publicou *The dangerous philosopher* em que trata especificamente de Singer e sua teoria, afirmando que o filósofo "nunca teve medo de pegar a razão pura e levá-la ao precipício. Ele faz perguntas horríveis e então responde de maneiras inesperadas" (SPECTER, 1999, p. 49). Em suma, Specter faz uma tentativa de vincular a teoria de Singer à tensão entre a utilidade e a justiça, enfatizando exemplos em que Singer daria igual consideração à dor de um animal não humano e a um ser humano, o que pode ser expresso pela seguinte narrativa:

As visões de Singer sobre os direitos dos animais são ainda mais ousadas: ele chama o domínio do homem sobre os animais de um ultraje 'específico' que pode ser devidamente comparado apenas à dor e ao sofrimento 'que resultaram dos séculos de tirania dos humanos brancos sobre os negros'. Para Singer, essa 'tirania' é uma das questões sociais centrais da nossa época. No entanto, o que lhe trouxe infâmia foi sua posição em um conjunto ainda mais convincente de questões morais: como lidar

com as fronteiras entre nascimento, vida e morte em uma era em que estamos nos tornando tecnologicamente capazes de controlar todos eles (SPECTER, 1999, p. 47).

Em resposta a essa objeção, Singer assevera que o objetivo de sua argumentação é elevar o status dos animais, e não rebaixar o dos seres humanos, isto é, não tem a intenção, por exemplo, de sugerir que os deficientes intelectuais devam ser forçados a ingerir corantes alimentares até adoecerem ou morrerem, embora admita que, "*no que diz respeito a saber se a substância é ou não segura para humanos*, esse procedimento daria indicações mais precisas do que se o teste fosse feito com coelhos ou cachorros" (SINGER, 2018, p. 112, grifo meu). É justamente a esse tipo de afirmação que Specter se refere ao argumentar que Singer leva a razão ao precipício, isto é, às últimas consequências.

De modo semelhante a Singer, entendo que não é possível alcançar satisfatoriamente os objetivos da teoria utilitarista preferencial sem destronar os seres humanos de seu posto privilegiado de referência, isto é, sem questionar a ética tradicional e o antropocentrismo. Isso não significa, contudo, rejeitar a tradição e as discussões que ela propiciou, já que o próprio utilitarismo dela deriva, mas expandir suas implicações e alcances para além dos aspectos tradicionais. Regan, que desenvolveu sua teoria com esteio nas críticas às demais teorias morais tradicionais, também é herdeiro de muitas ideias da tradição dos direitos, tendo apenas dado o passo de aplicá-los aos animais, ainda que adotando uma política conservadora, como veremos no capítulo 2.

Dessa maneira, Specter parece não ter considerado que Singer usa exemplos comparativos entre animais humanos e não humanos mais como um apelo à coerência dos leitores e cientistas sobre o uso do modelo animal do que para afirmar que os seres humanos devem ser usados em experimentos, como sugere Singer ao dizer que o procedimento utilizando seres humanos com deficiência intelectual daria indicações mais precisas do que o modelo animal, *especificamente no que diz respeito a saber se a substância é ou não segura para humanos*. Sua intenção, portanto, é "dar aos animais a maior consideração que hoje dedicamos aos seres humanos com deficiências mentais" (SINGER, 2018, p. 112), por considerar que é possível transferir a convicção de que seria errado fazer experimentos em deficientes intelectuais para os animais não humanos dotados de níveis semelhantes de consciência e capacidade de sofrer.

Outras questões consideradas, ademais, parece que Singer não diria que a experiência com seres humanos traz melhores resultados e, por isso, fez a referida ressalva. Por exemplo, para objetar a ideia de que seria correto fazer experimentos com animais porque não saberiam

o que iria acontecer, Singer pondera que esse argumento daria "uma razão para preferirmos usar bebês humanos - órfãos talvez -, ou seres humanos com graves deficiências mentais nas experiências, em lugar de adultos" (SINGER, 2018, p. 90). Assim, o autor ressalva que "o bebê seria órfão para evitar as complicações dos sentimentos dos pais" (SINGER, 2004a, p. 91), identificando deveres indiretos relacionados a eles, o que não ocorre, em geral, no caso dos animais. Logo, se Singer reputa que no que diz respeito a esse argumento (não fazer ideia do que acontecerá), "animais, bebês e seres humanos com graves deficiências mentais pertencem à mesma categoria" (SINGER, 2018, p. 90), então parece que sua teoria não sugeriria desconsiderar os deveres indiretos no caso dos seres humanos com deficiência, o que milita sempre em favor do uso de animais em substituição ao uso de seres humanos (e, por conseguinte, em desfavor dos animais).

Talvez por um equívoco Singer não tenha demonstrado a mesma preocupação com os deveres indiretos relacionados aos seres humanos com deficiências, omitindo-se quanto a esse aspecto tão relevante. Entendo que, para manter a coerência argumentativa da sua teoria, tomando-a como um todo, é necessário correlacionar os exemplos mencionados para concluir que Singer não desconsideraria os deveres indiretos relacionados aos seres humanos com deficiência na tomada de decisão do melhor curso de ação.

Ainda, se a intenção é evitar a ladeira escorregadia, a melhor opção parece ser aquela em que nenhuma categoria de animais humanos ou não humanos possa ser usada como mero meio para experimentos científicos. E, em consequência disso, Singer poderia defender a destinação dos recursos da experimentação animal e humana para métodos alternativos, atribuindo igual consideração aos interesses mais básicos inclusive dos seres humanos e outros animais que seriam usados nesses experimentos. Isso porque Singer não examina somente as vantagens da experimentação para determinar o melhor curso de ação, mas apresenta as desvantagens que, em sua concepção, são pouco aventadas. Além de apontar o erro metodológico de transferir resultados da experimentação animal para a espécie humana, Singer critica os experimentos que não servem a objetivos diretos e urgente (cf. SINGER, 2004a, p. 45), além de apontar a subestimação dos riscos.

Assim, se Singer considera os deveres indiretos para com os seres humanos envolvidos no experimento (sejam seres humanos bebês órfãos ou adultos com deficiência), parece que está diante de uma condição suficiente para objetar o experimento. No caso dos animais comumente utilizados como cobaias e afastados de seu grupo social, parece difícil imaginar que deveres indiretos pudessem objetar o experimento, como no caso humano. Por mais que alguns seres humanos possam se importar demasiadamente com esses animais, esse

sentimento não é direcionado ao indivíduo específico que será objeto de teste, mas a uma coletividade. Sendo assim, os seres humanos parecem sempre estar em vantagem na soma dos deveres indiretos, já que além da alegada superioridade intelectual - que implica priorizar seus interesses em certos casos -, despertam sentimentos e deveres em terceiros com os quais os animais não podem competir em condição de igualdade, eis que afastados de seu *habitat* e grupo social, em geral.

Ainda, se a *ladeira escorregadia* é perigosa, Singer afirma que é possível "evitá-la insistindo que todos os seres sencientes, sejam ou não conscientes, têm direitos fundamentais" (SINGER, 2018, p. 112) (muito embora não o faça). Logo, o argumento não resistiria sem razões específicas para acreditar que o suposto escorregão acontecerá, o que faz o autor ponderar que, talvez, se tratássemos melhor os animais, trataríamos melhor nossos semelhantes, embora reconheça que "se trata de uma especulação, mas o argumento da ladeira escorregadia também fez especulações e, portanto, poderíamos entender que uma afirmação anula a outra" (SINGER, 2018, p. 112). Singer conclui que se o status especial atribuído aos humanos permite ignorar os interesses de bilhões de criaturas sencientes, não devemos desistir de corrigir essa situação pela mera possibilidade de que os princípios nos quais fundamentamos essa tentativa serão mal utilizados por pessoas más para seus próprios fins.

Um outro argumento é criticado por Singer: o de que os seres humanos com graves deficiências mentais e sem as aptidões que os distinguem dos animais devem ser tratados com se tivessem as referidas aptidões por pertencerem a uma espécie cujos membros normalmente as possuem, o que significa tratá-los de acordo com as qualidades normais de sua espécie, e não com suas verdadeiras qualidades. Singer ressalva, contudo, que "devemos tratar as pessoas como indivíduos, e não de acordo com a pontuação média de seu grupo étnico, quaisquer que sejam as explicações para essa média" (SINGER, 2018, p. 113). Ainda, enfatiza que esse argumento seria rejeitado se usado para justificar dar aos membros de nossa raça ou sexo um tratamento melhor, de modo que para manter a coerência argumentativa é necessário reconhecer a incoerência de se atribuir à espécie humana uma importância moral intrínseca.

Outra objeção se dá no sentido de que, embora os seres humanos com graves deficiências mentais possam não ter aptidões superiores às dos outros animais, temos para com eles obrigações que não temos com quem não é humano como nós. Para Singer, "esse argumento contorna a questão de quem consideramos que sejamos nós" (SINGER, 2018, p. 114), e pondera que teríamos mais em comum com um alienígena com quem pudéssemos nos comunicar e dividir sentimentos do que com um membro da nossa própria espécie com uma deficiência tão grave a ponto de ser incapaz de ter experiências conscientes, mesmo as

aparências sendo mais semelhantes. Embora compreenda que os seres humanos que se parecem conosco evoquem sentimentos que os alienígenas ou animais não evocam, enfatiza que é um erro vincular a moralidade tão intimamente às nossas afeições, de modo que a questão é saber se as obrigações morais para com um ser deveriam depender de sentimentos dessa maneira. Há, por exemplo, quem se relacione melhor com seu cachorro do que com o vizinho. Quem associa a moralidade às afeições aceitaria que essas pessoas estão certas quando, num incêndio, tentam primeiro salvar seus animais e só depois os vizinhos? Mesmo os que respondem afirmativamente não desejariam concordar com os racistas, que poderiam argumentar que se os indivíduos mantêm relações mais estreitas com outras pessoas que têm a mesma cor de pele ou tipo de cabelo, e por elas sentem maior afeição, não é errado dar preferência aos interesses dessas pessoas:

A ética não exige que eliminemos as relações pessoais e as afeições parciais, mas exige que, em nossas ações, levemos em conta as reivindicações morais daqueles que são afetados por elas, e que o façamos com certo grau de independência em relação a nossos sentimentos por eles (SINGER, 2018, p. 115).

Bernard Willians (1929-2003) foi um filósofo britânico que defendeu o especismo num artigo intitulado *The human prejudice* (O preconceito humano), no qual fez considerações partindo da afirmação de que todos nossos valores são necessariamente valores humanos: "os valores humanos não são apenas valores que possuímos, mas valores que expressam a nossa humanidade, e estudá-los é estudar o que valorizamos na medida em que somos o que somos, ou seja, seres humanos" (WILLIAMS, 2009, p. 81). A esse respeito, Singer afirma que os valores que se prestam à discussão são humanos pois foram formulados por seres humanos: "como ainda não encontramos nenhum não humano que articule, reflita e discuta seus valores, todos os valores discutidos são humanos, no sentido de que foram formulados e articulados por seres humanos" (SINGER, 2009, p. 99). Contudo, discorda que isso exclua o possível desenvolvimento de valores que seriam aceitos por qualquer ser racional capaz de se colocar no lugar de outros. Ainda, alega que a natureza humana dos valores tampouco informa o que valores podem ou devem ser e se devemos valorizar os sofrimentos, prazeres e as vidas dos animais não humanos menos do que valorizamos os nossos.

Willians reconhece que é parte do ponto de vista humanitário preocupar-se com a maneira como os animais são tratados, e afirma que sua defesa do especismo não sugere o contrário. Para sua defesa do preconceito humano, propõe supor que o planeta foi colonizado por alienígenas benévolos, justos e perspicazes que julgam necessário nos eliminar,

concluindo que por mais justa e embasada que fosse essa decisão, estaríamos certos se nos aliássemos à nossa própria espécie. Singer salienta que, para o filósofo, a questão suprema é: "de que lado você está?" (WILLIAMS, 2009, p. 100), pergunta comum em tempos de guerra ou conflito racial, étnico, religioso ou ideológico para evocar a solidariedade do grupo e sugerir que questionar a luta é traição:

A pergunta divide o mundo em "nós" e "eles" e reivindica que o simples fato de existir essa divisão transcende outra pergunta muito diferente: "Qual é a coisa certa a fazer?". Nessas circunstâncias, a coisa certa e corajosa a se fazer é não favorecer os instintos tribais que nos levam a dizer, "o da minha tribo (país, raça, grupo étnico, religião etc.), certo ou errado", e dizer "estou do lado que faz o que é certo" (SINGER, 2018, p. 116).

Singer avalia que um juiz imparcial, embasado e perspicaz não decidiria que a única alternativa é "eliminar" nossa espécie para evitar aflições e injustiças maiores, mas, se fosse esse o caso, deveríamos rejeitar o instinto tribal ou da espécie. Em *A rare defense of speciesism* (2009), o autor apresenta uma resposta pormenorizada das objeções de Williams, tendo me limitado, aqui, a apresentar os aspectos mais relevantes para a compreensão da problemática relacionada ao especismo enquanto preconceito (justificável ou não).

1.7 QUESTÕES SOBRE TIRAR A VIDA

Conforme foi observado até este momento, Singer defendeu a aplicação do princípio da igual consideração de preferências, limitando suas considerações aos casos em que vidas não estão necessariamente em jogo e, portanto, a preocupação é evitar o sofrimento e experimentar o prazer. Antes de analisar a questão do erro de matar, contudo, necessário entender alguns conceitos fundamentais da teoria.

1.7.1 O Conceito De *Pessoa* No Utilitarismo Preferencial De Singer

Antes de fundamentar a necessidade de se considerar pessoas alguns animais não humanos, Singer analisa os sentidos diferentes em que os termos *ser humano* e *vida humana* são usualmente utilizados, especialmente nos debates sobre aborto e experiências com embriões. O primeiro significado atribuído a *ser humano* equivale a membro da espécie biológica *Homo sapiens*, definido cientificamente por exame dos cromossomos das células

dos organismos vivos. Logo, "desde os primeiros momentos de sua existência, um embrião concebido a partir de espermatozoides e óvulos humanos seja um ser humano" (SINGER, 2018, p. 120); o mesmo se poderia dizer do ser humano com as mais profundas e irreparáveis deficiências mentais, até mesmo de um bebê que nasceu anencefálico.

Outro uso do termo *humano* foi proposto por Joseph Fletcher, que definiu alguns *indicadores de humanidade*, dentre os quais: autoconsciência, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de se relacionar com os outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade. Singer avalia, contudo, que o embrião, o feto, a criança com profundas deficiências mentais e o recém nascido são membros da espécie humana, embora nenhum deles seja autoconsciente, possua um sentido do futuro ou capacidade de se relacionar. Desse modo, enfatizando a importância de empregar termos que permitam exprimir com clareza o sentido empregado e que não antecipem juízos sobre a resposta dessas questões, Singer substitui o termo *ser humano* por correspondentes aos dois sentidos: para o biológico, *membro da espécie Homo sapiens*; e, para o segundo sentido, *pessoa*³⁸.

O uso da palavra *pessoa*, contudo, também é suscetível de causar confusões por muitas vezes ser empregada como sinônimo de *ser humano*. Singer pontua que os termos não se equivalem, isto é, existem pessoas que não são membros da espécie *Homo sapiens*, e membros da espécie *Homo sapiens* que não são pessoas. O autor expõe a origem etimológica do termo *pessoa*, que se refere a uma máscara usada pelo ator no teatro e, com o passar do tempo, passou a designar "aquele que desempenha um papel na vida, alguém que é um agente" (SINGER, 2018, p. 122). O sentido atual, expresso no dicionário filosófico - ser autoconsciente ou racional - tem antecedentes filosóficos na definição proposta por John Locke: ser pensante e inteligente, dotado de razão e reflexão e capaz de se entender como tal, como a mesma coisa pensante, em momento e lugares diferentes³⁹. Essa definição assemelha-se à apresentada por Fletcher, salvo por escolher duas características fundamentais - racionalidade e autoconsciência - como o âmago do conceito.

³⁸ Singer avalia que a opção por um dos dois sentidos pode fazer diferença no que diz respeito ao modo como se responde se o feto é um ser humano, mas "a moralidade do aborto ou de matar animais é uma questão fundamental, e a resposta não pode depender da maneira como estipulamos que as palavras são usadas" (SINGER, 2018, p. 121).

³⁹ De acordo com o dicionário de filosofia, *pessoa* apresenta os seguintes significados: "[...] na tradição escolástica, a pessoa é uma substância individual de natureza racional, existindo como um todo indivisível (um indivíduo) dotado de razão. [...] No pensamento marcado pelo cristianismo, a pessoa é o ser humano racional e livre, definido por sua dimensão de sujeito moral e espiritual, plenamente consciente do bem e do mal, livre e responsável" (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, n.p.).

Singer, portanto, usa o conceito *pessoa* no sentido de um ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de *ser humano* que não são abrangidos pelo termo *membro da espécie Homo sapiens*.

Gary Varner argumenta em favor de uma definição mais exigente de pessoa, no sentido de que ser uma pessoa pressupõe a noção biográfica do eu, e apenas seres dotados de linguagem própria sofisticada teriam esse tipo de noção de suas vidas, o que significa que só os seres humanos a possuem - e não todos. Nessa perspectiva, a noção biográfica confere a uma vida uma importância especial: "se 'pessoas' são definidas como indivíduos com um senso biográfico de si, não temos boas evidências de que qualquer animal não humano seja uma pessoa" (VARNER, 2012, p. 159). Quanto aos animais autoconscientes que não têm noção biográfica de si, Varner avalia que são *quase pessoas*, o que conferiria à vida desses animais maior significado moral do que a vida dos que são meramente sencientes. Opera-se, assim, uma reformulação conceitual que, por definição, implica que esses animais não irão receber o mesmo tratamento moral dos seres que são pessoas, dada a ausência de capacidades mentais superiores. A respeito do referido conceito, Sapontzis, em *Aping persons* (1993), interpreta que *pessoa* tem um significado descritivo e avaliativo:

No sentido avaliativo do termo, "pessoa" se refere a seres cujos interesses são moral ou legalmente protegidos contra a exploração rotineira por aqueles cujas ações podem ser diretamente influenciadas por conceitos morais ou legais. Pessoas são aquelas a quem a moralidade ou a lei indica que nós, como agentes morais ou legais, devemos tratar com justiça: não devemos, como Kant diria, tratar como meros meios para a satisfação de nossos interesses. [...] devemos considerar todos os seres com interesses (isto é, todos os seres com sentimentos) como pessoas neste sentido avaliativo do termo. Ou seja, acho que devemos tratar todos os seres com interesses de forma justa, não considerando nenhum deles como mero meio para a satisfação de nossos interesses. É disso que se trata a libertação animal (SAPONTZIS, 1993, p. 269).

O autor observa que há uma forte tendência, mesmo entre os teóricos animalistas, de manter uma associação estreita entre pessoa no sentido avaliativo e pessoa no sentido descritivo (em que é apenas um nome para seres humanos). Assim, enquanto Singer defende uma proteção especial para os animais mais sofisticados intelectualmente - e que, portanto, integram o conceito de *pessoa* - Regan faz consideração semelhante, mas se utilizando do termo *sujeito-de-uma-vida*, como será abordado no capítulo 2. Dessa forma, ambos mantêm um viés a favor do intelectual, ensejando críticas como a de Callicott (1989), para quem os direitos animais continuam sendo um sistema de valores antropocêntricos e, por conseguinte, apresenta em substituição sua *Teoria de valor não antropocêntrica para a ética ambiental* (cf.

CALLICOTT, 1989, p. 115). Nessa concepção, focar a preocupação nos grandes macacos e outros primatas não humanos expressa e dá continuidade a esse preconceito. Nesse sentido:

Somos chamados a reconhecer que experimentos prejudiciais com grandes macacos não humanos estão errados porque esses macacos são geneticamente muito parecidos conosco ou porque são tão inteligentes, novamente como nós. Essas chamadas claramente retêm uma visão antropocêntrica do mundo, modificando-a apenas através do reconhecimento de que não somos uma forma de vida totalmente única (SAPONTZIS, 1993, p. 271).

Assim sendo, Sapontzis considera que a superação do especismo requer a rejeição do viés em favor do intelectual - ao menos enquanto critério do valor da vida ou da personalidade no sentido avaliativo - indo além da extensão modesta dos horizontes morais para incluir animais não humanos intelectualmente sofisticados, como chimpanzés e baleias, reconhecendo não apenas que a exploração de animais semelhantes aos humanos é errada (*prima facie*), mas também que a exploração de ratos, lagartos, peixes e qualquer outro tipo de ser senciente, humano ou não, intelectualmente sofisticado ou não, é errado (*prima facie*).

Não obstante, como denota Sapontzis, pode ser apropriado e até politicamente astuto enfatizar as características humanas dos grandes macacos não humanos e buscar a proteção moral e legal de seus interesses como pessoas, antes de buscar para todos os animais sencientes. Os ideais devem ser mantidos em vista para que os esforços pelos animais não humanos não sejam cooptados e efetuem mudanças meramente retóricas e complacentes - "como quando os vivisseccionistas agora concordam prontamente que os animais não humanos têm direitos, mas passam a afirmar que esses direitos são respeitados em sacrifícios humanos de laboratório de animais não humanos" (SAPONTZIS, 1993, p. 277). Por outro lado, aqueles que insistem que todos os projetos de libertação animal devem se concentrar exclusivamente no ideal e rejeitam toda acomodação dos ideais de libertação às realidades atuais, provavelmente conseguirão apenas sentir suas consciências limpas. Intencionalmente fora de contato com muitas das forças que moldam a realidade, provavelmente não terão sucesso em ajudar animais não humanos. Portanto, engajar-se em campanhas para estender os princípios e direitos morais e legais de proteção aos grandes macacos não humanos não é comprometer esses ideais, mas perseguir-los e implementá-los no mundo real.

Sendo assim, com a ampliação do conceito de *pessoa*, Singer pretendeu estender o conceito para além da espécie humana, evidenciando que certas características dos seres humanos são partilhadas por outros seres vivos. Tendo delimitado o conceito, passa-se a expor suas peculiaridades e aplicação na teoria em comento.

1.7.2 A Doutrina Da Santidade Da Vida Humana, O Utilitarismo Clássico E O Erro De Matar Membros Da Espécie *Homo Sapiens*

Dado que as pessoas em geral não concordam que é igualmente abominável matar um porco, um ser humano ou arrancar um repolho, Singer analisa a doutrina da santidade da vida humana e se "haveria algo na vida de um ser racional e autoconsciente, e não na de um ser que seja apenas senciente, que torne muito mais grave o ato de tirar a vida do primeiro" (SINGER, 2018, p. 124)⁴⁰. Para tanto, não usa o termo santidade em sentido especificamente religioso; embora essa seja sua possível origem, "agora faz parte de uma ética mais que secular, e é enquanto parte dessa ética secular que ela exerce, nos dias de hoje, sua maior influência" (SINGER, 2018, p. 118). Também não toma essa doutrina como se sustentasse pacifismo absoluto, levando em conta que há defensores da santidade humana para os quais se pode matar em legítima defesa. Essa doutrina, então, funda-se na tese de que a vida humana tem algum valor muito especial, totalmente distinto do valor da vida de outros seres vivos.

Singer afirma que, assim como o erro de infligir sofrimento a um ser não pode depender da espécie a que pertence - pois fatos biológicos que traçam a fronteira da espécie não têm significado moral - o mesmo se pode dizer quanto ao erro de matar. Dar preferência à vida de um ser simplesmente porque é membro da nossa espécie é algo que nos colocaria na mesma posição dos racistas, que dão preferência aos membros de sua própria raça. O autor faz uma exposição histórica, recuando aos tempos greco-romanos para notar que pertencer à espécie *Homo sapiens* não era suficiente para garantir a proteção da própria vida:

[...] mesmo entre os próprios gregos e romanos, os bebês não tinham direito automático à vida [...] matavam os bebês deformados ou inaptos expondo-os às intempéries no alto de uma colina. Platão e Aristóteles achavam que o Estado deveria impor a morte dos bebês deformados. Os célebres códigos legislativos cuja autoria é atribuída a Licurgo e Sólon continham cláusulas semelhantes. Nesse período, achava-se melhor pôr fim a uma vida que começara desfavoravelmente do que tentar prolongá-la, com todos os problemas que ela poderia acarretar (SINGER, 2018, p. 123).

⁴⁰ Até a 2ª edição de *Ética Prática*, Singer questionava "se a vida de um ser racional e autoconsciente possui um valor especial, ao contrário de um ser meramente senciente" (SINGER, 2012, p. 110), ou seja, utilizava o conceito de "valor da vida", substituindo-o posteriormente para evitar a problemática que o conceito pode ensejar, muito embora o tenha mantido em outras passagens. Considerar uma vida sagrada importa que deve ser subtraída de qualquer violação e garantida pela ordem jurídica: "o critério da sacralidade da vida, implícito no Juramento de Hipócrates e na cultura ética e jurídica dominante até a contemporaneidade, tem como fundamento o valor intrínseco da pessoa humana e de sua vida" (NEDEL, 2004, p. 35).

Parece improvável imaginar que os bebês deformados e inaptos não pudessem ser mortos de outra maneira a fim de reduzir seu sofrimento, ou mesmo que não houvesse outras alternativas possíveis para evitar esse fim. Contudo, Singer não parece estar realizando um juízo de valor sobre o exemplo, nem avaliando se a sociedade regrediu ou evoluiu no tratamento dos referidos bebês deformados, tendo se limitado a identificar que, num dado momento histórico, pertencer à espécie humana não garantia a proteção à vida na forma que hoje conhecida.

Nesse esteio, o autor constrói uma crítica ao especismo na posição moral predominante, reforçando que a atitude atual data do advento do cristianismo, quando havia uma motivação teológica específica para a defesa de que os que nascem de pais humanos são imortais e estão destinados a uma eternidade de paz ou de tormento. A partir dessa crença, matar um ser humano assumiu um significado terrível. Com os séculos de domínio cristão no pensamento europeu, as atitudes éticas baseadas nessas doutrinas tornaram-se parte da ortodoxia moral incontestada da civilização europeia. Embora já não sejam de aceitação geral, deram origem à arraigada crença ocidental na singularidade e nos privilégios especiais da espécie humana, avalia Singer.

Percebendo que tal atitude contrasta com a indiferença com que se tira a vida dos animais, analisa a possibilidade de justificar eticamente a autorização absoluta de tirar a vida (dos animais), mesmo quando é feliz para aquele que a desfruta e, de outro lado, a proibição de tirar a vida (dos humanos), mesmo quando é puro sofrimento para aquele que a vive, propondo reavaliar, além da perspectiva especista da natureza, a crença na santidade da vida dos membros da espécie humana. Em suma, Singer investiga se há algo que torne mais grave tirar a vida de um ser racional e autoconsciente, em oposição a de um ser senciente.

Para ilustrar que a concepção de que a vida humana possui valor único está enraizada na sociedade e nas leis, Singer reflete sobre o livro *The Long Dying of Baby Andrew*, que relata a história de um bebê nascido prematuro (24 semanas) e que foi mantido vivo, a um custo substancial e a contragosto de seus pais, por 6 meses pelos médicos, sentindo dores fortes ao respirar. Tudo isso, analisa, apesar do evidente sofrimento ou de ser óbvio que jamais poderia ter uma vida independente ou pensar como a maioria dos seres humanos. Se semelhante tratamento do bebê humano é ou não uma atitude correta, Singer não aborda neste momento. Por ora, investiga "o contraste chocante entre tamanho esforço para preservar a vida humana e a despreocupação com que tiramos a vida de cães vadios, macacos usados como cobaias, bois, porcos e frangos que nos servem de alimento" (SINGER, 2018, p. 119).

O zoólogo evolucionista Richard Dawkins salienta a discrepância entre a o respeito conferido a um feto de nossa espécie e a vida um chimpanzé adulto, por exemplo:

Muitos de nós recuamos constrangidos diante da execução de um ser humano, não obstante se trate do mais terrível criminoso, ao passo que defendemos despreocupados a exterminação sem julgamento de pragas relativamente pouco nocivas. A bem da verdade, matamos membros de outras espécies inofensivas como forma de recreação e divertimento. Um feto da nossa espécie, desprovido de mais sentimentos humanos do que uma ameba, goza de um respeito e de uma proteção legais que excedem em ampla medida aqueles concedidos a um chimpanzé adulto. E, contudo, o chimpanzé sente e pensa e – de acordo com os achados experimentais recentes – é até mesmo capaz de aprender alguma forma de linguagem humana. O feto pertence a nossa espécie e, por essa razão, conta instantaneamente com privilégios e direitos especiais. Será que a ética do "especismo", para usar o termo de Richard Ryder, se sustenta em bases biológicas mais sólidas do que a ética do racismo? Eu não sei. O que sei é que ela não encontra nenhuma fundamentação na biologia evolutiva (DAWKINS, 2007, p. 50-51)⁴¹.

As sociedades em geral estabelecem a proibição de tirar a vida, o que possibilita supor, avalia Singer, que nenhuma sociedade pode sobreviver se permitir aos seus membros matarem-se uns aos outros sem restrições. As sociedades diferem precisamente em quem se beneficia dessa proteção. Em muitas sociedades tribais, a única infração grave é matar um membro inocente da própria tribo, outros podem ser mortos impunemente. Já nos estados-nações mais sofisticados, a proteção se estende, em regra, a todos que se encontram nas fronteiras do território nacional.

Dado que atualmente a maioria das pessoas concorda, ao menos em tese, que é condenável matar seres humanos, independente da raça, religião, classe ou nacionalidade, Singer avalia que é pacífica a impropriedade moral de princípios mais restritos, como os que limitam o respeito à vida a uma comunidade, raça ou nação, levantando dúvidas sobre se a fronteira da espécie marca um limite mais defensável do círculo sob proteção. Um ser autoconsciente tem consciência de si como entidade distinta, com um passado e desejos relativos ao seu próprio futuro. Isso é importante porque tirar a vida de um ser autoconsciente sem o seu consentimento significa frustrar os seus desejos quanto ao futuro: "o aluno espera se formar, a criança talvez queira ir a uma festa de aniversário, o professor de filosofia pode

⁴¹ Quanto à afirmação que "um feto da nossa espécie, desprovido de mais sentimentos humanos do que uma ameba" (DAWKINS, 2007, p. 50) goza de respeito e proteção legais que excedem os concedidos a um chimpanzé adulto, entendo que Dawkins não pretendeu se referir aos sentimentos e à subjetividade, por exemplo, de uma mãe que sofreu um aborto (voluntário ou involuntário) e que, portanto, provavelmente não terá a mesma percepção do feto e da ameba. O que Dawkins buscou expressar, se estou correta em minha interpretação, é que o feto e a ameba igualmente não possuem sentimentos humanos por não possuírem quaisquer sentimentos. Se essa informação está correta, isto é, se fetos não possuem mesmo sentimentos - o que parece depender diretamente da idade gestacional - são questões que não vêm ao caso e sobre as quais não me prolongarei, dada a complexidade da temática que foge ao objeto deste estudo.

ter esperanças de escrever um livro que analise criticamente convicções éticas de ampla aceitação" (SINGER, 2018, p. 124). Por outro lado, matar um ser meramente senciente não frustraria nenhum desejo desse tipo, pois incapazes de tê-los. Se quando alguém é morto não está mais vivo para sentir essa frustração, Singer questiona se impedir a satisfação desses desejos tem importância moral.

Considerando que o utilitarismo clássico, como exposto por Bentham e Mill, julga as ações pela tendência a maximizar o prazer/felicidade e minimizar o sofrimento/infelicidade, e que prazer e felicidade referem-se a estados de consciência, Singer pondera que para essa corrente não há uma importância direta no fato de os desejos para o futuro ficarem por concretizar quando as pessoas morrem, pois "quando se morre instantaneamente, o fato de se ter ou não desejos para o futuro é indiferente no que concerne à quantidade de prazer ou sofrimento que se experimenta" (SINGER, 2018, p. 125). Logo, para o utilitarismo hedonista, o status de pessoa não é diretamente relevante para o erro de matar.

Indiretamente, contudo, a condição de pessoa pode se tornar importante para o utilitarista clássico. Uma pessoa sabe que tem um futuro e que sua existência futura pode ser interrompida; se achar que isso vai acontecer a qualquer momento, sua existência será menos agradável do que se não pensasse na morte iminente. Logo, um utilitarista clássico pode dizer que é errado matar pessoas pela razão indireta de que essa proibição aumentará a felicidade das pessoas que, de outro modo, viveriam preocupadas com a possibilidade de serem mortas. A razão é indireta pois não se refere a nenhum mal direto provocado na pessoa morta, mas a consequência em outras pessoas. Ainda, o utilitarista clássico poderia considerar errado matar pelo fato de eliminar a felicidade que a vítima sentiria se estivesse viva, objeção aplicável a todo ser com probabilidade de ter um futuro feliz (pessoa ou não), o que poderia incluir seres meramente sencientes.

Desse modo, essa razão indireta proporciona um motivo para o utilitarista hedonista levar mais a sério, *em algumas condições*, a morte de uma pessoa do que a morte de outro ser, pois se esse ser for incapaz de se conceber existindo ao longo do tempo, não seria preciso levar em conta a possibilidade de ele se preocupar com a perspectiva de a sua existência futura ser subitamente interrompida. *Em algumas condições* pois, por exemplo, o assassinato de uma pessoa pode ser do conhecimento de outras pessoas, que fariam uma avaliação sombria da possibilidade de viver até a idade madura ou ficariam com medo de serem mortas. Mas Singer não reputa esta uma razão conclusiva para afirmar que, no utilitarismo clássico, é sempre pior matar uma pessoa por causa dos deveres indiretos, pois é possível que pessoas temam também a morte de não pessoas. O fato é que essa razão indireta não se aplicaria aos

assassinatos cometidos em total segredo se julgássemos esse caso individual, motivo pelo qual Singer enfatiza a necessidade de distinguir os raciocínios crítico e intuitivo.

1.7.3 A Distinção Entre Raciocínio Moral Crítico E Intuitivo Como Pressuposto Para Avaliação Do Erro De Matar *Pessoas E Não Pessoas*

Apesar da ética utilitarista pressupor o cálculo das consequências de cada ação moral, Singer se opõe à aplicação do utilitarismo exclusiva ou basicamente a cada caso individual, e reputa que melhores resultados são obtidos "se instarmos as pessoas para que não julguem cada ato individual com o critério de utilidade, mas que, em vez disso, pensem em termos de princípios mais amplos que venham a abranger todas, ou virtualmente todas, as situações com as quais se deparem" (SINGER, 2018. p. 127). Similarmente à proposta de Richard Hare, Singer distingue dois níveis de raciocínio moral: o *intuitivo* e o *crítico*.

No nível intuitivo, "realizamos a maior parte do pensar moral cotidiano, aplicando princípios que aprendemos, sem muita reflexão" (HARE, 2003, p. 09). Esse nível de pensar é adequado para todas as decisões morais cotidianas, pois além da falta de tempo e de informação, "poderíamos ficar tentados, se nos entregássemos a longas elucubrações, a distorcer nosso pensamento de forma a acreditar que a moralidade exige de nós que façamos certa coisa, quando nosso verdadeiro motivo é de que isso serviria a nossos próprios interesses" (HARE, 2003, p. 09). Do mesmo modo, Singer enfatiza que, na vida real, em geral, não somos capazes de prever todas as complexidades das escolhas, de modo que simplesmente não é prático tentar calcular antecipadamente todas as consequências e, ainda que limitássemos às mais significativas, persistiria a possibilidade de calcular em circunstâncias longe das ideais (interesses pessoais, sentimentos de desejo, competição, mágoa, pressa etc.).

Nessa perspectiva, sugere que na vida ética cotidiana é melhor adotar alguns *princípios intuitivos* éticos amplos, incluindo os que a experiência mostrou ao longo dos séculos que conduzem geralmente às melhores consequências, bem como princípios morais clássicos (respeitar promessas, não prejudicar os outros, etc.), dentre os quais o respeito⁴² pela vida daqueles que desejam continuar vivendo. Em suma, é melhor que as pessoas considerem tais princípios, ainda que no plano crítico seja possível imaginar circunstâncias nas quais melhores consequências resultariam de ações práticas contra um ou mais deles:

⁴² Nesse aspecto, em meu entender, o utilitarismo preferencial de Singer aproxima-se da visão de direitos de Regan: ambos enfatizam que o dever de respeito é essencial para a adequação de uma teoria moral.

É possível que, muito ocasionalmente, encontremo-nos em circunstâncias nas quais seja absolutamente claro que, se nos afastarmos desses princípios, teremos um resultado muito melhor do que se nos prendêssemos a eles; então esse afastamento seria justificável. Mas, para quase todos nós, na maior parte do tempo, tais circunstâncias não ocorrerão e podemos removê-las de nosso pensamento (SINGER, 2018, p. 129).

Há casos, portanto, que requerem uma consideração mais séria, o que se dá quando, comumente, os princípios recebidos estão em conflito. Para tratar desses casos, é necessário ascender a um nível de raciocínio mais alto, crítico, para decidir entre dois princípios, o que compreende anular *nesse caso* um deles, ensejando, assim, o questionamento sobre a universalidade de um dos princípios. Hare adverte que "a maior parte dos angustiantes problemas do pensar moral surge nesse nível" (HARE, 2003, p. 10). Assim, como as convicções morais comuns, que dão respostas corretas no nível intuitivo, não são confiáveis no nível crítico, Singer e Hare defendem que as teorias em dois níveis estão aptas a resolver esse problema.

É importante considerar que o intuicionismo, segundo Hare, cai inevitavelmente no relativismo, uma vez que intuições são relativas a culturas. O ponto principal é que o consenso geral sobre questões morais que provavelmente existe em dada cultura é resultado de uma educação moral comum, logo, "se qualquer dessas opiniões morais comuns for desafiada por um reformador moral, não adianta apelar para o próprio consenso para validar as opiniões" (HARE, 2003, p. 128). Desse modo, Hare enfatiza que a intuição tem lugar importante no pensamento moral, mas não é um tribunal de última instância⁴³.

A tarefa do pensamento crítico é analisar os vários padrões, condições de aplicação, critérios, condições de verdade ou princípios encontrados em determinada cultura e avaliar se podem ser defendidos. No nível intuitivo, o pensamento moral tem de se manter fiel a princípios gerais; no nível crítico, em que os princípios são avaliados, rejeitados ou emendados, o pensar pode ocupar-se de princípios específicos: "tal pensar crítico realmente pode nos levar a adotar princípios bastante gerais para usar no nível intuitivo, porém o pensamento que conduz à sua adoção não depende desses princípios intuitivos gerais, mas apenas do requisito de universalizar nossas máximas" (HARE, 2003, p. 193). Assim sendo, o procedimento geral para resolver questões morais consiste em examinar de modo factual as

⁴³ O argumento formal de Hare produz regras de raciocínio moral que o leva aos mesmos princípios morais aos quais um utilitarista chegaria, razão pela qual o autor afirma que sua teoria é uma argumentação moral de um utilitarista, "embora não contenha nenhum princípio de utilidade, mas apenas um método racional de chegar a esses princípios morais particulares" (HARE, 2003, p. 192).

consequências de ações e medidas alternativas e perguntar se estamos preparados para prescrever universalmente sua implementação⁴⁴.

Sendo esta a tarefa do pensamento crítico, é necessário condensar a vasta quantidade de informação em um conjunto mais simples de diretrizes ou princípios para usar na vida diária. Por muitas gerações, as pessoas têm encarado esse problema e chegado às suas próprias conclusões, mas Hare enfatiza que as soluções a que essas pessoas chegaram podem não ser as melhores, pois a *sabedoria dos séculos* não é infalível. O filósofo ressalva que, usualmente, há no legado do passado mais coisas para aprender do que para descartar, sendo necessário cautela ao abandonar indiscriminadamente intuições acumuladas:

Primeiramente, temos de determinar as consequências de medidas alternativas e encontrar diretrizes que, se adotadas de modo geral, levarão, em conjunto, aos melhores cursos de ação. E os melhores cursos de ação são aqueles que, tudo considerado, fazem o melhor para as pessoas na sociedade, contando cada um por um e ninguém por mais de um - i.e., tratando cada indivíduo como um fim (HARE, 2003, p. 197).

A necessidade de prever as consequências é um problema que o reformador moral enfrenta, pois somente o tempo futuro mostrará se o conjunto de ações adotado teve mesmo as melhores consequências. São essas as objeções práticas quanto ao cálculo utilitário: as dificuldades de prever as consequências das ações, de comparar as preferências de diferentes seres e de medir o sofrimento ou prazer mesmo no caso de uma única pessoa.

Mesmo que, ao nível crítico, o utilitarismo conceba a possibilidade da existência de casos específicos em que seria melhor não respeitar o desejo de uma pessoa continuar a viver - pois poderia ser morta em segredo absoluto - esse tipo de pensamento não tem lugar no nível intuitivo, que deve guiar as ações diariamente. Singer aduz que esta é a essência do que um utilitarista clássico diria sobre a distinção entre matar uma pessoa e matar outro ser.

Já no utilitarismo preferencial, "versão do utilitarismo à qual chegamos ao universalizar nossas preferências" (SINGER, 2018, p. 129), os atos são julgados não pela tendência em maximizar o prazer ou minimizar o sofrimento, mas pela medida em que concordam com as preferências dos seres afetados pela ação ou suas consequências. Uma ação contrária à preferência de qualquer ser será errada, a menos que a preferência tenha menos valor que as preferências contrárias. Então, é errado matar uma pessoa que prefere

⁴⁴ Hare, como Singer, afirma que não é possível determinar as melhores medidas sem o conhecimento dos fatos; apesar disso, acentua que não é competência do filósofo moral descobrir os fatos, mas examinar os maus argumentos apresentados com base neles.

continuar vivendo, sendo irrelevante o fato de a vítima não poder lamentar que suas preferências foram ignoradas: o mal é praticado quando a preferência é frustrada.

Ainda, para o utilitarismo preferencial, como as pessoas orientam suas preferências para o futuro, tirar a vida de uma pessoa é normalmente pior do que tirar a vida de um ser meramente senciente, pois matar uma pessoa constitui violação de uma vasta gama de preferências mais centrais e significativas, enquanto os seres que não conseguem se ver como entidades dotadas de um futuro não podem ter quaisquer preferências sobre sua existência futura. Isso não equivale, pondera Singer, a negar que esses seres possam lutar contra uma situação na qual suas vidas correm perigo (como um peixe que luta para se livrar de um anzol), mas o comportamento só indicaria uma preferência pela cessação de dor e medo, não sugere que os peixes⁴⁵ são capazes de preferir uma existência futura à não existência.

Nessa concepção, o comportamento de um peixe fígado "sugere uma razão para não se matar um peixe por esse método, mas, por si só, não sugere uma razão utilitarista preferencial para não se matar um peixe por um método que provoque morte instantânea, sem antes provocar dor ou sofrimento" (SINGER, 2018, p. 130), reforçando o entendimento de que esses seres não têm preferências a respeito de sua existência futura, o que não significaria que não há razões utilitaristas preferenciais para não matar seres conscientes que não sejam pessoas. Tendo ponderado sobre o que há de especialmente errado em matar uma pessoa, Singer acrescenta que existem razões do utilitarismo preferencial contra matar seres conscientes que não são pessoas. Para essa teoria ética, o mal feito à pessoa morta é grave, mas não necessariamente decisivo, pois "a preferência da vítima por continuar viva poderia, em alguns casos, ser considerada menos importante que fortes preferências de outras pessoas" (SINGER, 2018, p. 130). Por tal razão, a proibição de matar pessoas ser mais absoluta do que qualquer tipo de cálculo utilitário indicaria que as vidas das pessoas são garantidas por direitos, não permutáveis por preferências de outros, a exemplo do que argumenta Regan, que chama direitos de trunfos pois não poderiam, em tese, ser permutados por prazeres alheios.

Contudo, Singer não entende que a noção de direito moral seja útil, exceto se usada como forma abreviada de se referir a considerações morais mais fundamentais. Como a ideia de que temos direito à vida é comum, questiona se existem bases para atribuir o direito à vida às pessoas, e negá-lo a outros seres vivos, citando a concepção de *direitos* de Michael Tooley, filósofo contemporâneo, segundo o qual:

⁴⁵ Singer parte da "afirmação duvidosa de que peixes não possuem consciência temporal de si" (CUNHA, 2010, p. 100).

[...] ter o direito à vida pressupõe que alguém é capaz de desejar continuar existindo como um sujeito de experiências e outros estados mentais. Isso, por sua vez, pressupõe tanto que se tenha o conceito de uma entidade tão contínua e que se acredite que se é essa entidade. Portanto, uma entidade que carece dessa consciência de si mesma como sujeito contínuo dos estados mentais não tem direito à vida (TOOLEY, 1972, p. 49).

Nesse sentido, pondera Singer, se não há desejo, não há violação. Tooley admite ser difícil formular com precisão as conexões entre desejos e direitos, especialmente em casos de pessoas adormecidas ou temporariamente inconscientes, que continuam tendo direitos mesmo não tendo desejos no momento. Apesar disso, defende que a posse de um direito deve, de algum modo, estar ligada à capacidade de ter os desejos relevantes.

Singer aplica o argumento de Tooley e afirma que "se o direito à vida é o direito de continuar existindo como uma entidade específica, então o desejo relevante de ter direito à vida é o desejo de continuar existindo como entidade específica" (SINGER, 2018, p. 132). Se somente um ser capaz de conceber a si próprio como uma entidade distinta que existe ao longo do tempo poderia ter esse desejo, nessa concepção só uma pessoa pode ter direito à vida. Foi com esse raciocínio que Tooley formulou sua posição inicial em 1972; mas o problema de como articular as ligações entre direitos e desejos o levou a modificar sua posição, afirmando que um indivíduo não pode ter direito a uma existência contínua, a menos que se trate de um indivíduo com características tais que, no momento, possa ser de seu interesse continuar existindo.

Isso porque, embora um recém nascido não pareça capaz de se conceber como uma entidade específica existente no tempo, é comum pensar que ser salvo da morte é algo que faz parte dos seus interesses. Tooley, contudo, considera um engano a atribuição retrospectiva ao bebê de um interesse em continuar vivendo, pois para ter direito à vida é preciso ter - ou pelo menos ter tido em determinada época - o conceito de uma existência contínua, enunciado que evita problemas relativos às pessoas adormecidas e inconscientes.

1.7.4 Respeito Pela Autonomia

Até o momento, Singer concentrou a discussão no erro de matar pessoas em razão da capacidade de visualizar um futuro e ter desejos com relação a ele. Todavia, há outra implicação de ser pessoa que o autor considera relevante para tal propósito: o respeito pela autonomia, entendida "como a capacidade de escolher e agir de acordo com suas próprias decisões" (SINGER, 2018, p. 134). Assim, ponderando que alguns seres humanos com

deficiência intelectual são menos conscientes ou autônomos que muitos animais, conclui que usar essas características para marcar uma diferença no status moral entre os seres humanos e outros animais equivale a atribuir a esses seres humanos o status moral de animais.

Com isso, constrói um argumento a favor de se vincular a capacidade para a autonomia com o erro em se tirar a vida, sob o fundamento de que somente um ser que compreenda a diferença entre morrer e continuar vivendo pode optar autonomamente pela vida. Por tal razão, matar uma pessoa que não escolheu morrer viola sua autonomia e, como a escolha entre viver e morrer é a mais fundamental que alguém pode fazer, já que as demais escolhas dependem dessa, é a violação mais grave possível da autonomia dessa pessoa.

É possível que os animais exerçam algum tipo de autonomia? Carl Cohen, por exemplo, afirma que somente os seres humanos são moralmente autônomos e, portanto, podem fazer escolhas morais pelas quais são responsáveis. Essa defesa, no entanto, negligencia que uma porcentagem grande da população humana não é moralmente autônoma, como argumenta Regan⁴⁶:

Isso significa que esses seres humanos estão, portanto, além do limite moral? Não na minha opinião, certamente. Os humanos não precisam ser agentes morais para receber deveres diretos; nem precisam ser agentes morais para ter direitos correlativos. Ao contrário, porque esses humanos são *sujeitos-de-uma-vida*, tais deveres são devidos e direitos correlativos possuídos. E porque outros animais são como esses humanos nos aspectos relevantes, o mesmo é verdade no caso deles (REGAN, 2004, p. 271).

Mesmo filósofos como Sapontzis, que discernem o funcionamento de uma protomoralidade no comportamento leal, corajoso e empático dos animais, não chegam a supor que lobos e elefantes sempre se perguntam se as máximas de suas ações podem ser leis universais. A respeito, são relevantes as considerações de Steven M. Wise que, de modo análogo ao que Kant estabelece ao definir autonomia moral como constitutiva da dignidade de seres racionais, propôs a autonomia prática como critério de definição ética e jurídica da linha que separa seres vivos aos quais devem ser garantidos direitos daqueles que não fariam jus, seja pelo desconhecimento sobre sua natureza mental, seja por serem destituídos de autonomia prática, caracterizada pela presença de evidências ou indícios de sensibilidade, consciência, percepção de si, intenção, entre outros.

⁴⁶ Embora Regan afirme que os pacientes morais não apresentem autonomia no senso kantiano, podem apresentar a chamada "autonomia de preferência": "os indivíduos são autônomos se eles têm preferências e se têm a liberdade de iniciar uma ação a fim de satisfazê-la" (REGAN, 2004, p. 84).

Nesse sentido, se um ser é capaz de ter preferências e agir em conformidade com elas, considera-se que possui *autonomia prática*, ainda que não possa ser *moralmente autônomo*. Em *Rattling the cage* (2000), Wise usa a expressão *autonomia realista* para se referir às capacidades animais. Contudo, em *Drawing the line* (2002), substitui o termo por *autonomia prática*, "sustentando filosoficamente a defesa de liberdades físicas para tais animais, a exemplo do que se assegura hoje a seres humanos não dotados de autonomia moral mas aptos ao gozo das liberdades relacionadas à autonomia prática" (FELIPE, 2019, p. 258). Para o autor, o princípio da igualdade deve ser mais amplamente respeitado do que o da liberdade, pois esta deve ser proporcional à capacidade do indivíduo (humano ou não humano) para se mover sem ameaçar sua própria integridade ou a dos que o cercam⁴⁷. A igualdade, por outro lado, é assegurada pela garantia dos meios necessários ao gozo daquela liberdade, de acordo com a especificidade da condição do indivíduo.

Com esse raciocínio, Wise classifica a autonomia prática do cão, por exemplo, em nível inferior ao de outros animais, dada a sua domesticação, mas ressalva que pode ocorrer que a um determinado cão deva ser assegurado o direito de circular, desde que possa fazê-lo sem prejuízo de sua integridade e dos demais. Assim, a autonomia se faz presente em um animal que:

1. Pode desejar; 2. Pode intencionalmente tentar cumprir seus desejos, e 3. Possui um senso de autossuficiência para permitir que ele compreenda, mesmo que vagamente, quem é ele que quer alguma coisa e é ele que está tentando obtê-la. Consciência, não necessariamente autoconsciência, e senciência estão implícitas na autonomia prática (WISE, 2002, p. 32).

Logo, um animal não humano pode ser autônomo desde que possua preferências e alguma habilidade para buscar sua satisfação, ou seja, capacidade de se articular nessa busca, em condições de mudança, ou de fazer escolhas diante de alternativas ainda que não de avaliar o mérito delas, ou de ter desejos e crenças e de fazer pelo menos alguma inferência significativa apropriada. Nessa concepção, os animais são dotados de capacidades de *insights* (pensamentos) que possibilitam "resolver um problema com eficiência e segurança percebendo mentalmente a solução sem necessitar se engajar em uma extensiva tentativa e erro" (WISE, 2002, p. 37), de modo que a consciência é desenvolvida por uma razão específica: fazer escolhas.

⁴⁷ Em *Drawing the line*, Wise examinou diversos estudos sobre os graus de inteligência e distintas formas de pensamento em várias espécies de animais e, fazendo referência ao biólogo Bernd Heinrich, conclui que não devemos considerar apenas a inteligência humana como sendo a única forma de inteligência existente (cf. WISE, 2002, p.46).

Logo, concebida a autonomia de um indivíduo em um sentido prático de condução de si como ser vivo em um habitat apropriado para o exercício de suas liberdades físicas, o conceito de autonomia passa a ser válido para humanos e não humanos, de modo igual. Em conclusão, Wise recomenda consultar o próprio animal, isto é, apresentá-lo alternativas ao seu bem-estar e observar qual delas é escolhida, a duração da escolha e os resultados para sua qualidade de vida. Isso porque, se sua autonomia prática for respeitada, o animal procurará o ambiente mais propício à sua integridade e à de seus pares.

Apesar de não adotarem o conceito de autonomia prática, Singer e Regan "afirmam que se a atribuição do status de sujeitos fosse restringida apenas a sujeitos dotados de autonomia moral, não se poderia naturalmente garantir direitos aos animais" (FELIPE, 2009, p. 262). Por essa razão, é importante enfatizar que ambos os autores examinam a possibilidade de, a despeito da ausência de autonomia moral, os animais fazerem jus à igual consideração de seus interesses ou a direitos morais.

Há uma corrente de pensamento ético, ligada a Kant, mas que inclui autores modernos não kantianos, segundo a qual o respeito pela autonomia é um princípio moral básico, a exemplo de Jonathan Glover (1941-), filósofo cuja abordagem utilitarista atribui um peso significativo às questões da autonomia individual e, portanto, à noção kantiana de que devemos tratar as pessoas como fins em si mesmas e não apenas como meros meios. Em sua percepção, "[...] um utilitarista sofisticado normalmente derivaria, na prática, de sua própria visão, as mesmas decisões que seriam geradas pelo princípio da autonomia" (GLOVER, 1977, p. 78), de modo que, exceto nas circunstâncias mais extremas, considera diretamente errado matar alguém que quer continuar vivendo, mesmo que haja razão para pensar que esse desejo não é do seu interesse⁴⁸.

De maneira semelhante, o filósofo Henry John McCloskey (1925 - 2000) sustenta que a autonomia é a base comum dos direitos à vida e à liberdade, o que leva à conclusão de que somente os seres autônomos podem logicamente ser "possuidores de certos direitos, em particular, o direito ao respeito por sua existência como seres autônomos, à vida e à liberdade"

⁴⁸ Desse raciocínio, Glover conclui que o princípio da autonomia não atribui peso às preferências retrógradas e, portanto, não há consideração dos interesses das pessoas em potencial. Assim, ele redefine a premissa principal da "ética da santidade da vida", considerando intrinsecamente errado destruir uma vida que vale a pena ser vivida. Contudo, não está se referindo à mera vida biológica, mas à qualidade de vida de quem possui conscientemente preferências, planos, projetos, desejos, sentimentos, memórias, senso de identidade, etc. Nesse sentido, se somente uma pessoa possui uma vida que vale a pena ser vivida, a alegação de que "matar é diretamente errado porque anula a autonomia de alguém não se aplica à não concepção, ao aborto ou ao assassinato de um bebê recém-nascido" (GLOVER, 1977, p. 139). Em suma, por mais que se considere um bebê recém-nascido como uma pessoa, não se poderia supor que ele tenha algum desejo de não morrer, ou mesmo os conceitos de estar vivo ou morto dos quais esse desejo depende.

(MCCLOSKEY, 1975, p. 416). Singer destaca que os utilitaristas, por sua vez, não respeitam a autonomia como uma qualidade em si, embora possam "atribuir grande peso ao desejo que uma pessoa tem de continuar viva, seja diretamente, como querem os utilitaristas preferenciais, ou como indício de que, em termos gerais, a pessoa levava uma vida feliz, como querem os utilitaristas hedonistas" (SINGER, 2018, p. 135). Um utilitarista, portanto, não pode dar à autonomia a mesma ênfase que dariam aqueles que a respeitam como princípio moral independente: o utilitarista hedonista talvez tenha de aceitar que, em alguns casos, seria certo matar uma pessoa que não optou pela morte, se de outra forma levaria uma vida miserável; e o utilitarista preferencial talvez tenha de chegar a uma conclusão semelhante se desejos igualmente fortes de terceiros tiverem um peso maior que o desejo da pessoa de continuar vivendo.

Isso, contudo, só é verdadeiro no plano crítico do raciocínio moral e, como ressalta Singer, "os utilitaristas podem incentivar as pessoas a adotarem, em suas vidas cotidianas, princípios que, quando seguidos em quase todos os casos, levarão a melhores consequências do que qualquer ação alternativa" (SINGER, 2018, p. 135), de modo que o respeito pela autonomia seria um exemplo fundamental desse raciocínio. Singer reúne quatro razões possíveis para sustentar que é particularmente grave tirar a vida de uma pessoa:

1. efeitos do assassinato sobre os outros (preocupação do utilitarismo hedonista);
2. frustração de desejos e planos futuros da vítima (preocupação do utilitarismo preferencial);
3. capacidade de se conceber como um ser existente ao longo do tempo (preocupação da teoria do direito à vida, de Tooley);
4. Respeito pela autonomia.

Ainda que, no plano do raciocínio crítico, um utilitarista hedonista só aceitasse a primeira razão indireta, e um utilitarista preferencial só aceitasse as duas primeiras razões, o autor vislumbra que:

[...] no plano intuitivo, os dois tipos de utilitaristas provavelmente defenderiam a ideia de direito à vida e também o respeito pela autonomia. A distinção entre os planos crítico e intuitivo leva a um maior grau de convergência, no plano da tomada cotidiana de decisões morais, entre os utilitaristas e não utilitaristas do que aquele que encontraríamos se só levássemos em consideração o plano de raciocínio crítico (SINGER, 2018, p. 136).

Sem rejeitar as razões apresentadas para dar proteção especial à vida das pessoas, Singer defende que devem ser consideradas para lidar com questões práticas referentes ao ato

de matar. Antes, faz considerações sobre o valor da vida que não se baseiam no pertencimento à espécie humana, nem em ser pessoa, referindo-se aos seres sencientes, capazes de sentir prazer e dor, mas que não são racionais e autoconscientes e, portanto, não são pessoas. Se muitos animais não humanos pertencem a essa categoria, o mesmo poderia ser aplicado a bebês recém nascidos e alguns seres humanos com deficiências mentais. E, se Tooley tiver razão, Singer pondera que os seres desprovidos de autoconsciência não teriam direito à vida, mas matá-los poderia ser errado por outras razões, referindo-se, provavelmente, aos deveres indiretos ou, ainda, à possibilidade de o animal morto não ser substituído por outro com vida igualmente satisfatória, dada a adesão de Singer à perspectiva total, como será demonstrado.

Para responder se a consciência ou a autonomia podem distinguir seres humanos de animais, Singer insta o leitor a lembrar dos seres humanos com deficiência intelectual e que podem ser considerados menos conscientes ou autônomos que muitos animais. Logo, usar essas características para colocar um abismo entre os seres humanos e outros animais, significa colocar esses seres humanos menos capazes do outro lado do abismo; e, se usado para marcar uma diferença no status moral, então esses seres humanos teriam o status moral de animais, "mas nenhum de nós pensaria em usar seres humanos portadores de graves deficiência mentais em experiências torturantes, nem engordá-los para satisfazer os epicuristas interessados em provar um novo tipo de carne" (SINGER, 2018, p. 111).

Assim sendo, "devemos nos livrar da noção antiquada de um 'grande abismo' fixado entre eles [animais] e a humanidade, e devemos reconhecer o vínculo comum da humanidade que une todos os seres vivos em uma irmandade universal" (SALT, 2019, p. 17). Nesse raciocínio, a noção da vida de um animal enquanto um ser sem propósito moral pertence a uma classe de ideias que não pode ser aceita nos dias atuais, eis que advém de uma suposição arbitrária.

Como demonstrado, ao contrário de Wise, que identifica autonomia moral nos animais, atribuindo-lhes direitos básicos de liberdade, Singer e Regan defendem que, se a atribuição do status moral aos animais fosse restringida a seres com autonomia moral, não seria possível considerá-los moralmente. Por conseguinte, ambos examinam a possibilidade de, apesar da ausência de autonomia moral, os animais fazerem jus à igual consideração de seus interesses ou direitos.

Tendo delimitado o conceito de autonomia adotado por Singer, é possível investigar, de acordo com sua teoria ética, o erro de matar um ser consciente, mas não autoconsciente, e como pode ser comparável ao erro de matar uma pessoa.

1.8 COMPARAÇÃO DO VALOR DE VIDAS DIFERENTES⁴⁹

Se é possível afirmar que a vida de um ser consciente tem algum valor, Singer questiona se é aceitável a ideia de ordenar o valor de vidas diferentes, pelos níveis de consciência e autoconsciência, o que não significaria atribuir valores numéricos às vidas de seres diferentes ou fazer uma lista hierarquizada, mas ter uma ideia dos princípios que, complementados de forma apropriada e com informações detalhadas sobre as vidas de seres diferentes, pudessem servir de base para essa lista.

Uma objeção comum se dá no sentido de que hierarquizar o valor de vidas diferentes é um procedimento antropocêntrico e especista, pois, se assim fizermos, estaríamos inevitavelmente nos colocando no topo, seguidos de outros seres mais próximos de nós na proporção da semelhança entre eles e nós⁵⁰. Em vez disso, deveríamos reconhecer que, do ponto de vista dos diferentes seres, cada vida tem o mesmo valor: "os prazeres da vida de um rato são tudo que um rato tem: são tão importantes para ele quanto os prazeres de estudar filosofia para o filósofo mais entusiasta (SINGER, 2018, p. 143), a exemplo do que defende Gary Francione em *The Great Ape Project: not so great* (2006).

É possível considerar a vida de um adulto sem deficiência (normal) mais valiosa que a vida de um rato adulto sem deficiência (normal)? Singer argumenta que só seria possível defender esse juízo se encontrássemos um ponto de vista imparcial a partir do qual fosse possível fazer a comparação. Encontrar esse campo neutro, apesar de constituir uma dificuldade prática, não é considerado pelo autor um problema teórico insolúvel, sugerindo que devemos nos imaginar vivendo todos os tipos de vida que estamos comparando - um cão ou um cavalo, por exemplo - vivendo as melhores experiências possíveis daquela espécie. Depois, supõe entrarmos num estado em que nos lembremos exatamente de como é ser um cavalo e de como é ser um humano, para então, nesse estado, ser possível comparar a existência equídea com a de um humano. Supondo, ainda, ser oportunizado escolher entre uma vida equídea e uma vida humana, ambas tão boas quanto se pode esperar que possam ser, então seria possível decidir entre o valor da vida de um cavalo (para um cavalo) e o valor da vida de um ser humano (para um ser humano).

⁴⁹ Apesar de Singer ter omitido considerações sobre o valor da vida nas edições recentes de *Ética Prática*, manteve o termo ao abordar a comparação das vidas diferentes (cf. SINGER, 2018, p. 143).

⁵⁰ No antropocentrismo, "[...] o homem reina absoluto sobre a natureza com total liberdade para subjugar-lá. O valor atribuído para a natureza é meramente utilitário. Os recursos naturais são utilizados para o próprio bem-estar humano. O homem a explora, a domina, e a vê como instrumento de realização de suas necessidades (vestuário, alimentação, lazer)" (NOGUEIRA, 2012, p. 44).

De fato, esse cenário exige supor situações muito difíceis de acontecer. Inclusive, pode ser posta em cheque a coerência de uma existência em que alguém não é um cavalo nem um ser humano, mas se lembra da experiência de ser ambos. Não obstante, Singer reflete ser "possível entender a ideia de tomar uma decisão a partir dessa posição, e tenho quase certeza de que, a partir dessa posição, algumas formas de vida seriam consideradas preferíveis a outras" (SINGER, 2018, p. 145). Nessa perspectiva, se pode fazer sentido a escolha entre uma existência como rato ou como ser humano, independente da escolha, parece fazer sentido que a vida de uma espécie de animal possui mais valor que a vida de uma outra, e se assim for, reputa frágil a afirmação de que todo ser tem igual valor.

Apesar disso, o autor considera que não podemos defender que todas as vidas têm o mesmo valor se aceitamos uma comparação mais objetiva e que vai além do valor da vida de um ser exclusivamente considerado do seu próprio ponto de vista. Assim, não seria necessariamente especismo classificar o valor de diferentes vidas de acordo com uma ordem hierárquica. Como proceder é uma questão para a qual Singer diz não ter "nada melhor a oferecer além da reconstrução imaginária de como seria existir como um tipo diferente de ser" (SINGER, 2018, p. 145), então teríamos de reconhecer que não fazemos ideia se seria melhor uma vida de peixe ou de cobra mas, de fato, quase nunca somos forçados a escolher entre matar um peixe ou uma cobra. Desse modo, conclui que "quanto mais altamente desenvolvida for a vida mental de um ser, quanto maior seu grau de autoconsciência e racionalidade e mais ampla sua gama experiências possíveis (SINGER, 2018, p. 145), é mais provável que alguém iria preferir esse tipo de vida caso fosse escolher entre ela e um nível inferior de consciência⁵¹.

Sobre a defesa dessa preferência por um utilitarista, Singer cita John Stuart Mill, para quem "[...] é melhor ser um ser humano insatisfeito que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um idiota satisfeito. E, se o idiota ou o porco tiverem uma opinião diferente, será porque só conhecem seu lado da questão. A outra parte da comparação conhece os dois lados" (MILL, 2009, p. 19). Singer pondera que o argumento de Mill para preferir a vida de um ser humano à de um animal corresponde ao seu argumento para preferir a vida de

⁵¹ Singer afirma não ser um mero preconceito a preferência de alguém por uma vida sem deficiência física (se comparada à uma vida com deficiência): "se, de repente, fosse oferecido aos cadeirantes um remédio milagroso que, sem efeitos colaterais, lhes devolvesse o pleno uso das pernas, quantos deles se recusariam a tomá-lo por acharem que a vida com uma deficiência não é, de modo algum, inferior à vida sem uma deficiência? [...] Não obstante, não demonstraremos preconceito algum contra os deficientes se preferirmos, seja para nós mesmos ou para nossos filhos, não enfrentar obstáculos tão grandes que o simples fato de superá-los já constitui, por si só, uma vitória" (SINGER, 2018, p. 83). Nesse sentido, afirma que as ações que almejam levantar fundos para a pesquisa e eliminação da deficiência indicam que a condição não é preferível e, portanto, deve ser evitada. Quanto à alegação de que são as condições sociais, e não a condição física ou mental, que torna as pessoas deficientes, o autor objeta que essa alegação distorce o fato de que as condições sociais tornam a vida dos deficientes muito mais difícil do que precisaria ser.

um ser humano inteligente à de um idiota que, na época, referia-se aos deficientes intelectuais. Como o argumento de Mill sugere, não é fácil preferir a vida de um ser humano à de um animal, "sem que, ao mesmo tempo, se dê preferência à vida de um ser humano normal à vida de outro ser humano que apresente nível intelectual semelhante ao do ser não humano da primeira comparação" (SINGER, 2018, p. 146). Desse modo, o argumento de Mill seria difícil de ser conciliado com o utilitarismo clássico/hedonista, já que não necessariamente o ser mais inteligente tem maior capacidade para a felicidade. E, ainda que se admita ser a capacidade maior, o fato de ela não se realizar com a mesma frequência (o idiota é um ser satisfeito; Sócrates, não) teria de ser levado em consideração. Quanto a ser compatível com o utilitarismo preferencial, Singer ressalva que dependeria da forma como se comparassem as diferentes preferências de acordo com diferentes graus de consciência e autoconsciência. Não descarta, contudo, a possibilidade de encontrar formas de classificar as diferentes preferências, deixando a questão em aberto.

1.9 O USO DA IMAGINAÇÃO E O PAPEL DA LITERATURA NO ENTENDIMENTO ÉTICO DOS ANIMAIS

Sobre a imaginação enquanto recurso metodológico de investigação, Nussbaum detalha que o enfoque das capacidades adota o método descrito por Rawls, o *equilíbrio reflexivo*, segundo o qual, no processo de autoexame socrático são analisados os próprios juízos morais e intuições para, questionando-se, identificar os juízos reflexivos. Partindo do pressuposto de que nada é fixo, investiga-se "uma variedade de teorias que afirmam organizar esses e outros juízos" (NUSSBAUM, 2013, p. 433), buscando a consistência entre eles e possibilitando sua revisão.

Nussbaum considera, contudo, que Rawls não enfatizou suficientemente uma importante característica aristotélica - o uso da imaginação - muito embora sua posição original requeira tal exercício para formar opiniões. Isso se dá, por exemplo, ao se pensar sobre possibilidades alternativas, "imaginando a forma de vida que essas possibilidades iriam construir, perguntando a nós mesmos que sofrimento e florescimento haveria em vidas governadas por esses princípios políticos" (NUSSBAUM, 2013, p. 433). Todavia, os exercícios de imaginação não devem ser usados de modo acrítico, mas contrastados com as teorias e demais juízos reflexivos, sendo usados para nos instruir em reflexões sobre o que está em jogo na opção de seguir uma teoria ou revisar um juízo reflexivo. Isso porque "a

imaginação pode ser um instrumento muito egoísta" (NUSSBAUM, 2013, p. 434) tendo em vista que todas as descrições literárias das vidas dos animais são feitas por humanos, sendo provável que a imaginação empática das experiências dos animais seja moldada pela percepção humana, ensejando um erro através da projeção antropomórfica.

Sendo assim, no que tange ao uso da imaginação no exame das demandas éticas de animais não humanos, a autora pondera que a dificuldade parece maior se comparada ao caso humano, devido à segurança conferida pelas similaridades das experiências compartilhadas e a possibilidade do diálogo para verificar se a imaginação corresponde à realidade.

Nussbaum afirma que a boa escrita imaginativa tem sido crucial para motivar a oposição à crueldade com os animais, e mesmo as perspectivas teóricas que militam contra a confiança na imaginação também recorrem a ela, ainda que criticamente. Desse modo, pondera que toda vida ética envolve um elemento de projeção, pois se colocar no lugar do outro exige o recurso da imaginação, e mesmo a vida interior dos seres humanos em, certos casos, só pode ser experimentada com um esforço imaginativo. A esse respeito, contudo, notável a reflexão de Oliveira sobre a possibilidade de, em certos casos, compreender a questão animal sem uso da imaginação, a saber:

Pode ser suficiente o uso da própria experiência. O uso de anestésicos e sedativos em procedimentos cirúrgicos na medicina veterinária dá-se justamente em razão da capacidade de sofrimento físico que o animal é capaz de experimentar. A suspensão temporária dessa capacidade de experiência sensível pelos analgésicos a fim de evitar seu sofrimento é um procedimento que evidencia a senciência dos animais sem que necessitemos da imaginação para corroborar tal capacidade (OLIVEIRA, 2017, p. 103).

Em síntese, a autora não considera impossível para a imaginação simpática cruzar a barreira da espécie, mas enfatiza a necessidade de exigir de nossas imaginações algo mais do que rotinas comuns, uma vez que a imaginação e o relato de histórias mostram que as vidas dos animais são muitas e diversas, com múltiplas atividades e fins:

A imaginação também nos informa sobre assimetrias de poder que poderíamos não notar se não investigássemos de perto a textura das vidas e dos relacionamentos. [...] imaginar a vida dos animais os torna reais para nós de um modo primário, como sujeitos potenciais de justiça, enquanto uma abordagem contratualista, focada na reciprocidade entre seres dotados de um tipo especificamente humano de racionalidade, está obrigado a torná-los derivativamente importantes (NUSSBAUM, 2013, p. 436-437).

Considerando que a *teoria das capacidades* não funde as duas questões de justiça - *quem faz os princípios e para quem os princípios são feitos* - Nussbaum adota uma concepção

política diferente dos animais, considerando-os sujeitos de justiça e vislumbrando um mundo no qual há muitos tipos diferentes de animais lutando para viver suas vidas, cada vida com sua dignidade" (NUSSBAUM, 2013, p. 438). A imaginação empática se torna, na abordagem das capacidades, um recurso para corrigir, refinar e estender tanto os juízos quanto as imaginações relacionadas aos animais.

Em *Poetic Justice* (1995), a autora analisa a possibilidade de a imaginação, como elemento da literatura, gerar um entendimento ético das complexidades em relação aos seres humanos, apresentando novas perspectivas na vida dos leitores, e na sociedade em geral. Para tanto, analisa *Hard Times* (1854), de Charles Dickens (1812-1870), obra escolhida como paradigma "por sua atenção à relação entre a imaginação literária e seus adversários econômicos, e por sua investigação do papel da 'fantasia'" (NUSSBAUM, 1995, p. 11). Nesse sentido, as emoções, em especial a empatia e a compaixão experimentadas em relação aos personagens do livro são elementos essenciais para a argumentação ética e coerente.

A *Vida dos Animais*, de Coetzee, é um notável exemplo de obra literária que possibilita uma importante reflexão sobre o uso da imaginação. Elizabeth Costello, personagem fictícia de Coetzee, faz uma palestra para um público em sua maioria de filósofos, enfatizando o papel da imaginação para auxiliar o ser humano a se colocar no lugar dos animais para melhor compreender suas vidas e necessidades:

Certas pessoas tem a capacidade de se imaginar como outra pessoa, há pessoas que não têm essa capacidade (quando essa falta é extrema, chamamos essas pessoas de psicopatas), e há pessoas que têm a capacidade, mas escolhem não exercê-las. [...] Alguns anos atrás, escrevi um livro chamado A casa da rua Eccles. Para escrever esse livro, tive de penetrar com o pensamento na existência de Marion Bloom. [...] De qualquer forma, a questão é a seguinte: Marion Bloom nunca existiu. Marion Bloom é uma criatura da imaginação de James Joyce. Se sou capaz de pensar a existência de um ser que nunca existiu, sou capaz de pensar a existência de um morcego ou de um chimpanzé ou de uma ostra, de qualquer ser que participe comigo do substrato da vida (COETZEE, 2003, p. 43).

Segundo Nussbaum, o sentimento de compaixão - no sentido de que outra pessoa está vivendo um sofrimento sem ter dado causa a ele - ocorre como resultado da identificação, da empatia do leitor, através da imaginação, com a personagem em relação às situações vivenciadas por ela, sem excluir o aspecto racional dessa construção empática:

A imaginação literária faz parte da racionalidade pública, mas não completamente. E eu acho que seria extremamente perigoso sugerir que o raciocínio moral regido por regras seja substituído pela imaginação empática. De jeito nenhum eu faço essa sugestão. Defendo a imaginação literária precisamente porque me parece ser um ingrediente essencial de uma postura ética que nos impele a estar interessados no

bem-estar das pessoas cujas vidas estão tão distantes da nossa (NUSSBAUM, 1995, XVI).

Sendo assim, o elemento racional não deve ser substituído por uma abordagem literária e imaginativa, mas servir de apoio na reflexão sobre a condição do outro, auxiliando a não adentrar em aspectos antropomórficos quando pensamos a vida animal para construir novas formas de relacionamento. O método imaginativo, somado às experiências e à razão crítica propiciam um entendimento ético mais amplo com relação aos animais, tornando possível pensar em uma teoria que considere o ponto de vista animal.

A esse respeito, cumpre mencionar a reflexão de Jacques Derrida que, referindo-se aos discursos filosóficos de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas sobre a questão animal, argumenta que esses filósofos não tomaram os animais em consideração na arquitetura teórica ou filosófica pois não se imaginaram sendo vistos pelo animal, isto é, não se colocaram no lugar do outro, deixando de realizar esse importante exercício de alteridade:

[...] viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se viram vistas pelo animal, jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham sido vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-se, olhá-las, vestidas ou nuas e, em uma palavra, sem palavras dirigir-se a elas; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam de 'animal' pudesse olhá-las e dirigir-se a elas lá de baixo, com base em uma origem completamente outra (DERRIDA, 2002, p. 32).

Entretanto, uma ressalva é relevante: nunca é possível se colocar mesmo no lugar do outro. Nesse sentido, Felipe argumenta que

Esse outro, qualquer indivíduo de quaisquer outras espécies sencientes, tem seus arquivos de evocação da dor, do tormento e do sofrimento que não são exatamente os mesmos nossos (podem ser muita mais devastadores do que os nossos). Mas só podemos, pela imaginação, representar ou simular cognitivamente o quadro de dorência e de sofrência de qualquer outro animal, colocando-nos pela ação de imaginar nossa pessoa em cena similar (FELIPE, 2018, p. 285).

Assim sendo, seria possível tirar conclusões sobre o que não fazer ou o que fazer em defesa dos animais. Felipe não estava se referindo, contudo, ao uso da imaginação enquanto ferramenta para hierarquizar os seres sencientes, mas como meio de entender a subjetividade animal e agir empaticamente. Nussbaum, por sua vez, adota o método imaginativo na reflexão teórica sobre os animais com o intuito de propiciar o autoexame dos próprios juízos morais e intuições, perguntando-se quais são os mais básicos ou quais são os juízos reflexivos.

Desse modo, parece que a sugestão de Singer de nos imaginarmos vivendo todos os tipos de vida que estamos comparando possibilitaria uma avaliação mais próxima da imparcialidade, tirando o foco daquele que está escrevendo sobre certo assunto para aqueles sobre os quais o assunto investigado é escrito. Olhar da perspectiva do outro, contudo, é o que Singer pretendeu defender como um modo de possibilitar a comparação do valor de vidas diferentes. Assim, essa prática reflexiva, usada para comparar animais em razão de seu grau de consciência e autoconsciência, implica uma gradação na consideração moral desses animais, como já abordado anteriormente.

Mesmo objetando esse tipo de hierarquização, Regan adota um procedimento bastante semelhante quando se trata de decidir entre causar danos a animais humanos e não humanos, priorizando o que chama de *sujeitos-de-uma-vida* em detrimento dos seres que não são assim classificados (meramente sencientes). Este é mais um ponto em que a teoria de direitos e a utilitarista preferencial convergem, sendo válidas para ambas as considerações expostas no tópico 1.7.1 sobre o conceito de pessoa no utilitarismo preferencial de Singer.

Como pontuou Nussbaum, a imaginação não deve desconsiderar a razão e, assim sendo, é questionável se o exercício de se colocar no lugar do outro, por mais que auxilie no entendimento ético com relação aos animais, deve ser utilizado para aferir a gradação numa escala hierárquica em que uns têm menos valor ou menos preferências do que os outros, especialmente por aqueles que se propuseram a questionar a ética tradicional, de algum modo.

1.10 EVIDÊNCIAS DA CONDIÇÃO DE PESSOA EM CERTOS ANIMAIS NÃO HUMANOS

O utilitarismo preferencial, o argumento de Tooley sobre direito à vida e o princípio do respeito pela autonomia oferecem, em comum, razões para sustentar que tirar a vida de uma pessoa constitui um erro mais grave do que tirar a vida de um ser que não seja uma pessoa. Até mesmo um utilitarista hedonista, pondera Singer, poderia indicar razões indiretas pelas quais seria errado matar uma pessoa. Por essa causa, ao discutir o erro de matar animais não humanos, é indispensável indagar se alguns deles são pessoas. O autor antecipa que a estranheza linguística é "um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie claramente separada das outras" (SINGER, 2018 p. 130). Em suma, o que Singer está investigando é se alguns animais são seres racionais e autoconscientes, se sabem que são entidades distintas e que têm um passado e um futuro. Isso porque, embora essas características não sejam relevantes para a questão de infligir dor - "uma vez que dor é dor, sejam quais forem as

demais capacidades que o ser possa ter" (SINGER, 2004a, p. 22) - são fundamentais para a questão de tirar a vida.

No que tange à autoconsciência - usualmente relacionada ao fato de alguém, ao se ver diante de um espelho, saber que está enxergando a si mesmo -, Singer observa que há provas sólidas de que alguns animais o são, como por exemplo os símios antropóides⁵² que conseguem se comunicar conosco por meio de linguagem humana. Em 1976, Allen e Beatrice Gardner, cientistas da Universidade de Nevada, puseram em prova a hipótese de o fracasso anterior em ensinar chimpanzés a falar ter ocorrido não devido à ausência de inteligência necessária para usar a linguagem, mas ao fato de não possuírem o equipamento vocal para reproduzir os sons da linguagem humana (cf. GARDNER; GARDNER, 1969). Para tanto, trataram uma chimpanzé jovem como se fosse um bebê humano sem cordas vocais, comunicando-se com ela e entre si com a utilização da linguagem de surdos. A técnica teve êxito, pois a chimpanzé Washoe aprendeu a compreender cerca de 350 sinais diferentes, usando corretamente 150 e alinhando sinais para formar frases simples, indicando fortemente autoconsciência. Washoe não hesitou quando foi perguntada, diante de um espelho: "Quem é?", respondendo: "Eu, Washoe". A chimpanzé, mais tarde, mudou-se para viver com outros de sua espécie e adotou um chimpanzé bebê, ensinando-lhe deliberadamente esses sinais⁵³.

Também os gorilas, bonobos e orangotangos têm a capacidade de aprender a linguagem de sinais, embora ainda haja debate sobre os limites dessa capacidade. Francine Patterson comunicou-se, por mais de trinta anos, com a gorila Koko em inglês e por meio de sinais (cf. PATTERSON; GORDON, 1993, p. 58-77). A gorila possuía um vocabulário corrente de mais de quinhentos sinais e compreendia um número maior de palavras faladas. Diante de um espelho, faz caretas e examina os dentes. Um orangotango chamado Chantek também aprendeu a linguagem gestual e, quando lhe mostraram uma fotografia de um gorila a apontar o nariz, imitou a imagem apontando para o seu, o que, para Singer, significa dizer que possui uma imagem do seu próprio corpo e é capaz de transferir essa imagem do plano bidimensional para uma ação corporal.

Os primatas hominóides também usam sinais para se referirem a acontecimentos passados ou futuros, evidenciando noção de tempo. Uma demonstração disso foi observada

⁵² Símio ou "macaco antropomorfo" é a designação geral em zoologia para as espécies da ordem dos primatas atuais e extintos mais próximos evolutivamente do homem: os gorilas, chimpanzés, bonobos, e orangotangos (chamados grandes símios) e os gibões (chamados símios menores). Como clarifica Dawkins, a palavra primata (*ape*) "normalmente se refere a chimpanzés, gorilas, orangotangos, gibões e siamangues". O ancestral comum entre os seres humanos, chimpanzés e gorilas "é muito mais recente do que o ancestral comum entre eles e os macacos asiáticos – os gibões e os orangotangos" (DAWKINS, 1993, p. 82).

⁵³ A vida de Washoe é narrada por Roger Fouts em *Next of Kin* (Londres, 1997).

nas festas periódicas que Roger e Deborah Fouts, casal responsável pelos chimpanzés, realizava todos os anos para eles depois do dia de Ação de Graças, montando uma árvore de natal com enfeites comestíveis, chamada pelos chimpanzés de *árvore doce*. Quando a neve começou a cair e a árvore ainda não estava montada, o chimpanzé Tatu perguntou: "Árvore doce?", o que foi interpretado pelo casal como demonstração de que Tatu se lembrava da árvore e que sabia ser a época do ano em que deveria ser montada. Depois, Tatu lembrou-se de outras ocasiões, como o aniversário de um dos chimpanzés, que vinha pouco depois do de uma de suas cuidadoras (cf. FOUTS; FOUTS, 1993, p. 28-41).

Supondo que, com base nesses comportamentos, admita-se que os hominóides capazes de se expressar por sinais tenham consciência de si, Singer investiga se seriam eles excepcionais entre todos os animais por usarem essa linguagem ou, se por outro lado, a linguagem apenas permite que esses animais demonstrem uma característica que outros animais também possuem.

Stuart Hampshire, a exemplo de outros filósofos⁵⁴, defende que o ato de pensar requer a linguagem e que não seria possível pensar sem formular pensamentos em palavras:

A diferença entre um ser humano e um animal está na possibilidade de o ser humano expressar sua intenção e colocar em palavras sua intenção de fazer isso ou aquilo, em benefício próprio ou de outros. [...] não consiste simplesmente em que um animal não dispõe de meios para comunicar ou registrar para si próprio sua intenção, do que resulta que ninguém jamais teria como saber qual seria essa intenção. É uma diferença mais forte, que é mais corretamente expressa como o absurdo de atribuir intenções a um animal que não dispõe dos meios para refletir sobre seu comportamento futuro e anunciá-lo para si próprio e para os outros [...] Seria absurdo atribuir a um animal uma memória que diferenciase a ordem dos acontecimentos no passado, e seria absurdo atribuir-lhe a expectativa de uma ordem dos acontecimentos no futuro. Ele não tem os conceitos de ordem, nem quaisquer outros conceitos (HAMPSHIRE, 1959, p. 98).

Para Singer, Hampshire equivocou-se ao estabelecer uma distinção drástica entre seres humanos e animais, já que os hominóides que se expressam por sinais possuem uma expectativa de uma ordem de acontecimentos no futuro. Mas reputa o lapso compreensível na medida em que essas considerações foram feitas antes que os hominóides aprendessem a usar a linguagem de sinais. Supondo reformular seu argumento para que se referisse a animais que não aprenderam a usar uma linguagem, e não a todos os animais, estaria Hampshire correto? Se a resposta for afirmativa, nenhum ser sem linguagem poderia ser considerado uma pessoa.

⁵⁴ Sustentam ponto de vista semelhante: KENNY, Anthony. *Will, Freedom and Power*. Oxford, 1975; DAVIDSON, D. *Mind and Language*. Oxford, 1975; LEAHY, Michael. *Against Liberation*. Londres, 1991.

De fato, muitos animais sociais dispõem de formas de se comunicarem entre si, mas Singer reputa duvidoso que alguma dessas manifestações possa ser vista como linguagem, no sentido exigido, motivo pelo qual prefere presumir que não são linguagens e examinar o que é possível aprender com o comportamento não linguístico dos animais, dado que este pressuporia uma intenção, não se limitando a uma resposta instintiva⁵⁵.

Para Singer, o argumento de Hampshire é "um exemplo da armadilha na qual filósofos de gerações passadas estavam particularmente propensos a cair: sem sair de seus gabinetes, chegavam a conclusões a respeito de um assunto que exige investigação no mundo real" (SINGER, 2018, p. 153). Nesse sentido, afirma que não há nada de inconcebível no fato de um ser ter a capacidade de pensamento conceitual sem possuir uma linguagem, citando exemplos de comportamento animal difíceis, quando não impossíveis de serem explicados, a não ser que parta do pressuposto de que os animais estão pensando conceitualmente.

Numa experiência, pesquisadores apresentaram a uma chimpanzé chamada Julia duas séries de cinco recipientes fechados e transparentes. Na extremidade de uma das séries havia uma caixa com uma banana, e a caixa na extremidade da outra série estava vazia. Só se podia abrir a caixa que continha a banana com uma chave em formato distinto, evidente olhando para a caixa. A chave podia ser vista dentro de outra caixa fechada e, para abri-la, Julia necessitava de outra chave, retirada de uma terceira caixa, que só podia abrir-se com a sua própria chave que, por sua vez, estava dentro da quarta caixa fechada. Por fim, restavam as duas caixas iniciais, abertas, contendo cada uma delas uma chave diferente. Julia foi capaz de escolher a chave inicial correta, abrindo a caixa seguinte da série e, por conseguinte, as demais, até acessar a banana⁵⁶.

Desse experimento, Singer observa que Julia foi capaz de raciocinar retrospectivamente, do desejo de abrir a caixa com a banana até precisar da chave para abri-la e assim com as outras chaves e caixas: "uma vez que Julia não tinha aprendido nenhuma forma de linguagem, seu comportamento vem provar que os seres desprovidos de linguagem podem pensar em moldes bastante complexos" (SINGER, 2018, p. 154). Sendo assim, não parece que o sucesso em localizar as chaves e abrir as caixas tenha se dado por puro acaso, visto que o experimento foi conduzido de maneira a testar a capacidade desses animais de raciocinar retrospectivamente.

⁵⁵ O autor refere-se, por exemplo, aos zumbidos e assobios dos golfinhos, os gritos de alerta dos macacos-verdes que variam de acordo com o predador avistado e a dança das abelhas domésticas ao regressarem à colmeia, para transmitir às companheiras a distância da fonte de alimento.

⁵⁶ A capacidade de Julia resolver problemas foi demonstrada por J. Dohl e B. Rensch, que têm seu trabalho descrito em *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior* (GOODAL, 1986, p. 31).

Não somente nas experiências de laboratório o comportamento dos animais aponta para a conclusão de que têm consciência de si, possuem memória do passado e expectativas quanto ao futuro, além de articularem ações e agirem de modo a concretizá-las. Há variados casos de chimpanzés em condições seminaturais que puderam ser observados praticando atividades cooperativas que exigem planejamento. Em um zoológico na Holanda, para impedir que os chimpanzés subissem nas árvores e quebrassem os galhos para comer as folhas, os guardas colocaram cercas elétricas ao redor dos troncos, obstáculo que foi superado pelos chimpanzés: quebraram grandes galhos de árvores mortas e os arrastavam até a base de uma árvore viva. Um chimpanzé segurava o galho seco enquanto outro subia por ele, passava por cima da cerca e chegava à árvore, dividindo as folhas recolhidas com o outro que ficou segurando o galho (cf. DE WALL, 2007, p. 14).

Há, ainda, um outro comportamento deliberadamente enganador que revela a existência de autoconsciência e percepção da consciência do outro, pondera Singer. Os chimpanzés vivem em grupos nos quais um macho é a figura dominante e ataca outros machos que querem acasalar com as fêmeas receptivas. Apesar disso, uma intensa atividade sexual acontece quando o macho dominante não está olhando. Em geral, os chimpanzés machos procuram despertar o interesse sexual das fêmeas sentando-se com as pernas abertas e o pênis ereto (cf. DE WALL, 2007, p. 37). Numa dessas ocasiões, um jovem macho estava seduzindo uma fêmea quando apareceu o macho dominante. O jovem macho cobriu o pênis com as mãos, para que o dominante não o visse.

Não só filósofos como Hampshire, mas alguns cientistas afirmaram que a capacidade de imaginar um acontecimento futuro é exclusiva dos seres humanos.

Singer reflete que quem convive com um cachorro sabe que ele é capaz de prever quando sairá para passear. Sobre isso, pode-se dizer que a capacidade exclusiva dos seres humanos é a de prever o futuro fora de seu atual conjunto de motivações. Ainda, que o cão se deixa dominar por seu desejo de dar um passeio, e age movido por esse desejo. Por outro lado, seres humanos conseguem fazer planos de acordo com motivações satisfatórias que não sentem no momento: por exemplo, quando vamos às compras para garantir que teremos algo para comer no jantar, embora não estejamos com fome naquele instante. Assim como esquilos, outros animais guardam comida para o futuro, mas seria possível demonstrar que se trata de uma premeditação consciente, e não de um comportamento puramente instintivo?

Jane Goodall, uma das figuras mais importantes da etologia contemporânea, descreveu um incidente que indica a existência de planejamento futuro por parte de uma jovem

chimpanzé chamada Figan, da Tanzânia⁵⁷. No intuito de trazer os animais para perto do seu posto de observação, Goodall escondia algumas bananas numa árvore:

Um dia, algum tempo depois de o grupo ter sido alimentado, Figan descobriu uma banana que tinha passado despercebida, só que Golias (um macho adulto acima de Figan na hierarquia do grupo) estava descansando exatamente embaixo dela. Depois de uma rápida olhadela, da fruta para Golias, Figan afastou-se e foi sentar-se do outro lado da tenda, de modo que não mais visse a fruta. Quinze minutos depois, quando Golias levantou-se e afastou-se, Figan, sem um momento de hesitação, dirigiu-se até a banana e a pegou. É evidente que ele tinha avaliado toda a situação: se ele tivesse subido atrás da fruta mais cedo, Golias sem dúvida a teria tirado dele; se tivesse permanecido perto da banana, provavelmente ficaria olhando para ela de vez em quando. Os chimpanzés são muito rápidos para perceber e interpretar os movimentos dos olhos de seus companheiros e, desse modo, é bem possível que Golias acabasse vendo a fruta. Assim, Figan não só se conteve, privando-se da satisfação imediata de um desejo, mas também se afastou, de modo a não 'entregar o jogo' ao ficar olhando para a banana (GOODALL, 2000, p. 97).

Singer ressalta que, atualmente, já se observou comportamento semelhante em porcos, em circunstâncias naturais e controladas: uma porca que sabe onde encontrar comida não irá a esse lugar se houver um porco maior que não saiba onde o alimento está, indicando que aprende a se comportar para minimizar as chances de outro porco conseguir o alimento⁵⁸.

Outro exemplo de comportamento que demonstra a capacidade de visualizar um momento futuro se encontra nos relatos de Mathias Osvath, que durante muito tempo observou um chimpanzé chamado Santino em um zoológico sueco. Há mais de uma década Santino recolhe e guarda pedras, sempre pela manhã, antes da entrada dos visitantes. Horas depois, vai até suas pedras, posicionadas lado a lado, e joga nos frequentadores. Descobriu como detectar, com leves batidas, pontos onde o concreto é fino o bastante para que consiga quebrá-lo em pedaços de tamanho ideal para arremessos. Quebra-o nesses pontos fracos e acrescenta os fragmentos à sua coleção de pedras. No inverno, quando não há visitação, não recolhe as pedras⁵⁹. Singer denota que atirar pedras e quebrar o concreto não é um comportamento instintivo dos chimpanzés.

⁵⁷ Na década de 1960, Goodall passou um longo período na floresta tropical de Gombe, rastreando e estudando chimpanzés. A jovem pesquisadora atribuiu personalidades individuais aos diferentes chimpanzés, provocando acusações de antropomorfismo e violação da objetividade científica. Como observa Singer, a observação de Goodall já foi considerada anedótica e descartada. Gradualmente, no entanto, a publicação de uma série de trabalhos rigorosamente acadêmicos e o impressionante sucesso encontrado entre o público em geral prevaleceram sobre essa oposição. Sua investigação "ofereceu a primeira reconstrução detalhada da vida individual e social dos chimpanzés, ajudando ao mesmo tempo desacreditar muitos lugares comuns sobre a singularidade humana, começando com a ideia de que somos os únicos a modelar e usar ferramentas" (CAVALIERI, 2001, p. 19).

⁵⁸ Sobre o estudo de que porcos evitam apontar aos porcos mais fortes onde está a comida, cf. HELD, *et al*, 2002.

⁵⁹ Sobre o chimpanzé que atirava pedras, Santino, cf. OSVATH, 2009.

A demonstração mais rigorosa da capacidade de um animal prever seus desejos futuros não vem de experiências com hominóides ou outros primatas, mas de uma espécie de gaio californiana, aponta Singer. Cientistas usaram duas características desses pássaros para preparar um experimento engenhoso⁶⁰. Tal como os seres humanos, os gaios armazenam comida para consumi-la mais tarde e, quando se empanturram de um tipo de alimento, ficam fartos e preferem algo diverso. Então, os pesquisadores ofereceram pinhões para um grupo desses pássaros, e permitiram que as aves armazenassem pinhões ou ração. Antes que tivessem acesso às reservas, os pássaros voltaram para receber pinhões. Quando se familiarizaram com a rotina, os gaios preferiram armazenar ração. Se recebessem ração nas duas ocasiões, preferiam armazenar pinhões, o que poderia ser explicado pelo fato de que no momento de armazenar o alimento, os pássaros estavam fartos do que tinham comido e optaram por outro tipo de comida. Todavia, com um outro grupo de gaios, os pesquisadores variaram a rotina: ofereciam aos pássaros um tipo de alimento e permitiam que o armazenassem, mas, antes que as aves tivessem acesso às reservas, foram alimentadas com o outro tipo de comida, diferente daquele que haviam recebido antes que tivessem a oportunidade de guardar algo para mais tarde. Esses gaios preferiam armazenar o alimento idêntico ao que haviam acabado de comer, mesmo fartos dele.

Singer afirma ser difícil vislumbrar outra explicação para a diferença no comportamento desses pássaros que não seja sua capacidade de prever que, antes que pudessem acessar suas reservas, estariam fartos, não da comida que haviam acabado de ingerir, e sim do outro tipo de alimento; e que, portanto, prefeririam a comida que não queriam no momento, mas iriam querer no futuro. Se esse for o caso, os gaios californianos não só têm exatamente o que Hampshire disse que as criaturas desprovidas de linguagem não têm - uma expectativa de uma ordem de acontecimentos no futuro - "como também têm desejos que se fundamentam na percepção de que seus desejos futuros serão diferentes daqueles que têm no presente" (SINGER, 2018, p. 158), conclusão em consonância com a já citada *Declaração de Cambridge sobre Consciência*:

Os pássaros parecem oferecer, em seu comportamento, neurofisiologia e neuroanatomia, um caso marcante de evolução paralela da consciência. Evidências de níveis de consciência semelhantes aos humanos foram observadas mais dramaticamente em papagaios cinzentos africanos. Redes emocionais de mamíferos e aves e microcircuitos cognitivos parecem ser muito mais homólogos do que se pensava anteriormente. Além disso, algumas espécies de aves exibem padrões de sono neural semelhantes aos de mamíferos, incluindo sono REM e, como foi

⁶⁰ Quanto às faculdades mentais do gaio californiano, cf. CORREIA, 2007.

demonstrado em tentilhões de zebra, padrões neurofisiológicos, anteriormente pensado para exigir um neocórtex de mamífero (LOW, 2012, n.p.).

Então, partindo da premissa de que somente alguns animais com características bastante específicas podem ser considerados pessoas, pela definição do termo, Singer investiga a questão de matar essas pessoas não humanas. É relevante observar que a definição de personalidade apresentada por Singer atinge apenas uma pequena parcela dos animais existentes (e já estudados pela ciência), de modo que peixes e outros vertebrados permanecem desprovidos da proteção moral que o conceito sugere⁶¹.

Não fica claro se o benefício da dúvida se aplicaria aos peixes; apesar de Singer ter enfatizado possíveis limitações na autoconsciência dos peixes, admite a dificuldade de estabelecer quando o outro ser tem consciência de si mesmo, chegando a afirmar que devemos "conceder o benefício da dúvida a macacos, cães, gatos, porcos, focas, ursos, vacas, carneiros, etc., e talvez até mesmo às aves e aos peixes: depende muito de até que ponto estamos dispostos a estender o benefício da dúvida nos casos em que a dúvida existe (SINGER, 2018, p. 185). Contudo, ainda que vacas, galinhas e outros animais utilizados como alimento sejam autoconscientes, Singer conclui que não chegarão perto do grau de autoconsciência de seres humanos sem deficiência, de modo que, em caso de um conflito irreconciliável entre as necessidades básicas para a sobrevivência de animais e seres humanos sem deficiência, não seria especista dar prioridade à vida daqueles que têm noção biográfica da própria existência e orientação mais forte para o futuro. Sendo assim, antes de adentrar na análise da moralidade de matar pessoas não humanas, é necessário ter em mente essa aparente elasticidade do conceito de pessoa em razão da interpretação do benefício da dúvida, que, como será abordado no capítulo 2, também é usado por Regan para os casos em que há dúvida quanto à condição de *sujeito-de-uma-vida* do ser em questão.

1.11 MATAR PESSOAS NÃO HUMANAS

Para avaliar a importância de reconhecer que alguns animais são pessoas, Singer faz menção à discussão sobre a sacralidade da vida humana, e argumenta que a única versão defensável dessa doutrina é a que o autor chama de *doutrina da gravidade especial que há no*

⁶¹ Sobre a quantidade de animais no planeta, há algumas estimativas. Uma pesquisa estimou que a Terra abriga 8,7 bilhões de espécies. No entanto, este número inclui plantas, fungos e animais. As estimativas para o reino animal variam amplamente: embora as melhores estimativas sejam da ordem de 1 a 2 milhões de espécies, algumas fontes indicam um limite superior de 50 milhões de espécies animais (cf. MORA *et al*, 2011).

*ato de tirar a vida de uma pessoa*⁶². Nesse sentido, se a vida humana possui um valor especial ou um direito especial a ser protegida, ela o tem na medida em que a maioria dos seres humanos são pessoas. Se alguns animais não humanos também forem pessoas, portanto, suas vidas teriam de possuir o mesmo valor especial ou direito à proteção, seja no utilitarismo de preferências, no direito à vida derivado de sua capacidade de se verem a si mesmos como sujeitos com continuidade ou, ainda, no respeito pela autonomia.

Como demonstrado, Singer aponta uma diferença entre infligir dor e tirar a vida e matar um ser. Essa fundamentação é ilustrada por um cenário em que é necessário fazer uma escolha dentro de nossa própria espécie.

Se tivéssemos de escolher entre salvar a vida de um ser humano normal e a de um deficiente mental, provavelmente optaríamos por salvar a vida do ser humano normal; mas, se tivéssemos que escolher entre acabar com a dor de um ser humano normal e a de um deficiente mental - supondo que ambos tivessem sofrido ferimentos dolorosos, mas superficiais, e dispuséssemos de apenas uma dose de analgésico - não é claro a quem deveríamos escolher. O mesmo acontece quando consideramos outras espécies (SINGER, 2004a, p. 24).

Dando razão a essa diferença, enfatiza que tirar a vida de um ser com esperanças, planos e esforços para alcançar objetivos futuros é privá-lo de realizar todos esses esforços; por outro lado, tirar a vida de um ser com capacidade mental abaixo do nível necessário para perceber-se como um ser com um futuro, não envolve esse tipo específico de privação.

Para Singer, apenas a razão indireta do utilitarismo para não matar pessoas - o modo como afetam outras - poderia ter menos aplicabilidade às pessoas não humanas, pois teriam menos probabilidade de ter conhecimento das mortes que ocorreram a certa distância. Tal razão, contudo, também não seria aplicável a todas as pessoas humanas, já que é possível matar de modo que ninguém saiba que a pessoa foi morta, motivo pelo qual Singer rejeita "a doutrina de que matar um membro de nossa espécie é sempre mais grave que matar um membro de outra espécie" (SINGER, 2018, p. 159). Se alguns membros de outras espécies são pessoas e alguns membros da nossa espécie não são, pondera que uma avaliação objetiva não pode considerar que é sempre pior matar membros da nossa espécie que não são pessoas do que membros de outras espécies que o são. Pelo contrário, haveria elementos fortes para pensar que tirar a vida de pessoas é, em si, mais grave que tirar a vida dos que não são:

⁶² A doutrina da santidade da vida começou a ser trabalhada por Singer em *Should the baby live? The problem of handicapped infants* (KUHSE; SINGER, 1985). Até a 3ª edição (versão de Portugal) de *Ética Prática*, o autor ainda se referia à "doutrina da santidade da vida das pessoas" (SINGER, 2012, p. 136) mas, na edição mais recente, passou a usar o termo "doutrina da gravidade especial que há no ato de tirar a vida de uma pessoa" (SINGER, 2018, p. 158). Assim como fez em outras passagens, o autor preocupou-se em substituir termos que expressassem conotação relativa ao valor da vida, limitando-se a uma análise utilitarista do erro de matar.

"parece que matar um chimpanzé, sendo idênticas as demais condições, é pior do que matar um ser humano que, devido a uma grave deficiência mental, não é nem jamais será uma pessoa" (SINGER, 2018, p. 159). Admite, contudo, que as outras condições raramente são idênticas, uma vez que, por exemplo, as atitudes dos pais de seres humanos com graves deficiências intelectuais são relevantes.

Para Singer, os primatas hominoides são os exemplos mais claros de pessoas não humanas, mas reforça indícios de que outras espécies possuem o pensamento voltado para o futuro. A autoconsciência, usualmente, é relacionada ao fato de alguém, ao se ver diante de um espelho, saber que está enxergando a si mesmo⁶³. Nesse teste, todos os hominoides são aprovados, bem como os elefantes, golfinhos, pegas (aves da família dos corvos) e os gaios californianos, todos capazes de considerarem seus desejos futuros⁶⁴.

Mas, se passar no teste do espelho pode demonstrar autoconsciência, Singer assevera que não passar não é uma prova de que o animal não possui consciência de si, citando que os macacos, ao contrário dos hominoides, não dão sinais de que são capazes de se reconhecer. Os cães, igualmente, não passam no teste do espelho, possivelmente porque dependem mais do olfato do que da visão; apesar disso, "muitas pessoas que convivem com cães e gatos estão convictas de que seus animais de estimação têm autoconsciência e noção de futuro. Se cães e gatos se qualificam como pessoas, os mamíferos que usamos como alimento não podem estar muito atrás" (SINGER, 2018, p. 160), o que enseja o questionamento de Singer sobre a moralidade do consumo de animais.

Para isso, cita o exemplo dos porcos que, como mencionado, conseguem planejar com antecedência e entender se outro porco sabe ou não onde está a comida. Já que pelo menos algumas aves parecem ser pessoas, sugere ser também o caso das galinhas que "parecem reconhecer umas às outras como indivíduos e sempre sabem quem está acima de quem na hierarquia [...] têm a faculdade do autocontrole e são capazes de imaginar, no mínimo, o futuro próximo" (SINGER, 2018, p. 161), conclusão corroborada pela *Declaração de Cambridge sobre Consciência*⁶⁵:

⁶³ Para o teste, aplica-se tinta colorida em uma parte do animal que só pode ser vista no espelho (testa, por exemplo). Caso o animal aponte para a tinta, é um indicativo de que reconhece a imagem no espelho como sua. Singer menciona que as crianças humanas, por volta dos dezoito meses, são aptas a passar no referido teste.

⁶⁴ "As pegas, em particular, demonstraram semelhanças impressionantes com seres humanos, grandes símios, golfinhos e elefantes em estudos de autorreconhecimento espelhado" (LOW, 2012, n.p.).

⁶⁵ Num experimento, galinhas foram ensinadas a bicar uma tecla que, passados dois segundos, daria a elas acesso à comida durante três segundos, ao passo que uma outra tecla, ao ser bicada, passados seis segundos, daria a elas acesso à comida durante 22 segundos: as galinhas preferiam esperar a oportunidade de se alimentar durante mais tempo (cf. ABEYESINGHE *et al*, 2005).

A ausência de um neocórtex não parece impedir um organismo de experimentar estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos dos estados inconscientes, além da capacidade de exibir comportamentos intencionais. Posteriormente, o peso das evidências indica que os humanos não são únicos na avaliação dos substratos neurológicos que geram consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos (LOW, 2012, n. p.).

Quanto aos peixes, Singer considera mais improváveis de se revelarem pessoas, mas reforça que se trata de uma classe muito variada, existindo 28 mil espécies, número maior do que o das espécies reunidas de todos os vertebrados, de modo que suas habilidades variam substancialmente. Apesar de alguns estudos recentes refutarem a ideia de que os peixes não se lembram das coisas por mais de três segundos (cf. BROWN, 2004, p. 42), Singer considera que ainda não fica claro se isso se dá pela posse de um planejamento consciente.

No caso dos invertebrados, o polvo-raiado é capaz de apanhar cocos partidos ao meio e descartados pelos turistas e carregá-los por longas distâncias para que mais tarde possam servir de abrigo⁶⁶. Pelo que se sabe sobre a capacidade de aprender dos polvos, Singer afirma que não é exagero interpretar esse comportamento como indício de que o polvo sabe que precisa de abrigo no futuro e está planejando com antecedência.

Admitindo a dificuldade em estabelecer quando o outro ser tem consciência de si mesmo, o autor arrazoia que, se é errado matar uma pessoa quando podemos evitar essa morte e, havendo dúvidas concretas quanto à condição de pessoa do ser que estamos pensando em matar, o melhor é conceder ao ser o benefício da dúvida. Sobre isso, faz uma analogia com a regra que prevalece no caso dos caçadores: "quando você vê alguma coisa se mexendo no meio da vegetação e não sabe ao certo se se trata de um veado ou de um caçador, não atire"⁶⁷ (SINGER, 2018, p. 162). Por tais razões, condena grande parte da matança de animais não humanos, ressaltando que o abate pode ser justificável por motivos de força maior, mas também ensejará uma justificativa.

O resultado desse raciocínio utilitarista preferencial, com relação ao conceito de pessoa, aproxima-se do conceito de *sujeito-de-uma-vida* de Regan: "uma vez que os pássaros são como nós, nos aspectos moralmente relevantes (nós e eles somos *sujeitos-de-uma-vida*), e uma vez que nossa igualdade humana, enquanto *sujeitos-de-uma-vida*, esclarece porque temos os direitos iguais que temos, conclui-se que os pássaros também têm esses direitos" (REGAN,

⁶⁶ Sobre o uso de ferramentas por polvos, cf. FINN *et al*, 2009.

⁶⁷ Singer pensa que os caçadores não deveriam atirar em nenhum dos casos, mas considera que a regra é prudente segundo a ética observada pelos caçadores.

2006, p. 73). A aproximação dos conceitos será melhor trabalhada no capítulo 2, na abordagem de direitos.

Entretanto, mesmo os animais não humanos dotados de autoconsciência e que, na concepção de Singer, satisfazem o conceito de pessoa, podem não se preocupar tanto com o futuro quanto um ser humano sem deficiência. O filósofo britânico Roger Scruton afirma que a morte extemporânea de um ser humano é uma tragédia porque provavelmente existem coisas que ele esperava conseguir. Nesse sentido, a morte de uma vaca (gato ou cachorro) não é uma tragédia, porque nada podem esperar conseguir, quer vivam um ano ou dez (cf. SCRUTON, 2004, p. 81-91). Singer responde a essa objeção afirmando que nem os hominóides capazes de usar a linguagem de sinais indicam que possuem planos para o futuro distante. Do mesmo modo, os gaios californianos só guardam comida para o dia seguinte. Arrazoa que haveria um exemplo em contrário se fosse possível demonstrar que os esquilos e outros animais que guardam comida para o inverno o fazem com a previdência consciente, mas considera que esse comportamento pode ser instintivo. Aceitando as diferenças entre seres humanos sem deficiência maduros e animais não humanos, conclui:

[...] que matar é errado, não em termos absolutos e na dependência de se determinar se o ser que será abatido é ou não pessoa, mas como uma questão de grau que depende, entre outras coisas, da condição da pessoa integral, de quase pessoa ou de ausência absoluta de autoconsciência do ser que será abatido; de até que ponto, segundo nossas melhores estimativas, o ser tinha desejos voltados para o futuro e grau de importância que esses desejos desempenhavam na vida desse ser (SINGER, 2018, p. 164).

Singer reconhece que traçar limites nítidos sobre quem é pessoa pode ser importante, por exemplo, para o direito penal, no intuito de fundamentar políticas públicas específicas. As considerações morais relevantes, entretanto, sugerem uma avaliação da condição de pessoa integral, de quase pessoa ou de ausência absoluta de autoconsciência do ser que será abatido.

Na concepção do autor, os argumentos baseados na capacidade de o indivíduo se conceber como alguém que existe no tempo aplicam-se apenas a alguns animais que atendem os requisitos para serem considerados pessoas, ou sejam agraciados pelo benefício da dúvida.

Seguindo o raciocínio, analisa-se o erro de matar animais que, presumivelmente, embora sencientes, não são pessoas.

1.12 MATAR UM SER MERAMENTE SENCIENTE. ARGUMENTO DA SUBSTITUIÇÃO.

Para Singer, a razão mais óbvia para considerar errado matar um ser capaz de sentir dor ou prazer é o motivo que um utilitarista hedonista forneceria: o prazer que o ser pode experimentar. Se os prazeres próprios são valorizados, o aspecto universal dos juízos éticos prescreve valorizar as mesmas experiências de quaisquer outros seres capazes de tê-las.

Contudo, a morte é o fim de todas as experiências agradáveis. Logo, o fato de que os seres vão sentir prazer no futuro é um motivo para dizer que é errado matá-los: esse argumento só tem peso ao voltar-se contra o assassinato, ou seja, quando o prazer que os seres possam vir a sentir será maior do que o sofrimento de que possam vir a padecer. Em suma, não se deve acabar com uma vida agradável, pois se valorizamos o prazer, matar aqueles que levam vidas prazerosas acaba com o prazer que poderiam ter, então essa morte é um erro.

Essa afirmação, salienta Singer, extrapola o argumento simples a favor do utilitarismo preferencial fundamentado na universalização de nossas preferências, na medida em que o ser meramente senciente não tem preferência pela vida contínua:

Pode ser que, passando por uma experiência agradável, ele tenha preferência por fazer essa experiência continuar, ou, passando por uma experiência dolorosa, ele tenha preferência por fazer essa experiência cessar, mas não tem preferência alguma para o futuro distante, e seus desejos não sobrevivem a períodos de sono ou inconsciência temporária, pois, ao contrário de um ser autoconsciente, ele não consegue conceber sua própria existência futura após um período de sono (SINGER, 2018, p. 137).

Logo, no caso de um ser meramente senciente, se a preocupação for somente com a frustração de preferências, a morte sem dor e a aplicação de um anestésico seriam equivalentes, pois matá-lo não frustraria mais desejos do que colocá-lo para dormir, embora, neste caso, pudesse satisfazer suas preferências ao acordar. Todavia, Singer pontua que, do ponto de vista subjetivo, seria como se um novo ser, com novas preferências, passasse a existir, ponderando que a afirmação de Tooley sobre recém-nascidos se aplica a todos os seres meramente sencientes: na experiência subjetiva do ser propriamente dito, não há nenhuma noção de continuidade entre sua vida mental antes de cair no sono e sua vida mental depois de acordar. Assim, a afirmação de que "valorizamos o prazer" deve ser compreendida segundo termos que extrapolam o ponto de partida utilitarista para a ética.

Singer pontua que esse valor específico é fácil de aceitar - que o prazer tem valor positivo e o sofrimento um valor negativo - como Bentham que chegou a dizer que benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade são todas a mesma coisa e que algo promove o interesse

de um indivíduo, ou é favorável a seus interesses, quando apresenta a tendência de incrementar a somatória de seus prazeres ou diminuir a somatória de seus sofrimentos. Alguns filósofos pensam que Bentham estava equivocado a esse respeito, pois algo pode ser de meu interesse se for o que eu mais quero, venha ou não a me causar o maior prazer ou o menos sofrimento possível.

Para defender o raciocínio de Bentham, Singer afirma que é preciso considerar prazer e sofrimento como valores objetivos e não fundamentados na universalização de preferências, isto é, "precisaríamos explicar a natureza desses valores objetivos e como chegamos a conhecê-los. Do ponto de vista filosófico, seriam alegações controversas, mas não necessariamente indefensáveis" (SINGER, 2018, p. 138). Supondo aceitar a ideia de que o prazer é objetivamente bom e que o sofrimento é objetivamente ruim, concordando com Bentham no sentido de que algo promove o interesse de um indivíduo se tem tendência de incrementar a somatória de seus prazeres depois de subtraídos os sofrimentos.

Nesse caso, conclui Singer, há um problema de difícil resolução, na medida em que apresentar o argumento segundo os interesses de um indivíduo oculta o fato de que existem duas maneiras de reduzir a quantidade de prazer no mundo: eliminando os prazeres da vida de quem leva uma vida agradável, ou eliminando aqueles que levam uma vida agradável. A primeira resulta em seres que experimentam menos prazer do que poderiam ter experimentado. Com a segunda, isso não acontece:

[...] não podemos passar, automaticamente, da valorização de uma vida agradável, e não de outra que seja desagradável, para a valorização de uma vida agradável em lugar de vida nenhuma [...] o fato de sermos mortos não nos deixa em pior situação: faz com que deixemos de existir. E se deixamos de existir, não sentiremos falta do prazer que teríamos sentido (SINGER, 2018, p. 139).

Mas por que não considerar matar um ser o equivalente exato de reduzir os prazeres de um ser vivo a zero? Para Singer, um motivo para pensar que existe uma diferença moralmente significativa entre as duas maneiras de reduzir a quantidade de prazer no mundo é que pensamos existir uma diferença moralmente significativa entre as duas maneiras análogas de aumentar a quantidade de prazer no mundo: aumentar o prazer dos que já existem ou aumentar o número dos que vão levar vidas agradáveis.

Se matar os que levam vidas agradáveis é ruim pelo prazer que se perde, então seria bom aumentar o número dos que levam vidas agradáveis, o que poderia ser feito trazendo mais crianças ao mundo, desde que houvesse expectativa razoável de que teriam vidas agradáveis. Nesse sentido, indaga-se se seria bom criar grandes quantidades de animais em

condições que lhes assegurassem uma existência agradável: é realmente bom gerar mais prazer pela criação de seres mais satisfeitos?

1.13 PERSPECTIVA TOTAL E PERSPECTIVA DA EXISTÊNCIA PRÉVIA

Singer vislumbra duas possíveis abordagens para essas questões, reconstituindo as posições utilitárias da *perspectiva total* e da *perspectiva da existência prévia*. Inicialmente, o autor defendia o ponto de vista da existência prévia, como fez em *A utilitarian population principle* (1976), mas mudou de entendimento com a réplica de Derek Parfit, como será demonstrado⁶⁸. Sendo assim, antes de apresentar as posições utilitárias relativas ao argumento da substituição, imperioso mencionar que Singer admite que o problema não foi solucionado de maneira satisfatória, dada a sua controvérsia. Ainda assim, examina detalhadamente o argumento, delimitando o alcance de cada uma das perspectivas para, ao final, defender o ponto de vista total.

A perspectiva total consiste em admitir que é bom aumentar a quantidade de prazer no mundo pelo aumento de vidas agradáveis, e que é ruim reduzir a quantidade de prazer no mundo pela diminuição de vidas agradáveis. Essa abordagem exige admitir que seria um bem aumentar o número de seres com uma vida agradável sem piorar a situação de outros.

O autor apresenta o exemplo de um casal que está decidindo se terá filhos. Supondo que: a) quanto à própria felicidade, vantagens e desvantagens se equilibram: os filhos interfeririam nas suas carreiras em momento crucial e teriam de adiar suas diversões preferidas. Por outro lado, sentiriam as alegrias e realizações de ter filhos e vê-los crescer; b) se outras pessoas forem afetadas, os efeitos benéficos e nocivos também se anulam; c) o casal pudesse proporcionar vida agradável em uma nação desenvolvida com elevados padrões de vida, sendo provável que os filhos tivessem uma vida agradável.

Singer então questiona: o prazer futuro dos filhos é uma razão importante para tê-los? (SINGER, 2018, p. 141). Se aceitarmos a perspectiva total, a conclusão é afirmativa, pois o objetivo é aumentar a quantidade total de prazer (o total líquido de prazer, descontada a quantidade total de sofrimento), e deveria ser indiferente, para nós, se isso ocorrerá pelo aumento do prazer dos seres existentes ou do aumento do número dos seres que existem.

O *ponto de vista da existência prévia*, por outro lado, considera somente os seres que já existem antes da tomada da decisão ou que existem independente dessa decisão, rejeitando

⁶⁸ A respeito, Parfit publicou *On doing the best for our children* (1976) e *Reasons and Persons* (1984).

o valor do incremento de prazer por meio da criação de seres adicionais. Singer afirma que essa concepção é condizente com o juízo intuitivo da maior parte das pessoas, para as quais os casais não têm obrigação moral de ter filhos quando o balanço total de felicidade e sofrimento assim mandar. Quanto ao sofrimento das crianças já existentes que poderiam ser adotadas, Singer avalia que não parece condizer com tal juízo. Dada essa avaliação, questiona se é possível conciliar a perspectiva da existência prévia com as intuições no caso inverso, quando um casal considera a hipótese de ter um filho que tem a possibilidade de herdar um defeito genético que o levaria a ter uma vida miserável e morrer antes dos 2 anos.

Poderíamos considerar errado que o casal concebesse essa criança em perfeita consciência da situação. Então, um dos problemas que Singer vê com essa visão é que, "se o prazer que uma possível criança venha a experimentar não constitui uma razão favorável à ideia de trazê-la ao mundo, por que motivo o sofrimento que uma possível criança venha a padecer deveria ser uma razão contrária à ideia de trazê-la ao mundo?" (SINGER, 2018, p. 141). São duas as alternativas para os defensores da *perspectiva da existência prévia*: 1. sustentar que não é errado trazer ao mundo um ser miserável; 2. explicar a assimetria entre casos de possíveis crianças que provavelmente levarão uma vida agradável e casos de possíveis crianças que provavelmente levarão uma vida miserável, mostrando que há o dever de não trazer um ser miserável à vida, mas não há o dever de trazer alguém feliz à vida. Quem adota essa perspectiva, dificilmente negaria que é errado trazer conscientemente uma criança miserável ao mundo, pois é mais condizente com seu juízo intuitivo do que a perspectiva total. Singer ressalva que não é fácil encontrar resposta para essa assimetria:

Talvez o melhor que se possa dizer - mesmo não sendo muito satisfatório - é que não há nada de diretamente errado em conceber uma criança que será infeliz, mas que, uma vez que essa criança exista, e sua vida será tomada apenas pela infelicidade, deveríamos reduzir a quantidade de sofrimento no mundo pela eutanásia. Na melhor das hipóteses, isso é paradoxal, pois implica que não haveria nada de errado em conceber uma criança mesmo sabendo que, tão logo ela venha a existir, seria uma obrigação moral matá-la. Além disso, se a eutanásia for um crime, como de fato é na maioria das sociedades atuais [...] a pessoa talvez tenha razões avassaladoras para não matar a criança infeliz tão logo ela venha a existir (SINGER, 2018, p. 142).

Nesse caso, de acordo com o ponto de vista da existência prévia - que considera somente os seres que já existem antes da tomada da decisão ou independente dela - não há razão para não conceber uma criança que levaria uma vida miserável, mesmo quando exista um motivo para não pôr fim a essa vida tão logo a criança exista. Portanto, os pais não fariam nada errado se trouxessem ao mundo uma criança que sabiam que levaria uma vida miserável.

Singer conclui que é possível dizer, nas duas perspectivas, que é errado abreviar uma vida agradável; mas a adoção da perspectiva da existência prévia implica admitir que não é errado trazer um ser infeliz ao mundo, ou explicar a diferença moral entre trazer um ser infeliz ao mundo e deixar de trazer à vida seres cuja vida será agradável. Já a adoção da perspectiva total enseja admitir que também é bom criar mais seres cujas vidas serão agradáveis. Logo, quanto aos animais sobre os quais não se pode dizer com confiança que são pessoas, o erro ou o acerto de matá-los funda-se em considerações utilitaristas, pois não são seres autônomos; e, se a análise dos direitos de Tooley estiver correta, não se habilitam ao direito à vida.

Mas, se ser autônomo no sentido proposto por Tooley significa empreender atividades por conta própria, Singer pondera que seria possível dizer que um peixe adulto é autônomo, pois busca garantir sua própria existência e dos filhotes. Se um ser é autônomo nesse sentido, é porque é consciente do tempo, logo todos os animais que garantem sua sobrevivência são pessoas, inclusive os peixes. Se, contudo, esses animais são autônomos mas não possuem sentido de tempo, então poderiam existir razões não utilitaristas para considerar um erro matar animais sencientes não pessoas, como o respeito por esse tipo de autonomia (prática).

Antes da análise utilitarista da morte provocada (danos ao morto), Singer enfatiza as razões indiretas presentes nos cálculos utilitaristas, citando que muitas formas de abate de animais não provocam morte instantânea e infligem sofrimento no processo de matar. Além disso, tem-se o sofrimento causado aos outros animais que eram do seu grupo social:

Em muitas espécies de aves e no caso de alguns mamíferos, a ligação entre macho e fêmea dura até o fim de suas vidas. A morte de um membro do casal provavelmente acarreta sofrimentos, além da sensação de perda e tristeza do sobrevivente. Nos mamíferos, a relação entre mãe e filho pode ser uma fonte de intenso sofrimento sempre que um deles for morto ou levado embora [...]. Em alguma espécie, a morte de um animal pode ser sentida por um grupo maior, como sugere o comportamento de lobos e elefantes (SINGER, 2018, p. 164)⁶⁹.

Esses fatores levariam um utilitarista a se opor à maioria dos abates de animais não humanos, pessoas ou não. Contudo, Singer reflete que não seriam suficientes para objetar o abate dos que não são pessoas, fora a dor e o sofrimento que possa causar. Logo, se o abate for indolor e não causar perda para outros, o veredito utilitarista depende tanto da escolha entre o ponto de vista total ou da existência prévia, quanto da opção entre utilitarismo hedonista ou preferencial.

⁶⁹ Singer cita que os bezerros são separados muito novos das suas mães para que o leite possa se destinar a consumo humano. Dias após de os bezerros serem levados, as vacas continuam chamando por eles.

Para apontar as diferenças entre os pontos de vista total e da existência prévia, Singer inicia o raciocínio da perspectiva do utilitarismo hedonista. Depois, considera o efeito da adoção do utilitarismo preferencial.

Para a perspectiva da existência prévia, é errado matar qualquer ser cuja vida provavelmente tenha ou possa vir a ter mais prazer que sofrimento, o que implica que normalmente é errado matar animais para que sirvam de alimento, já que geralmente "esses animais teriam experimentado alguns meses ou anos agradáveis antes de morrerem, algo que nosso prazer ao comê-los não teria como superar" (SINGER, 2018, p. 165). O ponto de vista total, por outro lado, pode conduzir a um resultado diferente, como a defesa do consumo de carne feita pelo filósofo britânico Leslie Stephen, no século XIX⁷⁰:

De todos os argumentos a favor do vegetarianismo, nenhum é tão fraco quanto o argumento da humanidade. O porco tem um interesse mais forte do que qualquer um na demanda por bacon. Se todo o mundo fosse judeu, não haveria porcos. Ele tem que pagar por seus privilégios com uma morte prematura; mas faz uma boa barganha (STEPHEN, 1993, p. 86).

Segundo Stephen, ainda que os consumidores de carne sejam responsáveis pela morte do animal que comem e pela perda do prazer imposta ao animal, também são responsáveis pela criação de mais animais, no sentido de que se ninguém comesse carne, ninguém mais criaria animais para o abate. Logo, a perda que aqueles que comem carne infligem a um animal é compensada pelo benefício que conferem a outro. Trata-se do argumento da substituição pelo qual, se matarmos um animal, é possível substituí-lo por outro desde que possa levar uma vida tão agradável quanto a que o animal abatido viveria se tivesse tido a oportunidade de viver.

Singer afirma que os utilitaristas hedonistas que aceitam a perspectiva total devem concordar com esse argumento, pois veem os seres sencientes como valiosos apenas na medida em que possibilitam a existência de experiências intrinsecamente valiosas (prazer). É como se os seres sencientes fossem receptáculos de algo valioso, pouco importando que um receptáculo se quebre desde que seu conteúdo possa ser transferido sem nenhuma perda⁷¹.

Sobre o argumento da substituição, Singer primeiro destaca o fato de que, ainda que possa ser válido quando os animais têm uma vida agradável, não justifica a ingestão da carne de animais criados na indústria pecuária moderna, em que estão amontoados e limitados em

⁷⁰ Sobre novas formulações desse argumento, cf. POLLAN, 2007 e FEARNLEY-WHITTINGSTALL, 2004.

⁷¹ Sobre essa metáfora, Singer afirma que não deve ser levada tão a sério pois, ao contrário de líquidos preciosos, o prazer e outras experiências não podem existir independentes de um ser consciente, concluindo que, mesmo no ponto de vista total, não se pode propriamente considerar os seres sencientes meros receptáculos.

seus movimentos, e suas vidas são mais um fardo do que um benefício para eles. Pollan (2006) e Feanley-Whittingstall (2004), que desenvolveram novas formulações do argumento de Stephen, condenam fazendas industriais e recomendam não comprar o que produzem.

Assim, Singer apresenta, para além do raciocínio de nível crítico, também a referida objeção de ordem mais pragmática, trazendo suas considerações para a realidade dos animais na indústria. Essa objeção sobre a substituição se dá apenas em *nível crítico* do raciocínio moral, para mostrar que *é possível* uma substituição ser justificável *em casos ideais*. Contudo, em nível intuitivo, Singer sugere a abolição do uso de animais, se não em todas as áreas, pelo menos na alimentação (salvo situações de escassez).

Outra questão que Singer enfatiza é que, se é bom criar vidas felizes, supõe-se também ser bom que exista o maior número possível de seres felizes. Nesse argumento quantitativo, os defensores da ingestão de carne devem encontrar uma justificativa para o fato de ser melhor existirem pessoas felizes, e não simplesmente um maior número de seres felizes, pois, de outro modo, o argumento implicará que "devemos eliminar quase todos os seres humanos para dar lugar a uma quantidade muito maior de animais menores e felizes que poderiam substituí-los de maneira sustentável" (SINGER, 2018, p. 167). Contudo, se apresentarem um motivo para preferir a criação de pessoas felizes à criação de ratos felizes, o argumento ainda não sustentaria a ingestão de carne, já que com exceção de algumas regiões que só servem para pastagem, a superfície do globo terrestre poderá prover a subsistência de mais pessoas se nos dedicarmos à agricultura, e não à criação de animais. Ainda, se a substituição se aplica aos animais, o mesmo poderia ser dito quanto aos seres humanos de nível mental semelhante.

Singer faz a seguinte reflexão:

Suponhamos que, toda vez que nascesse uma criança, os pais tivessem a opção de criar um clone de seu filho ou filha para desempenhar, posteriormente, o papel de doador de órgãos. Os clones se desenvolvem em úteros artificiais e são criados longe de outros seres humanos, para que os pais não se apeguem e acabem relutando em remover os órgãos do clone. Ainda na forma embrionária, os clones são geneticamente modificados para que suas faculdades mentais nunca se desenvolvam mais do que seria esperado para um bebê humano. Intelectualmente incapazes de compreender sua sina, eles levariam vidas semelhantes às de bebês felizes e bem cuidados até chegar o momento de ser abatidos... de maneira humanitária, obviamente. Seus corações e outros órgãos são usados para prolongar as vidas das crianças - agora adultas, provavelmente - a partir das quais foram clonados. Os receptores pagam pelos órgãos, e a renda obtida possibilita a criação de novos clones para a próxima geração de bebês (SINGER, 2018, p. 168).

Sobre esse exemplo, Singer propõe supor que uma denominação religiosa - o budismo, por exemplo - que faça objeção a essa prática se recuse a utilizar os clones e recomende acatar a ideia de levar uma vida de duração natural, algo que budistas enxergam como uma

alternativa ética preferível à de usar órgãos de clones para prolongar vidas. O autor pondera que um Leslie Stephen moderno diria que "de todos os argumentos favoráveis à duração natural da vida, nenhum é tão fraco quanto o da benevolência. O mais interessado na procura por órgãos é o clone. Se o mundo fosse habitado exclusivamente por budistas, não existiria um único clone" (SINGER, 2018, p. 168). Então, se rejeitamos o especismo, Singer afirma que não é fácil imaginar como podemos usar o argumento da substituição para defender o consumo de carne sem também aceitá-lo como defesa dessa forma de banco de órgãos.

Embora as questões suscitadas enfraqueçam o argumento da substituição como defesa da ingestão de carne, Singer reflete que não atingem o ponto principal do problema, o de responder se alguns seres são realmente substituíveis. Apesar das objeções ao ponto de vista total e ao argumento da substituição, o filósofo relata que nenhum dos críticos ofereceu soluções satisfatórias aos problemas subjacentes, aos quais essas posturas oferecem uma resposta consistente, ainda que não apropriada.

Henry Salt, escritor inglês vegetariano do século XIX, defendeu que o argumento da substituição se sustenta em um erro filosófico simples, na falácia de comparar a existência com a não existência⁷²:

Enquanto isso, em vez de cometer o absurdo grosseiro de falar da inexistência como um estado que é bom, ou ruim, ou de alguma forma comparável à existência, é bom lembrar que os direitos dos animais, se é que os admitimos, deve começar com o nascimento, e só pode terminar com a morte dos animais em questão, e que não podemos fugir de nossas justas responsabilidades por quaisquer referências trêmulas a uma escolha pré-natal imaginária em uma condição pré-natal imaginária (SALT, 2019, p. 63).

Quando escreveu a primeira edição de *Libertação Animal* (1975), Singer aceitava esse ponto de vista, achava absurdo falar como se o fato de trazer um ser à vida fosse como a concessão de um favor, pois quando se concede esse favor, não existe ser algum. Nas edições recentes de *Libertação Animal* e *Ética Prática*, contudo, modificou seu entendimento: "parece que realmente praticamos um ato nocivo sempre que, conscientemente, damos vida a um ser infeliz (SINGER, 2018, p. 169). Se assim for, reputa difícil explicar por que não praticamos um ato bom quando, conscientemente, damos vida a um ser feliz.

⁷² Salt afirmava que uma pessoa que já existe pode sentir que preferiria viver do que não, mas deve primeiro ter o terreno firme da existência para argumentar. Ainda, destacava a importância de uma cruzada intelectual, literária e social contra a opressão animal. Sua contribuição foi tão significativa que em 1975, quando Singer publicou *Animal Liberation*, afirmou que uma nova geração descobriu tudo que tinha sido dito antes – em referência às obras deixadas por Salt, que faleceu antes da criação do veganismo pela *Vegan Society*.

Com o exemplo de duas mulheres planejando ter um filho, o filósofo Derek Antony Parfit (1942-2017) endereça um argumento favorável à substituição. Na situação hipotética, o feto da primeira mulher tem um defeito que reduzirá significativamente a qualidade de vida futura da criança (mas não ao ponto de torná-la indigna de ser vivida) caso não seja feito o tratamento adequado, consistente na ingestão de um comprimido sem efeito colateral. Todos concordariam que ela deve tomar o comprimido e que sua recusa seria um mal. A segunda mulher consulta o médico antes de engravidar, sendo alertada que se encontra com condição clínica que, se conceber uma criança nos próximos três meses, esta terá um defeito com o mesmo impacto do defeito da criança da primeira mulher. O defeito não é tratável, mas se ela esperar três meses antes de engravidar, seu filho nascerá sem deficiência (normal). Todos concordariam que ela deve esperar os três meses. Supondo que a primeira mulher não tome a pílula; que a segunda mulher não espere os 3 meses antes de engravidar e que, em decorrência disso, seus filhos nasçam com deficiências significativas, pareceria que ambas fizeram uma coisa errada. Singer então questiona se os erros são de igual magnitude.

Admitindo-se que, para a segunda mulher, não seria mais difícil esperar antes de engravidar do que teria sido, para a primeira, tomar a pílula, a resposta parece ser afirmativa: ambas fizeram algo igualmente errado. Mas, analisando as implicações dessa resposta, Singer enfatiza que o filho da primeira mulher, quando adulto, poderia dizer-lhe que deveria ter tomado a pílula para evitar sua deficiência, e sua vida seria significativamente melhor. Mas, se o filho da segunda mulher fizesse esse questionamento, esta poderia responder que, se tivesse esperado os 3 meses, o próprio filho que a questiona não teria existido, pois outra criança seria gerada de um óvulo e esperma diversos. A mãe poderia responder ao filho que sua vida, mesmo com deficiência, vale ser vivida: "você nunca teve a oportunidade de existir sem a deficiência. Portanto, não lhe fiz mal algum" (SINGER, 2018, p. 170).

Singer especula que essa resposta parece constituir uma defesa total da acusação de a mulher ter prejudicado a criança que agora existe. Mas, se apesar disso, insistirmos que a mulher procedeu mal em não adiar sua gestação, onde estaria o erro? Não poderia ser o fato de ter trazido à existência a criança que deu à luz, pois essa criança tem uma qualidade de vida adequada. Poderia ser o fato de não trazer à vida um possível ser (a criança que teria se tivesse aguardado 3 meses)? Se explicarmos dessa maneira o erro da decisão da segunda mulher, rejeitaremos o ponto de vista da existência prévia em favor do ponto de vista total, ou de algo bem próximo disso. Segundo Singer, também damos mais um passo na direção de aceitar a substituição, pois a explicação implica que devemos ponderar os interesses dos seres que viriam a existir se escolhêssemos trazê-los à vida.

Dado que algumas pessoas não conseguem opinar no caso das mulheres - se as atitudes são ou não igualmente erradas - Singer oferece mais um exemplo, adaptando um caso que Parfit chama de Depleção, em referência à decisão que as nações desenvolvidas enfrentam atualmente em relação ao que fazer sobre as mudanças climáticas. Para oferecer a nós mesmos e, talvez, aos nossos filhos e netos um elevado padrão de vida, poderíamos continuar usando a energia mais barata disponível, caso em que o aquecimento do planeta deixará, em algum momento do próximo século, as coisas muito piores para as gerações futuras, "permanecendo bem ruins durante vários séculos - embora devamos presumir, no âmbito desta discussão, que não serão tão ruins a ponto de as pessoas dos séculos ainda por vir não terem mais vidas que valham a pena ser vividas" (SINGER, 2018, p. 171). Por outro lado, outra alternativa seria interromper imediatamente o uso de combustíveis fósseis, alterar estilos de vida (inclusive alimentares), fazer menos viagens e demandar menos indústrias. Nesse caso, nós, nossos filhos e netos viveríamos ligeiramente pior com a política de sustentabilidade, mas as gerações de um futuro mais distante viveriam, durante muitos séculos, bem melhor. No cômputo geral, considerado o bem-estar de cada geração, inclusive a atual, a sustentabilidade produziria melhores resultados, analisa Singer⁷³. Mas, imaginando que somos egoístas e não nos importamos com as futuras gerações depois de nossos netos, afirma que certamente seria errado; logo, a questão é quem foi prejudicado:

Pode parecer que prejudicamos as pessoas que viverão em séculos ainda por vir, porque elas terão vidas menos satisfatórias do que teriam caso tivéssemos optado pela sustentabilidade. Mas essa resposta não contempla o fato de que nossa opção por uma ou por outra política produzirá efeitos tão difundidos que também mexerá com quem conhece quem e quem tem filhos com quem. [...] As pessoas que somos dependentes de quem foram nossos pais: se meus pais nunca tivessem se conhecido, eu não existiria. Meu pai e minha mãe provavelmente teriam outros filhos, com outros parceiros, e nenhum desses filhos seria eu [...] se suas vidas não são tão ruins a ponto de não valer a pena vivê-las, existir ainda é melhor que não existir (SINGER, 2018, p. 172).

Para Singer, no ponto de vista da existência prévia, é difícil identificar o que está errado na opção contrária à sustentabilidade (que chama de "segue tudo como sempre"), pois

⁷³ Dadas as dificuldades de ordem prática relacionadas ao cálculo utilitário (dificuldade de prever consequências das ações e de comparar preferências atuais e futuras, de seres reais e potenciais), é questionável a afirmação de Singer de que a sustentabilidade necessariamente produziria melhores resultados. Por exemplo, em que pese tenhamos observado, em algumas regiões, a diminuição substancial da poluição por conta da pandemia, disso não se segue que *interromper imediatamente* ou reduzir drasticamente o uso de combustíveis fósseis teria o condão de representar o melhor curso de ação possível. Há fatores econômicos relevantes para a qualidade de vida não vinculados, unicamente, ao meio ambiente, muito embora sua importância seja fundamental. Considerar os interesses de seres potenciais dificulta sobremaneira o exame do melhor curso de ação a ser adotado, uma vez que, com exceção dos interesses mais básicos, não é possível determinar suas preferências específicas.

a abordagem manda fazer o que é melhor para as pessoas que já existem ou que virão a existir de um modo ou de outro, de modo que as pessoas que levarão a pior porque continuamos como sempre são aquelas que não existiriam se tivéssemos optado pela sustentabilidade.

O exemplo mostra que, para Singer, o foco exclusivo nas pessoas que já existem ou virão a existir de qualquer maneira deixa de fora algo crucial para a ética dessa decisão. Nesse raciocínio, contrariando Salt, afirma que podemos e devemos comparar as vidas daqueles que virão a existir com as vidas daqueles que poderiam existir se tivéssemos agido de maneira diferente, e que só poderemos condenar a decisão de continuar com a política do "segue tudo como sempre" se levarmos em consideração o fato de que, se mudarmos para a sustentabilidade, as vidas daqueles que ainda virão a existir serão muito melhores que as vidas daqueles que virão a existir com a adoção da política do "segue tudo como sempre". Logo, a qualidade das vidas que levariam é inescapavelmente relevante para a decisão.

Se, ao tomarmos decisões éticas, devemos considerar como afetariamos as vidas de seres potenciais (cuja existência, no momento da decisão, é incerta), Singer reflete sobre o que marca a diferença (entre pessoas que poderíamos trazer à vida a pessoas que de fato existem), e em que momento deixa de fazer sentido a ideia de substituição, argumentando que as respostas oferecidas pelo utilitarismo preferencial e hedonista divergem.

Para Singer - que distingue indivíduos autoconscientes que levam suas próprias vidas e querem continuar vivendo e indivíduos que não têm preferências voltadas para o futuro - há uma diferença entre matar seres vivos que aspiram uma vida mais longa e deixar de gerar um ser que, não nascido e impessoal, não pode sentir a perda da vida. Com relação a seres sencientes que não fazem planos para o futuro e que seriam, em certo sentido, *impessoais*, Singer pondera que não lhes estamos fazendo nenhum mal, "o que um utilitarista preferencial poderia entender como indicação de que, pelo fato de esses seres não terem preferências voltadas para o futuro, não estaremos contrariando nenhuma de suas preferências se os matarmos instantaneamente e sem dor" (SINGER, 2018, p. 174). A capacidade de se imaginar existindo no tempo e, portanto, de aspirar uma vida mais longa (e ter outros interesses não passageiros voltados para o futuro) é a característica que distingue, para Singer, os seres que não podem ser considerados substituíveis, conclusão em consonância com a perspectiva de Tooley sobre o que significa ter direito à vida.

Ademais, para o utilitarismo de preferências - mais preocupado com a satisfação das preferências do que com as experiências de sofrimento e de felicidade - há relação semelhante com a distinção feita entre matar seres racionais e autoconscientes e matar os que não são. Os seres racionais e autoconscientes não poderiam ser considerados meros receptáculos com uma

certa dose de felicidade, portanto, são indivíduos com existência própria, com vida biográfica e não meramente biológica⁷⁴. O mesmo não se poderia dizer dos seres meramente sencientes, mais próximos do quadro de receptáculos para experiências de prazer e dor; suas preferências são mais imediatas, sem desejos que projetem as imagens de sua existência no futuro: seus estados conscientes não estão internamente ligados ao longo do tempo:

Se ficarem inconscientes - por exemplo, ao adormecer- então, antes da perda da consciência, não terão expectativas nem desejarão nada que possa acontecer subsequentemente. Se recuperarem a consciência, desconhecerão o fato de terem tido uma existência anterior. Portanto, se fossem mortos enquanto ainda inconscientes e substituídos por outros membros de sua espécie, em igual número, animais que só serão criados se o primeiro grupo for morto, não haveria, em sua percepção, nenhuma diferença entre essa situação e a perda e recuperação da consciência pelos mesmíssimos animais (SINGER, 2018, p. 175).

Para um ser meramente senciente, Singer conclui que a morte é a cessação de experiências, do mesmo modo que o nascimento é o início das mesmas: a morte não pode ser contrária a um interesse pela continuidade da vida, assim como o nascimento não pode estar de acordo com um interesse em começar a viver. Logo, o nascimento e a morte anulam-se mutuamente, enquanto no caso dos seres autoconscientes, o fato de um deles talvez desejar continuar vivendo implica que a morte inflige uma perda que não encontrará compensação suficiente no nascimento do outro⁷⁵.

O teste de universalizabilidade, de acordo com o autor, apoia a conclusão de que somente animais autoconscientes (pessoas) são insubstituíveis, pois têm desejos futuros que extrapolam os períodos de sono ou inconsciência temporária.

1.14 HART E O ARGUMENTO DA SUBSTITUIÇÃO DOS SERES AUTOCONSCIENTES

Herbert Lionel Adolphus Hart (1907 - 1992), filósofo e professor de jurisprudência na Universidade de Oxford, em crítica à primeira edição de *Ética Prática*, afirma que, para um utilitarista, os seres autoconscientes devem ser substituíveis do mesmo modo que o são os

⁷⁴ Singer recupera a distinção de Rachels entre vida biológica e biográfica: a primeira caracteriza-se pela satisfação das necessidades biológicas e, a segunda, remete à capacidade de realizar certas tarefas que, não sendo necessidades naturais, acabam por constituir elementos caracterizadores da qualidade de vida dos indivíduos. Nesse sentido, o autor afirma que "[...] quando falamos em 'vida', temos em mente outro tipo de conceito, um que pertence mais à biografia do que à biologia. Seres humanos não estão somente vivos, eles também têm uma vida. Uma pessoa que diz 'A vida de Bobby Fisher' está se referindo a este sentido (RACHELS, 1986, p. 24).

⁷⁵ Rachels afirma que "a morte é um infortúnio, não porque põe um fim à vida de alguém (no sentido biológico), mas porque acaba com a vida (no sentido biográfico)" (RACHELS, 1986, p. 50).

seres que não tem consciência de si. Em sua concepção, é indiferente, nesse aspecto, a opção pelo utilitarismo preferencial ou clássico:

Afinal, o utilitarismo preferencial é uma forma de maximizar o utilitarismo: requer que a satisfação geral das preferências de diferentes pessoas seja maximizada, assim como o utilitarismo clássico exige que a felicidade geral experimentada seja maximizada [...]. Se as preferências, mesmo o desejo de viver, podem ser superadas pelas preferências dos outros, por que não podem ser superadas pelas novas preferências criadas para substituí-las? (HART, 1980, p. 29)⁷⁶.

Para Singer, o utilitarismo preferencial é uma forma de maximizar o utilitarismo pois leva a maximizar a satisfação das preferências, não significa considerar a frustração das preferências existentes como algo que possa ter sua importância diminuída pela criação de novas preferências - nos seres que já existem ou nos seres que ainda vamos trazer à vida - que serão satisfeitas em seguida. Isso porque, apesar de a satisfação de uma preferência existente ser uma coisa boa, a maneira como devemos avaliar o pacote que engloba a criação e a posterior satisfação de uma preferência é uma questão diversa.

Singer não concorda com Hart e induz a seguinte reflexão: se me colocar no lugar de outra pessoa com uma preferência insatisfeita e me perguntando se, idênticas as demais condições, desejo que essa preferência seja satisfeita, a resposta será afirmativa, pois essa é a definição de preferência insatisfeita. Mas, se perguntar a mim mesmo se desejo criar uma nova preferência para ser satisfeita, a resposta pode depender da preferência ser agradável ou não. Se agradável, a resposta seria afirmativa (fome diante de uma mesa farta e desejo sexual quando se pode satisfazê-lo, por exemplo), casos em que a criação do novo desejo gera mais prazer, e a maioria das pessoas prefere ter mais prazer. Por outro lado, se a preferência se assemelhar mais a uma privação, a resposta seria negativa, o que, para Singer, sugere que

A criação e a satisfação de uma preferência não são, por si só, coisas boas ou más: nossa reação à ideia da criação e da satisfação de uma preferência varia conforme o caráter desejável ou indesejável, no que concerne a outras preferências de longa data que possamos ter, da experiência em sua totalidade. Do contrário, não há por que criar um desejo novo só para que possamos satisfazê-lo (SINGER, 2018, p. 177).

A perspectiva do débito é a resposta inicial de Singer a Hart: ao se criar uma preferência insatisfeita, cria-se um débito numa espécie de livro-caixa moral que só é anulado pela satisfação da preferência, argumento que explicaria a assimetria em nossas obrigações

⁷⁶ De modo semelhante, Regan afirma que o desejo de continuar vivendo é uma preferência que, como todas as outras, deve ser incluída no cálculo utilitarista e, como as demais preferências, pode ser superada pela agregação da satisfações de preferência de outras. Logo, um utilitário consistente deveria reconhecer que o desejo de continuar vivendo não pode ter o status de um trunfo e pode ser superado pelas outras pessoas.

quando se trata de trazer filhos ao mundo, pois consideramos errado dar vida a uma criança que, devido a uma deficiência genética, vai levar uma vida miserável e logo morrer, mas não achamos bom nem obrigatório trazer ao mundo uma criança que tem todas as probabilidades de levar uma vida feliz. Essa perspectiva explicaria porque: a) dar existência a uma criança cuja maioria das preferências ficará por satisfazer é criar um débito que não pode ser anulado, logo, um mal; b) gerar uma criança cujas preferências podemos satisfazer é criar um débito que será apagado quando os desejos forem atendidos, logo, é eticamente neutro; c) no exemplo de Parfit, as ações das duas mulheres são igualmente erradas: apesar de não frustrarem preferências já existentes, ambas, desnecessariamente, dão vida a crianças que muito provavelmente terão saldos negativos bem maiores no livro-caixa moral do que os filhos que poderiam ter dado à luz em outras circunstâncias; d) seguir a política do "segue tudo como está" é errado, pois deixa no livro-moral saldos negativos maiores do que comparado à adoção da política da sustentabilidade.

Singer apresenta, contudo, uma objeção a essa contabilidade das preferências. Se a criação de cada preferência é um débito que só se cancela quando o desejo é satisfeito, seria errado, sendo idênticas as demais condições, trazer à vida uma criança que, em termos gerais, será muito feliz e capaz de satisfazer quase todas as suas preferências, mas que, ainda assim, ficará com algumas delas por satisfazer: "já que todos têm alguns desejos que ficam por satisfazer, até mesmo a melhor vida que alguém poderia esperar levar com alguma verossimilhança deixaria um pequeno débito no livro-caixa" (SINGER, 2018, p. 178). Em consequência, seria possível chegar à conclusão de que ninguém deveria ter nascido, aproximando-se da filosofia do pessimismo de Arthur Schopenhauer, no sentido de que a vida não vale a pena ser vivida uma vez que a única satisfação é obter o alívio passageiro de um estado negativo. Nesse sentido, a melhor perspectiva seria escapar do ciclo de morte e nascimento, posição semelhante à do filósofo David Benatar que, em *Better never to have been: the harm of coming into existence* (2006), fundamenta a tese de que ter um desejo insatisfeito é viver em estado de insatisfação; logo, trazer alguém à vida causaria-lhe um mal que as experiências positivas que essa pessoa talvez venha a ter não conseguiriam compensar. Esse argumento, pondera Singer, se fundamenta em algo parecido com a concepção das preferências como débitos.

Ainda em nível crítico de raciocínio moral, e voltando à questão das mudanças climáticas, Singer acrescenta uma terceira opção (além da *sustentabilidade* e do *segue tudo como sempre*) que esse tipo de pessimismo indica, chamando-a de *a última farra*. Seus defensores querem que sejamos mais perdulários com a energia do que com a política do

segue tudo como está; mas, para garantir que nossas ações não vão deixar nenhum saldo negativo exagerado no livro-caixa moral do planeta, recomendam que sejam todos esterilizados. As pessoas que existem hoje serão a última geração na Terra. Propõe supormos que ninguém se importe com o fato de sermos a última geração, e que nossas ações não vão piorar a vida dos animais não humanos (nesse caso, poderiam também ser esterilizados). Esse é o certo a se fazer se os pessimistas estiverem corretos, e poderíamos pensar que admitir que está certa (ou pelo menos não está errada) seria a obrigação dos defensores da concepção das preferências como débitos. Se trazer alguém à vida deixa sempre um saldo negativo no livro-caixa moral, sendo corretas as hipóteses que fundamentam *a última farra*, os que já existem levariam vidas melhores se não houvesse gerações futuras.

No intuito de responder se a perspectiva do débito autoriza a rejeição da *última farra*, Singer enfatiza que essa perspectiva foi uma resposta ao argumento de Hart de que um utilitarista preferencial deve considerar todos os seres substituíveis, quer desejem ou não continuar vivendo. Pondera que se a concepção exige acatar *a última farra*, muitas pessoas veriam como uma objeção a essa concepção e, portanto, à tentativa de argumentar que as pessoas não são substituíveis. Assim, defende que é possível rejeitar *a última farra* e manter a perspectiva das *preferências como débitos*. Para tanto, Singer recorre a uma ideia de valor que extrapola os fundamentos minimalistas do utilitarismo preferencial, refletindo sobre dois universos distintos: *Universo Não Senciente* e *Universo das Pessoas*:

No Universo das Pessoas, existem vários bilhões de seres autoconscientes. Eles levam vidas plenas e deliciosas, provam as alegrias do amor e da amizade, do trabalho relevante e satisfatório e de criar os filhos. Buscam conhecimento, aumentando sua compreensão de si mesmos e do universo que habitam. [...] Conseguem prevenir ou aliviar muitas formas de sofrimento, mas são mortais e não conseguem satisfazer todos os seus desejos. É preferível o Universo das Pessoas existir, e não o Universo Não Senciente? (SINGER, 2018, p. 180).

Se é possível responder essa pergunta universalizando as próprias preferências, Singer reflete que poderíamos preferir levar o tipo de vida que se leva no Universo das Pessoas a não viver de maneira alguma, fazendo referência a Hare, que sugeriu lidar com a questão do aborto do seguinte modo: se aprecio minha vida, fico feliz por meus pais não terem abortado o feto a partir do qual me desenvolvi. Logo, idênticas as demais condições, o aborto não deveria ser realizado se houvesse: (a) motivos para acreditar que o feto se transformaria numa pessoa que apreciaria estar viva; e, (b) menos pessoas como essas, caso o feto fosse abortado (e não substituído por um outro que, de outro modo, não existiria).

Singer enfatiza uma diferença entre se colocar no lugar de outros seres já existentes que serão afetados pelo ato e se colocar no lugar de seres que simplesmente poderiam não existir. No primeiro caso, são satisfeitas preferências existentes e, no segundo, novas preferências: "as pessoas têm sede, eis aí uma razão para lhes dar água, mas não quer dizer que temos motivos para deixar as pessoas com sede para então lhes oferecer água" (SINGER, 2018, p. 181). Do mesmo modo, nenhuma obrigação de dar vida a mais seres decorre do fato de que, se o fizermos, serão capazes de satisfazer a maioria das suas preferências.

Portanto, levar em consideração os interesses de seres futuros que são meramente possíveis - "algo que mal conseguimos deixar de fazer em alguns contextos - extrapola a ideia minimalista original de utilitarismo preferencial que se fundamenta na universalização de nossas preferências" (SINGER, 2018, p. 181). O autor pondera que, provavelmente, baseia-se juízo de que certas vidas têm valor, distinguindo-o em dois tipos: (a) o valor das preferências, que depende da existência de seres com preferências e está ligado às preferências desses seres em particular; (b) e o valor que não depende das preferências. Então, para dizer que o Universo das Pessoas é melhor que o Universo Não Senciente, recorre-se a um valor que não depende de preferências.

Henry Sidgwick argumentou que apenas uma forma de consciência ou estado mental considerado desejável é inerente e fundamentalmente bom por si só. Para o filósofo, essa consciência desejável é o prazer e, assim como outros utilitaristas hedonistas, Singer pondera que teria julgado melhor o Universo das Pessoas, pois contém mais prazer que sofrimento, o que não acontece no Universo Não Senciente. Afirmar que o prazer é bom e o sofrimento é ruim é considerar não só que existam valores independentes de preferências, mas também que o prazer e o sofrimento são valores desse tipo. Se existem valores independentes de preferências, observa que existem muitas outras concepções possíveis de valor. A narrativa do Universo das Pessoas foi criada para apreender várias concepções possíveis de consciência desejáveis, oferecendo uma visão pluralista de valor (amor, amizade, conhecimento, prazer e felicidade). Apesar disso, não busca determinar a natureza do valor independente de preferências, mas mostrar que a ideia por trás dele autoriza a rejeitar, no exemplo das mudanças climáticas, as opções *última farra* e *segue tudo como está*.

No caso dos utilitaristas hedonistas, se prefeririam o Universo dos Carneiros Felizes ao Universo das Pessoas dependeria de em qual dos dois a diferença entre a quantidade de prazer e a quantidade de sofrimento seria maior. Para Singer, o Universo das Pessoas e o dos Carneiros Felizes são melhores que o Universo Não Senciente, mas tais valores seriam tão básicos que admite a dificuldade de encontrar argumento capaz de convencer alguém que

negue essa conclusão. Ainda, enfatiza que o Universo das Pessoas não é o universo real, dado o sofrimento extremo existente, de modo que o exemplo não pressupõe uma visão otimista do universo real, mas a concepção de que, se a vida fosse boa para todo mundo, sem o horror do sofrimento, esse universo seria melhor que o Não Senciente. Reconhece, entretanto, que seria possível o utilitarista preferencial dizer que o Universo Não Senciente é tão bom quanto o Universo das Pessoas, explicando a relutância em acatar essa conclusão por se tratar do resultado da evolução do instinto de reprodução e cuidado com a prole.

Singer enfrentou a objeção de que o Universo Não Senciente não pode ser comparado, eticamente, a nenhum outro universo, isto é, não seria pior nem melhor que qualquer outro universo e não teria valor numa escala que atribui um valor positivo ao Universo das Pessoas, encontrando-se fora do âmbito da ética e não se aplicando nenhuma escala de valor. Admitindo, como hipótese, isso ser possível, sugere imaginarmos um Universo dos Infernos povoado somente por crianças que sofrem em agonia durante anos, sem nenhum aspecto que se salve em sua vida, e então morrem. Para Singer, as mesmas pessoas que negam a comparação do Universo das Pessoas ao Universo Não Senciente não hesitam em afirmar que o Universo dos Infernos é pior que o Não Senciente.

A implicação é que podemos comparar o Universo Não Senciente a universos que encerrem seres sencientes. [...] podemos imaginar toda uma série de universos, em graus progressivamente menores de sciência, entre o Universo das Pessoas e o Universo Não Senciente. O universo mais próximo do Não Senciente talvez não tivesse nenhuma vida senciente, a não ser um camarãozinho que viva, experimente um breve instante de consciência e morra (SINGER, 2018, p. 183-184).

Em seu entender, é a consideração favorável ao tipo de valor em questão que, aliada à concepção das preferências como débitos, permite formular respostas para questões desconcertantes e deixar para trás o ponto de vista da existência prévia que não seria adequado para lidar com algumas dessas questões, sem obrigar a admitir que todos os seres sencientes, mesmo os autoconscientes, são substituíveis. Ainda, oferece um fundamento para rejeitar *a última farra* como estratégia para lidar com as mudanças climáticas.

Não obstante, essa combinação de utilitarismo preferencial e uma ideia de valor intrínseco que não depende de preferências sacrifica uma das grandes vantagens de qualquer forma de utilitarismo que se baseie apenas em um valor, o de não ter de explicar como valores diferentes poderiam ser intercambiáveis. Em vez disso, já que a concepção sugere que existem dois tipos de valores - um pessoal e baseado em preferências e, o outro, impessoal - não é fácil entender como proceder quando os dois tipos de valores vão de encontro um ao outro.

Ainda, afirmar que os seres meramente sencientes são substituíveis não equivale a dizer que seus interesses não contam, pois eles têm interesse em satisfazer seus desejos e experimentar o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento: "a senciência já basta para que um ser seja colocado dentro da esfera da igual consideração de interesses, mas isso não significa que o ser tenha um interesse pessoal em continuar a viver" (SINGER, 2018, p. 185). Se esses argumentos estão corretos, Singer afirma não existir resposta única sobre o erro de tirar a vida de um animal, especialmente porque o termo animal abrange uma diversidade de vidas ampla demais para que um princípio só seja aplicável a todas. Nesse raciocínio, os animais que parecem conceber a si mesmos como seres distintos com passado e futuro oferecem razão direta para não matá-los, que varia na medida em que é capaz de ter desejos para o futuro. Assim, quanto mais se conhece as faculdades intelectuais dos animais, maior a quantidade de espécies às quais se pode aplicar essa razão contrária ao abate:

Há vinte anos, podíamos atribuir com segurança a autoconsciência apenas aos primatas hominoides. Hoje, podemos incluir nessa lista não só elefantes e golfinhos, mas também algumas aves. É difícil saber o que as novas pesquisas acabarão revelando. Devemos, portanto, conceder o benefício da dúvida a macacos, cães, gatos, porcos, focas, ursos, vacas, carneiros, etc., e talvez até mesmo às aves e aos peixes: depende muito de até que ponto estamos dispostos a estender o benefício da dúvida nos casos em que a dúvida existe (SINGER, 2018, p. 185)⁷⁷.

A discussão coloca um ponto de interrogação na justificabilidade de um grande número de mortes de animais praticadas pelos seres humanos, mesmo quando ocorrem sem dor e sem provocar sofrimento em outros membros da comunidade animal, até mesmo porque, na maior parte, o abate não é praticado em condições ideais.

Quanto aos seres que não são pessoas, Singer conclui que a melhor razão direta para não matá-los é a perda de uma vida agradável ou desfrutável. Quando a vida tirada não teria sido agradável, nenhum erro direto é cometido. Mas, mesmo quando o animal morto talvez tivesse vivido agradavelmente, é discutível a afirmação de que nenhum erro é cometido se, em decorrência da morte, o animal morto for substituído por outro animal que leve uma vida igualmente prazerosa, pois adotar esse ponto de vista implicaria "sustentar que um erro praticado contra um ser vivo pode ser compensado por um benefício conferido a um ser até então não existente" (SINGER, 2018, p. 186). Assim sendo, seria possível ver os animais meramente sencientes como permutáveis entre si de um modo que os seres que têm noção do

⁷⁷ Até a 3ª edição da versão portuguesa de *Ética Prática* (2012), Singer afirmava que, com base no que se sabia à época sobre chimpanzés, gorilas e orangotangos, a argumentação contra sua morte poderia ser invocada de forma categórica, e deveríamos alargar a eles a mesma proteção total contra sua morte provocada. O argumento seria aplicável, nesse sentido, "talvez até o ponto de incluir todos os mamíferos - dependendo em grande parte de saber até que ponto estamos dispostos a alargar o benefício da dúvida, onde está existe" (SINGER, 2012, p. 151).

futuro não são. Em algumas circunstâncias o abate de animais sem autoconsciência não configuraria um erro: quando os animais levam vidas agradáveis, são mortos sem dor, suas mortes não provocam sofrimento de outros animais, e seu abate tornar possível a substituição por outro que, não fosse isso, não teria vivido.

Nesse raciocínio, partindo do pressuposto questionável de que as galinhas não têm consciência de que existem no tempo e supondo que: (a) as aves pudessem ser mortas sem sentir dor e que as sobreviventes não são afetadas pela morte de um dos seus; e, (b) por razões econômicas, não poderíamos criá-las se não fosse para comê-las, então, Singer pondera que o argumento da substituição, nesse caso, poderia justificar que os animais sejam mortos, pois privá-los dos prazeres de sua existência pode ser contrabalançado com os prazeres das galinhas que ainda não existem e que só existirão se as já existentes forem mortas⁷⁸.

Nas edições anteriores de *Ética Prática*, Singer afirmava que, ao nível de princípios morais práticos, seria melhor rejeitar a morte provocada de animais para alimentação, a não ser que se tenha de fazê-lo para sobreviver. Então, no intuito de promover atitudes moralmente corretas de consideração pelos animais, incluindo os não autoconscientes, sugere seguir o princípio elementar de evitar matá-los para os comer, pois usá-los para alimentação leva a concebê-los como objetos a serem utilizados, então, enquanto nos utilizarmos dos animais dessa forma, será impossível mudar de atitude: "como poderemos estimular alguém a respeitar os animais e a cultivar a igualdade na consideração dos seus interesses se essa pessoa continua a comê-los por mero prazer?" (SINGER, 2012, p. 153). Na edição mais recente, contudo, essas considerações foram omitidas, e o autor parece ter se mostrado mais cauteloso ao oferecer suas conclusões quanto ao erro de matar animais.

Em meu entender, a consideração omitida permitia oferecer uma resposta razoável a quem defende o consumo de produtos de origem animal que não se originem de fazendas industriais. Afinal, o consumo desses produtos, independente da origem, cria uma relação de conveniência com o animal, de modo que "não há solução que não seja a completa abstenção de produtos de origem animal [...] se insistir em outro caminho, apenas perpetua-se o incentivo à exploração [...]" (ARIOCH, 2020, s.p.). Defender o consumo em certos casos equivale a uma mensagem de permissividade, de que todos poderiam fazer o mesmo atendidas certas condições em termos de tratamento e abate, ignorando que na atualidade não

⁷⁸ Em outro trecho da obra, contudo, Singer afirma que, se pelo menos algumas aves parecem ser pessoas, esse parece ser o caso das galinhas que "parecem reconhecer umas às outras como indivíduos e sempre sabem quem está acima de quem na hierarquia [...] têm a faculdade do autocontrole e são capazes de imaginar, no mínimo, o futuro próximo" (SINGER, 2018, p. 161).

há outro meio de fornecer tantos produtos de origem animal para tanta gente que não seja pelo modo industrial, como o próprio buscou demonstrar.

Sendo assim, o argumento da substituição só é sólido como exemplo de raciocínio moral crítico, tendo aplicação limitada já que é incapaz de justificar as fazendas industriais - em que os animais não têm uma vida agradável - e, em circunstâncias normais, tampouco justifica o abate de animais selvagens. Ainda que aceitos dois duvidosos pressupostos: que patos não são autoconscientes e que a morte é instantânea, um pato abatido por um caçador provavelmente levava uma vida agradável, mas sua morte não leva à sua substituição por outro pato. Então, em bases estritamente utilitárias, é errado matar um pato que leva uma vida agradável sem dar início à vida de outro pato, "a menos que a população de patos tenha chegado ao máximo que a oferta de alimentos seja capaz de manter" (SINGER, 2018, p. 187). *A contrario sensu*, Singer entende que ser morto por um caçador treinado (que daria um tiro certo) é melhor do que morrer de inanição ou mesmo devorado por um predador, uma vez que reduziria seu sofrimento. Contudo, nesse caso, o animal ainda deveria ser substituído.

Singer argumenta que muitas pessoas que não veem nada de mal em comprar frango de fazenda industrial não hesitariam em condenar a caça, muito embora o filósofo repute ser mais fácil defender a caça do que uma fazenda industrial. Cita o exemplo a caça ao veado nas regiões dos Estados Unidos, onde os únicos predadores são os seres humanos. Os veados se reproduzem tanto que não têm o suficiente para comer, degradam o meio ambiente e muitos morrem de fome. Os caçadores argumentam que, para o veado, é melhor a morte rápida por uma bala do que definhar, e os ambientalistas destacam que a alta densidade demográfica desses animais pode colocar em perigo outras espécies de plantas e animais. De todo modo, considera que a morte provocada por um tiro certo é preferível a morrer de fome, ainda que os veados fossem autoconscientes. Na prática, entretanto, como nem todos os caçadores têm boa mira, e alguns acabarão ferindo, e não matando os animais, sugere implementar um controle de fertilidade do que permitir a caça, enfatizando que a despreocupação com o abate é evidente pelas poucas pesquisas dedicadas a desenvolver métodos práticos de contracepção e esterilização de animais silvestres.

Supondo, porém, que não exista um método factível de controle da fertilidade, que o caçador atire bem o suficiente para matar o veado sem fazê-lo sofrer e que, se o veado não for abatido com um tiro, acabará morrendo lenta e dolorosamente no próximo inverno. Se essa é a situação, diz Singer, então "parece que um consequencialista não poderia fazer objeção ao abate do veado. Fazer isso seria considerarmo-nos responsáveis pelas mortes que causamos, mas não pelas mortes que seriam provocadas pela natureza se nada fizéssemos" (SINGER,

2018, p. 188). Esse argumento é semelhante a outro usado para distinguir a eutanásia deliberada do "deixar a natureza seguir seu curso" e, em seu entender, não é um argumento defensável. A questão, para o autor, é que caçar nessas circunstâncias responde apenas por alguns dos bilhões de mortes prematuras que os humanos infligem aos animais.

Sobre a alegação de que os veganos não podem se furtar à responsabilidade pela matança, e que a quantidade de animais mortos pela agricultura é maior do que a de animais mortos pela pecuária extensiva, Singer objeta que esse argumento não considerou o fato de que uma área de terra dedicada à agricultura alimentará aproximadamente dez vezes mais pessoas do que a mesma área utilizada como pastagem para gado de corte. Quando a diferença é contabilizada, o argumento inverte e demonstra que os veganos estão "causando muito menos danos ao nosso clima do que aqueles que comem produtos animais" (SINGER, 2020a, p. 74), sendo responsáveis por matar apenas um quinto do total de animais mortos por quem come a carne proveniente da pecuária extensiva. Exposta em detalhes a teoria ética de Singer no que tange aos animais não humanos, passa-se a analisar criticamente as objeções de Regan com relação ao utilitarismo preferencial.

2 CRÍTICAS DE TOM REGAN AO UTILITARISMO PREFERENCIAL: UMA ABORDAGEM DEONTOLÓGICA DA ÉTICA ANIMAL

Para avaliar as críticas ao utilitarismo preferencial da perspectiva da *visão de direitos* de Regan, é relevante apresentar os fundamentos da sua posição que, ao contrário da teoria de Singer, é deontológica, isto é, sustenta que existem princípios autoevidentes (normas morais *prima facie*) ou válidos a priori, tomando a noção de direito como fundamental para avaliar as ações em si mesmas, independente das consequências⁷⁹.

Diferentemente de Singer, Regan não defende a reforma no modo como os animais são tratados, mas a abolição da exploração animal, incluindo aspirações como a total abolição da agricultura animal, da indústria de peles e da experimentação para fins científicos. Por tal razão, é amplamente conhecido como defensor e ativista do movimento dos direitos animais.

Em suas principais obras - *The Case for Animal Rights* (1983, 2004) e *Animal Rights Human Wrongs, An Introduction to Moral Philosophy* (2003) - o filósofo expressa as razões pelas quais não defende a regulamentação do uso de animais. *Jaulas Vazias* (2004), primeira obra publicada no Brasil (2006), considerada um marco para o movimento de libertação que, tendo vislumbrado limites na teoria ética de Singer, carecia de respaldo teórico para lidar com os dilemas morais. A visão de direitos enseja valiosos questionamentos ao utilitarismo preferencial, partindo do reconhecimento de que contribuiu de maneira substancial, como nenhuma outra, para trazer a discussão da ética animal para o público acadêmico.

A teoria moral de Regan envolve duas ideias centrais: o *valor inerente* dos indivíduos - entendido como um tipo de valor categoricamente distinto do que é só instrumentalmente valioso; e o dever de *respeito*, no sentido de que os indivíduos inerentemente valiosos não devem ser tratados de modo a reduzir seu valor a meros meios.

Dizer que seres humanos têm valor inerente enseja a questão sobre quais humanos são esses: todos, a maioria ou poucos? Aristóteles, por exemplo, afirmava que aqueles que possuem capacidades racionais avançadas têm status moral mais elevado. Regan não

⁷⁹ O conceito de dever *prima facie* (ou dever condicional) foi proposto por David Ross (1877-1940) como uma maneira breve de se "referir à característica (completamente distinta de ser um dever próprio) que um ato tem em virtude de ser de certo tipo (por exemplo, o cumprimento de uma promessa) que seria um dever próprio se não houvesse ao mesmo tempo, outro tipo de ato também moralmente significativo competindo com ele" (ROSS, 2002, p. 19). Nesse sentido, não haveria regras sem exceção, de modo que um dever *prima facie* é obrigatório, salvo quando for sobrepujado por outras obrigações morais simultâneas. Logo, é uma obrigação que se deve cumprir, a menos que entre em conflito, numa situação particular, com um outro dever de igual ou maior porte. Em caso de conflitos entre deveres, será necessário decidir qual será priorizado, nessa circunstância, analisando-se o contexto para que se evitem conflitos de ações e efeitos indesejados.

considera que Aristóteles errou ao identificar a razão como uma importante capacidade humana, mas discorda das inferências feitas do filósofo:

O gênio e a criança com graves deficiências mentais; o príncipe e O Plebeu; o cirurgião cerebral e o vendedor de frutas; Madre Teresa e o vendedor de carros usados mais inescrupuloso: todos têm o dever direto de serem tratados com respeito; todos são igualmente inerentemente valiosos; ninguém jamais deve ser tratado de maneira a reduzi-las ao status das coisas, como se existissem apenas como meio de encaminhar os interesses individuais ou coletivos de outros, incluindo algum grupo autoproclamado da "elite moral" (REGAN, 2003, p. 72).

Para evitar as implicações desse elitismo moral, Regan afirma ser necessário reconhecer que todos aqueles que têm o dever direto de tratamento respeitoso são moralmente iguais, um para o outro, independentemente do brilhantismo intelectual, gênero, raça, classe, idade, religião, local de nascimento, talento, deficiência e condição social.

2.1 A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS MORAIS NA TEORIA DE REGAN

Diferentemente da concepção de ética de Singer, para Regan os direitos morais são pressupostos para obter as melhores respostas sobre o que é agir certo ou errado e, portanto, essenciais para uma teoria moral adequada. Mas, se os humanos têm direitos está entre as questões mais controversas da filosofia moral, e toda resposta enfrenta desafios. Alguns filósofos negam direitos além dos estabelecidos por lei; outros afirmam que, mais básicos que os direitos legais, são os direitos morais (vida, liberdade, integridade física). E, dentre os defensores dos direitos morais, há quem atribua aos seres humanos apenas direitos morais negativos (direito de não ser prejudicado), outros defendem direitos morais positivos (direitos de ser assistido).

Para ilustrar essa diferenciação, Regan apresenta dois exemplos: 1. Se adolescentes vendidas em condições de escravidão e agredidas sexualmente têm um direito negativo de não serem prejudicadas, os agressores violam seus direitos, o que configura um erro de comissão (direitos negativos são violados devido ao que as pessoas fazem aos seus portadores); 2. Se crianças nascidas na pobreza têm um direito positivo de serem assistidas, os que têm os meios de ajudar têm a obrigação de fazê-lo. Se não ajudam, violam os direitos das crianças (direitos positivos são violados devido ao que as pessoas deixam de fazer pelos seus titulares)⁸⁰.

⁸⁰ De acordo com o *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, os atos de comissão "constituem uma classe de eventos em que um sujeito (o agente) provoca alguma mudança ou modificações. [...] A ação de omissão ocorre

Sobre esses exemplos, Regan pondera que filósofos com tendências mais *liberais* poderiam concordar que é bom que as crianças recebam assistência médica, mas que elas não têm o *direito* de recebê-la e que, no geral, ninguém têm. Outros (com inclinações mais socialistas) diriam que há direitos morais negativos e positivos: como receber assistência médica é um bem importante, as crianças teriam o direito de recebê-la.

Desse modo, para desenvolver sua teoria, Regan respalda-se no que considera ser o lugar comum que os filósofos encontraram para os direitos morais. Apesar do desacordo quanto à validade de direitos morais positivos, há algum consenso em relação aos direitos morais negativos, o que significa que nenhum defensor dos direitos humanos negaria a violação dos direitos das adolescentes. Para os propósitos atuais, não adentra no debate sobre direitos positivos, concentrando-se nos direitos morais negativos (doravante denominados *direitos*) para investigar se são violados direitos dos animais por erros de comissão:

Entre os teóricos da moral em geral, aqui está a ação filosófica profunda, onde surgem as questões fundamentais sobre os direitos humanos. O mesmo vale para o debate sobre os direitos dos animais. As questões centrais do debate [...] também dizem respeito a erros de comissão (o que as pessoas estão fazendo com animais em fazendas industriais e fábricas de peles) (REGAN, 2004, p. 25).

A importância dessa investigação se deve ao fato de que a posse de direitos morais confere um status moral distinto àqueles que o possuem, agindo como um sinal invisível de não invasão, que protege o indivíduo contra ser tomado como mero meio para outros, sugere Regan⁸¹. Do reconhecimento de direitos, deriva que, do ponto de vista moral, outros não são livres para tirar nossas vidas, ferir nossos corpos ou limitar nossas escolhas como bem entenderem, casos em que o sinal de não invasão visa proteger os que têm direitos, limitando moralmente a liberdade dos outros. Isso não significa que é sempre errado tirar a vida das pessoas, feri-las ou restringir sua liberdade, pois quando excedem seus direitos ao violar os nossos, agimos dentro de nossos direitos se respondermos de maneiras que possam prejudicar ou limitar sua liberdade. Mas o que somos livres para fazer quando alguém viola nossos direitos não se traduz em uma liberdade irrestrita de violar os deles.

É comum que defensores dos direitos humanos atribuam aos direitos maior peso moral do que outros valores humanos importantes, o que Regan chama de *trunfos*, usando a nomenclatura de Ronald Dworkin, que desenvolveu a ideia de direitos como trunfos, no sentido de que existem alguns direitos morais contra o governo: "os direitos constitucionais

quando um agente se abstém de realizar uma ação de comissão" (AUDI, 1999, p. 06). A referida definição encontra-se no verbete *action theory* (teoria da ação).

⁸¹ A ideia de que direitos morais negativos são como sinais invisíveis de não invasão é de Nozick (1974).

que chamamos de fundamentais, como o direito à liberdade de expressão, devem representar direitos contra o governo no sentido forte" (DWORKIN, 1977, p. 191). Nessa concepção, dizer que *direitos são trunfos*, é dizer que o respeito pelos direitos dos indivíduos é a consideração mais importante no *jogo da moralidade*. Significa que o que se obtém violando direitos (ferindo corpos ou tirando vidas), nunca justifica violá-los:

Os direitos morais respiram igualdade. Eles são iguais para todos os que os possuem, diferindo de várias maneiras. Isso explica por que nenhum ser humano pode ter direitos justificadamente negados por razões arbitrárias, prejudiciais ou moralmente irrelevantes. [...] Os seres humanos diferem de várias maneiras. Não tem como negar isso. Ainda assim, ninguém que acredita em direitos humanos pensa que essas diferenças marcam divisões morais fundamentais. Se queremos dizer alguma coisa com a ideia de direitos humanos, queremos dizer que os temos igual. E nós os temos igualmente (se é que os temos), independentemente de nossa raça, gênero, crença religiosa, riqueza comparada, inteligência, data ou local de nascimento, por exemplo (REGAN, 2004, p. 27).

Nesse sentido, invocar direitos não equivale a pedir generosidade ou um favor. Direitos são reivindicações válidas, representam tratamento que se justifica exigir. Para Regan, se os animais têm direitos desse tipo (integridade corporal e vida), suas vidas importam ainda que nenhum outro ser (humano ou não) se importe com elas. Aqui, o autor buscou explorar que o indivíduo é importante *per se*, de modo que seu valor independe do fato de outros seres nutrirem afeto ou algum tipo de consideração moral por eles. Não está se referindo, portanto, à possibilidade de que animais se importem com direitos de outros animais, como pode ser possível interpretar.

Desse raciocínio, conclui que "a maneira como são tratados nas fazendas e nas pesquisas biomédicas viola seus direitos, está errada e deve ser interrompida, não importa a quantidade de seres humanos beneficiados com essas práticas no passado ou quanto poderíamos nos beneficiar com a continuidade delas no futuro" (REGAN, 2004, p. 29). Carl Cohen, oponente filosófico dos direitos dos animais, concorda com o autor nesse aspecto: "se os animais têm direitos é uma questão de grande importância, porque se eles tiverem, esses direitos devem ser respeitados, mesmo à custa de grandes encargos para os seres humanos. Um direito (diferente de um interesse) é uma reivindicação válida, ou potencial (...)" (COHEN, 1997, p. 92). Para Regan, por outro lado, a agência moral não é necessária para os direitos, de modo que pensar que somos responsáveis apenas por outros agentes morais é um preconceito injustificável.

Então, a questão central da teoria é responder se os animais têm direitos e, mais fundamentalmente, se seres humanos têm direitos, resposta que condiciona ao exame crítico das teorias morais que negam direitos aos animais e, às vezes, aos humanos também.

O argumento de Regan a favor dos direitos dos animais é de natureza cumulativa, surgindo em resposta a fraquezas de outras formas de pensar a moralidade, que ensejam a compreensão de que os direitos humanos devem ser reconhecidos. Uma vez que essa posição seja adotada, seria possível reconhecer os direitos dos animais também. Sua exposição é iniciada com a análise crítica das teorias do dever indireto, pelas quais, apesar de termos deveres envolvendo animais, não temos deveres para com eles⁸². Entretanto, este não é o foco do presente estudo, que analisa as críticas formuladas pela teoria deontológica ao utilitarismo, teoria que reconhece deveres diretos para com os animais, mas não atribui direitos a eles.

Por essa razão, sem dispensar a relevância das críticas às teorias do dever indireto na construção da visão de direitos, essas considerações serão omitidas para manter a coerência argumentativa e o foco na discussão dos polos aparentemente opostos do movimento de libertação animal: de um lado, a ética consequencialista e a teoria dos deveres diretos de Singer e, de outro, a ética deontológica da visão de direitos de Regan. Antes das críticas, contudo, indispensável apresentar, ainda, alguns conceitos importantes da visão de direitos.

2.2 O CONCEITO DE *SUJEITO-DE-UMA-VIDA* NA VISÃO DE DIREITOS

Considerando os animais nossos parentes psicológicos, não meramente biológicos, Regan afirma que os motivos para atribuir mentes a eles são análogos aos usados para atribuir mentes uns aos outros: semelhanças de comportamento, fisiologia e anatomia. Esse raciocínio comparativo foi observado por Voltaire que, dando início ao reconhecimento filosófico-científico da dimensão senciente dos animais, observa as semelhanças de comportamento, formas de raciocínio, similaridades físicas entre animais humanos e não humanos:

Algumas criaturas bárbaras agarram esse cão, que excede o homem em sentimentos de amizade; pregam-no numa mesa, dissecam-no vivo ainda, para te mostrarem as veias mesentéricas. Encontra nele todos os órgãos das sensações que também existem em ti. Atreve-te agora a argumentar, se és capaz, que a natureza colocou todos estes instrumentos do sentimento no animal, para que ele não possa sentir? Dispõe de nervos para manter-se impassível? Que nem te ocorra tão impertinente contradição da natureza (VOLTAIRE, 1976, p. 67-68).

⁸² No contratualismo, os interesses dos animais têm não têm relevância direta para a moralidade e, por conseguinte, não há deveres diretos para com os animais.

Apesar disso, Regan ressalva que nenhuma dessas considerações por si só precisa ser reivindicada como prova das mentes dos animais: "quando reunidas fornecem bases convincentes para atribuir uma vida mental rica e complexa a esses animais que não são humanos" (REGAN, 2003, p. 92). Enquanto Singer propõe a extensão do conceito de pessoa para incluir algumas espécies de animais não humanos, Regan defende que falta à linguagem uma palavra ou expressão para se referir à área em que humanos e animais se sobrepõem psicologicamente.

O vocabulário tradicional da filosofia moral, salienta, contentou-se com três conceitos diferentes, mas relacionados: humanos, animais e pessoas; mas nenhum dos três coincide perfeitamente com os outros dois. É essa lacuna lexical que o conceito *sujeito-de-uma-vida* pretende preencher, identificando os seres humanos e outros animais que compartilham uma família de capacidades mentais e um status comum como seres que têm um bem-estar experiencial, isto é, seres que são mais do que matéria animada. Nessa concepção, a palavra "humano" é inadequada pois se refere a todos os seres humanos indistintamente; mas alguns *sujeitos-de-uma-vida* não são humanos. Do mesmo modo a palavra animal, pois alguns animais não são *sujeitos-de-uma-vida*; e a palavra pessoa, pois alguns *sujeitos-de-uma-vida*, humanos ou não, não são pessoas. Em suma, esse conceito abrange sujeitos experientes da vida, com uma biografia, não apenas uma biologia: são algo mais que matéria animada, diferente das plantas que vivem e morrem; são o centro vivencial de suas vidas, que se saem experimentalmente melhores ou piores para si mesmos independentemente de serem valorizados pelos outros. No caso dos mamíferos e aves, a conclusão é que esses animais são *sujeitos-de-uma-vida*:

Ser *sujeito-de-uma-vida* [...] envolve mais do que estar vivo e mais do que meramente ser consciente. [...] indivíduos são *sujeitos-de-uma-vida* se possuem crenças e desejos; percepção, memória, e um senso de futuro, incluindo o seu próprio futuro; uma vida emocional juntamente com sentimentos de prazer e dor; interesses preferenciais e de bem-estar; a habilidade de iniciar ação em busca de seus desejos e metas; uma identidade psicológica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experimental vai bem ou vai mal para eles, logicamente independente de sua utilidade para outros e de serem objetos de interesse de alguém (REGAN, 2004, p. 243).

Portanto, quando Regan afirma que o ser é "logicamente independentemente de sua utilidade para outros", referiu-se ao fato do animal ter a possibilidade de fruir de sua vida de uma maneira que independa de ser útil ou objeto de interesse de terceiros.

O autor afirma que há evidências maciças de que ter qualquer estado mental pressupõe um sistema nervoso central funcional e intacto, além de atividade cerebral acima do tronco

cerebral, mas ninguém pode afirmar exatamente em que ponto a base fisiológica da consciência emerge e desaparece na escala filogênica" (REGAN, 2004, p. 103), mas a ignorância sobre isso não deveria impedir de admitir onde está obviamente presente.

Dadas as concepções de Kant, alguns humanos não são pessoas; e, dada a visão dos direitos, alguns seres humanos não são *sujeitos-de-uma-vida* (por exemplo, óvulos humanos recém-fertilizados, recém-nascidos anencefálicos, bebês nascidos sem um cérebro ou atividade cerebral). Todavia, a visão de direitos não nega o direito ao tratamento respeitoso a esses seres, nem afirma que não têm o direito de serem tratados com respeito ou que não têm outros direitos - deixando essas questões em aberto e admitindo a possibilidade de que indivíduos que não são *sujeitos-de-uma-vida* possam, no entanto, ter um tipo de valor que não é redutível apenas ao valor instrumental. Ao deixar essas questões sem uma resposta objetiva, Regan mantém sem a proteção via direitos os animais que não são *sujeitos-de-uma-vida*, muito embora afirme que isso não autoriza a tratá-los como meros meios⁸³.

A resposta de Regan envolve abandonar a ideia kantiana de que as pessoas são portadoras únicas do valor inerente, substituindo-a por uma para a qual não há palavras ou expressões comuns, uma vez que pessoa não seria o marcador linguístico adequado, pois abrange poucos indivíduos, incluindo humanos. Afirma ser sintomática do especismo a sugestão de que ser *sujeito-de-uma-vida* refere-se apenas a quais seres humanos têm valor inerente:

Se o que nos pedem para acreditar é que seres humanos que são *sujeitos-de-uma-vida* são inerentemente valiosos porque são seres humanos, enquanto outros animais que são *sujeitos-de-uma-vida* não tem valor desse tipo porque não são seres humanos, então o que nos pedem para acreditar, mais do que sugerir esse preconceito, realmente o encarna (REGAN, 2003, p. 94).

Em sua concepção, assim como é especista considerar os interesses humanos como moralmente significativos e negar esse status a interesses semelhantes de não humanos, porque os primeiros são interesses humanos, e os segundos não, é especista afirmar o valor inerente aos *sujeitos-de-uma-vida* humanos e negar aos *sujeitos-de-uma-vida* não humanos.

⁸³ Regan assevera que o ônus da prova recai sobre os que desejam atribuir esse valor além dos *sujeitos-de-uma-vida*. Igualmente, se para a visão de direitos, as plantas, apesar de vivas, não são *sujeitos-de-uma-vida*, admite a possibilidade de que não silenciando filósofos (Paul Taylor, por exemplo) que defendem um igualitarismo mais radical. Enfatiza, contudo, que uma defesa racional baseada em princípios, não arbitrária e não preconceituosa deve ser oferecida todos os seres vivos tenham igual valor inerente, algo que afirma não ter sido feito até o momento. Contudo, reconhecer os "direitos das plantas" não elimina a obrigação de abster-se, por princípio, de comer carne de animais, já que vacas transformadas em hambúrgueres e porcos servidos como costelas precisam comer uma grande quantidade de grãos e outras plantas antes de serem abatidas: paradoxalmente, o melhor modo de minimizar a destruição da vida vegetal é comer o mais baixo possível na cadeia alimentar, o que deixamos de fazer ao comer carne. Qualquer que seja o caso das plantas, "os bilhões de animais que são rotineiramente comidos, presos e usados em laboratórios, são como nós, *sujeitos-de-uma-vida*" (REGAN, 2003, p. 101).

Desse modo, assim como a visão dos direitos rejeita categoricamente classificar os *sujeitos-de-uma-vida* em inferiores e superiores, rejeita também, por motivos de consistência, classificação semelhante quando os humanos são comparados aos animais:

Todos os sujeitos-de-uma-vida são iguais em seu valor moralmente significativo (inerente), independentemente de quanto eles sabem ou pouco, quão talentosos ou incompetentes eles são, quão ricos ou pobres eles podem ser, e assim por diante. Apenas os últimos vestígios do especismo poderiam nos impedir de chegar ao mesmo julgamento no caso dos animais sujeitos-de-uma-vida. Não somos “superiores” ou “superiores”; eles não são “inferiores” ou “inferiores”. Em termos de nosso valor moralmente significativo, nosso valor inerente, somos iguais a eles e eles são nossos (REGAN, 2003, p. 94) .

Ser *sujeito-de-uma-vida* com um bem-estar experiencial, portanto, é algo compartilhado igualmente por todos que integram o conceito, independentemente de gênero, inteligência, raça, classe, idade, religião, local de nascimento, talento e contribuição social, mesmice que não é moralmente irrelevante, mas ilumina a igualdade moral:

Moralmente considerado dessa maneira, um gênio que consegue tocar Chopin com uma mão amarrada nas costas não tem uma classificação “mais alta” do que uma criança com problemas mentais graves que nunca saberá o que é um piano ou quem era Chopin. Moralmente, a visão de direitos não esculpe o mundo dessa maneira. Os menos talentosos não existem para servir aos interesses dos mais talentosos, isto é, não são meras coisas para serem usados como meios para fins alheios (REGAN, 2003, p. 81).

Do ponto de vista moral, todos são iguais porque cada um é igualmente alguém, *sujeito-de-uma-vida*, não uma vida sem sujeito. A igualdade moral não os torna iguais em outros aspectos, nem significa que a qualidade das vidas experimentais é a mesma. O que é o mesmo é: todos os que têm o status de *sujeito-de-uma-vida* têm um bem-estar experiencial, logo, possuem valor inerente. Como tal, têm o dever direto de serem tratados com respeito; e todos têm o mesmo direito a esse tratamento.

Isso não significa, contudo, que o reconhecimento do igual valor inerente a todos os *sujeitos-de-uma-vida* impedirá que os interesses dos animais humanos e não humanos entrem em conflito. A teoria dos direitos animais requer desistir da ideia de que é moralmente aceitável tratar os *sujeitos-de-uma-vida* como meros meios para os nossos fins, o que não significa ser impossível justificar a preferência pelos seres humanos em situações de verdadeiro conflito, como será exposto no dilema do bote.

Como todos os que possuem valor inerente possuem o mesmo direito de serem tratados com respeito, todos os seres humanos e todos os seres animais que possuem valor

inerente compartilham o mesmo direito a tratamento respeitoso. Dado que a ideia de uma prova estrita, análoga à encontrada na geometria, "está fora de lugar no contexto da avaliação de teorias morais concorrentes" (REGAN, 2003, p. 74), o autor explica como a atribuição de direitos aos animais é apoiada por um modo de pensar a moralidade que é de princípios, não arbitrária, não preconceituosa e racionalmente defensável, preservando pontos fortes e evitando fraquezas das influentes teorias morais.

Sobre o conceito de *sujeitos-de-uma-vida*, será apresentada a objeção de Tanner, para quem é possível que existam graus de consciência e que animais tenham um nível mais baixo de consciência do que os seres humanos, o que indicaria um problema na teoria de Regan, fundada na alegação de que o valor inerente igual dos seres vivos não possui gradações e, por conseguinte, o conceito também não está dividido em graus. Segundo a autora, "dizer que um cachorro é consciente, mas o ser humano é autoconsciente indica uma diferença de grau que mina a natureza categórica do valor inerente" (TANNER, 2009, p. 13), pois é provável que haja graus diferentes de consciência para humanos e não humanos, eis que não é algo que surge repentinamente, mas é fruto de um processo gradual.

Por conseguinte, quanto ao uso de animais na ciência, a visão de direitos é categoricamente abolicionista: os animais não são instrumentos, isto é, não são meros meios para os fins humanos. Como os animais usados na pesquisa são tratados como se seu valor fosse redutível à sua utilidade para os outros, são tratados com falta de respeito e seus direitos são sistematicamente violados. Nesse sentido, apesar de Singer defender a ideia de respeito às preferências dos animais, não deixa de vincular seu uso à utilidade para outros. Por tal razão, Regan não defende visões bem-estabilistas ou de barganhas de direitos, almejando o fim da experimentação animal e não o refinamento dos protocolos de pesquisa:

Isso é tão verdadeiro quando eles são usados em estudos apontados como uma promessa real de benefícios humanos, como quando são usados em pesquisas triviais, duplicadas, desnecessárias ou imprudentes. Não podemos justificar rotineiramente prejudicar ou matar seres humanos por esse tipo de razão. Nem podemos fazê-lo no caso de animais não humanos em laboratório. Não é necessário refinamento nos protocolos de pesquisa; não mera redução no número de animais utilizados; uso não mais generoso de anestésico ou eliminação de múltiplas cirurgias; não reformas em uma instituição que é possível apenas ao preço de violações sistemáticas dos direitos dos animais. Gaiolas não maiores, gaiolas vazias. Abolição total. O melhor que podemos fazer quando se trata de usar animais na ciência é não usá-los. É aqui que reside nosso dever, de acordo com a visão dos direitos (REGAN, 2003, p. 97).

Com relação à agricultura animal comercial, seguindo o mesmo raciocínio, a visão de direitos assume posição abolicionista semelhante. O erro moral fundamental não é que os

animais sejam mantidos em confinamento estressante ou isolados, ou que sua dor, sofrimento, necessidades e preferências sejam ignoradas. Tudo isso está errado, mas não é o erro fundamental: são sintomas e efeitos do erro sistemático mais profundo que permite que esses animais sejam vistos e tratados meramente como meios para fins humanos, ou seja, como recursos renováveis.

Desse modo, "dar aos animais nas fazendas mais espaço, ambientes mais naturais, mais companheiros não corrige o erro fundamental, assim como dar aos animais em laboratórios mais anestesia e gaiolas mais limpas não corrigem o erro fundamental no seu caso" (REGAN, 2003, p. 97). Nessa concepção, nada menos que a dissolução total da agricultura comercial de animais fará isso, assim como, por razões semelhantes, a visão de direitos requer o fim da indústria de peles. As implicações abolicionistas dessa teoria são intransigentes e comumente vistas como radicais, o que Regan não procura evitar, pois dados os costumes dominantes da cultura, afirma que essas crenças não poderiam ser percebidas de outra maneira.

Nessa perspectiva, nunca devemos tirar a vida, invadir ou ferir o corpo, ou limitar a liberdade de qualquer animal que seja *sujeito-de-uma-vida*, apenas porque nós, pessoalmente, ou a sociedade em geral se beneficiará: "se queremos dizer alguma coisa com a atribuição de direitos aos animais, queremos dizer isso. Um ponto final" (REGAN, 2003, p. 97). Se, como os seres humanos, os animais são protegidos por sinais invisíveis contra invasão; e como o respeito aos seus direitos supera qualquer interesse público ou privado, essas implicações abolicionistas radicais da visão de direitos são inevitáveis.

2.3 VALOR INERENTE E DEVER DE RESPEITO COMO PRINCÍPIO VÁLIDO DE DEVER DIRETO

Para chegar ao conceito de *valor inerente*, Regan investiga a visão utilitarista do valor do indivíduo, ou melhor, a *falta de valor*, uma vez que o fato de os indivíduos não terem valor moralmente significativo é um princípio central do utilitarismo, em sua concepção. O autor defende atribuir valor moral fundamental aos indivíduos que possuem interesses, em vez de atribuir valor moral fundamental aos interesses dos indivíduos, alegando ser essa uma forma kantiana, em espírito, de pensar na moralidade⁸⁴. Kant atribui o nome *worth* (valor) para o

⁸⁴ Ainda que nas três primeiras edições de *Ética Prática* Singer tenha tratado do "valor da vida de uma pessoa" (SINGER, 2012, p. 110), a partir da 4ª edição da obra não mais usa o termo "valor da vida" nessa passagem,

tipo de valor em discussão; Regan prefere *inherent value* (valor inerente): inerente porque pertence aos indivíduos que o possuem - não é algo conferido como resultado de um contrato - e valor porque o que é designado não é meramente uma característica factual compartilhada pelos indivíduos, mas o que os torna moralmente iguais⁸⁵.

Dizer que indivíduos são inerentemente valiosos significa que são mais do que meros receptáculos de estados mentais valorizados. Kant interpreta o valor em termos do que chama de "fim em si mesmo": não nega que possamos ser úteis como um meio para outros, mas afirma que é errado tratar os outros *meramente* como meios. Para Regan, o reconhecimento do *valor inerente* é pressuposto para modelar uma teoria moral cujo ponto central seja o *dever de respeito*, segundo o qual os indivíduos que têm valor inerente nunca devem ser tratados como se tivessem apenas valor instrumental. Logo, "os atos são corretos quando indivíduos inerentemente valiosos são tratados com respeito, errados quando são tratados com falta de respeito" (REGAN, 2004, p. 68), ou seja, quando considerados apenas como meios, como se tivessem o valor das coisas.

Para exemplificar porque o raciocínio utilitarista, em sua concepção, não oferece a melhor resposta também quando se trata de direitos humanos, Regan cita o Estudo de *Tuskegee*, patrocinado pelo Serviço de Saúde Pública dos EUA (1932). Os participantes foram 399 homens afro-americanos empobrecidos que se ofereceram para receber o que lhes disseram ser um tratamento especial, sem saber que sofriam de sífilis e que o que receberiam não era remédio, nem teria efeito terapêutico. A intenção não era ajudá-los a se recuperar ou encontrar a cura, mas determinar os efeitos a longo prazo da sífilis e o que ocorreria se não fosse tratada. Com esse conhecimento, no futuro, quem sofre de sífilis poderia receber melhor tratamento. Mesmo ao saber que a sífilis poderia ser tratada com penicilina, os pesquisadores retiveram a cura: 28 homens morreram da doença, 100 morreram por complicações relacionadas, 40 esposas foram infectadas e 19 crianças nasceram com sífilis.

No entender de Regan, é um problema o fato do utilitarista, antes de julgar, analisar todas as consequências ruins conforme seu procedimento, porque embora as trágicas consequências sejam lamentáveis, não são a base do erro fundamental, pois os homens foram tratados apenas como um meio de perseguir o que os pesquisadores esperavam que fosse um

investigando se "é um erro especialmente grave tirar a vida de uma pessoa" (SINGER, 2018, p. 124), modificação que expressa uma preocupação de Singer em evitar termos que remetam a valores não utilitários.

⁸⁵ Quem tem valor inerente? A uma pergunta parecida, Kant respondeu: naturezas racionais. Regan responde oferecendo o critério *sujeito-de-uma-vida*, indivíduos dotados de um conjunto específico de características (cf. REGAN, 2004, p. 243). Paola Cavalieri comenta que, embora Kant não incluísse valor intrínseco (valor absoluto) entre os postulados da razão prática, o vínculo entre as duas noções é evidente: "ambos desempenham a função de estabelecer limites ao uso instrumental de alguns seres. Acredito que esse paralelo tenha um forte valor heurístico em relação a Kant" (CAVALIERI, 2001, p. 93).

bom resultado, ou seja, foram tratados com falta de respeito. Nesse sentido, afirma que o direito de ser tratado com respeito resume as características definidoras dos direitos morais:

1. Não invasão: os que possuem esse direito são protegidos por um sinal invisível de invasão, de modo que outros não têm liberdade irrestrita para feri-los ou negar a liberdade;
2. Trunfo: os que têm esse direito têm uma reivindicação válida contra serem tratados como meros meios na busca de algum bem, privado ou público;
3. Igualdade: o direito pertence igualmente a todos aqueles a quem o dever de tratamento respeitoso é devido, independentemente da raça, gênero, classe ou etnia;
4. Justiça: a posse do direito exige justiça: o tratamento respeitoso é devido, não algo que seria "muito bom" receber.

É assim que Regan interpreta esse direito humano fundamental: os direitos morais negativos são sinais invisíveis de proibição de invasão e possuem função de trunfo. O direito fundamental de ser tratado com respeito possui esses dois recursos, bem como os direitos à vida, à integridade corporal e à liberdade, correspondentes às formas mais importantes pelas quais o valor como pessoas pode ser agredido. As reivindicações feitas quando esses direitos são invocados são pedidos de justiça, não de bondade ou generosidade. O reconhecimento de direitos individuais implica que, qualquer que seja como alguns benefícios podem derivar de várias políticas e instituições, estarão erradas se violarem os direitos de alguns, a fim de garantir benefícios para outros. Logo, Regan dá prioridade ao direito de ser tratado com respeito, interpretado como um direito moral negativo, mesmo que esse mesmo direito também tenha o status de um direito moral positivo.

Dada a ênfase no tratamento respeitoso, um intérprete da visão de direitos pode inferir que a dor sentida pela vítima não importa moralmente. Regan explica que o sofrimento dos que são tratados imoralmente é importante, mas "de acordo com a visão de direitos e também de Kant, fazer com que outras pessoas sofram não é o erro moral fundamental" (REGAN, 2003, p. 76). Por exemplo, as pessoas são assassinadas de vários modos. Algumas morrem após tortura prolongada; outras sem terem sofrido (sem dor, sem saber o que aconteceu e sem recuperar a consciência). Se o erro do assassinato dependesse de quanto a vítima sofreu, seria possível afirmar que os assassinatos sem dor não são errados (para o utilitarismo hedonista)⁸⁶. Como explicar por que matar inocentes está errado quando as vítimas não sofrem? Como esse relato pode ser estendido aos casos em que sofrem muito? A visão de

⁸⁶ Aqui, Regan parece ter se omitido quanto à privação do prazer futuro como uma razão para não tirar a vida.

direitos, que segundo Regan é racionalmente a maneira mais satisfatória de pensar sobre a moralidade humana, responde essas perguntas da seguinte maneira:

Nos casos em que pessoas inocentes são assassinadas sem dor, o direito de serem tratadas com respeito é violado; é isso que faz o assassinato errado. Nos casos em que as vítimas sofrem muito, o erro fundamental é o mesmo: falta de respeito; somente nesses casos o mal feito é agravado pelo quanto as vítimas sofrem. O sofrimento e outros danos causados às pessoas que violam seus direitos são uma característica lamentável, às vezes indescritível e trágica do mundo. Ainda assim, de acordo com a visão dos direitos, esse sofrimento e esses outros danos ocorrem como consequência de tratar os indivíduos com falta de respeito; portanto, por mais ruins que sejam, e por mais que desejássemos que fossem embora, o sofrimento e outros danos não são, eles próprios, o erro fundamental (REGAN, 2003, p. 76).

Regan pontua que, por quinze anos (1956 a 1971), sob a liderança do professor Krugman, a equipe do hospital psiquiátrico *Willowbrook State Hospital* conduziu experimentos em milhares de crianças com atraso mental severo (3 a 11 anos de idade), buscando responder se as injeções de gama globulina (proteína extraída do soro sanguíneo) poderiam produzir imunidade a longo prazo ao vírus da hepatite (cf. REGAN, 2003, p. 78). Para isso, foram separados dois grupos. Em um, as crianças foram alimentadas com o vírus da hepatite vivo e receberam uma injeção de gama globulina; no outro, foram alimentadas com o vírus, mas não receberam injeção. Nos dois casos, o vírus foi obtido das fezes de crianças que sofriam da doença. Os resultados do experimento foram fundamentais para concluir que a hepatite não é uma doença transmitida por um único vírus, mas por ao menos dois distintos: hepatite A e B.

Muitas pessoas se beneficiaram desse conhecimento e das terapias que tornou possível, arrazoar Regan. Por outro lado, alguns historiadores da pesquisa biomédica questionam a necessidade do experimento, citando descobertas comparáveis que Baruch Blumberg fez analisando antígenos sanguíneos em seu laboratório. Mas, supondo que os resultados não poderiam ser alcançados sem a experimentação, o caso moral seria o mesmo: o objetivo da pesquisa não era beneficiar cada uma das crianças; se as injeções tiveram sucesso contra a hepatite, como suspeitava Krugman, as crianças que não as receberam não puderam ser contadas como possíveis beneficiárias da pesquisa e, portanto, foram tratadas como meros meios para beneficiar a outros. Regan ressalva que, se as crianças já tivessem o vírus da hepatite, mas não tivessem desenvolvido a doença por causa das injeções, poderiam ser contadas como beneficiárias do experimento.

Contudo, parte das crianças foi contaminada exclusivamente para o experimento, razão pela qual conclui que o Dr. Krugman demonstrou falta de respeito pelas crianças,

tratando-as como meros meios de buscar o conhecimento para beneficiar a outros. Na concepção de Regan, portanto, dizer que as crianças que receberam as injeções, mas que não contraíram hepatite, foram as verdadeiras beneficiárias, expressa uma lógica moral perversa:

Se eu colocasse uma bomba em sua mochila, armado com um dispositivo experimental que acho que vai desarmar a bomba antes que ela seja acionada, e se o dispositivo funcionar, não acho que você apertaria minha mão e me agradecerá porque se beneficiou do meu experimento. Acho que você (se pudesse) torceria meu pescoço por colocá-lo em grave perigo (REGAN, 2003, p. 79).

A visão de direitos, portanto, reconhece que o que o Dr. Krugman e seus colegas fizeram com as crianças estava errado pelas mesmas razões que o que os pesquisadores fizeram com os homens no estudo da sífilis: as cobaias humanas foram tratadas com falta de respeito e seu direito ao tratamento respeitoso foi violado.

Vale mencionar que Regan não afirma expressamente que as crianças participantes do experimento (com atraso mental severo e idade entre 3 a 11 anos) eram *sujeitos-de-uma-vida*. Contudo, logo após analisar o experimento, o autor refere-se ao conceito e justifica que sua resposta "envolve abandonar a ideia kantiana de que as pessoas são os portadores únicos de valor inerente e substituí-la por uma ideia para a qual não há uma palavra ou expressão comumente usada" (REGAN, 2003, p. 80). Assim, pretendeu imputar às crianças em questão a condição de *sujeitos-de-uma-vida*, em que pese o atraso mental e a variação de idade entre elas, conclusão que está em consonância com a afirmação de Regan de que o conceito se refere à *mamíferos normais, com um ou mais anos de idade*.

Desse raciocínio, seria possível interpretar que a visão de direitos não oferece fundamentos para objetar o uso de animais mamíferos para fins científicos antes que atingissem o grau de maturidade necessário para serem considerados *sujeitos-de-uma-vida*, o que importaria dizer que os mamíferos recém-nascidos ficariam fora da proteção oferecida pela visão dos direitos. Regan reconhece que essa crítica está parcialmente certa, pois atendidas certas condições, "a visão de direitos pode sancionar o uso científico de animais mamíferos em certos estágios de seu desenvolvimento físico" (REGAN, 2004, p. 390-391).

Contudo, antes que se possa acusá-lo de ser favorável ao experimento em recém-nascidos, Regan é enfático sobre a controvérsia do limite (mamíferos acima de 1 ano de idade), tanto no que diz respeito às espécies de animais que contêm membros que são *sujeitos-de-uma-vida*, quanto ao momento em que dado animal adquire as habilidades necessárias para tanto: "embora durante os primeiros estágios de desenvolvimento seja mais implausível considerar um animal fetal mamífero como consciente ou senciente, "torna-se

cada vez menos implausível à medida que o animal amadurece fisicamente, adquirindo a base física subjacente à consciência, percepção, senciência e o gosto" (REGAN, 2003, p. 391). O autor acrescenta que, em caso de incerteza quanto à condição de *sujeito-de-uma-vida*, deve ser concedido o *benefício da dúvida*:

Embora ao longo do presente trabalho a atenção tenha sido em sua maior parte confinada aos animais mamíferos normais, com um ou mais anos de idade, não se segue que os animais com menos de um ano de idade possam ser tratados da maneira que quisermos. Como não sabemos exatamente onde traçar a linha, é melhor conceder o benefício da dúvida aos animais mamíferos com menos de um ano de idade que adquiriram as características físicas subjacentes ao fato de sermos um *sujeito-de-uma-vida*. A posição da visão dos direitos sobre esses animais, então, é contra seu uso para fins científicos (REGAN, 2004, p. 391).

Ainda, Regan identifica importantes deveres indiretos relacionados aos animais mamíferos mesmo nos estágios iniciais de desenvolvimento fetal. Isso porque, embora do ponto de vista dos direitos, não haja um dever de justiça para com esses fetos, há esse dever para com aqueles animais que seriam alistados para reproduzi-los na taxa desejada pelos pesquisadores: "a visão dos direitos não emite um cheque em branco para seu uso na ciência" (REGAN, 2004, p. 391). Logo, se os animais adultos são usados como *máquinas fetais*, é muito improvável que recebam um ambiente físico propício ao exercício de sua autonomia de preferência que seja hospitaleiro às suas necessidades sociais, além da morte prematura quando param de produzir, o que se dá "muito antes de terem atingido uma condição em que matá-los poderia ser defendido com base no respeito à preferência ou na eutanásia paternalista" (REGAN, 2004, p. 392). Portanto, se há razões para acreditar que esses mamíferos adultos seriam tratados como se tivessem valor apenas em relação aos propósitos humanos, a visão de direitos se oporia ao uso científico de animais mamíferos fetais, não porque possuem direitos passíveis de violação, mas porque isso seria verdade no caso dos animais adultos usados como criadores.

Em síntese, de acordo com a visão de direitos, seria admissível usar animais mamíferos nos estágios iniciais de seu desenvolvimento fetal se:

1. os animais de laboratório usados para produzir os fetos forem tratados com o respeito que lhes são devidos, embora admita que dificilmente a ciência poderia instituir tal política;
2. a confiança em fetos mamíferos não promover atitudes que possam encorajar os cientistas a usarem animais mamíferos adultos para fins científicos, condição que Regan reputa passível de ser institucionalizada. Aqui, poderiam ser relevantes as considerações do

autor sobre a problemática da extrapolação dos resultados do modelo animal para a espécie humana.

Assim sendo, a ciência deixaria de usar animais mamíferos que são *sujeitos-de-uma-vida* de modos que os prejudicam diretamente, os coloquem em risco de danos, ou que promovam um ambiente em que os danos são permitidos. Mas, se não é possível determinar exatamente onde traçar a linha, sugere errar por excesso de cautela no caso dos humanos e outros animais e, nesse sentido, a visão de direitos oferece uma explicação baseada em princípios e racionalmente defensável, reconhecendo deveres diretos para com as crianças, independente da certeza de serem elas *sujeitos-de-uma-vida*.

Outro exemplo que Regan utiliza para ilustrar a necessidade da proteção via direitos morais é o documentário *Monkeys, Rats and Me* (2006), da BBC, que mostrou um embate entre ativistas dos direitos animais e um grupo organizado por um estudante a favor dos experimentos de cirurgia cerebral em macacos. Singer foi convidado a representar o movimento pelos animais, surpreendendo ao defender os experimentos (que provocam dor), por considerá-los moralmente justificáveis em razão das alegadas consequências benéficas para os seres humanos. O episódio repercutiu, fazendo com que Singer viesse a público corrigir a impressão de que teria ocorrido alguma mudança em sua posição sobre testes em animais, reafirmando que em nenhuma de suas obras defendeu que um experimento não pudesse ser justificável. Dado o apelo de Singer à coerência, poderia ser necessário optar entre: aceitar testes em animais e em seres humanos com semelhante capacidade cognitiva, ou recusar testes em ambos.

Contudo, entendo que Singer provavelmente defenderia o uso de cobaias animais por considerar que a superioridade intelectual dos seres humanos (se for o caso) é justificativa para priorizar o alívio de seu sofrimento, que pode ser maior devido a maior capacidade de compreensão, e não porque é da espécie humana.

Singer reforçou sua posição de que um ato é certo ou errado dependendo de suas consequências:

[...] o professor Aziz afirmou que os experimentos que ele realizou em um pequeno número de macacos renderam grandes benefícios para dezenas de milhares de pessoas que sofrem da doença de Parkinson. Respondi que, se os fatos fossem realmente como ele afirmava, e não houvesse outra maneira pela qual os benefícios pudessem ser alcançados, tal pesquisa poderia ser justificável (SINGER apud WALSH, 2006, n.p.).

O que torna notável a opinião de Singer não é o que ele pensa, Regan afirma, mas quem ele é: o pai do movimento moderno dos direitos dos animais, cujo livro é considerado a Bíblia do movimento dos direitos dos animais (cf. REGAN apud WALSH, 2006, n.p.). Tomadas em conjunto, as duas declarações levam as pessoas a inferir que Singer acredita em direitos dos animais e que o julgamento que faz (que a pesquisa é justificável) é aquele que os defensores dos direitos dos animais aceitariam, mas defende que nenhuma inferência é verdadeira, uma vez que Singer não acredita que os animais não humanos tenham direitos morais básicos.

Analisando o impacto da publicação de *Libertação animal*, chamado de bíblia do movimento pelos direitos animais, Steven Pinker (1954-) acentua a dupla ironia pois Singer é secularista e utilitarista, e os utilitaristas têm sido céticos a respeito de direitos naturais desde que Bentham chamou-os de 'absurdo com pernas de pau'. Apesar disso, enfatiza que Singer "apresentou um argumento afiado como uma navalha em favor de uma plena consideração pelos interesses dos animais, ainda que não lhes garantindo necessariamente 'direitos'" (PINKER, 2013, p. 627), já que suas convicções morais são de utilidade.

Regan então argumenta que, se as consequências determinam o certo e o errado moral, Singer está aberto a julgar a pesquisa como justificável (também em seres humanos), o que faz com base somente nas consequências que os pesquisadores descrevem. Por outro lado, as pessoas que acreditam nos direitos animais discordariam já que o papel dos direitos morais básicos é proteger os indivíduos contra o tipo de abuso ilustrado pela pesquisa sobre macacos, razão pela qual nunca devem ser violados em nome da obtenção de benefícios para outros.

Se a obrigação de tratar um ao outro com respeito é um princípio válido de dever direto; e se a validade de uma reivindicação depende da validade do princípio moral em que repousa; então, há uma reivindicação válida de ser tratado com respeito. Os direitos (vida, liberdade e integridade corporal) são variações de um tema principal, o *respeito*, porque tratar um ao outro com respeito é tratar de maneiras que respeitem seus outros direitos. Nesta perspectiva, o direito mais fundamental, que unifica todos os outros, é o de ser tratado com respeito. Quando outros direitos são violados, há falta de respeito.

2.4 OBJEÇÕES AO UTILITARISMO HEDONISTA

Apesar da dissidência interna no utilitarismo, Regan enfatiza que, em todas as suas formas, somente as consequências determinam a moralidade das ações, buscando-se as

melhores consequências para todos os afetados. As discordâncias no utilitarismo se relacionam, em suma, ao que se entende por melhores consequências (satisfação das preferências para o utilitarismo preferencial e maximização da felicidade/prazer para o utilitarismo hedonista), bem como sobre se os atos individuais ou regras deveriam ser validados pelo princípio de utilidade.

Partindo de Bentham e Mill, Regan analisa criticamente o utilitarismo hedonista para, depois, abordar o utilitarismo preferencial, na perspectiva de Singer. É fundamental compreender as objeções ao utilitarismo hedonista, especialmente porque as principais críticas destinadas à teoria ética de Singer se devem ao fato de ser um utilitarista, e não, em específico, um utilitarista preferencial. Essas objeções encontram-se, especialmente, na obra *The case for animal rights* (2004), em que o filósofo apresenta diversos exemplos fictícios, utilizando-se do raciocínio moral de nível crítico para elaborar suas considerações e conclusões a respeito.

Se para o utilitarista hedonista, o prazer (e somente o prazer) é intrinsecamente bom, e a dor (e somente a dor) é intrinsecamente má, para determinar quais as melhores consequências, é necessário verificar qual alternativa disponível traria o maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelo resultado, sendo um dever escolher a alternativa que traz esse resultado: "havendo duas alternativas com resultados igualmente bons, e, nenhuma outra alternativa melhor estando disponível, então a opção por qualquer uma das duas equivale a agir corretamente" (REGAN, 2004, p. 200). Logo, o que é errado é selecionar uma opção que trará menos do que o máximo balanço do prazer sobre a dor.

Se em razão dessa natureza agregativa do utilitarismo, deve-se buscar o maior balanço entre prazer e dor para todos os afetados, nem sempre trará os melhores resultados para o indivíduo mais diretamente atingido pela decisão. Esse aspecto baseia a crítica de Regan ao utilitarismo, sendo um dos motivos pelo qual relata preferir defender uma teoria de direitos.

Regan ilustra a ideia de agregação com um exemplo abstrato. Supondo que:

- a) prazer tem valor positivo (+) e dor valor negativo (-);
- b) quatro indivíduos são afetados pelos resultados: Preto, Branco, Amarelo e Vermelho;
- c) o indivíduo Branco é o que está decidindo;
- d) existem só duas alternativas disponíveis: A1 e A2;
- e) as consequências de A1 sobre os indivíduos são: Preto (prazer +5 e dor -20, média -15), Branco (+30 e -10, média +20), Amarelo (+5 e -20, média -15), Vermelho (+5 e -20, média -15);

f) as consequências de A2 sobre cada indivíduo são: Preto (prazer +15 e dor -10, média +5), Branco (+10 e -15, média -5), Amarelo (+20 e -25, média -5), Vermelho (+20 e -25, média -5).

As consequências para o indivíduo Branco seriam bem melhores se escolhesse A1 (+20, ao invés de -5 de A2). Contudo, Regan afirma que no utilitarismo "deve-se buscar o que trará os melhores resultados agregativos para todos os afetados, o que se obtém pela média de cada ação possível" (REGAN, 2004, p. 201): a média total de A1 seria -25 e de A2, -10, portanto, deveria escolher A2. O agente não gostar ou considerar difícil de praticar não é uma objeção contra o utilitarismo, pois às vezes a moralidade pode exigir atitudes assim. O autor conclui, então, que o utilitarismo não pode ser acusado de fomentar o egoísmo, assim como Mill já havia observado ao comparar os preceitos de amor ao próximo, de Jesus, à ética da utilidade: "a felicidade que forma o padrão utilitarista do que é correto na conduta, não é a felicidade do próprio agente, mas de todos os envolvidos" (MILL, 2009, p. 31-32). Isso significa que, entre sua própria felicidade e a dos outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja tão estritamente imparcial quanto um espectador desinteressado e benevolente.

O utilitarismo hedonista, Regan aponta, reconhece *deveres diretos* para com animais não humanos, pois exige contar a dor e o prazer de *todos* os afetados pelas consequências da ação, inclusive dos não humanos *sencientes*. Ainda, a exigência de *imparcialidade* requer que julgamentos similares sejam feitos em casos relevantemente similares. Animais não humanos sencientes experimentam prazer e dor, uma experiência similar à dos agentes morais; então, essa exigência obriga a não apenas levar em conta a dor e o prazer dos não humanos sencientes, mas a contá-los *igualmente* a de qualquer outro agente/paciente moral.

Apesar de o autor vislumbrar que o utilitarismo hedonista é marcado por um igualitarismo forte, rompendo com a barreira da espécie, Regan afirma que enfrenta objeções insuperáveis:

O utilitarismo hedonista tem a aparência do tão esperado esboço da verdade apenas por causa da paisagem árida que os animais ocupam, dadas as visões do dever indireto. Depois de examinarmos de perto a xícara que ela oferece, pensaremos duas vezes antes de beber (REGAN, 2004, p. 202).

O autor inicia sua avaliação considerando, primeiro, as implicações do utilitarismo hedonista para os agentes morais, uma vez que há o dever direto *prima facie* de não prejudicá-los e não matá-los. Desse raciocínio, conclui que qualquer teoria ética adequada deve ser capaz de dar conta da rigidez desse dever, e o utilitarismo não o faz.

O utilitarismo hedonista considera os prazeres e dores da vítima, incluindo os que ela teria tido se não fosse morta. E, ao reconhecer o segundo sentido do conceito de interesses (quando algo é do interesse de alguém, ainda que não haja consciência desse interesse), oferece uma razão direta contra matar agentes e pacientes morais, isto é, o prazer que iriam desfrutar se não fossem mortos.

Regan sugere dois sentidos de interesse: algo é do interesse de alguém, quando o beneficia; e algo é do interesse de alguém quando esse o busca deliberadamente. Felipe explica:

Nem tudo que alguém busca deliberadamente necessariamente o beneficia. Há, pois, interesses que podem ser contraproducentes para o bem de alguém, como no caso do interesse na ingestão ou injeção de certos produtos, na prática de certo desporto, na dependência de certos vínculos amorosos. Nem tudo o que "interessa" a alguém representa seu "bem". Um ser pode ter interesse, interessar-se por algo que não é do seu interesse, que não lhe faz bem. Ao fazer a distinção entre "interesse1" (como algo que beneficia o estar na vida, que podemos denominar de acordo como que Regan propõe, interesses benéficos) e "interesse2" como algo do qual um ser pode gostar ou depender, ainda lhe faça mal, Regan sugere que há um bem próprio a cada ser que independe do prazer que suas ações lhe propiciam, pois algo prejudicial pode ser fonte de imenso prazer (FELIPE, 2003, p. 190).

Logo, a crítica de Regan ao utilitarismo se concentra mais na natureza agregativa dessa teoria ética, do que por considerar que não leva em conta o conceito de interesses com relação aos seres sencientes. Isso se dá porque contar mais pesadamente seus prazeres ou dores é descartado pelo igualitarismo reivindicado como uma das virtudes do utilitarismo clássico. De qualquer modo, o autor interpreta que, no utilitarismo, as dores e prazeres da vítima têm o mesmo peso moral que as dores e prazeres similares de qualquer outro indivíduo: "contar mais pesadamente seus prazeres ou dores é descartado pelo igualitarismo reivindicado como uma das virtudes do utilitarismo clássico" (REGAN, 2004, p. 203). Caso matar esse agente represente o maior balanço agregado de prazeres sobre as dores, o utilitarismo hedonista não apenas não vê nada de errado com o assassinato, mas considera-o moralmente obrigatório, conclusão contrária às intuições refletidas de que matar agentes morais é um erro grave, justificado em circunstâncias específicas (por exemplo, legítima defesa).

Para Regan, intuições refletidas não são meramente respostas instintivas ou imediatas, mas as crenças morais sustentadas depois de um "esforço consciente para pensar sobre elas friamente, imparcialmente, com clareza conceitual e com as informações relevantes que pudermos adquirir razoavelmente" (REGAN, 2004, p. 134). Nesse sentido, o utilitarismo hedonista tornaria o assassinato fácil de ser justificado, pois o permite (e o requer) em

circunstâncias comuns, não apenas excepcionais, sendo esta uma crítica usual ao utilitarismo que, como buscarei demonstrar, é fruto de equívoco interpretativo.

Para salvar a teoria dessa implicação, os utilitaristas argumentam que: a) os agentes morais possuem uma ideia de sua própria mortalidade, o que é uma fonte de sofrimento mental caso se preocupem com a possibilidade de serem mortos; b) não devemos levar em conta só o prazer e a dor daquele que é morto, mas a preocupação, ansiedade e insegurança causadas a todos que sabem que a morte ocorreu. Nessa perspectiva, matar agentes morais é errado, quando é, pelos desdobramentos aos outros, então, o erro em matar, no utilitarismo hedonista, não estaria no dano feito ao morto, mas nos danos causados aos sobreviventes. Forçoso mencionar, contudo, que há uma possível razão direta não observada por Regan: o prazer que o morto teria ainda para desfrutar.

Matar alguém em segredo não possuiria esses desdobramentos sobre outros indivíduos. Então, se um determinado assassinato em segredo trouxer o maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelo resultado, Regan afirma que o utilitarismo hedonista não teria base para dizer que o ato é errado, e inclusive, seria justificável e moralmente requerido. Essa conclusão, contudo, também é contrária às intuições refletidas, porque o fato de ser feito em segredo ou em público não muda o erro de se matar. Em sua concepção, matar em segredo é um erro ainda maior do que matar em público, pois dificulta que a justiça seja feita. Assim, considerando o teor da crítica direcionada ao utilitarismo hedonista, bem como que o compromisso com os direitos humanos é o foco da perspectiva ética de Regan, é possível afirmar que o autor não concordaria em cometer o tal assassinato ainda que o potencial morto fosse um terrorista, preservando a ideia de que o igual valor inerente dos indivíduos independente de sua utilidade para os outros e, nesse caso, é indiferente sua personalidade ou afins.

Em síntese, Regan assevera que o argumento utilitarista falha em mostrar o erro quando ocorre em segredo e em considerar que isso torna o assassinato pior, razão pela qual defende que o apelo às intuições refletidas é adequado porque o utilitarismo se propõe a iluminá-las quando se trata do erro em assassinar.

Matar pacientes morais (crianças e animais não humanos) enseja o mesmo problema: se o erro em matar agentes morais for a angústia mental causada a outros indivíduos que permanecem vivos, por terem consciência do acontecimento da morte, então seria fácil justificar alguns assassinatos de pacientes morais, observa Regan⁸⁷. Contudo, o autor de omite

⁸⁷ Pacientes morais, para Regan, referem-se aos seres que não possuem os pré-requisitos que os capacitam a controlar o seu próprio comportamento, logo não podem ser moralmente responsáveis pelo que fazem. Não

quanto ao prazer que o indivíduo ainda iria desfrutar, uma razão direta hedonista contra matar. Logo, o erro em matar agentes morais não se deve somente à angústia mental causada a outros indivíduos que permaneceriam vivos, mas ao próprio morto.

Bentham argumentou que a morte de animais por humanos pode ser mais rápida, e por isso, menos dolorosa, do que no curso da natureza, uma vez que não são capazes de fazer longas antecipações de sua miséria futura: "a morte que eles sofrem em nossas mãos geralmente é, e sempre pode ser, a mais rápida e, portanto, menos dolorosa do que aquela que os aguardaria no curso inevitável da natureza (BENTHAM, 1823, p. 235). A esse respeito, Bentham parece ter ignorado o fato de que os animais domésticos criados para comida não têm uma morte no *inevitável curso da natureza*, já que são trazidos à existência como recursos, em primeiro lugar. Francione ressalta a problemática de se defender o abate de animais domésticos "comparando suas mortes com as mortes dos animais selvagens e dizendo que a inflição de dor desnecessária aos animais domésticos que não precisamos comer é menor do que a dor que os animais selvagens podem necessariamente sofrer" (FRANCIONE, 2013, p. 251). Se Bentham pretendeu justificar o assassinato de não humanos cometido sem dor, Regan observa que se matar um paciente moral é justificável desde que praticado sem causar muito sofrimento (e quando não existirem agentes morais angustiados com a morte), por coerência, deve-se concluir o mesmo no caso de crianças não desejadas, idosos senis e deficientes intelectuais rejeitados: poderiam ser *abatidos humanitariamente*, pois isso seria uma morte mais rápida do que a que os espera no curso da natureza.

Tal argumento poderia ser estendido mesmo a qualquer criança. Se o erro se dá pela angústia causada aos vivos, uma política de matança de crianças muito pequenas não causaria inquietação nos vivos, pois aqueles que compreendem que há esse tipo de política, quando o fazem já estão grandes demais para serem vítimas dela, como Bentham e Singer reconhecem. Pode-se argumentar, em resposta, que essa análise considera a possibilidade de *altruísmo*, e que haveria um dever indireto em relação àqueles agentes que se importam com a criança (ou animal não humano), de não provocar-lhes angústia. Contudo, mesmo se o argumento dos deveres indiretos aos que se importam com a criança ou animal tivesse sucesso, não conseguiria explicar onde está o erro em matar uma criança ou animal quando nenhum agente se importa com seu bem, conclui.

podem avaliar o que é certo, e nem o que é errado. Nesse grupo se encontram os bebês, crianças, seres humanos com problemas mentais.

Seria possível, reconhece Regan, argumentar um dever indireto para com os outros animais que ficam vivos, e sofrem a dor da separação com os quais haviam construído um laço; ou, ainda, dever indireto para com os humanos que se importam com a vida dos animais, (possibilidade não aventada por Regan). Regan responde que a dor da separação aconteceu no passado, antes do assassinato, e o assassinato, se praticado em segredo, não causa angústia nos outros animais vivos (humanos ou não humanos). É possível argumentar que criar animais para matar sempre causa angústia a outros animais, dado que sempre envolve separação, independente do momento em que ocorre. Porém, uma possível resposta seria a de que tal argumento não reconhece erro algum em se matar um animal com cujo bem-estar ninguém se importa.

O fato de seres humanos saberem que não humanos são mortos diariamente para fabricação de ovos, laticínios e carne geralmente não provoca a menor inquietação, pois não há sinal de que os abatedouros pretendam abater humanos, e os humanos reconhecem que não nasceram com um formato de corpo cuja política permita o consumo:

Afinal, como os humanos não podem se preocupar seriamente com o fato de os funcionários dos matadouros do país, que usam animais de criação como exemplo de trabalho, agora a qualquer momento se voltarem para o abate de seres humanos, nosso conhecimento de que esses animais são mortos não ocasionará "a menor desigualdade" em nosso peito. Além disso, no momento em que esses animais são abatidos, a dor causada a outros animais como resultado da separação física (por exemplo, quando um bezerro é retirado de sua mãe) já ocorreu em um momento bem passado; é improvável que a matança real desses animais cause qualquer (ou muita) angústia ou insegurança aos animais que sobreviverem (REGAN, 2004, p. 205).

Por conta dessas dificuldades, Regan considera que a atratividade do utilitarismo hedonista é superficial, pois torna mais fácil justificar o assassinato ao tratar os indivíduos como meros receptáculos: o valor positivo enquanto experiência que proporcione desfrute, e negativo quando proporcione sofrimento. Ainda que justifique não causar dor, o utilitarismo hedonista é insuficiente quando se trata do erro de matar.

Por meio da analogia do líquido na taça, o filósofo explica a visão dos indivíduos enquanto receptáculos: supondo que os indivíduos são taças e que dentro delas são colocados líquidos misturados, sendo doce para o prazer e amargo para a dor; em um certo momento, cada copo terá um determinado "sabor hedonista" e o líquido será mais ou menos doce ou amargo. Para Regan, a meta do utilitarismo hedonista não é alcançar o melhor sabor do líquido para cada taça individualmente (aumentando a quantidade de prazer em cada indivíduo), mas buscar o melhor balanço agregado entre todos os indivíduos tomados em conjunto, isto é, o melhor balanço total do doce (prazer) sobre o amargo (dor). Para isso, pode

ser necessário redistribuir o conteúdo dos líquidos, ou até mesmo destruir uma determinada taça (indivíduo) para alcançar o melhor balanço do doce sobre o amargo *agregativamente* para todas as taças envolvidas.

Em suma, no entender do autor, os problemas do utilitarismo hedonista se dão a partir da visão dos indivíduos como *receptáculos* e da natureza *agregativa* da teoria. Para evitar essas implicações, alguns utilitaristas abandonam o hedonismo e, por conseguinte, a visão dos indivíduos como meros receptáculos, como o utilitarismo *preferencial* de Singer. Regan analisa de que modo a teoria propõe superar essas dificuldades.

2.5 OBJEÇÕES AO UTILITARISMO PREFERENCIAL

Na obra *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy* (2003), Regan apresenta suas objeções ao utilitarismo preferencial partindo da análise da ética de Singer. Segundo a sua interpretação, as melhores consequências são aquelas que, em um balanço total, promovem os interesses (desejos ou preferências) de todos os afetados. Então, quanto ao erro de matar alguém, essa forma de utilitarismo considera o fato de que alguns indivíduos não apenas têm preferências quanto ao presente, mas quanto ao futuro, em particular a preferência por continuar vivendo. Assim, uma ação contrária às preferências de qualquer ser é errada, exceto se superada por preferências contrárias mais fortes.

Regan afirma que para o utilitarismo preferencial, é irrelevante a vítima não estar presente para lamentar que sua preferência não foi respeitada; e matar um indivíduo que prefere continuar vivendo é um erro feito diretamente ao indivíduo morto, diferentemente do utilitarismo hedonista, em que o erro ocorre por falha em cumprir o dever indireto aos que continuam vivos⁸⁸. Os utilitaristas de preferências aceitam dois princípios: de igualdade e de utilidade.

Pelo princípio de igualdade, as preferências de todos contam e preferências semelhantes contam como tendo peso ou importância semelhantes, sejam de humanos ou outros animais, de modo que o dever de contar igualmente os mesmos interesses é um dever direto para com os animais. Já o princípio da utilidade implica praticar o ato que traz o melhor equilíbrio geral entre as satisfações e frustrações totais das preferências e de todos os afetados pelo resultado. Os atos estão certos se levarem às melhores consequências gerais; e os que

⁸⁸ Ao objetar o utilitarismo hedonista, Regan afirmou que também há um erro direto em se matar alguém, em razão do prazer que poderia desfrutar no futuro, quando essa é uma possibilidade.

resultam em menos do que as melhores consequências gerais são mais ou menos errados, dependendo de quão ruim as consequências são.

Ainda, para os utilitaristas preferenciais, o valor positivo moralmente relevante está na satisfação das preferências, e o valor negativo moralmente relevante é encontrado quando as preferências dos indivíduos são frustradas. Logo, Regan interpreta que é a satisfação ou frustração dos interesses dos indivíduos que importa moralmente, não o indivíduo:

Um universo em que você satisfaz seus desejos por água, comida e calor é, outras coisas iguais, moralmente melhores do que um universo em que esses desejos são frustrados. O mesmo é verdade no caso de um animal com desejos semelhantes. Mas nem você nem o animal têm valor moralmente significativo por si só (REGAN, 2004, p. 59).

Nesse caso, observa o autor, o que tem valor moralmente significativo são os estados mentais para os quais os indivíduos servem como receptáculos; isto é, os seres humanos não têm valor moralmente significativo como indivíduos, logo, não têm valor igual⁸⁹.

Sobre o que os utilitaristas preferenciais entendem por "melhores consequências gerais", Regan assevera que não se trata das melhores consequências para o indivíduo sozinho, ou para sua família e amigos, ou para qualquer outra pessoa ou grupo considerado individualmente. Em vez disso, para fazer um julgamento totalmente informado sobre as melhores consequências gerais, um procedimento triplo deve ser seguido:

1. Identificar as satisfações e frustrações de todos que serão afetados pelas escolhas possíveis (sopesando as satisfações e as frustrações);
2. Totalizar as satisfações e frustrações para cada uma das ações possíveis;
3. Determinar, pela média, qual ato trará o melhor equilíbrio geral de satisfação total em comparação com as frustrações totalizadas.

Satisfeitos esses requisitos processuais, seria possível chegar a uma conclusão moral totalmente informada para um utilitarista. Qualquer que seja a escolha que leve às melhores consequências gerais, é onde se encontra o dever moral, e essa escolha não necessariamente levará aos melhores resultados para o indivíduo pessoalmente, ou para sua família, amigos, ou um bezerro criado em confinamento.

Nesse sentido, como as melhores consequências extremas para todos os envolvidos não são necessariamente as melhores para cada indivíduo envolvido, Regan conclui que o

⁸⁹ Com essa crítica, Regan buscou enfatizar que, para um utilitarista, a importância moral residiria no estado mental do indivíduo, e não no próprio indivíduo. Contudo, sua objeção parece desconsiderar a impossibilidade fática de existirem estados mentais sem um indivíduo para portá-los. Se o estado mental do indivíduo é valorizado, é difícil sugerir que o indivíduo, ainda que indiretamente, também não o seja.

utilitarismo preferencial não é uma teoria moral satisfatória, pois apesar de suas características atraentes, possui falhas de ordem processual e substancial:

Processualmente, é falho porque exige que contemos a satisfação dos piores tipos de preferências (o que chamarei de "más preferências") para alcançar um julgamento totalmente informado do certo ou do errado moral; substancialmente, é falho porque, depois que os cálculos necessários foram concluídos, os piores tipos de atos (o que chamarei de "resultados ruins") podem ser justificados (REGAN, 2004, p. 60).

Desse modo, aponta que uma das fraquezas do utilitarismo preferencial é que ele deve considerar preferências más, no processo de alcançar um julgamento totalmente informado do certo e do errado moral. De acordo com a visão de direitos, preferências ruins são aquelas que, quando adotadas, levam os agentes a violar os direitos de alguém ou levam outros a aprovar ou tolerar tais violações. Assim, ao afirmar que o utilitarismo não é uma teoria satisfatória, referiu-se às falhas de ordem processual e substancial acima mencionadas. Não pretendeu sugerir, portanto, que a adoção de uma teoria deontológica sanaria todos os conflitos de interesses, tendo se utilizado do dilema do bote - adiante abordado - para evidenciar a questão. Em sua concepção, a visão de direitos não possui tais falhas, embora não seja uma teoria que elimine as problemáticas atinentes aos dilemas morais.

Para isso, Regan oferece o seguinte exemplo: em 1989, a mídia seguiu uma história envolvendo um grupo de garotos adolescentes que atraíram uma menina mentalmente desfavorecida para um porão. Usando um cabo de vassoura, quatro rapazes se revezaram em violá-la. Eles não queriam sexo em abstrato; mas violentar a garota (com QI 49, a vítima tinha a competência mental de uma segunda série). Os utilitários preferenciais, pondera, diriam que sua teoria moral tem os meios para explicar porque o que os meninos fizeram estava errado. Além das coisas terríveis feitas à vítima, um julgamento moral totalmente informado terá que considerar as más consequências para os outros, incluindo a ansiedade e o medo experimentados pelos pais da vizinhança e outras meninas. Supondo que os utilitaristas sejam capazes de citar consequências ruins o suficiente para apoiar seu julgamento, então, Regan afirma que o primeiro problema do utilitarismo diz respeito ao procedimento usado para chegar a essa conclusão, pois exige que as satisfações e frustrações de todos sejam levadas em consideração e contadas de maneira justa, sob pena de tratá-las injustamente.

Devemos contar as satisfações dos pedófilos antes de condenar o abuso infantil? Os dos proprietários de escravos antes de denunciar a escravidão? A própria ideia de garantir um lugar para essas satisfações no "cálculo moral" é moralmente ofensiva. As satisfações preferenciais daqueles que agem dessa maneira não devem desempenhar nenhum papel na determinação do mal que fazem. Não devemos

avaliar a violação da dignidade humana perguntando primeiro quanto os infratores gostam de violá-la. Isso faz parte do que significa julgar as preferências como más. Por sua parte, o utilitarismo das preferências é incapaz de negar um lugar legítimo para tais preferências, se nosso julgamento for totalmente informado (REGAN, 2004, p. 61).

Regan conclui que um utilitarista preferencial consistente não poderia dizer que o que os meninos fizeram foi errado, pois, de sua perspectiva, um julgamento moral totalmente informado não pode ser feito antes que os cálculos sejam realizados com a inclusão da satisfação preferencial dos estupradores. Nessa interpretação, os utilitaristas estariam logicamente comprometidos em contar a satisfação de qualquer preferência; só depois disso poderiam fazer um julgamento totalmente informado sobre o que é certo e errado. É por isso que as satisfações das preferências dos estupradores contariam tanto quanto as satisfações de preferência comparativamente importantes de qualquer outra pessoa, incluindo as da vítima.

O autor pondera que uma teoria moral adequada deve ser capaz de explicar porque preferências como as dos estupradores estão além do limite moral, na medida em que a satisfação dessas preferências não desempenham nenhum papel na avaliação moral. Do ponto de vista moral, a pergunta não seria: "que desejos os meninos satisfaziam ao tratar sua vítima?"; mas "como eles a trataram?". Com falta de respeito, portanto, é um erro grave, independentemente de saber o que os estupradores queriam. Logo, as más preferências são aquelas que, quando acionadas, levam as pessoas a tratar indivíduos inerentemente valiosos como se fossem coisas, tendo apenas valor instrumental. Sendo assim, o utilitarismo preferencial permitiria prejudicar indivíduos inocentes em nome de produzir benefícios para outros, tratando aqueles que possuem valor inerente como se tivessem apenas um valor instrumental. Para a visão de direitos, matar inocentes é errado porque prejudica a vítima, independentemente das consequências para os outros.

A lógica dessa linha de crítica inclui mais do que as satisfações preferenciais dos agentes diretos da transgressão. Supondo que outros meninos do bairro queriam assistir ao estupro e obtiveram satisfação ao fazê-lo, o procedimento favorecido pelos utilitaristas obrigaria a contar também essas satisfações antes de chegar a um julgamento moral totalmente informado sobre a moralidade do ocorrido. A esse respeito, pondera que "se as satisfações dos estupradores não devem desempenhar nenhum papel na determinação da moralidade de suas ações, o mesmo não é menos verdadeiro para as satisfações daqueles que apoiaram e aprovaram seus delitos (REGAN, 2004, p. 60). Nessa perspectiva, a satisfação de suas preferências também não deve ser considerada, conclui.

Ainda, Regan assevera que qualquer teoria moral adequada deve ser capaz de distinguir entre avaliações morais do que as pessoas fazem, por um lado, e avaliações morais do caráter que exibem ao fazê-lo, por outro. Para tanto, alude ao caso dos estupradores adolescentes: imagine que todos eram sadisticamente cruéis, cada um tendo intenso prazer em abusar da vítima; ou imagine que todos eram friamente indiferentes à dor e ao medo que causaram. A crueldade exibida no comportamento é e deve ser mantida distinta do mal moral praticado. Ter um caráter cruel ajudaria a explicar porque os meninos fizeram o que fizeram; não explicaria porque o que eles fizeram estava errado. A teoria de Regan, em contraste, ofereceria uma explicação clara do que houve de errado: os estupradores trataram a vítima com falta de respeito, como mera coisa, valiosa apenas porque satisfizesse seus desejos.

É de se questionar, contudo, se Singer também não chegaria ao mesmo resultado pela via do utilitarismo ao considerar que a vítima foi tratada em desconsideração de sua preferência (de não ser abusada), ou seja, com falta de respeito, como prefere definir Regan. Isso porque, a preferência da vítima em não ser abusada é uma *preferência básica* que atende aos ditames do princípio da igualdade; a preferência dos estupradores, contudo, são *preferências não básicas* se comparadas à da vítima, em desatendimento ao princípio da igualdade (isto é, a preferência dos estupradores não são da mesma ordem das preferências da vítima, eis que não *totalmente informadas*, como estatui Singer. Essa interpretação será melhor trabalhada no tópico destinado à análise crítica de suas objeções.

Além da falha de procedimento, Regan critica o utilitarismo preferencial pelas conclusões a que chega, no sentido de que os piores tipos de atos não só podem ser permitidos, como podem emergir como positivamente obrigatórios, julgados por padrões utilitários. Então, para um utilitarista preferencial consistente, "matar os inocentes nesses casos, não só não é errado - se assumirmos que o assassinato deles traz as melhores consequências gerais, assassinar os inocentes é moralmente obrigatório" (REGAN, 2004, p. 62). Logo, não seria errado matar uma pessoa inocente de qualquer crime moral ou legal, que não estivesse enfrentando a morte iminente e quer continuar vivendo⁹⁰.

Em resposta a essa linha de crítica, alguns utilitaristas preferenciais, como Singer, acrescentam que as vítimas em questão têm preferências sobre o futuro; em particular, preferem continuar vivendo, então acabar com suas vidas significa que essa última preferência nunca será satisfeita, ainda que planejássemos criar um novo ser humano para substituí-lo,

⁹⁰ Como fez no caso do utilitarismo hedonista, Regan pondera sobre a situação dos idosos e o seres humanos com deficiências graves, por exemplo, que poderiam ser um fardo para famílias e sociedade, uma vez que melhores consequências gerais resultariam, em alguns casos, se algumas dessas pessoas tivessem suas vidas "humanamente" encerradas.

alguém cujas perspectivas de vida fossem geralmente melhores do que a qualidade de vida que as vítimas experimentavam. Por esses motivos, os indivíduos que querem continuar vivendo não seriam "substituíveis". Se matar um indivíduo insubstituível está sempre errado, independentemente das consequências, Regan enfatiza que não há mais um utilitarismo consistente. Se o certo ou errado depende das consequências para todos os afetados pelo resultado, isso não poderia mudar no caso de alguém ser insubstituível.

Supondo novamente alguém que é um fardo para a família e a sociedade; que não vai morrer em breve e que prefere continuar vivendo: o desejo de continuar vivendo é uma preferência que, como todas as outras, deve ser incluída no cálculo utilitarista, e que, como as demais preferências, pode ser superada pela agregação das satisfações de preferência de outras. Logo, um utilitário consistente deveria reconhecer que o desejo de continuar vivendo não pode ter o status de um trunfo e pode ser superado pelas outras pessoas. Portanto, matar inocentes nem sempre é errado - se as consequências para todos os envolvidos são "as melhores" - assassinar é moralmente obrigatório.

Regan conclui que uma teoria moral que subscreve o princípio de que os fins justificam os meios potencialmente coloca a vida de todos em risco e, por isso, o utilitarismo preferencial não é uma teoria moral adequada se julgada em termos dos maus resultados que pode permitir ou exigir. Como, para o utilitarista, a capacidade de saber o que é certo e errado depende de conhecer todas as consequências relevantes, Regan afirma que pessoas informadas e justas podem discordar, por exemplo, quanto à moralidade da agricultura comercial de animais se fizerem uma análise superficial da questão. Isso porque, na criação e abate de animais para alimentação, consequências relevantes incluem, além do tratamento dos animais, os efeitos de uma dieta à base de carne para a saúde e mortalidade humana; o impacto ambiental, tanto da agricultura industrial quanto da produção agrícola necessária para alimentar os animais criados em confinamento; os interesses de pessoas que vivem nas nações mais pobres do mundo e que sucumbem e vivem à beira da fome enquanto grãos são destinados à alimentação animal, bem como os interesses das gerações futuras, supondo que animais humanos e não humanos ainda não existentes tenham interesses.

Ainda, dado o enorme impacto da agricultura animal sobre a economia; o número de pessoas cujas vidas estão direta ou relacionadas à produção de agricultura animal; além dos gostos e preferências alimentares dos que gostam de comer carne, Regan conclui que, julgando de uma perspectiva utilitária, as pessoas podem chegar a conclusões muito diferentes sobre se a criação de animais para consumo humano é ou não errada. Singer, um utilitarista, pensa que é errado. Frey, outro utilitarista, discorda. A esse respeito, Regan afirma que

nenhum deles forneceu o tipo de análise detalhada que a teoria exige. Quais são os benefícios e os custos? Para quem? Quando? Onde?

É como se cada um soubesse qual julgamento o cálculo utilitário favorece sem ter que fazer o trabalho duro que ambos imporiam ao resto de nós. Obviamente, se os utilitaristas negassem a relevância moral das preferências humanas e se concentrassem exclusivamente em como os animais de criação são tratados, o caso utilitário contra a agricultura animal contemporânea seria bem nítido. O agregado dos danos causados a bilhões de animais criados e abatidos anualmente nos Estados Unidos é vasto, dada qualquer estimativa razoável (REGAN, 2004, p. 65).

Supondo que alguém seja capaz de realizar todos os cálculos necessários, poderia concluir que o atual sistema de agricultura animal leva: (1) a melhores consequências gerais do que qualquer alternativa; (2) a consequências gerais piores do que outras alternativas; (3) a consequências gerais iguais às que resultariam de outras alternativas. Quaisquer que sejam as consequências gerais, Regan aponta que a questão moral central - se o sistema atual é moralmente aceitável - permanece sem resposta, porque utilitaristas coerentes devem contar preferências ruins tanto quanto outras preferências. Desse modo, um utilitarista de preferência consistente sancionaria tanto resultados ruins quanto outros resultados. Não poderia, por exemplo, excluir interesses humanos relevantes, incluindo os dos agricultores, suas famílias e a maioria dos consumidores, o que ilustraria o motivo pelo qual o utilitarismo sempre será tendencioso em favor da defesa do *status quo*, pois deve sempre contar as preferências da maioria das pessoas (as que comem carne são maioria) que gostam das coisas do jeito que são.

Essa crítica está em consonância com o entendimento do filósofo americano Dan Brock (1937-), que ressalta o conservadorismo embutido no utilitarismo preferencial:

Os desejos ou preferências de uma pessoa são o produto de necessidades biológicas e do processo de socialização pelo qual ela é induzida à sociedade, ao estado e a vários grupos sociais. Eles são importantes e são determinados por e tendem a reforçar os arranjos sociais existentes, as relações de poder e autoridade e as expectativas no ambiente de uma pessoa. Consequentemente, o utilitarismo formulou por exigir a máxima satisfação das preferências existentes, por sua vez, serve para reforçar a estrutura social existente; terá um viés conservador significativo. Por exemplo, uma sociedade racista e sexista pode promover preferências racistas ou sexistas em seus membros, e o utilitarismo preferencial parece comprometido em buscar a satisfação dessas preferências (BROCK, 1981, p. 223).

Logo, Regan reputa que o utilitarismo é uma escolha pobre para quem procura uma teoria moral com a qual forjar mudanças sociais radicais. Antes que o utilitário de preferências possa prestar uma avaliação moral totalmente informada da agricultura animal, todos os interesses relevantes devem ser considerados e avaliados de maneira justa. Sendo

assim, sua crítica se direciona à complexidade do cálculo utilitarista preferencial que, a rigor, deve levar em consideração todas as incontáveis variáveis que podem influenciar cada um dos afetados pela ação. Por isso, o autor conclui que as respostas relativas à moralidade de como seres humanos ou animais são tratados devem ser buscadas fora da teoria utilitarista preferencial.

2.6 A PREFERÊNCIA ESPECÍFICA POR CONTINUAR VIVENDO

Regan aduz que, na teoria de Singer, a preferência por continuar vivendo é uma condição necessária e suficiente para o erro de matar. Contudo, argumenta que "é extremamente duvidoso que os pacientes morais em questão tenham os meios intelectuais para conceber sua própria morte ou fazer o tipo de julgamento comparativo que a visão de Singer exige" (REGAN, 2004, p. 207), o que significa que mesmo os animais considerados pessoas provavelmente não possuem a capacidade de fazer esse julgamento comparativo.

Desse modo, infere que a teoria ética de Singer falha em explicar o dever direto *prima facie* de não prejudicar ou matar animais (humanos ou não humanos) que não possuam essa compreensão. Regan endereça a objeção do seguinte modo: desejar continuar vivendo pressupõe uma concepção da própria mortalidade - prever ou antecipar a sua eventual morte, bem como que, tendo considerado o que a morte envolve juntamente com as perspectivas de vida, deseja-se continuar a viver em preferência a morrer.

Ao refletir sobre o que há de errado em matar uma pessoa, Singer afirma que "a luta contra a dor e o perigo não sugere que os peixes sejam capazes de preferir uma existência futura à não existência" (SINGER, 2018, p. 130), mas apenas uma preferência pela cessação de um estado de dor ou medo. Regan concorda com Singer, mas formula o seguinte questionamento: se o comportamento do peixe é insuficiente para estabelecer que ele tem essa preferência em particular, como o comportamento de outros animais mostra que sim?

Dizer que é possível explicar, a partir do comportamento que o animal demonstra, *alguma* preferência quanto ao seu próprio futuro, é diferente de sustentar que o animal possui a preferência particular que Singer considera decisiva para preferência de continuar a viver, crucial para o dever direto de não matar. Apesar disso, Singer sustenta que matar alguns animais é um erro direto, referindo-se aos que são autoconscientes e, portanto, sabem que são distintos de outras entidades no mundo, que existem por um período de tempo, e possuem noção de passado, presente e futuro.

Regan concorda com Singer no aspecto de que matar animais autoconscientes é um erro direto feito a eles - mas reputa que a afirmação de Singer não é apoiada pela análise do erro direto de matar, pois "embora os animais autoconscientes tenham alguns desejos relacionados ao seu futuro, é extremamente improvável que eles também tenham uma concepção de sua própria mortalidade, caso em que não podem ter 'um desejo de continuar vivendo', no sentido relevante" (REGAN, 2004, p. 208). Então, o filósofo sugere que Singer deveria modificar a exigência se quiser sustentar que matar animais autoconscientes é um erro direto, e a modificação mais razoável seria que a condição suficiente para que matar A seja um erro direto contra A é que a vida continuada é *do interesse* de A, ou seja, um *benefício* para A por possibilitar a satisfação de outros interesses que A *tem*, o que no caso de animais autoconscientes possibilita a satisfação dos desejos que têm interesse em satisfazer.

Dessa maneira, a posição de Singer implicaria que matar animais autoconscientes é um erro direto, mesmo que não desejem continuar vivendo. Singer poderia manter que a condição *suficiente* para a existência do *dever direto* de não matar é que continuar a viver é *do interesse* dos seres, não um interesse específico em continuar a viver.

2.7 INDIVÍDUOS COMO RECEPTÁCULOS SUBSTITUÍVEIS

Se Singer modificasse sua posição para incorporar o segundo sentido do conceito de interesses (algo é *do interesse* de alguém), Regan afirma que seria possível agregar o dever direto de não matar e evitar a falha fundamental do utilitarismo hedonista de que os indivíduos são meros receptáculos de valor. Matá-los frustra suas preferências, logo há um dever direto nesse sentido, mesmo que depois de morto não possa notar que as preferências não foram frustradas. Como Singer nega que indivíduos autoconscientes são meros receptáculos, Regan analisa que o filósofo sustenta essa tese.

Por outro lado, segundo Regan, Singer vê indivíduos sencientes não autoconscientes como meros receptáculos do que possui valor intrínseco. Para ilustrar o argumento, Regan cita o exemplo de um ser consciente que tem uma vida com prazer +25 e dor -4: média +21. Na perspectiva de Singer, se matar esse ser e trazer à vida outro ser cuja média da qualidade de vida é +21 ou superior, e que não nasceria de outro modo, nada de valor foi perdido.

Como já demonstrado, Hart objeta que, na teoria de Singer, mesmo os seres autoconscientes não são mais do que meros receptáculos. Essa objeção, conforme reconstituída por Regan, é a de que Singer não dá um argumento para defender que seres autoconscientes não são meros receptáculos e que, por sua teoria ser uma forma de

utilitarismo, isso implica buscar a melhor *agregação* de consequências para todos os afetados, então, "não há nada para mostrar que essas preferências avaliadas para os propósitos do Utilitarismo de Preferência, com referência a números e intensidade, não podem ser substituídos por outros, nem superados por outros" (HART, 1980, p. 30). Hart conclui que o utilitarismo preferencial vê os indivíduos autoconscientes como receptáculos, não de dor e prazer, mas de preferências, pois prescreve buscar a melhor agregação de satisfação sobre frustração.

Para ilustrar a crítica, Regan oferece um exemplo: A é autoconsciente; se continuar vivo, terá um valor de +80 em preferências satisfeitas e -15 de preferências frustradas: média +65. Caso seja morto agora, a média ficaria em +50. Supondo ser possível fazer nascer um indivíduo autoconsciente, cujo total da média de preferências fosse +93 (maior do que o total do indivíduo A se for morto, e também se continuar vivo), Regan conclui que o utilitarismo preferencial requer matar A e substituí-lo por B⁹¹.

No entender de Hart e Regan, quando Singer escreve que uma "ação contrária à preferência de qualquer ser será errada, a menos que essa preferência tenha menos valor que as preferências contrárias" (SINGER, 2018, p. 129), significa que essas preferências devem ser avaliadas, no utilitarismo preferencial, em termos de número e intensidade, o que enseja a interpretação de que os seres autoconscientes são receptáculos em sua teoria:

É preciso levar em consideração as preferências de um ser e contá-las de forma equitativa, antes de decidir o que deve ser feito. No entanto, não há razão para que, tendo feito isso, possa não ser verdade que o equilíbrio ideal de satisfação sobre a frustração de preferências, para todos os envolvidos, possa não ser alcançado matando A (REGAN, 2004, p. 210).

Regan conclui que as *preferências contrárias* a que Singer se refere não podem ser apenas as preferências do próprio indivíduo, já que o utilitarismo pressupõe considerar as preferências de todos os afetados pela ação, sejam eles pacientes ou agentes morais. E acrescenta:

As "preferências contrárias" podem ser aquelas daqueles cujas preferências devem ser otimamente satisfeitas provocando a morte de A. Se, tendo levado em consideração as preferências de todos e contado todas de forma equitativa, descobriríamos que matar A traria o equilíbrio agregado ideal de satisfação das preferências, todos considerados, então é isso que devemos fazer, dado o utilitarismo preferencial. Nessa visão, em resumo, A é apenas um receptáculo do valor (ou seja,

⁹¹ Singer responderia que a frustração do interesse em continuar vivendo do ser que foi morto não é compensado pelo interesse semelhante do ser que, de outro modo, não seria criado. Os indivíduos serem ou não receptáculos depende de se aceitar a perspectiva total ou da existência prévia. Só a primeira sustenta a substituição, sendo esta a adotada por Singer, ao menos em nível crítico.

satisfação de preferência), sem qualquer valor independente (REGAN, 2004, p. 210).

Por tal razão, Regan não vislumbra que Singer tenha conseguido atingir o objetivo de superar a dificuldade encontrada pelo utilitarismo hedonista (de tornar o assassinato facilmente justificável), pois como o utilitarismo preferencial é uma forma de utilitarismo, precisa incorporar o elemento da agregação, logo os indivíduos continuam como meros receptáculos nas duas teorias (receptáculos de prazer/dor ou de satisfação/frustração de preferências): "o utilitarismo preferencial não marca melhoria em relação ao utilitarismo hedonista. Ambos falham no teste de conformidade com nossas intuições morais reflexivas" (REGAN, 2004, p. 211). Logo, argumenta que para explicar a intuição moral refletida de que é errado matar, independentemente de agregações, é preciso abandonar o utilitarismo.

Ainda, enfatiza que Singer não concorda que o apelo às intuições, pré-refletidas ou refletidas, seja um teste moral válido para avaliar teorias éticas. Sobre o fato de que sua teoria permite matar agentes morais se forem substituídos por outros com índices de satisfação de preferências iguais ou, desde que as preferências dos agentes morais já existentes sejam otimamente satisfeitas como resultado, Singer poderia responder que as intuições é que precisam ser modificadas e que a intuição de Regan está considerando apenas o dano sobre o indivíduo diretamente atingido e não sobre todos os outros. Regan não concorda com a rejeição de Singer à intuição, pelas razões explicitadas sobre as intuições pré-refletidas. Apesar disso, considera que é mais produtivo desafiar a posição de Singer por uma perspectiva cuja validade ele não pode contestar racionalmente: a consistência (coerência), um requisito mínimo não controverso que deve ser atendido por qualquer teoria ética para que seja reivindicada a concordância racional.

2.8 CRÍTICAS AO CONCEITO DE IGUALDADE

Como visto, do ponto de vista formal, as críticas de Regan à teoria de Singer se dirigem à natureza agregativa do utilitarismo, pela qual se deve agir de modo a obter o melhor equilíbrio total entre consequências boas e más, considerando todos os afetados pelo resultado, sancionando distribuições de danos e benefícios de forma não equitativa.

Nesse sentido, seguir o princípio da utilidade pode exigir que "alguns poucos indivíduos sofram muito para que o restante ganhe um pouco individualmente, o ganho agregado de muitos mais do que compensando as perdas graves de poucos" (REGAN, 2004,

p. 54). Contudo, há outras noções do princípio da igualdade, reconhece Regan, mais básicas do que as que figuram no debate sobre distribuição igualitária, referindo-se ao conceito pré-distributivo de igualdade, pelo qual se supõe que, antes das preocupações distributivas, os indivíduos afetados tenham sido tratados de forma equitativa. Por essa razão, Singer afirma que os utilitaristas consideram axiomático o fato de cada um valer por um, o que significa dizer que as preferências de todos os envolvidos são consideradas em pé de igualdade.

Para Regan, na pressa de expor objeções baseadas nas implícitas distribuições desagradáveis do utilitarismo, os críticos "falharam em dar tempo igual ao problema que essa noção benthaniana de igualdade representa para a teoria utilitarista em geral e para a versão de Singer dessa teoria em particular" (REGAN, 2004, p. 212). Assim, analisa de que modo a noção pré-distributiva da igualdade impõe problemas ao utilitarismo, em especial, o preferencial. A ideia de igualdade, no utilitarismo, não expressa uma igualdade factual, pois dizer que os seres humanos são iguais não significa que possuem as mesmas habilidades ou características físicas ou psicológicas. Se essa fosse a intenção, Regan afirma que a declaração de igualdade seria patentemente falsa. Em vez disso, Singer sustenta que "a igualdade é um princípio ético básico, e não a enunciação de fatos" (SINGER, 2018, p. 44, sem grifo no original), isto é, um princípio básico, *prescritivo* e não *descritivo*, como uma receita de como os indivíduos deveriam ser tratados⁹².

Regan apresenta duas interpretações do princípio da igualdade enquanto princípio moral *básico*:

1. *sentido lógico*: o princípio da igualdade não pode ser derivado de nenhum outro princípio moral, de modo que o princípio da utilidade não teria primazia, ao preço de se tornar um utilitarista inconsistente

2. *sentido não lógico*: o princípio da igualdade, embora de importância moral crucial, pode ser derivado do princípio da utilidade, mas ao preço de distorcer grosseiramente o conceito de interesses iguais.

O autor avalia que Singer estaria inclinado a considerar o sentido não lógico por afirmar que o princípio da igualdade é pressuposto do utilitarismo, ao contrário do que se espera de uma teoria utilitarista, em que o princípio da utilidade é a base da moralidade da qual derivam todos os outros princípios: "o único princípio de igualdade que sustento é o

⁹² Richard Hare explica que um não descritivista afirma que os enunciados morais, embora possam ter condições de verdade, não dependem para seu significado inteiramente dessas condições de verdade, nem mesmo dependem inteiramente de suas características sintáticas somadas a suas condições de verdade, porque suas características sintáticas lhes permitem ser usados com o mesmo significado, ainda que as condições de verdade possam variar. Isto é, "acha que é possível que um enunciado moral retenha o mesmo significado valorativo enquanto muda seu significado, suas condições de verdade e sua semântica" (HARE, 2003, p. 83).

princípio de que os interesses de todo ser afetado por uma ação devem ser levados em consideração e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser [...] o utilitarismo pressupõe esse princípio" (SINGER, 2016, p. 328). Essa afirmação, para Regan, compromete Singer com a visão de que existe uma relação lógica entre os princípios de igualdade e utilidade. Dizer que o utilitarismo pressupõe o princípio da igualdade implica que, a menos que se assuma a validade do princípio da igualdade, o utilitarismo não tem base moral ou lógica. Para não tornar o utilitarismo incoerente, Singer deveria evitar interpretar o princípio da igualdade no sentido lógico.

A escolha entre essas alternativas não poderia ser evitada por Singer, muito embora, independente da escolha, "o princípio da igualdade não pode encontrar um lar no utilitarismo, se, como Singer, os utilitaristas veem o princípio da igualdade como um princípio moral" (REGAN, 2004, p. 214). Para evitar esse resultado, bastaria considerar o princípio da igualdade como um princípio moral formal, e não um princípio moral substantivo, que não estabelece uma obrigação moral com relação ao que devemos fazer, mas uma condição que deve ser cumprida por qualquer princípio moral substantivo que estabeleça a obrigação. Os princípios que passam no teste são qualificados como princípios morais (como o da utilidade); os que falham não têm esse status⁹³.

O problema dessa defesa do utilitarismo, para Regan, é que o princípio da igualdade não é um princípio moral formal, pois se refere à gama de interesses a serem considerados e prescreve que interesses iguais sejam contados igualmente. Se fosse formal, qualquer princípio que não atenda essas características não se qualificaria como um princípio moral, o que é falso, tendo em vista, por exemplo, a teoria de Kant, que considera os interesses preferenciais irrelevantes para a determinação do dever moral. Apesar disso, nem os críticos de Kant sustentam que o imperativo categórico não tem o status de um princípio moral.

Ainda, afirma que o sentido não lógico do princípio da igualdade pode se mostrar mais plausível, na medida em que é consistente com o utilitarismo. Isso significa dizer que é derivado do princípio da utilidade, e não o contrário. Se o princípio da igualdade, como todos os outros princípios morais, exceto o da própria utilidade, é derivável do princípio da utilidade, então selecionar essa alternativa permitiria avançar o que parece ser uma versão coerente do utilitarismo.

⁹³ É possível objetar que Singer não autoriza maximizações de utilidade que violam a igualdade, pois, "vê a igualdade (no sentido da imparcialidade) como um requisito formal, e a igualdade na consideração de interesses semelhantes como a parte substancial desse princípio" (CUNHA, 2010, p. 57).

Apesar dessa opção se mostrar mais atraente, Regan enfatiza que é ilusória e não é satisfatória porque a tentativa de fundamentar o princípio da igualdade no da utilidade envolve uma distorção da noção de igualdade aplicável aos interesses. Embora Regan entenda ser a opção pelo sentido não lógico possível, afirma não conhecer nenhum utilitarista que a tenha escolhido, especialmente Singer, porque "fazer isso prejudicaria, entre outras coisas, sua defesa da libertação animal, uma vez que a utilidade de contar o interesse que os animais têm em evitar a dor como igual ao interesse que os seres humanos têm em evitá-la pode diferir bastante" (REGAN, 2004, p. 411). A igualdade ou desigualdade dos interesses de dois indivíduos depende da importância que seus interesses têm para eles. O interesse de A será igual ao interesse de B, apenas se tiver tanta importância para A quanto tem para B. A *igualdade* dos interesses da perspectiva de quem os possui não pode mudar de acordo com o modo pelo qual são afetados os outros indivíduos se os interesses de A e B forem considerados iguais ou desiguais. A *utilidade* de contar os interesses de A e B como iguais pode variar, isto é, pode proporcionar uma agregação maior contar interesses desiguais como iguais numa situação, e iguais como desiguais em outra.

2.8.1 IGUALDADE COMO PRINCÍPIO FORMAL CONDICIONAL

Se o princípio da igualdade não é um princípio moral formal, e não pode ser razoavelmente visto como um princípio moral substantivo na teoria utilitarista, Regan aduz que a condição benthaniana de "cada um contar por um, ninguém por mais de um", supostamente axiomático para o utilitarismo, parece paradoxalmente não ser capaz de encontrar um lugar nessa teoria. Com exceção do abandono do utilitarismo, Regan vislumbra uma alternativa final: considerar o princípio da igualdade como princípio moral formal condicional, que só incidiria quando atendidas certas condições. Para tanto, interpreta o utilitarismo preferencial do seguinte modo:

Se eu atribuir um certo valor ao meu interesse em x, devo reconhecer o mesmo valor do interesse semelhante de qualquer pessoa; e se eu gostaria que outros observassem meus interesses, porque eles são importantes para mim, então eu devo tomar nota dos deles, reconhecendo que eles são importantes para eles. Dessa forma, então, chegamos ao princípio da igualdade, só agora visto como um princípio formal condicional (REGAN, 2004, p. 215).

Sendo assim, Singer afirma que todos têm um interesse perfeitamente natural em considerar seus interesses privados como prioritários. Notando que são importantes para si,

pode concluir que são também para os outros. Se o agente não está disposto a universalizar seus julgamentos de valor, é um egoísta, o que significa que não adota o ponto de vista moral.

Trata-se, no entanto, de um raciocínio de mão dupla, aponta Regan, pois se desejo que os outros considerem igualmente meus interesses, devo estar apto a universalizar essa máxima. Desse modo: 1. se eu atribuir um certo valor ao meu interesse em x, devo reconhecer o mesmo valor dos interesses semelhantes de alguém; 2. se eu quiser que outros considerem meus interesses, porque são importantes para mim, devo levar em conta os interesses dos outros, reconhecendo que são importantes para eles. Em suma, se quiser que outros considerem meus interesses e os contem de forma equitativa, e se quiser assumir o ponto de vista moral, é necessário se comprometer a considerar os interesses de todos os afetados e a contagem igual de interesses iguais, chegando ao "princípio da igualdade, só agora visto como um princípio formal condicional" (REGAN, 2004, p. 215).

Em sua concepção, são duas as formas possíveis de pensar o *status* do princípio da utilidade à luz da aceitação do princípio da igualdade formal condicional:

A primeira consiste em afirmar que a igualdade condicional é consistente com o utilitarismo, mas o autor reputa que essa é uma opção fraca pois não fornece motivos para selecionar o utilitarismo em detrimento de outras visões substantivas da moralidade que também são consistentes com a aceitação da igualdade condicional, citando a visão de Ross de que existem muitas regras de dever *prima facie*. A opção que Regan considera forte consiste em afirmar que aceitar o princípio da igualdade condicional equivale a comprometer-se logicamente com a aceitação do princípio da utilidade, o que pode assumir duas formas:

(1) OF1, aceitar a igualdade condicional compromete alguém a aceitar o princípio da utilidade como o único princípio moral substancial, excluindo todos os outros princípios; e,

(2) OF2, aceitar a igualdade condicional é comprometer-se a aceitar o princípio da utilidade como um princípio moral mínimo, deixando em aberto a possibilidade de existir outros princípios morais que possam ser aceitos consistentemente⁹⁴.

Regan vislumbra que Hare provavelmente aceita a OF1 e, Singer, sem sombra de dúvidas, a OF2: "a postura ética utilitarista preferencial é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio" (SINGER, 2018, p. 37). Se isso quer dizer que Singer afirma que somos capazes de apoiar OF2 e aceitar que o princípio da igualdade condicional obriga a aceitação da utilidade pelo menos como mínima, embora não necessariamente como o único princípio moral substancial,

⁹⁴ OF: Opção forte.

Regan acrescenta que, "no máximo, chegamos a um princípio consequencialista: um princípio moral que devemos reconhecer é o de agir de maneira a equilibrar os interesses (desejos, etc.) dos afetados.

A aceitação da OF2 por Singer, no entender de Regan, conflita com a afirmação do filósofo de que a utilidade é a *única* base da moralidade. Singer teria de admitir a validade de outras teorias consequencialistas, que não o utilitarismo preferencial. O máximo que Singer poderia concluir é que, ao aceitar a igualdade condicional, chega-se ao princípio da utilidade, mas não se chega ao utilitarismo (em que a utilidade é a única base da moralidade)⁹⁵.

Regan acrescenta que Singer não oferece um argumento para mostrar a necessidade de aceitar uma das condições essenciais para a validade do princípio da igualdade enquanto princípio formal condicional, a saber, que é preciso iniciar o raciocínio moral a partir de interesses privados. Por que pensar que o princípio ao qual se chega (o da utilidade) é um princípio moral válido se iniciado o raciocínio moral a partir de interesses privados? Afinal, "existem outros lugares para começar nosso pensamento moral e outros princípios que alcançaremos se começarmos de outras maneiras" (REGAN, 2004, p. 217), como o *imperativo categórico* de Kant:

[...] mesmo se admitirmos que nos comprometemos com o princípio consequencialista que Singer articula, se quisermos que outros considerem nossas preferências e as contem de forma equitativa, e se tomarmos o ponto de vista moral, não se segue que nos comprometamos com o utilitarismo - a visão, novamente, de que o princípio da utilidade é "a única base (moral) da moralidade", ou que devemos começar a fazer nosso pensamento ético a partir desse ponto de vista, ou que o princípio que alcançamos se começarmos dessa maneira é um princípio moral válido (REGAN, 2004, p. 218).

Dadas essas razões, Regan conclui que o utilitarismo preferencial, como uma versão completa do utilitarismo, não tem suporte para sua aceitação, passando a indicar problemas de ordem prática que essa teoria enseja.

2.9 UTILITARISMO PREFERENCIAL E ESPECISMO

Para Regan, a teoria ética de Singer pode sancionar preconceitos (especismo, racismo e sexismo) porque a igualdade, no utilitarismo, desaparece dada a possibilidade de o princípio

⁹⁵ Vale mencionar que, até a 3ª edição de *Ética Prática*, Singer considerava o utilitarismo a posição ética mínima. A partir da 4ª edição, especifica que se refere ao utilitarismo preferencial, numa aparente tentativa de evitar a problemática do utilitarismo hedonista. Contudo, essa questão não foi abordada por Regan, nem mesmo na edição mais atual da obra em comento.

da utilidade requerer que interesses iguais sejam favorecidos desigualmente, o que se dá quando o princípio da igualdade é dependente do princípio da utilidade.

Supondo que os interesses de todos os membros de raças e sexos fossem contados igualmente, pode ser que a melhor agregação total das consequências seja atingida se os bens forem distribuídos de modo a favorecer os membros de uma raça ou sexo particular e desfavorecer os indivíduos que pertencem a uma raça ou sexo considerada inferior. Isso poderia ser feito, afirma Regan, pois um tratamento diferencial não é a mesma coisa que violar esse princípio. Por exemplo, alguém poderia contar os interesses de brancos e negros igualmente e ainda praticar uma discriminação racial sob a alegação de que a discriminação favorece o objetivo utilitarista da melhor agregação de consequências.

Do mesmo modo se dá a possibilidade de o especismo ser tolerado pelo princípio da utilidade, já que o utilitarismo exige que se contem os interesses dos não humanos igualmente. Embora algumas formas de especismo sejam descartadas - em específico aquelas em que os interesses dos não humanos não são considerados relevantes - Regan reforça que o *princípio da igualdade*, se subordinado ao *princípio da utilidade*, não oferece garantia de que, em questões distributivas, os animais não humanos serão tratados equitativamente. Contudo, dadas as considerações de Mill sobre a tensão entre utilidade e justiça no utilitarismo (item 2.5), será possível vislumbrar que Regan não compreendeu algumas minúcias da teoria que objetou.

Regan acrescenta que o fato de que não humanos são criados intensivamente e humanos não são, não dá uma base para que seja possível um argumento utilitarista contra tal prática, porque pode ser que a criação intensiva de não humanos traga melhores consequências para todos os envolvidos do que a criação intensiva de não humanos e humanos. Aponta, ainda, que Singer não dispõe dos dados empíricos capazes de mostrar que as consequências para todos os envolvidos seriam melhores se parássemos de usar os não humanos, o que poderia contribuir para que o utilitarismo preferencial sancionasse certas práticas especistas, impedindo a teoria de Singer de chegar à libertação animal.

2.10 CRÍTICAS DE REGAN AOS FUNDAMENTOS DE SINGER PARA O VEGETARIANISMO

Regan abordou especificamente o tema do vegetarianismo em *Utilitarianism, vegetarianism, and animal rights* (1980). Mais tarde, seus argumentos foram compilados em *The case for animal rights* (2004), em que o autor interpreta a posição de Singer como

exemplo de teoria que reconhece deveres diretos para com os animais não humanos, mas nega direitos a eles.

Analisando o utilitarismo preferencial, Regan afirma que, a partir de alguns escritos anteriores de Singer sobre animais, pode-se pensar que ele é um defensor de direitos e que teria reconhecido que os animais sencientes têm um direito moral básico: o direito a igual consideração de seus interesses. Embora Singer afirme que, para evitar o especismo, é necessário "admitir que seres semelhantes, em todos os aspectos relevantes, tenham direito semelhante à vida" (SINGER, 2004a, p. 22), o filósofo entende que "a linguagem dos direitos é uma conveniente taquigrafia política" (SINGER, 2004a, p. 10), defendendo a igualdade para os animais sem adentrar em controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos.

Logo, como o próprio Singer afirma que seu argumento não é baseado em direitos, mas na igualdade, Regan reflete que o único direito que é atribuído aos animais é o *direito* a igual consideração de interesses, o que significa que os interesses dos animais devem ser considerados igualmente aos interesses semelhantes dos seres humanos.

Em *The parable of the Fox and the unliberated animals* (1978), Singer responde Michael Allan Fox quanto à omissão de sua teoria sobre a natureza dos direitos:

Por que é surpreendente que eu tenha pouco a dizer sobre a natureza dos direitos? Seria surpreendente para alguém que suponha que meu argumento pela libertação animal se baseie em direitos e, em particular, na ideia de estender direitos aos animais. Mas essa não é minha posição. Tenho pouco a dizer sobre direitos, porque os direitos não são importantes para o meu argumento. Meu argumento é baseado no princípio da igualdade, sobre o qual tenho muito a dizer. Minha posição moral básica (como minha ênfase no prazer e na dor e minha citação de Bentham poderia ter levado [os leitores a suspeitar] é utilitária. Faço muito pouco uso da palavra "direitos" em *Libertação Animal*, e poderia facilmente ter dispensado completamente. Penso que o único direito que atribuo aos animais é o "direito" a igual consideração de interesses, e qualquer coisa que seja expressa ao falar desse direito também poderia ser expressa pela afirmação de que aos interesses dos animais devem ser igualmente considerados com os interesses semelhantes dos seres humanos. Com o benefício da retrospectiva, lamento ter permitido que o conceito de direito se intrometesse no meu trabalho de forma tão desnecessária neste momento; teria evitado mal-entendidos se eu não tivesse feito essa concessão à retórica moral popular. À acusação de ter envolvido o debate sobre libertação de animais na questão dos direitos animais, então, eu me declaro inocente (SINGER, 1978, p. 122).

Singer, portanto, reconheceu que as referências anteriores a "direitos dos animais" foram desnecessárias para sua posição utilitarista, e que teria evitado mal-entendidos se não tivesse feito essa concessão à retórica moral popular. Regan afirma que a inadequação da posição utilitária pode ser ilustrada pensando-se na obrigação que Singer afirma ter: a obrigação de ser vegano. Em sua concepção, Singer não teria conseguido mostrar essa

obrigação (cf. REGAN, 2004, p. 218-226), e o mesmo raciocínio se aplica a outros usos de animais⁹⁶. Essa é a maneira como Singer leva esse argumento ao seu destino moral⁹⁷:

Como já disse, nenhuma dessas práticas (criar animais intensamente) atende a nada além de 'nossos prazeres do paladar, nossa prática de criar e matar outros animais para comê-los é um exemplo claro do sacrifício dos interesses mais importantes de outros seres', para satisfazer nossos próprios interesses triviais. Para evitar o especismo, devemos parar com essa prática, e cada um de nós tem uma obrigação moral de deixar de apoiar a prática (SINGER, 1978, p. 109).

Regan interpreta que o argumento de Singer é o seguinte: comer produtos de origem animal não é necessário do ponto de vista nutricional, então, ao fazê-lo, os seres humanos sacrificam interesses mais importantes dos animais com vistas a satisfazer interesses mais triviais. Sobre isso, Regan apresenta objeção a respeito aos fundamentos que Singer têm para julgar que os prazeres do paladar são interesses triviais, uma vez que para muitas pessoas esse é um aspecto muito importante de suas vidas.

Singer poderia objetar que as pessoas que dão tanta importância ao sabor da comida têm um senso de valores distorcido, o que Regan concorda, mas acrescenta que "Singer não apresentou argumentos para mostrar que nosso interesse em comer comida saborosa é, em suas palavras, 'trivial'" (REGAN, 2004, p. 221). Sendo assim, não seria possível afirmar se as consequências para todos os afetados seriam melhores, isto é, se os métodos de criação intensivos fossem abandonados e todos (ou a maioria) se tornassem (de uma vez ou gradualmente) veganos:

Alguns bons cálculos são necessários para mostrar isso. Sem eles, um vegetarianismo de base utilitarista não pode comandar nosso consentimento racional. [...]. Eles simplesmente não estão lá. Pode-se esperar que Singer, ou um defensor de sua posição, proteste neste ponto, observando que o utilitarismo, como ele o entende, envolve a aceitação de um princípio de igualdade (REGAN, 1980, 312).

Sendo assim, apesar de Singer adotar o princípio da igualdade, Regan considera que não há clareza sobre como aplicá-lo na teoria utilitarista, ora sendo aplicado a interesse, ora ao tratamento. Uma vez que Singer, ao explicar o princípio de igualdade, afirma que os interesses de todos os seres afetados por uma ação devem ser levados em consideração e ter o

⁹⁶ Somente na última edição de *Ética Prática* (2011 na versão original e 2018 na versão em português), Singer passou usar o termo veganismo quando, antes usava vegetarianismo para se referir à dieta que exclui alimentos de origem animal. Em *Why Vegan* (2020), o filósofo passa em definitivo a adotar a nomenclatura atual, denominando-se um *vegano flexível*. Em suas publicações mais recentes, Regan utilizava o termo vegetariano também para se referir à abstenção do consumo de quaisquer produtos de origem animal. Assim sendo, utilizarei o termo vegano, em todos os casos, para apreender o sentido que ambos buscaram empregar mais recentemente em suas obras.

⁹⁷ Vale mencionar que Regan não está defendendo a inexistência da obrigação de se tornar veganos, mas que o argumento de Singer para essa obrigação não se sustenta.

mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser, Regan propõe chamá-lo de *Princípio da igualdade de interesses*, que abstratamente implica que interesses iguais são (e devem ser considerados) iguais em valor, não importa a quem sejam, e que os interesses de todas as partes afetadas devem ser levados em consideração. Assim, se o interesse de um ser humano em evitar a dor é um interesse não trivial e importante, então, dado esse princípio, o mesmo interesse de um animal não humano também é (e deve ser considerado) não trivial e importante. Supondo que esse princípio seja aceito e associado ao princípio da utilidade, Regan não vislumbra uma base utilitária para a obrigação de ser vegano.

Assim, o princípio da utilidade manteria distante a obrigação de ser vegano, pois Singer teria falhado em mostrar que as consequências de todas ou a maioria das pessoas adotando um modo de vida vegano seriam melhores, considerando todos, do que se isso não ocorresse, o que não seria demonstrado meramente pela insistência de que interesses iguais são iguais. Em suma, Singer teria falhado em fornecer uma base utilitária para o argumento a favor da consistência moral: "nem servirá, como uma defesa de Singer, simplesmente supor que o princípio da igualdade de interesses deve ser violado pelo tratamento diferenciado dos humanos e animais em questão" (REGAN, 1980, p. 313). Logo, se pelo princípio da igualdade Singer pretendeu se referir ao princípio da igualdade de interesses, Regan considera que o autor falhou em fundamentar a obrigação de ser vegano no utilitarismo. Singer, além de argumentar que a igualdade se aplica aos interesses, às vezes também escreve como se a igualdade se aplicasse ao tratamento. Seria possível, portanto, que, além do *princípio da igualdade de interesses*, Singer também reconheça outro princípio da igualdade, o que Regan chama de *princípio da igualdade de tratamento*: abstratamente, significa que seres com interesses iguais devem ser tratados igualmente. Este princípio teria uma vantagem sobre o princípio da igualdade de interesses, na medida em que professa como se deve agir: tratar os seres com interesses iguais. Entretanto, esse princípio sofre de um certo grau de imprecisão, na medida em que, por si só, não diria como determinar o que constitui igualdade de tratamento.

Ainda assim, o que é tratamento igual estaria longe de ser claro. No entanto, quaisquer que sejam os critérios apropriados, Regan pondera que Singer concordaria com que é errado infligir dor desnecessária a humanos que têm interesse em evitá-la, e igualmente errado infligir dor desnecessária a animais não humanos que têm o mesmo interesse em evitá-la. Não pensar que seja tão errado no caso dos animais como no caso dos humanos, Regan observa, seria uma violação do princípio da igualdade de tratamento. Seguindo nesse raciocínio, o autor examina as possibilidades de aceitação do princípio da igualdade no utilitarismo

preferencial, sobre os quais faço remissão aos argumentos expostos no item 2.8 sobre as críticas ao conceito de igualdade.

Mesmo se alguém concordar que o prazer de comer alimentos de origem animal é algo trivial, não fica claro que Singer, enquanto utilitarista, possa dar um argumento para mostrar que há uma obrigação de parar de apoiar até mesmo a prática de criação intensiva de animais para consumo (Regan a simboliza como p), devido a declarações sobre o propósito da prática.

No entender de Regan, para o utilitarista, a questão não é "qual o propósito de p ?", mas, "quais são as consequências de p , e como elas se comparam com o valor das consequências que resultariam se alternativas a p fossem adotadas e apoiadas?" (REGAN, 1980, p. 310). Segundo o autor, quando Singer objeta à p na base de que é algo com o objetivo de satisfazer o prazer do gosto, é à primeira questão que ele responde, e não à segunda, que enquanto utilitarista, deveria responder. Apesar de a criação e o consumo de animais ser algo visado a satisfazer os prazeres do palato poder se configurar um argumento de objeção contra tal prática, no entender de Regan, não oferece uma objeção *utilitarista* contra a prática, pois uma objeção utilitarista não poderia dizer respeito ao propósito de p . Regan conclui que o argumento de Singer não leva em conta aspectos que, de um ponto de vista utilitarista, seriam extremamente relevantes para se julgar a moralidade de p .

A indústria de exploração de animais para consumo envolve os interesses não apenas dos criadores, mas de funcionários e empresários relacionados à prática, e também dependentes desses produtores e empregados, envolvendo milhões de indivíduos. Para Regan, os interesses envolvidos nesse tipo de prática vão muito além do mero prazer do paladar, e explica que, na visão de direitos, o fato de muitas pessoas se beneficiarem da prática não diz nada sobre sua moralidade: se não há uma justificativa ética para a criação de animais para consumo, então as pessoas devem se tornar veganas e aqueles que criam animais para consumo devem abandonar o negócio que conduzem, não importa o prejuízo, da mesma maneira que os benefícios que os senhores de escravos tiram da escravidão humana e os prejuízos decorrentes da abolição da mesma são irrelevantes para se determinar que a prática não tem justificativa ética.

Ainda, dado que existem muito mais humanos apoiando a indústria animal, Regan afirma que não fica claro como as preferências dos que são contrários a ela podem pesar mais, mesmo adicionando as preferências dos animais. Um argumento possível, nesse ponto, é que as preferências deveriam ser analisadas equitativamente, ou seja, interesses banais não podem ter o mesmo peso de interesses vitais, por isso, no total, mesmo que fossem menos indivíduos

que tivessem interesses contrários à indústria de exploração animal, cada interesse a favor dessa indústria não pode ter o mesmo peso de cada interesse contra.

Regan poderia responder que: a) não fica claro dentro do utilitarismo se os interesses desiguais não devem ser contados como iguais com vistas a atingir um melhor agregado de preferências satisfeitas; b) mesmo que isso não pudesse acontecer dentro da teoria, não são apenas interesses triviais dos que querem a continuação da indústria animal que estão em jogo, seus interesses vitais de subsistência também estão. Esse problema, salienta, novamente diz respeito à dificuldade do utilitarismo preferencial em lidar com preconceitos conservadores significantes, pois prescreve levar em conta todos os interesses e preferências, tornando difícil promover alguma reforma social, dado que o número de preferências contra a reforma seria sempre maior. Se toda e qualquer preferência tivesse valor, então o utilitarismo preferencial acabaria se tornando uma espécie de relativismo moral, o que Singer objeta expressamente. Logo, de acordo com o modo que Regan interpreta o utilitarismo, o impacto na economia mundial de uma transição imediata ou gradual para o veganismo deveria ser levado em conta por um utilitarista.

Afirma, ainda, que um utilitarista não deveria somente dizer que os grãos usados para engordar os animais *podem* ser usados para alimentar os humanos que morrem de fome, sendo necessário apresentar dados que mostrem que provavelmente seriam usados e que isso, numa base utilitarista, seria desejável (cf. REGAN, 1980, p. 311). Regan sugere considerar o princípio da utilidade, no sentido de que as consequências de tornar o mundo vegano seriam melhores do que as de um mundo não vegano, pelo menos com relação aos animais, foco de sua teoria, o que gera a obrigação de praticar o veganismo e de abolir a indústria de exploração animal. Porém, essa obrigação viria do princípio da utilidade, não de insistir que interesses semelhantes devem ter o mesmo peso.

Contudo, nesse aspecto, Singer poderia dizer que há uma importância maior em apontar a incoerência em que os agentes morais incorrem do que o princípio da maximização da utilidade, por exemplo, quando argumenta que a maioria dos humanos não autorizaria fazer com humanos (com níveis de consciência e racionalidade igual e até menor do que não humanos), o que autorizam fazer com não humanos. Manter esse duplo critério de moralidade apenas porque muda o formato biológico do corpo da vítima é, Singer argumenta, especismo, um preconceito irracional e inconsistente com o ponto de vista moral.

No entender de Regan, esse argumento só poderia ser usado caso Singer fornecesse base utilitarista para mostrar que é errado manter esse duplo padrão de moralidade, ou então, manter o argumento da coerência e não sustentar o utilitarismo. Singer não teria mostrado

numa base utilitarista que seria errado tratar os humanos da maneira que os não humanos são hoje tratados, apenas apela à convicção comum de que seria errado usar humanos como meros meios, o que, no entender de Regan, ele não deveria fazer porque rejeita apelos a intuições e também não mostrou numa base utilitarista que seria errado tratar os não humanos com consideração diferente daquela dada aos humanos.

Regan também não pensa que tal argumento seria dado caso fosse assumido que o princípio da igual consideração de interesses precisa necessariamente ser violado para que os humanos e não humanos em questão sejam tratados com consideração diferente. O que Regan exige é um argumento baseado no princípio da utilidade que mostre que não podemos tratar interesses semelhantes de forma diferente. Por exemplo: se nas fazendas de produção intensiva, no lugar de não humanos fossem criados humanos similares mentalmente àqueles, a melhor agregação do balanço dos bens sobre os males poderia ser menor, o que prescreveria escravizar os não humanos. Regan lembra que, em vista da necessidade de agregação, o princípio da utilidade pode tolerar tratamento diferente para interesses similares mesmo caso ninguém assuma que seria correto usar os humanos da maneira como não humanos são usados (permanecendo a acusação de incoerência) e mesmo que se assuma que humanos e não humanos possuem interesses semelhantes em evitar dor/morte. Regan conclui que Singer aceita e faz uso do apelo à coerência, mas não o justifica em bases utilitaristas.

Em resposta à acusação de que ser vegano seria um gesto simbólico para o utilitarista, dado que apenas uma pessoa boicotar a indústria de exploração animal não muda as consequências causadas por essa prática, Singer afirma que há um ponto em que o número de veganos influencia no tamanho da indústria de exploração animal, diminuindo a demanda, pois deve haver alguma estatística baseada nessa demanda que guie a decisão sobre criações de novas fazendas-fábricas ou o fechamento de algumas já existentes.

Regan aponta nessa resposta um *paradoxo*: para Singer, a obrigação utilitarista de ser vegano existiria apenas se outras pessoas se tornassem veganas de modo que o boicote representasse efeitos significativos a ponto de evitar que alguns animais nascessem para ter a existência dentro de uma fazenda.

Caso contrário, não haveria a obrigação de se tornar vegano dada a decisão dos que escolheram não se tornar veganos, e neutralizam o efeito do boicote. Nesse sentido, o erro/acerto de ser vegano dependeria da decisão das pessoas que consomem animais, e tudo o que os não veganos deveriam fazer para escapar da obrigação de serem veganos é continuar a fazer o que já fazem, isto é, consumir produtos de origem animal.

Pela interpretação de Regan da proposta de Singer, se poucas pessoas aderem ao boicote, não haveria obrigação de praticar o veganismo. Se o número de veganos aumentasse a ponto de causar impacto na indústria de exploração animal, o que os não veganos deveriam fazer para escapar da obrigação é consumir mais produtos de origem animal a ponto de neutralizar o efeito do boicote da parte dos veganos, conclui Regan. E Singer não teria base para afirmar que aumentar o consumo de produtos de origem animal é errado.

Regan afirma que, embora seja plausível esperar que um boicote em massa diminua o número de animais usados, a obrigação de se tornar vegano não advém daí. Para a visão de direitos, o ato de consumir produtos de origem animal é um desrespeito pelo valor inerente, moralmente condenável, independentemente de evitar ou não que algum animal venha a sofrer esse destino.

Contudo, Regan equivocou-se a esse respeito, pois Singer é enfático ao afirmar que no caso do vegetarianismo, " alcançamos alguma coisa mediante atos individuais, mesmo que o boicote, como um todo, não seja bem sucedido" (SINGER, 2004a, p. 185). Ainda, mais recentemente Singer enfatizou que se tornar vegano "é uma escolha mais simples que estabelece um exemplo claro para outros seguirem" (SINGER, 2020a, p. 74). Como será demonstrado no tópico seguinte, o autor justifica a obrigação de ser vegano por diversos aspectos, reforçando que as melhores consequências para todos os envolvidos podem ser obtidas nesse caso.

Ainda, não é verdade que a teoria de Singer chancelaria a atitude acima mencionada (de comer mais animais para minimizar o impacto pretendido pelos veganos). Em *A ética da alimentação: como nossos hábitos alimentares influenciam o meio ambiente e o nosso bem-estar* (2007), Singer aborda as implicações éticas do ato de comer, mostrando como o tipo de alimentação afeta a vida dos seres humanos, dos animais e do meio ambiente, questionando as escolhas alimentares e argumentando que os seres humanos devem estar mais atentos à procedência do que ingerem a fim de fazer escolhas alimentares mais éticas. Para tanto, examina os hábitos alimentares de três famílias americanas com dietas muito distintas (dieta americana padrão, "onívoros conscientes" e veganos), rastreando as fontes dos alimentos consumidos por cada uma dessas famílias para investigar as questões éticas envolvidas na produção e comercialização desses produtos.

Uma análise detida dos fundamentos da referida obra indica que Singer não condiciona a obrigação de ser vegano ao sucesso do boicote, enfatizando a responsabilidade individual quanto às escolhas alimentares. Assim, independentemente dos efeitos que a redução de demanda da indústria poderiam acarretar, Singer poderia ainda manter sua

sugestão de que é melhor ser vegano, tendo em vista que sua posição ética não busca a validação da ação moral somente nas consequências, mas reforça o aspecto individual da ética, no sentido de que uma questão de consciência moral independe da maioria ou se os outros agem eticamente, consoante abordado do capítulo 1.

Um raciocínio semelhante é feito por Regan quanto ao erro da escravidão humana. O autor observa que a intuição da maioria indica que é errada, independente dos benefícios que possam advir ou dos prejuízos de aboli-la. Mas Singer não admitiria apelos à intuições e, enquanto utilitarista preferencial, não poderia dizer que os interesses dos que se beneficiam da prática de criar animais são interesses irrelevantes. Sobre essa objeção, concordo com Felipe no sentido de que Regan não percebeu nuances da exigência de Singer:

Singer não afirma que "os interesses" do proprietário de escravos, isto é, seus interesses econômicos, políticos ou quaisquer que os sejam devam ser contados igualmente contra os interesses dos negros escravizados. O que Singer afirma é que o interesse em ser livre e viver em liberdade, defendido pelo senhor de escravos para si próprio, por ser da mesma ordem do interesses em ser livre e viver em liberdade do negro escravizado, deve contar igualmente em relação a este, não podendo de modo algum, o atendimento do interesse de um ser feito às custas do sacrifício desse mesmo interesse ou de outro que lhe seja equivalente, do outro, pois aquele interesse em questão não pode contar como se tivesse o peso de dois, de três, ou de mil, e sim apenas o de um, que de fato é [...] Regan passa ao largo dessa sutil e definitiva diferença (FELIPE, 2003, p. 206).

Sendo assim, diferentemente do que Regan afirma, Singer pretendeu expressar que o interesse em comer uma comida específica é, comparado com o interesse em viver e evitar sofrimento, trivial. Para se ter um interesse em comer uma comida específica é preciso estar vivo e livre de sofrimento intenso mas, para tanto, não é necessário comer uma comida específica. Desse modo, um determinado interesse não pode se alimentar de outro semelhante em qualidade ou quantidade, de modo que os interesses que a teoria de Singer considera como moralmente relevantes são os que passariam nos testes de universalidade, generalidade e imparcialidade. Por isso, o interesse do senhor de escravos de escravizar não é universalizável e, portanto, não poderia ser igualmente considerado no cálculo utilitarista.

Se assim for, Regan equivocou-se ao afirmar que Singer não tem base para defender que aumentar o consumo de produtos de origem animal é errado. Isso se dá porque um importante aspecto da proposta de Singer foi negligenciado nessa crítica de Regan, uma vez que a decisão de alguém de aumentar o consumo de produtos de origem animal para neutralizar o efeito do boicote dos veganos visa a satisfação de um interesse não universalizável e que não promove a felicidade nem satisfação de preferências dos atingidos.

Tal equívoco interpretativo, contudo, poderá ser melhor compreendido mediante a análise dos fundamentos que Singer oferece quanto à obrigação de ser vegetariano, especialmente no artigo resposta em que endereçou todas as críticas de Regan.

2.10.1 A DEFESA DO VEGETARIANISMO NO UTILITARISMO PREFERENCIAL: UMA ANÁLISE DA RESPOSTA DE SINGER

Em resposta à afirmação de Regan de que o utilitarismo não oferece fundamentos adequados para a obrigação de ser vegano/vegetariano, Singer publicou *Utilitarismo e vegetarianismo* (2016), explicitando que "o vegetariano utilitarista está em solo firme ao argumentar que a pecuária industrial e as outras crueldades envolvidas na produção animal comercial em grande escala devem acabar" (SINGER, 2016, p. 231). Para tanto, faz considerações sobre metodologia em ética para objetar a sugestão de que deveria abandonar o utilitarismo e acolher uma teoria de direitos se quiser defender o vegetarianismo.

Na 4ª edição de *Ética Prática* (2018), Singer substituiu o termo vegetarianismo por veganismo para se referir à dieta que exclui todos os produtos de origem animal. Em 2020, publicou *Why vegan: eating ethically*, denominando-se um *vegano flexível*, o que, em sua concepção, implica ser um vegano aberto à certas exceções (como ovos de galinhas criadas soltas), e explica: "eu julgo as ações pelas suas consequências, e as consequências que importam são os benefícios ou danos que causamos aos seres sencientes" (SINGER, 2020a, p. XI). Singer afirma que é vegetariano porque é utilitarista, isto é, defende que aplicar o princípio da utilidade à situação atual – em especial aos métodos usados – conduz à conclusão de que devemos de ser vegetarianos. Defendendo-se da crítica de que o utilitarismo não apoia o vegetarianismo, Singer não considerou, no artigo *Utilitarismo e Vegetarianismo* (originalmente publicado em 1980), o argumento alternativo que envolve direitos, uma vez que, até aquele momento, Regan havia apresentado apenas um esboço de uma crítica nesse sentido, tendo posteriormente desenvolvido suas críticas e publicado as obras ora em análise. Por essa razão, no artigo *Utilitarismo e Vegetarianismo*, Singer não endereçou a questão dos direitos, por considerar que criticar um argumento ainda em construção seria prematuro. Desde então, Singer não alterou substancialmente seu posicionamento quanto ao veganismo, com exceção de ter substituído a palavra vegetarianismo nas recentes obras, e ter reconhecido a eventual necessidade de se atribuir direitos aos animais, como fez como meio de proteger efetivamente seus interesses. Essa questão será abordada no capítulo 3.

No referido artigo, Singer faz considerações sobre metodologia em ética para explicar sua atitude perante a sugestão de Regan de que, para defender o vegetarianismo, devia abandonar o utilitarismo e acolher uma teoria baseada em direitos:

Alguns filósofos pensam que o objetivo da teoria moral é sistematizar as nossas intuições morais comuns. Tal como as teorias científicas têm de corresponder aos dados observados, dizem eles, também as teorias éticas têm de corresponder aos dados das nossas convicções morais assentes. Argumentei noutra lugar contra o conservadorismo inerente desta abordagem à ética, uma abordagem disposta a tomar relíquias da nossa história cultural enquanto pedra de toque da moralidade [...] Estes argumentos não precisam ser repetidos aqui, pois Regan não defende a perspectiva de que uma teoria moral sólida tem de corresponder às nossas intuições morais (SINGER, 2016, p. 227).

Singer avalia que, no artigo de Regan, está implícito que uma teoria moral sólida deve conduzir à crença de que é errado matar e comer animais e, com base nisso, recomenda abandonar o utilitarismo em favor de uma teoria baseada em direitos sem apresentar nenhum argumento contra o utilitarismo, além do fato de supostamente não apoiar o vegetarianismo. Entretanto, observa que se trata de uma inversão curiosa da estratégia de testar teorias éticas através do grau a que correspondem às convicções morais comuns:

Talvez ele pense que no meu caso, pelo menos, o compromisso com o vegetarianismo é tão forte que estarei disposto a abandonar qualquer teoria ética que seja incapaz de produzir o juízo de que é errado comer animais. Se assim for, isto é um juízo errado que surge, julgo eu, de se negligenciar a importância da metodologia correta em ética (SINGER, 2016, p. 216).

Singer avalia que as convicções morais não são dados confiáveis para testar teorias éticas, de modo que é necessário partir de teorias sólidas para chegar a juízos práticos, não partir dos juízos para chegar às teorias. Portanto, o vegetarianismo seria um meio para um fim, e não um fim em si mesmo, de modo que a obrigação de ser vegetariano dependeria de muitos fatos que possibilitassem analisar a utilidade da indústria pecuária, por exemplo, ou o contexto em que o animal morreu. Cora Diamond, a esse respeito, escreveu que uma característica curiosa do tipo desse argumento é que "Peter Singer ficaria perfeitamente feliz em comer o cordeiro infeliz que acabou de ser atropelado por um carro" (DIAMOND, 1978, p. 471-472). Singer afirma que alguns escritores acham isso estranho porque pensam nos vegetarianos como absolutistas morais, que manterão a sua crença na imoralidade de comer carne aconteça o que acontecer. Contudo, Singer não considera que os vegetarianos têm de julgar que comer carne é sempre errado, rejeitando todas as formas de absolutismo moral.

Quanto à sugestão de Regan de que fundamentar a defesa do vegetarianismo nos direitos animais prescinde da investigação das consequências prováveis da mudança de hábitos alimentares (cf. REGAN, 1980, p. 318), Singer afirma ser necessário sempre tentar descobrir o mais possível das consequências prováveis das ações. Sem essa informação, defende que as decisões têm de estar sujeitas à revisão à luz de informação mais completa.

Passando da metodologia à questão substantiva, Singer examina as implicações do utilitarismo para o tratamento dos animais. O utilitarismo, na sua forma clássica, procura minimizar a dor e maximizar o prazer. Muitos animais não humanos podem experimentar dor e prazer e, portanto, são entidades moralmente importantes.

Singer sugere que a dificuldade de Regan em interpretar o princípio de igualdade implica na subestimação da importância deste aspecto e, ainda, faz com que procure em vão por algum outro princípio utilitarista de igualdade: "o único princípio de igualdade que sustento é o princípio de que os interesses de todos os seres afetados por uma ação devem ser tidos em conta e deve-se atribuir-lhes o mesmo peso que aos interesses semelhantes de qualquer outro ser" (SINGER, 2016, p. 228). Desse modo, o princípio de igualdade de interesses apenas torna explícito que, uma vez que o princípio da utilidade é a única base da moralidade, nenhum outro princípio limitará a aplicação do princípio da utilidade ou afetará a forma como este funciona. Por consequência, Singer afirma não sustentar qualquer princípio de "igualdade de tratamento", exceto se atribuir peso aos interesses de um ser for uma forma de tratamento, pois o básico da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico; requer consideração igual.

Portanto, os utilitaristas poderiam fazer muito para rever a teoria moral em favor dos animais apenas por defenderem a tese de que nenhum ser deve ter os seus interesses desconsiderados ou desvalorizados apenas por não ser humano. Singer aproveita o ensejo para destacar uma concepção incorreta muito difundida de que o utilitarismo valoriza tudo em função da sua utilidade para os seres humanos: "daí que os opositores da caça às baleias critiquem as atitudes "utilitaristas" dos baleeiros, que veem as baleias como uma certa quantidade de óleo, carne e âmbar-cinzento" (SINGER, 2016, p. 229). Neste caso, seria um uso popular, não filosófico, do termo utilitarista, muito embora o filósofo Stuart Hampshire tenha caracterizado igualmente o utilitarismo como uma teoria que "coloca os homens no próprio centro do universo, e os sentimentos deles enquanto fonte de todo o valor no mundo" (HAMPSHIRE, 1978, p. 2). Tendo esclarecido essa questão, vê-se que o desacordo de Singer e Regan não é sobre se as práticas atuais, a julgar pelos padrões utilitaristas, são ideais.

Ambos concordam que não são. A questão é se a reprovação utilitarista destas práticas acarreta a implicação de mudar para uma dieta vegetariana.

Nessa perspectiva, Singer indica três maneiras de uma reprovação utilitarista do tratamento dos animais de pecuária poder ser insuficiente para a mudança de dieta:

1. se a objeção não for a toda a criação e morte de animais para alimentação, mas apenas a métodos específicos de os criar e matar, parece que é possível evitar a necessidade do vegetarianismo ao restringir a dieta à carne dos animais não criados ou mortos com métodos que envolvem sofrimento;

2. mesmo que a pecuária industrial seja má, as consequências de a abolir não são claramente melhores do que as consequências de a manter;

3. aqueles que admitem que seria melhor se a pecuária industrial fosse abolida podem negar que haja qualquer ligação utilitarista entre esta conclusão e a obrigação de evitar consumir os produtos da pecuária.

A primeira destas três tentativas de negar a necessidade moral do vegetarianismo – o argumento de que não é errado comer animais que tiveram uma vida agradável e depois foram mortos humanamente – levanta questões profundas acerca do valor da vida e da legitimidade de considerar uma nova geração de animais felizes como substitutos daqueles que foram comidos. Ainda que em circunstâncias particulares possa não haver objeção utilitarista direta ao uso de alguns tipos de animais para alimentação, estas não são as circunstâncias daqueles que dependem das comuns fontes comerciais de carne. Para além disto, mesmo na ausência de objeções utilitaristas diretas a comer animais que viveram felizes e morreram sem dor, há uma objeção indireta. Em *Libertação Animal*, Singer acentua que, tirar a vida de outro ser meramente para satisfazer o gosto por um tipo específico de comida é tratar esse ser não mais do que um meio para um fim. E complementa:

Com o tempo, passaremos a considerar porcos, bois e galinhas como coisas que queremos utilizar, por mais forte que seja nossa compaixão; e quando descobrirmos que, para seguir contando com o suprimento dos corpos desses animais a um preço que podemos pagar, teríamos de mudar um pouco suas condições de vida, é improvável que considerássemos essa mudança de forma muito crítica. A granja industrial nada mais é do que a aplicação da tecnologia à ideia de que animais são meios para os nossos fins (SINGER, 2004a, p. 181).

Então, Singer apela ao argumento da ladeira escorregadia, segundo o qual independentemente de quão humanas são as intenções originais, enquanto os animais forem considerados produtos a serem consumidos, há o perigo de que voltem a ser tratados pelos métodos usuais. O autor admite, contudo, evitar o argumento do declive escorregadio em

outros contextos – como na discussão sobre a eutanásia – mas defende que é uma questão de avaliar em cada caso se o risco de recaída é real ou imaginário.

A segunda maneira de argumentar que o utilitarismo não conduz ao vegetarianismo é aquela proposta por Regan, para quem o indubitável sofrimento causado aos animais pelo atual sistema é suficiente para suplantar, quer os prazeres que as pessoas obtêm ao comer animais, quer o transtorno que abolir a pecuária industrial causaria às vidas das pessoas que dependem da criação de animais para alimentação. Singer reconhece que a questão é complicada e, portanto, não fez todos os cálculos envolvidos, mas afirma já ter começado mediante os três passos a seguir:

1. Mostrar quanto sofrimento os métodos modernos de pecuária infligem aos animais, como consta no terceiro capítulo de *Libertação Animal*;

2. Mostrar que uma dieta vegetariana não envolve grandes sacrifícios, nem para a saúde, nem para a capacidade de alimentar a crescente população mundial, e nem nos prazeres do paladar, tendo tratado do tema no capítulo 4 de *Libertação Animal* e, ainda, destinado um apêndice à culinária. Sobre a questão dos prazeres do paladar, Regan objeta Singer por descrever estes prazeres como triviais. A esse respeito, Singer reforça que os prazeres do paladar - que não são os mesmos que os prazeres de comer – são relativamente triviais em comparação com os interesses de um porco em ser capaz de se mover livremente, socializar com outros animais e evitar o aborrecimento e confinamento da vida na pecuária industrial.

Ainda, Singer observa que "se a carne animal fosse uniformemente deliciosa e a comida vegetariana fosse uniformemente horrível, a argumentação a favor do vegetarianismo seria admitidamente mais fraca" (SINGER, 2016, p. 230), razão pela qual destaca não a pouca importância dos prazeres do paladar, mas mais a pouca importância da diferença de prazer entre comer carne animal e comer comida vegetariana. Desse modo, "talvez as receitas e tudo mais que Singer acrescenta ao seu livro não sejam apenas ajudas para viver feliz e virtuosamente, mas partes essenciais do seu argumento" (DEVINE, 1978, p. 491). Logo, Singer acaba por vincular a obrigação de ser vegetariano com questões de saúde e de paladar.

3. Considerar a perda de utilidade para as pessoas envolvidas na criação de animais como resultado provável de todos se tornarem vegetarianos. Singer afirma não ter feito esse tipo de cálculo porque pressupôs que "qualquer perda de utilidade seria, a longo prazo, suplantada pelos benefícios para os animais e os humanos, incluindo ganhos incidentais assim como perdas incidentais" (SINGER, 2016, p. 230). Um exemplo disso é sua narrativa relacionada ao fato de que a redução na quantidade de carne animal consumida pelos ocidentais disponibilizaria quantidades enormes de cereais, soja e outras comidas vegetais de

alta qualidade, agora dadas aos animais, para os humanos subnutridos e famintos que não conseguem pagar os preços que os pecuaristas industriais pagam por estes produtos agrícolas.

O ganho em utilidade, nesse caso, poderia de longe suplantar as perdas dos produtores de animais. Ademais, o autor enfatiza a possível redução que uma dieta vegetariana produziria no sofrimento humano devido a doenças cardíacas e câncer do estômago e cólon. Finalmente, haveria benefícios ambientais com o fim da pecuária industrial, que é um consumidor intensivo de energia e gera problemas no descarte das enormes quantidades de resíduos animais concentrados num só local.

Supondo deixar esses benefícios de lado e se concentrar apenas nos benefícios para os animais e nas perdas para os produtores de animais, Singer afirma que "se a escolha é entre perpetuar ou abolir a pecuária industrial, o princípio da utilidade diz-nos para abolir a pecuária industrial" (SINGER, 2016, p. 231). Assim, ainda que implique custos para muitas pessoas, estes ocorrerão apenas uma vez, de modo que não há razão para acreditar que trabalhar numa unidade de pecuária industrial seja um modo particularmente agradável de ganhar a vida.

Nesse raciocínio, ou a pecuária industrial irá algum dia acabar – e os custos da transição são apenas adiados – ou os animais continuarão a sofrer em unidades de pecuária industrial para sempre. Comparando o prolongamento indefinido do sofrimento animal com os custos de uma só vez de uma transição, Singer deixa clara sua opção pela primeira alternativa, dada a consideração igual aos interesses semelhantes dos humanos.

Quanto ao argumento de que a melhor solução seria não a perpetuação da pecuária industrial nem a sua abolição súbita, mas uma desativação gradual que permitisse à indústria cessar de uma forma ordenada, Singer admite que é provável que isto aconteça de qualquer modo, pois não é razoável a expectativa de que o vegetarianismo vai predominar da noite para o dia. Sendo assim, se o movimento vegetariano vingar, deverá ser gradualmente o suficiente para que a pecuária industrial seja desativada ao longo de muitos anos.

Portanto, o vegetariano utilitarista consegue argumentar que a pecuária industrial e outras crueldades envolvidas na produção animal comercial devem acabar.

Contudo, a perda de um consumidor entre os milhões que compram carne animal faz uma diferença tão pequena que seria impossível dizer que afeta o número de animais criados e mortos. Singer argumenta, por outro lado, que deve haver algum ponto no qual o número de vegetarianos faça diferença para a dimensão da indústria pecuária:

Olhando para a nossa própria decisão de ser vegetariano, pode parecer frustrante que não possamos estar certos de termos salvo nem um só animal de uma vida miserável numa unidade de pecuária industrial; mas, de uma perspectiva utilitarista, não faz realmente diferença se cada vegetariano é pessoalmente responsável por salvar deste destino dez galinhas por ano ou se um vegetariano em 10 mil faz a diferença que salvará 100 mil aves (SINGER, 2016, p. 231).

Isso porque o utilitarismo julga as ações pelas suas consequências prováveis e, desde que o indivíduo não faça ideia se sua decisão de se tornar vegetariano é ou não a decisão que leva a procura de galinhas a ficar abaixo do limiar, Singer destaca que a força desta razão para ser vegetariano não é afetada.

Ademais, outro modo que Singer utiliza para vincular o vegetarianismo e o objetivo de pôr fim à exploração dos animais consistiu em descrever o vegetarianismo como o passo mais prático e eficaz para pôr fim à exploração dos animais. Singer defende o vegetarianismo como algo que é subjacente, que torna coerente, e dá significado a todas as nossas outras atividades em prol dos animais. Por tal razão, Singer encara o vegetarianismo como uma prática de real importância, pois oferece uma resposta irrefutável à afirmação de que a pecuária industrial é indispensável para alimentar a crescente população. Ainda, ao eliminar o envolvimento pessoal na produção de animais para alimentação, torna-se mais fácil ter uma visão distanciada e evitar comprometer os interesses dos animais com interesses próprios enquanto consumidores de animais. Por fim, Singer afirma que não se pode, de modo convincente, pedir aos outros para se tornarem vegetarianos, se não o fizermos nós próprios, uma vez que é uma maneira de atestar a incorreção do que se faz com os animais.

Outra objeção possível se dá no sentido de que, no nível intuitivo do raciocínio moral, é melhor sermos especistas, dado que ao longo do séculos não temos uma experiência moral acumulada de uma ética animal. De que modo a intuição nos diria para sermos veganos, por exemplo, já que não temos uma experiência para basear e orientar essa prática?. Em *A ética da alimentação* (2007), Singer analisa que a dieta vegana enfrenta controvérsias, em parte, pelo fato de que embora existam vegetarianos por milhares de anos, o veganismo, pelo menos em grande escala, ainda é relativamente novo: "a *Vegan Society* na Grã-Bretanha, a primeira sociedade vegana do mundo, foi fundada em 1944 e na época tinha apenas 25 membros. Seu fundador, Donald Watson, era um anúncio vivo da dieta que ele seguia, morrendo mais de sessenta anos depois, aos 95 anos" (SINGER; MASON, 2007, p. 187). Somente em 1951, por influência do teólogo e vice-presidente da entidade, Leslie J. Cross (1914-1979), a Sociedade Vegana definiu com clareza os objetivos do veganismo, priorizando a luta "pelo fim da

exploração da vida animal pelo homem para alimentação, mercadorias, trabalho, caça e vivissecação" (CROSS, 1951, p. 6-7).

Contudo, a compreensão da nutrição vegana teve início com William Lambe (1765-1848) que, em 1806, preocupado com seu próprio estado de saúde, mudou sua dieta para alimentos exclusivamente vegetais e água destilada, apontando que sua razão para se opor "a que todas as espécies de matéria sejam usadas como alimento [...] é fundamentada no amplo terreno de que nenhuma outra matéria é adequada aos órgãos do homem. Isso se aplica então com a mesma força para ovos, leite, queijo e peixe, como para a carne" (LAMBE, 1815, p. 89-90). Disso se seguiu que ainda no início do século XIX foram publicadas obras importantes sobre a alimentação baseada unicamente em vegetais: *An essay on abstinence from animal food: as a moral duty* (1802), de Joseph Ritson; *The return to nature, or, a defense for the vegetable regimen* (1811), de John Frank Newton; e, *A vindication of natural diet* (1813), de Percy Bysshe Shelley.

Algumas questões relativas à abstenção do consumo de ovos e laticínios foram também exploradas por Henry Salt em *A plea for vegetarianism, and other essays* (1886) e *Animals' rights: considered in relation to social progress* (1892, 2019):

Leite, como já foi dito, é uma coisa excelente - para bezerros; e os reformadores da alimentação, em sua maioria, bem cientes disso, tomam cuidado para não usar laticínios na quantidade mencionada por Sir Henry Thompson. Mas por que, pode-se perguntar, eles não renunciam totalmente aos ovos e ao leite, e estabelecem assim uma reivindicação inequívoca ao título de Vegetariano? A isso deve ser respondido que o objetivo imediato que os Reformadores Alimentares almejam não é tanto o desuso de substâncias animais em geral, mas a abolição da carne em particular; e que, se eles podem levar seus oponentes a admitir que a carne real é desnecessária, eles podem se dar ao luxo de sorrir da réplica trivial de que substância animal ainda é usada em ovos e leite (SALT, 1886, p. 61-62)

Assim, quanto ao possível argumento de que é melhor ser especista dada a experiência moral humana, é imperioso perguntar, para manter a coerência argumentativa, se é melhor permanecer sexista ou racista pela mesma razão. E, se não é plausível justificar um comportamento pelo fato de ser ou ter sido socialmente consentido, então é possível sustentar que, intuitivamente, não é necessariamente melhor ser especista, sexista ou racista, dado o conhecimento e experiências adquiridas nos últimos séculos com relação a esses assuntos. Logo, ainda que o veganismo seja recente, seus fundamentos se desenvolveram no decorrer dos séculos, tendo sido paulatinamente construídos em atenção ao que os seres humanos puderam aprender com relação aos animais.

2.12 A CULTURA COMO JUSTIFICATIVA DO ESPECISMO

Tendo analisado a posição de Singer e Regan quanto à obrigação de praticar o veganismo, é importante endereçar uma justificativa comum para a manutenção do especismo: a cultura. O fato de que certas práticas fazem parte da cultura de populações humanas costuma ser requisitado para justificar que certas atitudes especistas são ainda aceitáveis, mesmo que causem dor e sofrimento aos animais não humanos. Por essa razão, é possível argumentar que "a cultura não é apenas uma transmissão de informação cultural, mas é também um campo de manutenção e disputa de poder" (MELLO, 2019, p. 106), de modo que o fato dos seres humanos terem se acostumado a olhar para os animais enxergando apenas as vantagens que podem obter com sua força e corpos não pode justificar a manutenção de práticas sob o fundamento de que são culturais ou mesmo naturais dos seres humanos.

A esse respeito, Joy pondera que o infanticídio, o homicídio, o estupro e o canibalismo "são pelo menos tão antigos quanto à ingestão de carne e seriam, portanto, supostamente não menos 'naturais' - e no entanto não invocamos a história desses atos como uma justificativa para eles" (JOY, 2014, p. 104). Por tal razão, o "veganismo atua de forma contracultural" (ABONIZIO, 2013, p. 195), pois questiona a relação entre homem e natureza e, por conseguinte, o antropocentrismo que marcou a fundação da modernidade.

Desde suas origens nas culturas da antiguidade clássica do mundo ocidental, a prática do vegetarianismo não é um movimento "oficial e defensor do *status quo*, já possuindo desde então as características de um pensamento de contracultura ou de estilo alternativo de vida, em face da predominância de um pensamento hegemônico que não abarcava o vegetarianismo como prática" (KALTNER, 2019, p. 88). Nesse sentido, o veganismo não é uma dieta, mas uma prática de estranhamento do especismo, de impacto educativo.

Ressignificar e redefinir hábitos alimentares, de experimentação e de vestuário, nesse sentido, seriam práticas de contracultura, entendidas como uma manifestação do fenômeno da mudança, que é próprio da cultura e da sociedade: "contracultura é, portanto, uma dimensão da vida social" (VELHO, 2007, p. 204), ligando-se à ideia de transgressão, em oposição à cultura dominante (cf. BRITTO, 2007, p. 45). Assim, opondo-se se à ordem vigente, o veganismo propõe uma vida diferente da prescrita, desafiando a reprodução social e tecendo rupturas.

2.13 RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES DE REGAN À TEORIA ÉTICA DE SINGER

Apresentadas as peculiaridades das teorias éticas de Singer e Regan, bem como seus diferentes fundamentos para o veganismo, serão agora analisados criticamente os problemas que a teoria de direitos atribuí ao utilitarismo preferencial, examinando se os argumentos de Singer foram considerados em toda a extensão por Regan, ou se, pelo contrário, este teria se equivocado em algumas de suas objeções. Dessa forma, será possível avaliar as relatadas diferenças e eventuais similaridades que possibilitem uma aproximação das duas teorias, de modo a reforçar a obrigação de praticar o veganismo tendo em vista ambas as perspectivas.

Como foi possível demonstrar, o critério da satisfação de preferências enfrenta objeções relacionadas à ambiguidade da noção de preferência; à existência de preferências moldadas pela ignorância, ambição e medo; e à existência de "preferências adaptativas", que se adaptam ao baixo nível de qualidade de vida que a pessoa foi levada a esperar para si com o tempo. Nesse sentido, a filósofa Martha Nussbaum, ao analisar o utilitarismo preferencial na obra *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie* (2006), argumentou que a ênfase nesse critério enfrenta graves problemas também no caso dos animais⁹⁸:

Animais também podem aprender preferências induzidas pela submissão e pelo medo. O experimento de Martin Seligman mostra que cães que foram condicionados a um estado mental de impotência instruída possuem enorme dificuldade em aprender a iniciar voluntariamente um movimento, se é que chegam algum dia a fazê-lo. Criaturas acostumadas ao cativeiro podem jamais ter a habilidade de aprender a viver na selva. Simplesmente agregar todas essas preferências deformadas, sem separar aquelas que são produto de condições injustas, tanto aqui como no caso humano, é uma receita para que se endosse um *status quo* injusto" (NUSSBAUM, 2013, p. 423).

Singer já respondeu a essa objeção em um artigo publicado em 2002, intitulado *A Response to Martha Nussbaum*: "minha opinião é que as preferências que devemos satisfazer, outras coisas iguais, são aquelas que as pessoas manteriam se estivessem totalmente informadas, refletidas e vividamente conscientes das consequências de satisfazer suas preferências" (SINGER, 2002, p. 02)⁹⁹. Ele reconhece, todavia, que essa solução também

⁹⁸ Oliveira pontua que, apesar a teoria de Nussbaum ter ampliado o modo de se abordar a vida animal por meio da concepção das capacidades, "ao tratar dos conflitos entre as capacidades humanas e animais [...] a autora não levou sua teoria até as últimas consequências, considerando, então, a legalidade da violação das capacidades animais, o que, conseqüentemente, compromete o florescimento e a dignidade deles" (OLIVEIRA, 2017, p. 22). Talvez por essa razão sua teoria não se aproxima de qualquer dos objetivos expressos do abolicionismo animal, mas defende o padrão vigente atual, com algumas pontuais reformas.

⁹⁹ Singer sugere que "uma capacidade seja considerada importante e boa se, sem a oportunidade de usá-la, os seres em questão não conseguirão satisfazer algumas de suas preferências consideradas mais fortes" (SINGER, 2002, p. 02), raciocínio que transformaria a abordagem de capacidades em uma forma derivada de utilitarismo de preferência, pela qual devemos prestar atenção às capacidades, pois permitem que seres satisfaçam suas

precisa elucidar o que significa estar "totalmente informado". Essa questão também foi abordada por Singer nas edições posteriores a 2011 da obra *Ética Prática*, em que enfatiza: "as preferências que deveriam ser levadas em consideração são aquelas que teríamos se tivéssemos todas as informações e estivéssemos em um estado de espírito tranquilo e raciocinando claramente" (SINGER, 2018, p. 37). Em resposta à objeção de Nussbaum, o autor refinou sua argumentação para esclarecer os pontos supostamente controversos que pudessem recair sobre o conceito de preferências. Assim, como as pessoas precisam estar totalmente informadas quanto às consequências antes de adotarem um curso de ação, a interpretação de Nussbaum sobre o utilitarismo preferencial, semelhante à de Regan, parece estar equivocada por desconsiderar, inclusive, a relevância do princípio da igualdade para a teoria ética de Singer.

Apesar das dificuldades mencionadas, Singer reputa que o utilitarismo preferencial exige pouquíssimos pressupostos metafísicos: "todos sabemos o que são preferências, ao passo que a afirmação de que algo seja intrínseca e moralmente errado, que viole um direito natural ou seja contrário à dignidade humana recorre a conceitos não tão palpáveis e que dificultam a verificação de sua validade" (SINGER, 2018, p. 38). Quanto a esse ponto, concordo com a análise de Felipe em interpretar que o utilitarismo preferencial leva em conta apenas interesses e preferências que possam ser universalizados, atendam o princípio formal da justiça (generalidade) e sejam imparciais:

Singer, ao contrário do que parece induzir a crítica de Regan, não está a afirmar que quaisquer outros interesses pessoais, particulares, individuais, interesses que de fato não são compartilhados por outros, devam ser considerados com o padrão da consideração moral. [...] À liberdade dá-se igual consideração. Assim, não se aprisiona um ser sensível, a não ser que esse ato seja para atender ao interesse desse ser em permanecer vivo, física e psiquicamente íntegro, quando seus movimentos o colocam em risco, ou ameaçam os demais. Tirando-se essa possibilidade, todos os seres livres devem ser respeitados igualmente em sua necessidade de movimento. [...] Regan, nesse ponto, parece não ter compreendido bem as teses fundamentais da ética de Singer. Para este, o que conta são sempre os interesses, não o aspecto do indivíduo, sua condição momentânea de vida, ou as circunstâncias que o levam a adotar ou a abandonar certas preferências. Esses elementos são considerados no momento de atender à preferência, apenas para que possa ser adotada a melhor estratégia de atendimento. O atendimento, no entanto, não pode ser melhor ou pior, dependendo das características de quem o recebe (FELIPE, 2003, p. 204).

Ainda, embora concorde com Singer que o princípio da igualdade deve ser respeitado, Regan discorda considerar igualmente os interesses de todos os envolvidos. No seu entender,

preferências. Ainda, afirma que o uso de termos como 'florescimento' deve desencadear os sensores que os filósofos erigem na fronteira entre fatos e valores, e que sem um relato da autora sobre quais capacidades são importantes e boas e por quê, sua abordagem não pode ser considerada uma abordagem independente da ética.

ao analisar a escravidão, não se deve considerar igualmente o interesse do proprietário de escravos e o dos escravos. Há interesses que não devem ser contados. Tal como ocorre nesse exemplo da escravidão, Felipe afirma que Regan, por vezes, deixa de perceber as nuances da exigência de Singer.

Como exposto no item 2.4 do capítulo anterior, Regan ilustra o cálculo no utilitarismo de modo a representar a suposta tensão entre utilidade e justiça. Todavia, dada a reconstituição da teoria ética de Singer no primeiro capítulo, é possível notar que não é exatamente essa a forma de cálculo adotada no utilitarismo preferencial, concepção que se preocupa com os desdobramentos das consequências das ações em diversos níveis, e não com a agregação impessoal dos indivíduos afetados pela decisão - como interpreta Regan - o que enseja diferença substancial nos fatores relevantes no cálculo.

Por exemplo, a teoria de Singer poderia redistribuir benefícios entre os indivíduos na intenção de obter um resultado mais equitativo, mas não do modo agregativo como Regan interpreta. A introdução desse fator aproxima o método de cálculo de Singer do princípio adotado por Regan (princípio de minimização qualitativa): "diante da escolha entre danar os muitos ou danar os poucos, é melhor danar os poucos, exceto se algum indivíduo presente no grupo dos poucos ficar numa situação pior do que qualquer indivíduo do grupo dos muitos" (REGAN, 2004, p. 308). Desse modo, embora Singer afirme que a única diferença entre o utilitarismo clássico e o preferencial é o que consideram "melhores consequências", há diferença nos fatores que consideram relevantes para o cálculo, sobre os quais Regan se omitiu ao construir sua crítica.

O utilitarismo preferencial almeja um resultado com menor diferença no grau de sofrimento das vítimas, pois um tratamento desigual, em algumas circunstâncias, produz um resultado mais igualitário. Como visto no exemplo do terremoto, exposto por Singer, o princípio da igual consideração de preferências prescreveria dar duas doses de morfina para a pessoa com a perna esmagada, ao invés de oferecê-la somente uma dose e dar a outra para a vítima com dor insignificante. Contudo, o cálculo utilitarista conforme expresso por Regan, não considera o nível hedônico que os indivíduos estavam antes da decisão, mas somente os resultados provocados isoladamente pela decisão. É verdade que a adição do nível hedônico (ou de preferências satisfeitas) não altera necessariamente a escolha entre uma das ações alternativas, isto é, A2 pode permanecer oferecendo a melhor média total. Apesar disso, se A2 implicar que um dos indivíduos atingidos pela decisão ficará em situação muito inferior aos demais, Singer afirmaria que a ação correta é A1, ainda que sua média total seja inferior.

Essa posição está expressa na obra *The Expanding Circle*, especificamente quando Singer aborda o exemplo de alguém que está decidindo se irá visitar o pai doente no hospital ou se vai jantar com amigos que não vê há anos. Mesmo o número de preferências sendo favorável ao jantar (a preferência de três amigos mais a da pessoa que decide), a decisão correta é visitar o pai no hospital porque ele está em situação pior do que todos os outros. Singer pondera que, para decidir imparcialmente, devem ser resumidas as preferências favoráveis e contrárias ao jantar e à visita ao pai, então qualquer ação que satisfaça mais preferências, ajustada de acordo com a força das preferências, deve ser tomada:

A adição de preferências dessa maneira é, obviamente, uma questão de julgamento, pois as preferências não vêm com rótulos anexados, indicando o quão fortes elas são. (Por "forte", neste contexto, quero dizer, grosso modo, a importância que a preferência tem para a pessoa cuja preferência é). Porém, imaginando-nos na posição dos outros e assumindo seus gostos e preferências, geralmente podemos chegar em um veredicto razoavelmente confiante sobre qual ação satisfará mais preferências. Por exemplo, se conheço bem meu pai e meus amigos, posso ter certeza de que o arrependimento dos meus amigos, mesmo quando triplicados devido ao fato de serem três, e mesmo quando minha própria perda de prazer é adicionada, não será tão significativo quanto à decepção de meu pai. Imaginando-me vivendo, uma a uma, a minha vida, as de meus amigos e a de meu pai, talvez eu saiba que preferiria a série de vidas em que visito meu pai à série de vidas em que vou jantar com meus amigos (SINGER, 2011, p. 101-102)

Aqui, Singer invoca o *Princípio da Diminuição da Utilidade Marginal*, já discutido anteriormente, aplicando-o a um exemplo para demonstrar que o utilitarismo tenta *igualar os resultados finais*, como no caso de um acidente em que o princípio da diminuição da utilidade marginal prescreveria dar as duas doses para o mesmo indivíduo, pois o resultado final seria dois indivíduos com dores mais suportáveis, ao invés de um sem dor nenhuma e outro com dor ainda horrível.

A esse raciocínio, Singer adiciona o *Princípio da Igual Consideração de Interesses*, fornecendo um exemplo para demonstrar que é necessário considerar, além do nível hedônico (preferencial) final de cada indivíduo depois de tomada a decisão, também o quanto importa para cada indivíduo essa distribuição. Singer expressa esse entendimento pelo exemplo do acidente em que uma vítima perdeu uma perna e está em risco de perder um dedo na perna que restou e, a outra, não perdeu perna alguma e esta pode ser salva. Se é mais importante salvar uma perna do que um dedo, mesmo que o dedo esteja na única perna que sobrou, então, segundo o princípio da igual consideração de interesses, deveríamos salvar a perna, ao invés de salvar um dedo.

No exemplo supra retratado, em que quatro indivíduos são afetados pelos resultados (Preto, Branco, Amarelo e Vermelho) e a decisão cabe ao indivíduo Branco, a adição do princípio da igual consideração de preferências traz as seguintes implicações: se A2 deixa o indivíduo que já estava pior do que todos os outros, ainda pior, Singer provavelmente responderia que devemos escolher A1, que proporciona um resultado mais de acordo com o princípio da igualdade.

Se só há duas alternativas e ambas são ruins, o princípio implica que, caso houvesse uma alternativa menos ruim do que essas duas, deveríamos adotá-la e, se não houver, seria um bem buscá-la. Mas, melhorar a situação dos que estão na situação pior é uma meta na teoria ética de Singer, sendo razoável pensar que, se isso só puder ser alcançado piorando um pouco a situação dos que estão numa situação melhor, talvez o filósofo pudesse afirmar que essa é a decisão correta, embora o ideal fosse descobrir uma maneira de melhorar a situação dos que estão mal sem prejudicar os que já estão bem.

Sendo assim, a preocupação de Singer com a relevância dos benefícios para aqueles que os recebem justifica, inclusive, um tratamento desigual para atender os que estão em pior situação e, por conseguinte, chegar a um resultado mais igualitário. Tomados em consideração esses importantes aspectos da teoria ética de Singer, o equívoco da interpretação de Regan mostra-se patente, sendo plausível admitir que, na pressa de objetar o utilitarismo enquanto teoria moral capaz de oferecer as melhores respostas para questões relativas a animais humanos e não humanos, omitiu-se quanto a relevantes pormenores que Singer explicitou nos variados exemplos apresentados.

Ainda, a posição de Singer pode requerer causar um pequeno dano a uma maioria para beneficiar uma minoria que sofreria um dano grande se outra ação fosse escolhida, o que, por si só, demonstra que o cálculo representativo do utilitarismo, conforme apresentado por Regan, não expressa com a minúcia necessária os fatores relevantes para o cálculo do utilitarismo de preferência. De fato, a complexidade de um cálculo utilitarista preferencial exige o conhecimento de informações mais completas quanto à situação dos indivíduos mesmo antes da tomada da decisão, quando se busca saber seu nível hedônico ou de preferências, bem como o quão importante é aquela preferência em específico para aquele indivíduo.

2.14 INTERESSES BÁSICOS E NÃO BÁSICOS: A IMPORTÂNCIA DA DIFERENCIAÇÃO PARA INTERPRETAR CORRETAMENTE O CÁLCULO UTILITARISTA PREFERENCIAL

Da afirmação de Singer de que interesses semelhantes contam igualmente, Regan conclui, em suma, que todo e qualquer interesse deve ser considerado com igual peso. Nessa perspectiva, o princípio da igualdade exige que os bens intrínsecos (por exemplo, satisfações de preferência ou prazeres) sejam considerados, "não importa de quem sejam, e que o peso igual seja observado (ou seja, prazeres iguais, ou preferências, devem ser contados igualmente)" (REGAN, 2004, p. 256). Contudo, analisado detidamente os fundamentos do utilitarismo preferencial, percebe-se que Singer pretendia se referir a dar a mesma consideração para um interesse *semelhante*, o que não implica que todo e qualquer interesse deva receber a mesma consideração, porque nem todo interesse é semelhante, como ficou claro no exemplo do tapa (de mesma intensidade) na anca do cavalo ou no bebê¹⁰⁰.

Logo, como Singer sugere que interesses semelhantes sejam tratados com igual consideração, sua teoria não tolera a escravidão, diferentemente do que o acusa Regan. Se o senhor de escravos tem interesse em ser livre, o escravo também tem o interesse pela liberdade. O senhor de escravos trata o próprio interesse em ser livre de uma determinada maneira, contrária à maneira pela qual trata o interesse do escravo em ser livre, de modo que o senhor de escravos erra eticamente. O senhor de escravos erra por falta de coerência, independentemente da agregação de benefícios que possa resultar dali.

Isso ocorre porque, para Singer, os interesses podem variar em *intensidade* e em *importância*. Quanto à *intensidade*, se o interesse é se livrar de algo ruim, quanto mais intenso o malefício, maior será o interesse em se livrar dele; e, quanto maior o benefício, presumivelmente maior o interesse por ele. A intensidade do interesse é uma observação psicológica sobre o quanto o indivíduo deseja tal coisa.

Quanto à *importância* dos interesses (ou preferências), é possível distingui-los em *básicos* e *não básicos*, uma vez que Singer enfatiza a existência de interesses que dizem respeito às necessidades básicas (e precisam ser satisfeitos para que qualquer outro interesse seja desfrutado), como demonstra no exemplo que oferece com relação ao consumo de carne, em que interesses não básicos não poderiam ter mais peso do que interesses básicos, o que seria suficiente para eliminar a agregação desses interesses no cálculo. Ainda, fica evidente

¹⁰⁰ Singer afirma que "é pior dar um tapa num bebê do que num cavalo, desde que os dois tapas sejam dados com a mesma força, mas deve existir algum tipo de golpe [...] que fará ao cavalo sentir tanta dor quanto sentiu a criança ao receber um simples tapa (SINGER, 2018, p. 89). É o que entende por considerar a "mesma quantidade de dor": se consideramos um mal infligir dada quantidade de dor a um bebê sem motivo, temos igualmente de considerar um mal infligir dada quantidade de dor a um cavalo sem motivos - a não ser que sejamos especistas.

essa diferenciação quando Singer afirma que, se há alimentos de origem vegetal disponível, consumir animais é errado porque o interesse dos animais no bem-estar e em suas vidas é um interesse básico, e desfrutar de um tipo específico de alimento quando outros estão disponíveis não é.

Assim sendo, entre interesses intelectuais (por exemplo, escrever um livro) e interesses básicos (não sofrer), a atenção primordial deve ser ao interesse em não sofrer, pois para escrever um livro é preciso não estar sofrendo, mas não é preciso estar escrevendo um livro para não sofrer. Com isso, a realização de alguns interesses é também instrumento para a realização de outros, o que não significa que sua satisfação não seja boa por si mesma. Logo, no cálculo utilitarista preferencial, um interesse não básico não terá a mesma importância do básico e, por conseguinte, não serão considerados igualmente no cálculo utilitário, como pretender argumentar Regan.

Podem existir interesses *básicos* cuja possibilidade de serem realizados supõe dano sobre outros indivíduos. Singer talvez responderia que se o dano é sobre interesses não básicos, então seria a decisão correta. Por exemplo, defende que os habitantes de países ricos devem destinar porcentagem de seus ganhos a moradores de países onde há miséria absoluta: "se todos nós, ou pelo menos a maioria, doássemos de acordo com a escala muito mais modesta que sugeri, nenhum de nós teria de abrir mão de muita coisa" (SINGER, 2018, p. 322). Contudo, e se o dano for sobre um interesse também básico? Por exemplo, a crítica comum a Singer, de que sua teoria toleraria a exploração de animais, dado que é uma maneira de muitas famílias humanas saciarem seus interesses básicos (sustento).

De acordo com os argumentos que Singer apresentou, especialmente, no artigo *Utilitarismo e Vegetarianismo* (2016), interpretado em consonância com as obras *Libertação Animal*, *Ética Prática* e *Why Vegan*, dentre outros ensaios e artigos, Singer poderia responder que existem outras alternativas que, *a longo prazo*, evitariam um número maior de sofrimento a um número maior de indivíduos.

Singer afirma que tomar uma decisão ética implica em *universalizar* os seus juízos; o que requer dar igual consideração aos interesses semelhantes de quaisquer seres afetados por nossas decisões. Logo, devemos ser imparciais. Mas os interesses a serem levados em conta, precisam estar de acordo com a exigência de universalidade? A posição de Singer não fica totalmente clara com relação a esse ponto, mas é possível entender que os interesses a serem levados em conta não podem contrariar nem o princípio da igualdade, nem a meta utilitarista.

Nessa interpretação, estariam excluídos, desde o princípio, interesses que visem benefícios egoístas ou grupais (preconceitos raciais, de gênero, espécie), pois violam o

princípio da igualdade ainda que possam maximizar a felicidade em algum sentido, e também interesses que se apliquem imparcialmente, mas que causem malefício (por exemplo, o preceito religioso contrário à eutanásia de qualquer ser humano). Sendo assim, existem tanto preocupações deontológicas quanto preocupações consequenciais na teoria de Singer.

Singer oferece uma defesa de sua posição frente às teorias que defendem que a ética nada tem a ver com causar benefício e evitar malefício (por exemplo, a posição religiosa com a relação à eutanásia): se a posição está sendo colocada como uma preferência pessoal sem pretensão de validade universal, lida-se adequadamente com ela pesando-a contra as outras preferências contrárias, sem dar-lhe mais peso do que às outras. Nesse caso, mesmo a defesa do *egoísmo* terminaria, afinal, na imparcialidade. Se a posição está sendo colocada como tendo pretensão de validade universal (por exemplo, a posição religiosa do dever absoluto contra tirar a vida humana), ela assume que há uma esfera de fatos éticos objetivos, independente dos interesses e preferências dos afetados. Até que se prove a existência dessa esfera, escreve Singer, melhor pensar que a ética visa causar benefício e evitar malefício aos atingidos, pois temos um bom guia nos seus interesses e preferências.

Entendo, contudo, que há outro elemento que não está presente na análise de Singer mas que, se adicionado, haveria ainda outra diferença relevante entre os vários tipos de interesse a serem considerados. Esse elemento diferencia sofrimentos que o próprio indivíduo pode eliminar (por estarem sendo causados *por* ele próprio *a* ele mesmo) de sofrimentos que o próprio indivíduo, sozinho, não pode eliminar, devido ao fato de serem causados por outros indivíduos a ele próprio. Trazer essa distinção dentro da proposta feita por Singer é importante porque o autor está preocupado não só com a intensidade do sofrimento, mas com a duração, além das exigências formais de igualdade e utilidade.

Assim, se alguém é especista e sofre muito em saber que membros de outras espécies vêm recebendo maior consideração desde a publicação da obra de Singer, esse sofrimento deve receber menor atenção porque vem da própria concepção do agente; ele próprio, mudando seu comportamento com relação aos animais e adotando uma posição ética, pode eliminar esse sofrimento, portanto, há mais possibilidade de que esse sofrimento tenha menor duração. Assim sendo, o sofrimento de alguém que gostaria de manter hábitos especistas, por violar o princípio da igualdade, deve receber menor (ou nenhuma) prioridade de ser aliviado. Por outro lado, um sofrimento pelo qual alguém passa e é infligido por outro indivíduo (como o sofrimento da galinha que está numa granja de produção industrial) não possui essa particularidade, pois o fato de a galinha querer se livrar do sofrimento não faz com que ele

desapareça (cf. CUNHA, 2010, p. 77). Por outro lado, o sofrimento que está sendo infligido com a violação da exigência de igualdade deve receber total prioridade em ser aliviado.

Em nível intuitivo, portanto, entendo que Singer poderia sugerir a abolição do uso de animais ao menos na alimentação (salvo casos de escassez) e, portanto, provavelmente não seria contrário ao reconhecimento de direitos aos animais, uma vez que poderia trazer as melhores consequências, se não em todos os casos, na maioria deles. Se assim for, parece que as concepções de Singer e Regan estão mais próximas do que usualmente se denota, o que ficará mais evidente ao se analisar, adiante, o dilema do bote.

2.15 A INTERPRETAÇÃO DE MILL SOBRE A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E UTILIDADE NO UTILITARISMO

Para responder às objeções de Regan quanto ao utilitarismo preferencial, são úteis as considerações trazidas por Mill no capítulo 5 de *Utilitarismo*, uma das principais obras do tema, em que responde à crítica segundo a qual a ética utilitarista está inevitavelmente em conflito com a justiça, uma vez que a realização de certas injustiças poderia maximizar a felicidade (ou a satisfação das preferências, no caso de Singer), isto é, haveria casos em que condenar uma pessoa inocente à morte ou dar um bem a quem menos o merece poderia dar origem ao maior bem.

Como foi abordado, as críticas de Regan se direcionam, em suma, ao cálculo representativo do utilitarismo clássico e à aplicação dos princípios da igualdade e da utilidade. Todavia, o autor se omitiu quanto a aspectos que Singer reputa relevantes para o utilitarismo preferencial, como demonstrado no tópico supra. Regan parece ter desconsiderado também questões fundamentais ao objetar o utilitarismo clássico, focando na suposta tensão entre justiça e utilidade, ou melhor, entre direitos e utilidade. Por tal razão, é pertinente a investigação que Mill realiza sobre a natureza da justiça e sua relação com a utilidade.

Mill faz um percurso argumentativo para defender que a justiça não constitui um obstáculo insuperável para o utilitarismo, pois não implica necessariamente em prejudicar uns em detrimento de outros. Para tanto, afirma que a existência de um forte sentimento de justiça não revela uma realidade objetiva que se sobrepõe ao princípio da utilidade: "que um sentimento nos seja concedido pela natureza não necessariamente torna legítimas suas incitações [...] pode ser um instinto peculiar e pode ainda exigir, assim como nossos outros instintos, ser controlado e elucidado com uma razão superior" (MILL, 2009, p. 76). Assim,

investigando a natureza da justiça, o filósofo tenta encontrar sua característica distintiva, identificando os vários contextos em que certos modos de agir ou estruturas sociais são classificadas como justas ou injustas.

O filósofo distingue seis esferas da justiça. Diz-se que é injusto:

1. violar os direitos legais das pessoas;
2. violar os direitos morais das pessoas;
3. não dar a cada pessoa aquilo que ela merece;
4. violar os compromissos assumidos perante os outros;
5. favorecer algumas pessoas de forma indevidamente parcial;
6. desrespeitar exigências de igualdade, cujo conteúdo é controverso.

Em atenção às diversas aplicações de justiça, Mill propõe-se a responder qual o elo mental que as une, ou seja, "o sentimento moral que se associa essencialmente ao termo" (MILL, 2009, p. 84). Para isso, busca auxílio na etimologia da palavra que, na maior parte das línguas, se não em todas, corresponde a justo, tendo sua origem ligada tanto à lei positiva quanto à forma primitiva de lei (costume que se tornou autoridade).

Originalmente, a noção de justiça exprimia a ideia de conformidade às leis existentes e, depois, de respeito pelas leis que deveriam existir: "o sentimento de justiça passou a fazer parte, não de todas as violações da lei, mas apenas das violações que deveriam existir, incluindo-se as que deveriam existir mas não existem; e das próprias leis, se consideradas contrárias ao que deveria ser a lei" (MILL, 2009, p. 86). O autor atribuiu a esse sentimento de justiça o motivo pelo qual é desejado que atos injustos sejam punidos. Contudo, persiste a dificuldade de distinguir tal obrigação de justiça da obrigação moral em geral. Isso porque a ideia de sanção penal - essência da lei - faz parte não só da concepção de injustiça, mas também da concepção geral daquilo que é errado. Não se considera um ato errado se não for julgado que a pessoa deva ser punida, seja pela lei, opinião dos seus semelhantes ou reprovação da própria consciência. Seria este, então, o ponto decisivo da distinção entre a moralidade e a simples conveniência.

Ainda, Mill recorre à distinção entre obrigações perfeitas e obrigações imperfeitas que, em sua concepção, coincide com a que existe entre justiça e outras obrigações de moralidade: "deveres de obrigação perfeita são aqueles deveres em virtude dos quais um direito correlativo reside em alguma pessoa ou pessoas; deveres de obrigação imperfeita são aquelas obrigações morais que não dão origem a nenhum direito" (MILL, 2009, p. 89). Logo, ser generoso é uma obrigação imperfeita, pois apesar do dever geral de ser generoso, as ocasiões e meios para exercê-la ficam ao critério do indivíduo. Não matar, por outro lado, é uma

obrigação perfeita, que implica um direito moral correlativo, de modo que os outros têm direito de não serem assassinados, mas não possuem o direito à generosidade.

Dessa maneira, o filósofo estabelece nessa característica - o direito de uma pessoa e a obrigação moral correlativa - a distinção entre a justiça e as outras áreas da moralidade, a exemplo da generosidade ou beneficência. Nesse sentido, a justiça implica em algo que não é apenas certo ou errado, mas que um indivíduo pode reivindicar enquanto seu direito moral:

Ninguém tem direito moral à nossa generosidade ou beneficência apenas porque não somos moralmente obrigados a praticar tais virtudes em relação a um certo indivíduo. [...] um moralista que tem a intenção, como alguns o fazem, de provar que a humanidade em geral, embora não um indivíduo em particular, tenha direito a todo o bem que possamos fazer-lhe, ele imediatamente, por meio dessa tese, inclui a generosidade e a beneficência dentro da categoria de justiça (MILL, 2009, p. 91).

Mill argumenta que, onde quer que haja um direito, o caso é de justiça e não de virtude ou beneficência e, portanto, quem não faz essa distinção reduzirá toda moralidade à justiça. A partir dessa diferenciação, identifica a origem do sentimento de justiça, composto por dois elementos essenciais: conhecimento ou crença de que há um indivíduo ou mais determinados a quem o mal foi cometido e o desejo de punir uma pessoa que tenha praticado o mal, desejo este que tem dupla origem: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia, que possibilita participar de algum modo do sofrimento e prazer dos outros.

O desejo de punição, portanto, é um dos elementos do sentimento de justiça que, por ser natural, é amoral. O que é moral, salienta Mill, é a subordinação exclusiva da justiça às simpatias sociais. A moralidade do sentimento de justiça resulta do fato de ser sentido apenas a respeito de uma conduta que ameace a segurança da sociedade em geral, eis que ameaçadora para a sua própria segurança, despertando seu instinto de autodefesa. Então, a ideia de justiça pressupõe uma norma de conduta e um sentimento que sanciona a norma. Desse modo, o autor considera que a justiça não é um padrão moral nítido, citando exemplos sobre justificação do castigo, compensação pelo trabalho ou cobrança de impostos, pelos quais as pessoas expressam opiniões diferentes apelando a princípios de justiça irreconciliáveis. O princípio da utilidade, nesse sentido, seria capaz de resolver conflitos entre as perspectivas divergentes da justiça:

[...] se a justiça é totalmente independente da utilidade e é um padrão per se, que a mente pode reconhecer pela simples introspecção de si mesma; é difícil entender por que esse oráculo interno é tão ambíguo e por que tantas coisas parecem justas ou injustas, de acordo com a luz a que são consideradas (MILL, 2009, p. 99).

O princípio da utilidade é usualmente acusado, como fez Regan, de ser um padrão incerto, passível de ser interpretado de modos diversos. A justiça, por outro lado, é vista como garantidora de segurança por ser independente de flutuações de opinião, o que possibilitaria supor que não há nenhuma controvérsia sobre as questões de justiça. Mill, contudo, ressalva que não é o caso, uma vez que há muita diferença de opinião e discussões sobre o que é justo e útil para a sociedade. Não apenas diferentes nações e indivíduos têm diferentes noções de justiça; na mente de um mesmo indivíduo, a justiça não seria uma regra.

Quanto à compensação pelo trabalho, Mill pondera se, em uma sociedade cooperativa, seria justo que o talento ou a habilidade concedessem direito à remuneração maior. De um lado, argumenta-se que:

a) aquele que faz o melhor que pode merece igualmente e não deve, com justiça, ser colocado em posição de inferioridade por faltas que não lhe cabem;

b) aqueles com habilidades superiores já têm vantagens mais do que suficientes, na admiração que despertam, na influência pessoal que exercem e nas fontes internas de satisfação que as acompanham, além de uma parcela elevada dos bens do mundo;

c) que a sociedade é obrigada a "compensar os menos favorecidos, por essa desigualdade imerecida de vantagens, do que a agravá-la" (MILL, 2009, p. 104).

Em contrapartida, afirma-se que:

a) a sociedade recebe mais do trabalhador mais eficiente, de modo que, seus serviços sendo mais úteis, faz jus a um retorno maior;

b) que uma parte maior do resultado conjunto é, na verdade, seu trabalho, e não permitir essa reivindicação seria uma espécie de roubo;

c) se deve receber tanto quanto os outros, só pode ser justamente exigido que produza o mesmo e dê uma quantidade menor de tempo e esforço, proporcional à eficiência superior.

Diante desse cenário, Mill questiona quem deve decidir entre esses apelos a princípios conflitantes de justiça. A justiça, nesse caso, teria dois lados impossíveis de conciliar: um considera aquilo que é justo que o indivíduo deva receber e, o outro, o que é justo que a comunidade deva conceder. Cada um, "a partir de seu próprio ponto de vista, é irrefutável, e qualquer escolha entre eles, por motivos de justiça, deve ser perfeitamente arbitrária (MILL, 2009, p. 104), de modo que somente a utilidade social, para Mill, pode decidir tal preferência.

O mesmo ocorre com a questão dos padrões de justiça aos quais se faz referência ao discutir a repartição da tributação. De um lado, a opinião de que o pagamento ao Estado deve ser proporcional aos recursos pecuniários; de outro, a de que a justiça exige o imposto

progressivo, incidindo uma porcentagem maior de quem tem mais a pagar. Mill conclui que, nesses casos, não há outro modo de resolver além do utilitarista.

Isso não significa, contudo, que a distinção entre a justiça e a conveniência é meramente imaginária. Dada a exposição sobre a natureza e a origem do sentimento, Mill afirma: "nenhum daqueles que professam o mais sublime desprezo pelas consequências das ações como um elemento de sua moralidade atribui mais importância à distinção do que eu" (MILL, 2009, p. 106). Assim sendo, considera que a justiça baseada na utilidade é a parte principal e obrigatória de toda moralidade. Justiça, portanto, é um nome para certas classes de regras morais que dizem respeito às condições essenciais do bem-estar, e são, portanto, da mais absoluta obrigação do que quaisquer outras normas de conduta de vida. O direito pertencente a um indivíduo indica uma obrigação mais vinculativa.

A primeira das virtudes judiciais, a imparcialidade, é uma obrigação da justiça necessária para o cumprimento das outras obrigações de justiça. Se é um dever tratar cada um de acordo com seus méritos, retribuindo o bem com o bem, como reprimindo o mal pelo mal, segue-se necessariamente que a sociedade deve tratar igualmente bem (quando nenhum dever mais elevado proíbe) todos que merecem igualmente bem. Seria este o mais alto padrão abstrato de justiça social e distributiva, em direção ao qual todas as instituições e os esforços de todos os cidadãos virtuosos deveriam convergir no maior grau possível. Este dever moral repousa sobre um fundamento ainda mais profundo, envolvido no próprio significado de utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade que, nessa concepção, é um mero conjunto de palavras sem significado racional, "a menos que a felicidade de uma pessoa, supostamente igual em grau (com a devida tolerância feita para a espécie), seja contada exatamente tanto quanto a de outra" (MILL, 2009, p. 112). A igual reivindicação de todos à felicidade, na avaliação do moralista e do legislador, envolve uma reivindicação igual a todos os meios para alcançar a felicidade, exceto na medida em que as condições inevitáveis da vida humana e o interesse geral, em que o de todos os indivíduos está incluído, estabeleçam limites a serem rigorosamente interpretados.

Como todas as outras máximas de justiça, esta não se poderia aplicá-la ou julgá-la universalmente; pelo contrário, submete-se às ideias de conveniência social de cada pessoa. Mas qualquer que seja o caso em que a julguem aplicável, é admitida como um ditame da justiça, julgando-se que todas as pessoas têm direito à igualdade de tratamento, exceto quando alguma inconveniência social reconhecida exigir o contrário. Portanto, todas as desigualdades sociais que deixaram de ser consideradas conveniências assumem o caráter não de simples inadequação, mas de injustiça, e parecem tão tirânicas que as pessoas tendem a se perguntar

como puderam algum dia suportá-las, esquecendo-se que talvez eles próprios tolerem outras desigualdades sob uma noção igualmente equivocada.

Todo o histórico do desenvolvimento social tem sido uma série de transições, através das quais um costume ou instituição passou de uma de uma suposta necessidade primária da existência social à posição de injustiça e tirania universalmente estigmatizadas. Foi assim com as "distinções de escravos e homens livres, nobres e servos, patrícios e plebeus; e assim será, e em parte já é, com as aristocracias de cor, raça e sexo" (MILL, 2009, p. 112). Parece, então, que justiça é um nome para certos requisitos morais, os quais, considerados coletivamente, ocupam posição mais elevada na escala da utilidade social e, portanto, são de obrigação mais importante do que quaisquer outras.

Logo, para salvar uma vida, pode não só ser permitido, mas um dever roubar, tomar à força o alimento ou o remédio necessário, ou mesmo sequestrar o único médico qualificado a exercer sua prática. Em tais casos, se justiça significa o que não é uma virtude, costuma-se dizer não que a justiça deve dar lugar a algum outro princípio moral, mas que o que é justo nos casos comuns, em razão desse outro princípio, não é justo nesse caso particular. Mill conclui que, através dessa útil adaptação da linguagem, o caráter da inviolabilidade atribuído à justiça é conservado, resolvendo o que considera ser a única dificuldade real na teoria utilitarista da moral. Isso porque, como exposto, o filósofo considera que os casos de justiça também são casos de conveniência, e a diferença residiria no sentimento peculiar que se atribui ao primeiro, e não ao último¹⁰¹.

Se tal sentimento característico foi suficientemente explicado; se não há necessidade de fazê-lo assumir qualquer origem peculiar; se for simplesmente o sentimento natural de ressentimento, moralizado por ser coextensivo às exigências do bem social; e se esse sentimento não apenas existe, mas deve existir em todas as classes de casos a que corresponde a ideia de justiça; tal ideia não se apresenta mais como um obstáculo à ética utilitarista (MILL, 2009, p. 114).

Nota-se que a ideia central de Mill é a de que o padrão utilitarista justifica a atribuição de uma enorme importância às regras da justiça. Assim sendo, conclui-se que justiça permanece o nome apropriado para certas utilidades sociais que são mais importantes e, portanto, mais absolutas e imperativas do que quaisquer outras (embora outras possam ser

¹⁰¹ Conveniência (*expediency*) pode ser compreendida como uma das dimensões da utilidade (utilidade imediata). Contudo, "esta utilidade imediata e direcionada para um propósito particular poderia ser prejudicial a longo prazo para o agente, ou prejudicial para outros fins e outras pessoas. Nesse caso, a conveniência não seria equivalente à utilidade" (SIMÕES, 2016, p. 14). Ainda, é preciso considerar que a justiça compreende uma parte importante da moralidade, mas não se confunde integralmente com ela, do mesmo modo, não se confunde com a conveniência em sua integralidade.

mais presentes em casos particulares). Essas utilidades sociais devem ser protegidas por um sentimento não apenas diferente em grau, mas em espécie, distinguindo-se do sentimento moderado que se liga à ideia de promover o prazer ou a conveniência humana, seja pela natureza mais definida de seus comandos ou pelo caráter severo de suas sanções.

Se assim for, portanto, Regan não estava equivocado somente ao interpretar o cálculo utilitarista preferencial, desconsiderando minúcias, mas também em suas considerações sobre a relação entre a utilidade e a justiça apresentadas para objetar o que chama de natureza agregativa do cálculo de utilidade. Apesar disso, nota-se que Regan enfatizou essa aparente fragilidade do utilitarismo na tentativa de demonstrar a necessidade de ir além da proteção dos interesses dos animais e defender os direitos morais, com esteio em sua defesa da necessidade dos direitos humanos, aspecto que Singer também demonstrou alguma aceitação em sua última obra, como já aventado.

Entretanto, imperioso destacar que Mill já reivindicava um direito à liberdade como uma espécie de direito moral, estabelecendo limites à conduta dos indivíduos e do Estado. Esse direito encontra sustentação nos princípios utilitaristas, pois considera a utilidade a "invocação definitiva em todas as questões éticas; mas deve ser uma utilidade em seu sentido mais amplo, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser em progresso" (MILL, 2017, p. 83-84). Sendo assim, o princípio tanto justifica a restrição da liberdade de alguém para impedir dano a outros indivíduos (princípio do dano privado), quanto justifica a coerção pela necessidade de impedir o enfraquecimento das práticas institucionais e dos sistemas normativos de interesse público (princípio do dano público).

Portanto, ao delimitar o alcance da interferência legítima da sociedade sobre seus membros, Mill pleiteia uma ampla liberdade individual, protegendo a área ao redor do indivíduo em que sociedade ou Estado não estão autorizados a agir, de modo que o único propósito de exercer poder sobre um membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano a outrem¹⁰².

Disso se observa que a fundamentação dos direitos morais dos animais, construída por Regan, assemelha-se aos direitos com os quais Mill se compromete ao entender a liberdade individual como um instrumento para a promoção da utilidade geral. A extensão desse direito de não interferência aos animais não humanos parece ser a contribuição mais valiosa de Regan, de modo que sua defesa não está tão longe do utilitarismo quanto pretendia e, por conseguinte, é válida para oportunizar a aproximação do utilitarismo preferencial com a visão

¹⁰² Mill distingue dois tipos de danos: danos a terceiros e danos autorreferentes. O dano autorreferente, relativo às ações que afetam somente o agente, não poderia sofrer interferência legítima.

de direitos. Isso porque, apesar da recusa de Singer em reconhecer direitos morais enquanto utilitarista, é possível vislumbrar alguma proteção equivalente inserida no próprio princípio de utilidade, como acima demonstrado.

2.16 A IRRESPONSABILIDADE EPISTEMOLÓGICA DO CONCEITO DE *SUJEITO-DE-UMA-VIDA*

É imperioso, ainda, fazer uma crítica epistemológica à teoria ética de Regan, que é cauteloso ao responder quais animais são abarcados pelo conceito de *sujeito-de-uma-vida*:

Onde, exatamente, surgem os *sujeitos-de-uma-vida* na escala filogenética? Eu tenho acreditado que ninguém sabe a resposta exata, e eu, pessoalmente, nunca tentei dar uma. Ao invés disso, eu adoto uma política conservadora ao perguntar se se pode traçar uma linha que minimize essa disputa interminável. A linha que eu traço é "mamíferos mentalmente normais de um ano ou mais". Onde quer que tracemos essa linha relevante, esses animais estão acima dela. Isso é o que eu quero dizer quando falo que a política que adoto é conservadora (REGAN, 2004, p. XVI)

O autor afirma que talvez outros animais possam ser *sujeitos-de-uma-vida*, e que há razões abundantes para crer que pássaros o são e que peixes podem sê-lo: "peixes demonstraram o que os etólogos cognitivistas chamam de raciocínio associativo, ou a capacidade de aplicar o que se aprendeu no passado a novas situações no futuro" (REGAN, 2006, p. 74). Contudo, apesar dessa e de outras evidências, Regan limita as conclusões de sua discussão aos mamíferos e pássaros, traçando um limite na escala filogenética que exclui os peixes. Sua cautela em traçar a linha divisória, contudo, não garante a mesma proteção via direitos a uma parcela substancial dos animais. A esse respeito, são relevantes as considerações de Julia Tanner constantes no artigo *The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-life account* (2009), quanto ao caráter epistemológico da adoção do mencionado conceito por Regan¹⁰³.

Tanner fundamenta suas objeções em uma extensa análise de cada uma das capacidades especiais que integram a noção de *sujeitos-de-uma-vida* (crenças e desejos, percepção e memória, senso do futuro, etc). Em suma, Tanner argumenta que Regan não cumpre sua responsabilidade epistêmica, isto é, não justifica muitas das alegações relativas ao conceito de *sujeitos-de-uma vida*:

¹⁰³ Michael Fox (1940-), em *Animal liberation: a critique* (1978) também acusa Regan de irresponsabilidade epistêmica por assumir que o uso da linguagem é um fenômeno descomplicado: "isso certamente é empiricamente falso, mas também é filosoficamente ingênuo" (FOX, 1978, p. 111). Isso porque não seria apenas a capacidade de usar a linguagem que está envolvida quando nos referimos à dotação linguística dos humanos como um critério para a atribuição de direitos; é sua capacidade de usar a linguagem para expressar pensamentos, decisões, desejos, escolhas (cf. MCCLOSKEY, 1975, p. 413).

As teorias que fizerem um menor número de alegações epistêmicas têm, portanto, maiores chances de ser epistemicamente responsáveis. Regan faz muitas alegações epistêmicas, algumas das quais são bastante controversas, o que torna os seus apontamentos consideravelmente arriscados a partir de um ponto de vista epistemológico (TANNER, 2009, p. 23)

Um exemplo disso se dá pelo fato de Regan ignorar as evidências sugestivas de que todos os vertebrados (e possivelmente alguns cefalópodes) têm memória, mas se utiliza das mesmas evidências para identificar essa característica nos mamíferos. Sendo assim, Regan teria extraído conclusões diversas das mesmas evidências para espécies diferentes: o conceito *sujeitos-de-uma-vida* baseia-se em muitas evidências empíricas, tornando seu relato arriscado de um ponto de vista epistêmico.

Desse modo, Tanner fundamenta suas objeções a Regan em uma análise das capacidades especiais que formam esse conceito (desejos, percepção, memória, senso de futuro, etc.), em especial as habilidades cognitivo-psicológicas que demonstram, na sua visão, as dificuldades epistemológicas da teoria do autor.

Argumentando que não há diferenças fundamentais entre os cérebros e sistemas nervosos de humanos e outros vertebrados, Tanner denota uma complicação acerca de quais seres são conscientes para Regan. As evidências disponíveis sugerem que a consciência está associada com sistemas nervosos complexos e, se isso estiver correto, então, vertebrados e possivelmente cefalópodes (polvos, lulas e sépias) são conscientes (cf. TANNER, 2009, p. 7), de modo que seria razoável admitir que todos os vertebrados são conscientes. Sendo assim, Regan não levou em consideração essas evidências para abarcar todos os animais não humanos vertebrados na categoria de seres conscientes.

Ademais, dado que a teoria evolutiva traz mais indícios de que todos os vertebrados são conscientes, reputa que é incorreta a ideia reganiana de que as evidências disponíveis comprovam que ao menos mamíferos e pássaros são conscientes. Isso porque, argumenta, a consciência tem papel evolutivo central de auxiliar na sobrevivência dos seres vivos; logo, a consciência possibilitaria que os animais aprendessem sobre o ambiente em que vivem.

Tanner aduz que Regan é epistemologicamente irresponsável por ignorar que as evidências para a consciência animal indicam que não somente mamíferos são conscientes, mas todos os vertebrados (e talvez os cefalópodes). Em tese, essa alegada irresponsabilidade da teoria de Regan implicaria manter as coisas como estão para os animais. Contudo, penso que esse não é o caso, já que quando há incerteza quanto à condição de *sujeito-de-uma-vida*

do ser, Regan faz uso do benefício da dúvida e afirma que devemos tratá-lo com respeito, sem que seu valor esteja atrelado à utilidade para outros.

A esse respeito, a autora assevera que “é possível que existam graus de consciência e que animais tenham um nível mais baixo de consciência do que os seres humanos” (TANNER, 2009, p. 13), o que indicaria um problema na teoria de Regan, fundada na alegação de que o valor inerente igual dos seres vivos não possui gradações e, por conseguinte, o critério dos *sujeitos-de-uma-vida* também não está dividido em graus.

Para Tanner, é provável que haja graus diferentes de consciência para humanos e não humanos, pois não é algo que surge repentinamente, mas fruto de um processo gradual: dizer que um cachorro é consciente, mas o ser humano é autoconsciente indica uma diferença de grau "que mina a natureza categórica do valor inerente" (TANNER, 2009, p. 13). Se assim for, essa fragilização tem implicações relevantes para a visão de direitos, fazendo com que os seres que integram o conceito de *sujeitos-de-uma-vida* não tenham igual valor inerente, mas um valor condicionado ao seu nível de autoconsciência, o que parecia ser, a princípio, uma forte objeção de Regan com relação ao utilitarismo preferencial. Contudo, na busca por se afastar da teoria ética de Singer, Regan parece ter se utilizado dos mesmos fundamentos para justificar priorizar um *sujeito-de-uma-vida* mais consciente em detrimento de outro menos consciente (humano ou não humano).

A autora ainda argumenta que animais percebem o mundo de maneira distinta da dos seres humanos sem deficiência pois possuem diferentes órgãos dos sentidos e processam as informações de modo variado. Quanto ao primeiro aspecto, Tanner reputa que a teoria de Regan não considerou essas diferenças perceptivas e sua relação com o conteúdo da consciência¹⁰⁴. Com relação ao segundo aspecto, Tanner ressalta que Regan não aborda o fato de que os animais percebem o mundo de maneira diferente da maioria dos humanos, que processam as informações de sua percepção do ambiente externo de modo abstrato, formando uma ideia abstrata. Os animais, por sua vez, "concentram sua atenção em detalhes específicos ao invés do objeto ou ambiente em sua totalidade" (TANNER, 2009, p. 14). Ainda, arrazoa que Regan não se posiciona adequadamente sobre a importância da memória para os não humanos, nem sobre o fato de outros animais, além de mamíferos adultos e algumas aves, exibirem essa capacidade a memória. Em sua concepção, é razoável admitir que os animais têm memória, pois essa capacidade é adaptativa e permite obter novas informações sobre o

¹⁰⁴ Nesse sentido, Tanner afirma que a maioria dos animais predadores possui visão panorâmica, alguns animais percebem cores e contrastes diferentes, cães e gatos possuem audição bastante aguçada, morcegos e golfinhos têm percepção por sonar, etc.

que é agradável (auxilia a sobreviver) e o que é desagradável (perigoso). Logo, a memória demonstra um papel fundamental na sobrevivência, ao menos para os seres que vivem o bastante para dela se beneficiar. A autora detalha evidências neurológicas de que animais têm memória, desde a presença de ocitocina em seus cérebros (hormônio que permite aos animais lembrarem uns dos outros) até o fato de ratos e pombos exibirem um hipocampo, umas das áreas do cérebro responsável pelas memórias.

Como exposto, diferentes espécies de pássaros demonstram habilidades concernentes à memória bastante específicas, escondendo alimentos em áreas de até centenas de quilômetros quadrados por meses, sendo capazes de encontrá-los precisamente; outros participam de voos migratórios de milhares de quilômetros e aprendem suas respectivas rotas. Uma ovelha é capaz de lembrar de mais de cinquenta membros do seu rebanho, peixes e répteis retornam ao local em que desovaram e polvos são capazes de escapar de labirintos.

Desse modo, de fato, parece que o grupo de seres que possuem memória vai além de apenas mamíferos e aves, sendo imperioso que Regan considerasse essas informações e admitisse que peixes, répteis, e outros vertebrados, bem como alguns cefalópodes (como os polvos), possuem memória. Não o fazendo, Tanner argumenta que Regan viola o princípio da responsabilidade epistêmica, isto é, deixa de considerar provas que teriam o condão de alterar suas conclusões.

Por fim, salienta que os animais possuem vidas emocionais complexas e que é sabido que outros mamíferos e pássaros exibem os mesmos sentimentos básicos que os seres humanos. Isso explicaria porque os hormônios (ocitocina e vasopressina) que controlam o sexo, assim como a paternidade/maternidade são similares dos que cumprem a mesma função em sapos e outros anfíbios. Nessa perspectiva, afirma que há evidências de caráter evolutivo e comportamental que sugerem que todos os seres vivos vertebrados, e não apenas mamíferos e algumas espécies de pássaros, possuem emoções: "se as emoções importam moralmente, Regan é epistemicamente irresponsável por negligenciar as evidências de que todos os vertebrados as experienciam" (TANNER, 2009, p. 21). Desse modo, tendo em vista que Regan, por algum motivo, não utilizou informações que já estavam disponíveis para compor o conceito de *sujeito-de-uma-vida*, Tanner reputa que esse conceito é problemático a partir de uma perspectiva epistemológica. O critério *sujeitos-de-uma-vida*, ao invés de distinguir quem integra a comunidade moral, enfatizou a duvidosa relevância ética de algumas espécies em comparação a outras, fundando-se em arbitrariedades e desconsiderando evidências.

Parece, então, que caso Regan tivesse considerado todas as informações disponíveis e justificado suas alegações, o número de animais que fariam jus à proteção do tipo direitos

seria consideravelmente maior. Assim, ainda que se mantivesse uma política conservadora no intuito de minimizar eventuais disputas, a visão de direitos, caso Regan fosse epistemologicamente responsável, garantiria direitos para diversas outras espécies, como peixes, polvos e outros, sem precisar recorrer ao benefício da dúvida que, a propósito, aproximou a visão de direitos da proteção oferecida pelo utilitarismo preferencial, como ficará mais evidente a seguir na análise do dilema do bote salva-vidas.

2.17 DILEMA DO BOTE SALVA-VIDAS

O dilema do bote salva-vidas, apresentado por Regan na obra *The Case for Animal Rights*, mostra um cenário moral fictício em que seres humanos dividem o espaço com um cão; para a sobrevivência da maioria, um deles deve deixar o bote. Baseado em um exemplo que não faz parte de uma realidade comum, o dilema ilustra convergências e divergências entre as perspectivas filosóficas. No cenário hipotético, são cinco sobreviventes no bote salva-vidas: quatro seres humanos adultos sem deficiência e um cão de porte grande.

Só há espaço para quatro: se ninguém sair, todos morrerão. Algum dos humanos deveria sacrificar sua vida pelos outros ou o cachorro deveria ser jogado para fora do bote e perecer no mar?

O intuito de Regan com a construção desse dilema é demonstrar que sua proposta ético-deontológica dispõe das ferramentas teóricas necessárias para avaliar e julgar, de modo adequado e consistente, casos que envolvam a imposição de dano em seres portadores de valor inerente igual.

Consoante exposto, são três os pontos centrais das críticas reganianas ao utilitarismo preferencial: 1. pacientes e agentes morais não têm valoração intrínseca; 2. relevância conferida às melhores consequências totais, em detrimento do indivíduo; 3. a incapacidade do utilitarismo em questionar a imoralidade da exploração animal. Nesse sentido, Regan assevera que o utilitarismo de preferências está tão preso aos seus princípios problemáticos que é incapaz de questionar se a exploração animal institucionalizada é uma prática moral ou não, pois o utilitarista preferencial não possui as ferramentas necessárias para questionar os motivos pelos quais os não humanos são usados pelos humanos.

Como essa dissertação analisou anteriormente, se as objeções de Regan ao utilitarismo são, em certos casos, fruto de interpretação equivocada, ensejando críticas no sentido de que teria criado um espantinho do utilitarismo de preferências, as considerações feitas por Regan à

perspectiva utilitarista almejavam demonstrar como a teoria dos direitos animais se distancia da ideia de que alcançar as melhores consequências totais é tudo o que importa eticamente¹⁰⁵.

No tocante à categoria reganiana de *sujeitos-de-uma-vida*, pacientes e agentes morais têm o mesmo valor inerente, sejam humanos e não humanos. Do dever direto de respeito, devido indistintamente a todos os *sujeitos-de-uma-vida*, deriva-se o princípio do dano, segundo o qual prejudicar os interesses de um *sujeito-de-uma-vida* é desrespeitar seu valor inerente. Por conseguinte, a abordagem moral reganiana deve determinar sob quais circunstâncias infligir dano a um *sujeito-de-uma-vida* poderia ser permissível.

Para tanto, Regan diferencia dois tipos de dano: infligência e privação. A infligência é "o sofrimento físico ou psicológico, agudo ou crônico" (REGAN, 2004, p. 94), enquanto as privações envolvem "as perdas dos benefícios que tornam possíveis ou expandem as fontes de satisfação durante a vida" (REGAN, 2004, p. 97). Independentemente do tipo, nem todos os danos são equivalentes. Para Regan, os danos podem ser comparados quando "diminuem de modo igual o bem-estar de um indivíduo, ou o bem-estar de dois ou mais indivíduos" (REGAN, 2004, p. 304), mas não nas situações em que há efeitos diferentes atuando sobre o bem-estar de um *sujeito-de-uma-vida*. Para comparar apropriadamente os diferentes danos causados a portadores de valor inerente igual, o autor vale-se de dois princípios-chave de sua teoria: o princípio de minimização quantitativa (*miniride principle*) e o princípio de minimização qualitativa (*worse-off principle*)¹⁰⁶.

Pelo princípio de minimização quantitativa, quando os danos causados são equivalentes, deve ser evitado o dano ao maior número de indivíduos: se a situação exige decidir entre causar sérios danos a muitos indivíduos ou causar sérios danos a poucos indivíduos, há de se optar pelo segundo caso (cf. REGAN, 2004, p. 305). Já o princípio de minimização qualitativa indica que, nos casos em que alguns indivíduos forem vítimas de um dano maior do que os outros, deve-se evitar o dano maior, independentemente do número de indivíduos em questão: em uma situação em que se deve decidir entre causar sérios danos a muitos indivíduos ou causar danos leves a poucos indivíduos, há de se optar pelo segundo caso. Por outro lado, se em uma situação em que se deve decidir entre causar sérios danos a poucos indivíduos ou causar danos leves a muitos, há de se optar pelo segundo caso, então parece que Regan fornece uma resposta bastante semelhante à de Singer, recorrendo a um

¹⁰⁵ Na Falácia do Espantalho, se ataca não a posição exata do adversário, mas uma versão distorcida desta, mais fácil de refutar.

¹⁰⁶ A tradução das nomenclaturas desses princípios foi originalmente apresentada em Naconecy (2006, p. 184).

princípio de utilidade para decidir o curso de ação a ser adotado que melhor corresponda às preferências de todos os envolvidos.

Os referidos princípios têm como intuito a resolução de conflitos em nível geral, não casos excepcionais, como é o cenário do bote salva-vidas. Ainda assim, Regan faz uso de uma análise comparativa de danos entre os sobreviventes (humanos e não humano) do barco que resulta em dificuldades teóricas para a sua proposta ético-filosófica. Isso porque, para o filósofo, é o cão quem deve ser jogado ao mar:

Creio que a morte, para qualquer um dos humanos sobreviventes, causaria um dano maior do que causaria no caso do cachorro. Enquanto o cão, assim como cada um dos humanos, perderia tudo, caso viesse a morrer, creio que o "tudo" que cada um dos humanos perderia viria a ser maior do que o "tudo" que seria perdido pelo cachorro. Por quê? Porque a perda que a morte representa é uma função do número e da variedade de possíveis fontes de satisfação que ela impede. Logo, se é verdade que a morte para qualquer um dos humanos representa uma perda maior dessa possibilidade do que seria verdade para o cão, a morte para qualquer um dos humanos seria um dano maior do que seria para o cão. E é por isso que, nessas situações trágicas, é o cachorro que deveria ser sacrificado (REGAN, 2004, p. XXIX).

Regan acrescenta, ainda, que os números não fazem diferença:

Se a escolha que enfrentamos fosse entre não apenas um cachorro e quatro humanos, mas entre quatro humanos e dez, ou cem, ou um milhão de cães, seriam os cachorros que deveriam ser sacrificados. [...] Há apenas o dano que a morte seria para cada um dos humanos comparado ao dano da morte que seria causado aos cachorros. E (em cada caso) a morte de qualquer um dos seres humanos representaria um dano maior, pois é uma perda maior do que seria a morte para cada um dos dez, ou cem, ou milhão de cães (REGAN, 2004, p. XXIX).

Dadas essas considerações, parece que Regan fornece fundamentos para conferir valor moral superior a alguns *sujeitos-de-uma-vida* em detrimento de outros, ensejando a aproximação da sua visão de direitos à teoria utilitarista que pretendeu objetar e, por conseguinte, imputa aos animais a condição de meros receptáculos de valores, como afirma que Singer procede.

Para o autor, portanto, decidir questões contra um ou um milhão de cães não é especista, pois a decisão de sacrificar não se baseia na participação na espécie, mas na avaliação das perdas que cada indivíduo enfrenta e na avaliação dessas perdas de forma equitativa, uma abordagem que considera consistente e exigida pelo reconhecimento do valor inerente igual e do direito *prima facie* igual de não ser ferido.

É possível concluir que, na acepção de Regan, o princípio de minimização qualitativa é capaz não apenas de solucionar o dilema proposto, mas também poderia ser utilizado na

resolução de conflitos em situações similares. Mas, diferentemente de outras análises proporcionadas pela teoria moral reganiana, o dilema do bote salva-vidas diz respeito a circunstâncias excepcionais, destoando das considerações ético-filosófica sobre as formas de exploração animal institucionalizadas. No entanto, essa tentativa de demonstrar a aplicação dos referidos princípios em uma situação sensível como a do bote salva-vidas, "abre a possibilidade de decidir qualquer disputa entre portadores de valor inerente igual humanos e não humanos em favor dos primeiros" (TRINDADE, 2013, p. 169), sob a justificativa de que maior dano seria causado pela morte dos humanos em comparação à morte dos cães.

Nesse sentido, como particularidades do conceito de *sujeito-de-uma-vida* podem ser manipuladas para sustentar uma diferença na avaliação ética, a despeito do valor inerente igual dos agentes e pacientes morais de espécies distintas, Regan parece estabelecer um padrão de ação que pode ser usado para justificar uma consideração desigual em muitas disputas morais entre seres humanos e animais. Isto significa que, se for possível hierarquizar a importância moral das capacidades cognitivo-psicológicas da noção de *sujeitos-de-uma-vida* sempre que interesses entre humanos e não humanos entrarem em conflito, de modo a beneficiar os seres humanos, é possível imaginar que esse tipo de ação não precisa estar restrito, necessariamente, a circunstâncias excepcionais.

2.17.1 CONSIDERAÇÕES DE SINGER SOBRE A RESPOSTA DE REGAN AO DILEMA

Regan enfatiza as diferenças entre sua visão e o utilitarismo preferencial, afirmando que a visão de direitos requer a abolição total do uso nocivo de animais na ciência, diferentemente da teoria ética de Singer. Singer reconhece que, numa visão utilitarista, poderia haver circunstâncias em que um experimento com um animal pudesse reduzir tanto o sofrimento, que seria permissível realizá-lo mesmo que envolvesse algum dano ao animal, o que seria verdade mesmo se o animal fosse um ser humano. Desse modo, indica que a situação apresentada por Regan no dilema do bote é representativa da experimentação animal e, portanto, não se distancia do imbróglio de escolher entre priorizar *direitos, interesses ou preferências* de animais humanos.

Quanto à prática social da experimentação, uma posição utilitarista exige buscar meios de findar esses trágicos conflitos de interesses, desenvolvendo métodos de pesquisa que não envolvam o uso de criaturas sencientes. Por tal razão, Singer conclui que a abolição de todos os usos nocivos dos animais na ciência é tanto o seu objetivo quanto o de Regan:

Independentemente de ser defensável ou não uma experiência ocasional em animais, permaneço contra a prática institucional de usar animais em pesquisa, porque, apesar de algumas melhorias nos últimos trinta anos, essa prática ainda deixa de levar em consideração os interesses dos animais. Por esse motivo, me oponho a colocar mais recursos na construção de novas instalações para experimentação animal. Em vez disso, esses fundos devem ser direcionados à pesquisa clínica envolvendo pacientes com consentimento e ao desenvolvimento de outros métodos de pesquisa que não envolvam o uso nocivo de animais (SINGER apud JASCHIK, 2006).

Nesse sentido, Felipe classifica Singer (e Regan) como abolicionistas "para quem a experimentação animal deverá ser restringida ou mesmo abolida de todo" (FELIPE, 2009, p. 17). Nesse raciocínio, parece útil fazer uma distinção entre *abolicionistas moderados* - aqui incluídos Singer e Regan - e abolicionistas radicais, a exemplo de Francione, que atribui igual valor inerente a todos os seres sencientes, opondo-se à experimentação animal em todos os casos. Entendo ser útil essa caracterização, na medida em que aproxima a visão de direitos da utilitarista, enfatizando suas diferenças mas reforçando a proximidade teórica entre ambas.

Entretanto, se para o utilitarismo a abolição é apenas um objetivo final; na visão de direitos é um requisito imediato, pelo menos do modo como Regan apresenta sua teoria. Pensando na prática social da experimentação como um todo, e não em casos individuais, bons argumentos utilitaristas poderiam ser oferecidos para a imediata abolição da experimentação animal, dada a imensa a quantidade de animais poupados do sofrimento; os benefícios perdidos poderiam ser incertos em alguns casos; haveria um incentivo ao rápido desenvolvimento de meios alternativos de condução de pesquisas. Mas, enquanto isso, Singer segue defendendo o uso de animais na ciência, até que esses métodos alternativos estejam completamente desenvolvidos. Sendo assim, Singer afirma que a visão de Regan também não pode implicar a abolição total de todos os usos nocivos de animais na ciência.

Dado o que Regan diz no caso do bote salva-vidas, Singer afirma que o autor não pode negar consistentemente que seria permissível sacrificar um número ilimitado de cães para salvar uma vida humana. Regan responde que o caso do bote é diferente da experimentação animal, porque os animais no bote salva-vidas não foram coagidos à situação em que correm risco de sofrer danos, o que, contudo, não distingue a situação do barco salva-vidas de todas as circunstâncias possíveis em que os animais são usados em experiências. Considerando o dilema do bote enquanto paradigmático da experimentação animal, Regan não poderia objetar um experimento que, se feito com urgência, pudesse beneficiar 4 pessoas em detrimento de 1 milhão de cães.

Supondo que um vírus novo e fatal afete os cães e seres humanos e que a única maneira de salvar as vidas de qualquer um dos afetados é realizar experimentos com alguns deles (cf. SINGER apud REGAN, 1985, n.p.). Os sujeitos dos experimentos morrerão, mas o conhecimento possibilitará que outros afetados pela doença vivam. Cães e seres humanos estão em perigo igual, e o perigo não é resultado de coerção. Singer pondera que, se Regan afirma que um cão deve ser expulso do bote salva-vidas para que os seres humanos possam ser salvos, não pode consistentemente negar que devemos usar um cão doente para salvar humanos doentes. O exemplo apresentado por Singer para examinar as conclusões de Regan sobre o experimento parte de duas premissas importantes: que o vírus afeta cães e seres humanos e, ainda, que os cães a serem usados no experimento já estão doentes.

Em meu entender, se o vírus afetar também os cães - e não somente seres humanos - e o indivíduo testado estiver adoecido, então não estaria sendo usado como mero meio na busca de certos objetivos, eis que poderia ser contado como beneficiário do experimento. Se o cão estava doente, portanto, o resultado da pesquisa poderia beneficiá-lo caso fosse usado como um meio na investigação médica, mas não como um mero meio (que seria o caso se o cão estivesse saudável). Identifico, aqui, uma diferença entre a experimentação animal e o dilema do bote, pois neste todos corriam o mesmo risco se ali permanecessem. Para comparar essa hipótese com a experimentação animal, seria necessário presumir que os animais do experimento também estavam adoecidos e poderiam se beneficiar da pesquisa.

Singer ressalta que, se para Regan os números não contam, e um milhão de cães deve ser jogado ao mar para salvar um único ser humano, ele teria que dizer que seria melhor realizar o experimento em um milhão de cães do que realizar em um único humano, o que demonstra as extraordinárias consequências da recusa em tomar conhecimento dos números pois, nas circunstâncias descritas, a visão abolicionista de Regan permitiria mais experimentação animal do que a visão utilitária, que acrescenta que até o dano sofrido pelos cães em algum ponto é maior do que o dano que seria sofrido por um único ser humano.

Entendo, portanto, que o fato de Regan admitir jogar um milhão de animais ao mar, apesar de objetável de uma perspectiva abolicionista, não implica dizer que Regan concordaria em usá-los como experimentos se não estivessem doentes, pois não poderiam se beneficiar da pesquisa. E é este o caso da maioria esmagadora das experiências realizadas em animais, em que os próprios são meros meios e não potenciais beneficiários. A despeito do pleito reganiano em prol da igualdade propiciada pela adoção do conceito de *sujeitos-de-uma-vida*, a aplicação do princípio de minimização qualitativa ao dilema demonstra que há certas características atribuídas a seres humanos que justificariam uma desigual consideração moral

entre espécies distintas. Na medida em que Regan aplica o princípio de minimização qualitativa em momentos de conflito entre portadores de valor inerente igual entre humanos e não humanos e, subsequentemente, argumenta que a morte é um dano maior para os seres humanos do que para os outros animais, fica estabelecida uma nova formulação não categórica da noção de *sujeito-de-uma-vida* e dos postulados relativos ao valor inerente igual, atrelada à considerações utilitaristas.

Independentemente dessa consequência da visão de Regan, Singer reputa questionável sustentar que o que se pode fazer a um cão em um bote salva-vidas depende de como o cão passou a estar no bote salva-vidas em primeiro lugar, isto é, não parece apropriado perguntar, antes de decidir colocá-los no bote salva-vidas, se os animais ou pessoas que afogam estão na água porque foram empurrados ou porque caíram. Assim sendo, Regan não logrou êxito em conciliar sua resposta no caso do bote salva-vidas com a defesa da abolição da experimentação animal. Nesse sentido, defendi que, dada a aplicação dos princípios da minimização quantitativa e da minimização qualitativa nos casos excepcionais de dilemas morais, a teoria de direitos aproxima-se demasiadamente do utilitarismo que busca refutar.

Da perspectiva de uma sociedade que aceita testes em animais, Singer enfatiza que as diferenças filosóficas pouco importam, ressaltando que o valor prático da teoria ética de Regan está em suas críticas às práticas sociais de usar animais como ferramentas de pesquisa e como meros pedaços de carne, questões sobre as quais Singer está em total concordância.

De fato, como a resposta de Regan não se modifica de acordo com o número de cães, é inevitável admitir que algum tipo de abertura conceitual tenha se operado. Contudo, guardadas as devidas proporções, o autor enfatiza que é categoricamente errado coercitivamente colocar um animal em risco de dano, quando o animal não correria esse risco, para que outros possam se beneficiar, seja em um contexto científico ou em qualquer outro contexto, pois equivale a reduzir o animal ao status de um mero recurso. De todo modo, nota-se que a assertiva feita por Regan de que a morte é um dano qualitativamente maior para os seres humanos gera complicações para sua teoria dos direitos animais e para a proposta de abolição da exploração animal institucionalizada.

A ideia de que o interesse em permanecer vivo é mais fraco em não humanos do que em humanos, devido à ausência de certas habilidades cognitivas superiores nos primeiros, é um dos meios que Singer e outros utilitaristas encontraram para atribuir um valor moral diferenciado às experiências vivenciadas por membros de espécies distintas. A partir disso, enumeram outras razões para justificar o uso de não humanos por seres humanos, como no caso dos alegados benefícios da experimentação animal. Parece, contudo, que Regan também

atribui maior valor moral a seres que possuem certas habilidades cognitivas superiores, sendo possível identificar, inclusive, uma gradação de importância moral dentre os seres que integram seu conceito de *sujeitos-de-uma-vida*.

Singer incorpora algumas preocupações em seu raciocínio moral que estão presentes (ainda que não exatamente igual) no princípio *worse-off*, proposto por Tom Regan: diante da escolha entre danar muitos ou danar poucos, é melhor danar poucos, exceto se algum indivíduo presente no grupo dos poucos ficar numa situação pior do que qualquer indivíduo do grupo dos muitos. Se formulado dessa maneira, o princípio *worse-off* ainda poderia tolerar o uso de alguns indivíduos como meios para fins de outros.

Supondo que haja um indivíduo no grupo dos poucos que têm uma doença que o deixa numa situação muito pior do que qualquer outro indivíduo e que a única maneira para salvá-lo é causar um dano muito grave (matar) algum outro indivíduo (alguém com órgãos compatíveis). Mesmo morto, o indivíduo usado como meio não ficaria pior do que o beneficiado se continuar vivo e sem tratamento, pois sua doença é pior do que a morte. O princípio *worse-off* prescreveria usar um para salvar outro (sendo a única maneira disponível), que é o que Regan quer evitar, razão pela qual adiciona à formulação do princípio *worse-off* a exigência de que todos os envolvidos sejam tratados com respeito (e não como meros meios para fins de outros). Com essa ressalva, o autor tenta colocar uma proteção na forma de um direito moral, no sentido de que, se a única maneira de curar uma doença seja fazer um transplante que irá matar poucos, o ato é errado porque viola os direitos dos poucos.

Essa proteção está focada na distinção entre ação e omissão. Singer poderia questionar se é pior matar dez do que matar (por omissão) um milhão. Regan poderia responder que os dez não têm culpa pela doença de um milhão. Singer poderia responder que esse um milhão não tem culpa também pela doença que adquiriram. Singer poderia aceitar a ideia de direitos morais básicos, não pelos motivos de Regan, mas porque a aceitação desses direitos leva os indivíduos a pesquisarem modos mais benéficos de eliminar os males do mundo, deixando, a longo prazo, um mundo melhor do que se alternativas não fossem pesquisadas.

Assim, tanto a teoria de direitos quanto o utilitarismo preferencial valorizam as preferências mais sofisticadas cognitivamente. Diante da escolha entre salvar a vida de um ser autoconsciente com preferências com relação ao futuro e a de um ser senciente, Singer e Regan defenderiam salvar o ser com mais preferências com relação ao futuro, o que, no caso de Regan, contraria a ideia de valor inerente igual. Apesar da situação dilemática expressar uma realidade teoricamente possível, é fato que a grande maioria das práticas moralmente objetáveis com animais não envolve um conflito emergencial da mesma natureza do dilema

apresentado. Ao decidir sobre comer carne, leite e ovos, por exemplo, não se está diante de decisões desse tipo, isto é, não há conflito entre interesses básicos e não básicos.

Em uma sociedade de risco, qualificada pela escassez e pela ausência de recursos, muitas vezes as decisões podem ser realmente difíceis e tormentosas (cf. LOURENÇO, 2008, p. 479). Quando um médico, em uma situação de urgência, aloca recursos disponíveis para salvar a vida de apenas um de dois pacientes gravemente necessitados, não implica que os interesses do outro paciente não contem, que não tenha direitos morais ou que sua vida não tenha valor. Logo, ainda que alguém tenha de optar por salvar vidas humanas em caso de urgência, disso não se conclui que as vidas não humanas não tenham valor, que se possa considerá-las como meros meios para fins particulares ou privados ou, ainda, que não devam ser asseguradas por direitos morais.

3. REVOLUÇÕES POR DIREITOS E A QUESTÃO ANIMAL

Da análise da teoria ética de Singer e das objeções de Regan, é possível observar que embora a perspectiva utilitarista preferencial tenha representado avanço na filosofia moral no que tange aos animais, notadamente por ter popularizado o termo especismo para se referir ao preconceito em razão da espécie biológica, a inserção paulatina do conceito de direitos subjetivos para tratar a questão animal ensejou efeitos não negligenciáveis. Na seara jurídica, a arguição da tese de que os animais são sujeitos de direitos (morais e, por conseguinte, legais) é comumente fundamentada na teoria ética de Regan, que defende a atribuição de direitos morais aos animais com supedâneo na defesa de direitos morais aos seres humanos.

Apesar de Singer ser amplamente visto como um dos fundadores do campo direitos dos animais, não acredita em direitos invioláveis para humanos ou animais. Por ser utilitarista, "seus argumentos para melhorar o tratamento dos animais são baseados em alegações empíricas de que a maioria dos danos infligidos aos animais não servem de fato ao bem geral" (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p. 263), e não na alegação baseada em direitos de que seria errado prejudicar os animais mesmo quando serve ao bem maior. Contudo, o intento desta dissertação é demonstrar que somente com a atribuição de direitos, nos moldes propostos por Regan, será possível atingir as melhores consequências, a longo prazo, para todos os afetados pela ação, incluindo-se os animais não humanos, pois estes ainda não conquistaram a condição de sujeitos de direitos legais, dado que ser considerado moralmente é um requisito para tanto.

O papel da razão em nos levar a agir de forma mais ética é um tema importante de *Os anjos bons da natureza*, de Steven Pinker, um estudo dos fatores que, ao longo da história humana, reduziram a violência e a crueldade. Na obra, o autor comenta a ascendência dos direitos dos animais na década de 1970 e avalia que as ascensões escalonadas dos direitos narram uma história, pois cada movimento levou em conta o sucesso dos antecessores e adotou algo de sua tática, retórica e moral racional:

Os direitos civis emergiram entre 1962 e 1969, a era das mais dramáticas vitórias legais do movimento americano pelos direitos civis. Quando estes começaram a se estabilizar, os direitos da mulher iniciaram sua ascensão, logo secundados pelos direitos da criança; e então, nos anos 1970, começaram a surgir em cena os direitos dos gays, seguidos logo depois pelos direitos dos animais (PINKER, 2013, p. 518.).

A teoria ética de Singer, nessa tendência, foi inicialmente apresentada em 1975, em *Libertação Animal*. Depois, em 1992, Singer amplia a discussão em *Ética Prática*. Ainda em

1975, Tom Regan publicava *The Moral Basis of Vegetarianism* e, nas obras posteriores, reconsiderou seu posicionamento e se autodenominou abolicionista. Em 1983, advogou a concessão de direitos aos animais em *The Case for Animal Rights*. Nas décadas seguintes, outros autores se dedicaram a fomentar a discussão sobre a ética animal, como Gary Francione que, em 1992, publicou *Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection*, seguidos de outras oito obras específicas sobre o tema, tornando-se um representante do movimento de libertação animal atual.

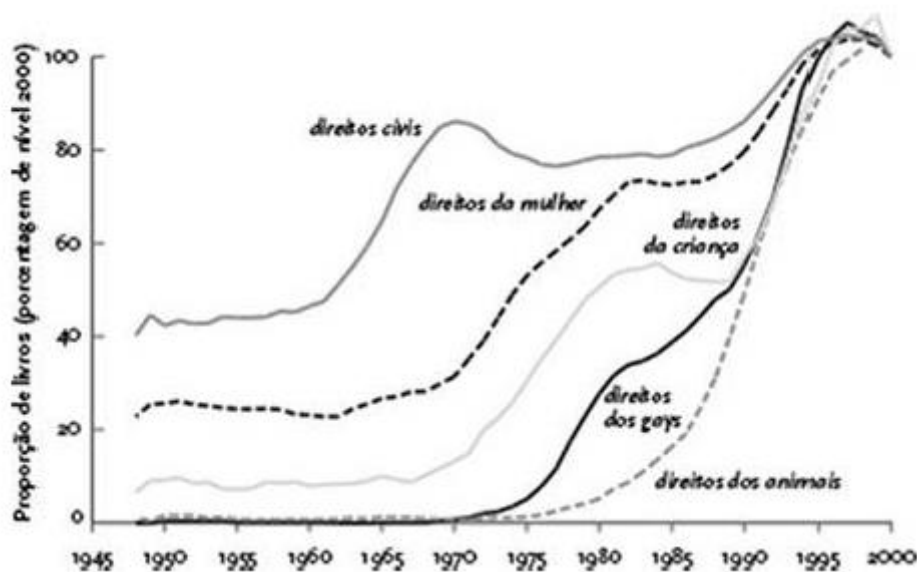
Isso não quer dizer que antes já não se discutia sobre a questão animal; a noção, ainda embrionária, de que se poderiam atribuir direitos aos animais, foi defendida em 1755 pelo utilitarista Francis Hutcheson (1694-1746), para quem animais teriam "direito de que nenhuma dor ou miséria desnecessárias lhes sejam infligidas" (HUTCHESON apud THOMAS, p. 215). Em 1776, o teólogo Humphry Primatt publicou *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, no qual, antes de Bentham, elege a capacidade de sofrer como parâmetro para a consideração moral. Em 1892, Henry Salt (1851-1939) publicou *Animals Rights: Considered in Relation to Social Progress*, considerado o primeiro livro a tratar dos direitos para animais em sentido estrito, inspirando-se em Primatt¹⁰⁷.

Apesar de não ser recente na filosofia ocidental a preocupação com o status moral dos animais, até meados da década de setenta tais preocupações permaneceram periféricas em relação às demais. Somente quando outros direitos haviam ascendido e se estabilizado, os direitos dos animais puderam ser reivindicados com alguma chance de êxito.

Pinker apresenta um gráfico que mostra o uso das expressões direitos civis, direitos da mulher, direitos da criança, direitos dos gays e direitos dos animais nos livros de língua inglesa, entre 1948 (Declaração Universal dos Direitos Humanos) e 2000¹⁰⁸.

¹⁰⁷ A passagem foi considerada a primeira manifestação formal da importância da dor como critério para a valoração moral, ainda que "colocada sob os estreitos limites do paradoxal 'sofrimento desnecessário'" (LOURENÇO, 2008, p. 346).

¹⁰⁸ Os dados foram extraídos de cinco milhões de livros digitalizados pelo Google Books, analisados pelo Bookworm Program, versão do Google Ngram Viewer (ngrams.googlelabs.com), capaz de analisar a proporção de livros, além da proporção do corpus linguístico em que uma frase de busca é encontrada. O gráfico considera a porcentagem de livros contendo cada um dos termos em 2000, descrevendo uma média móvel de cinco anos (cf. PINKER, 2013, p. 518).



As revoluções por direitos se concentraram, então, na segunda metade do século XX e, especialmente no caso dos animais, segue em constante desenvolvimento e aprimoramento teórico. A escolha de Regan para fundamentar a análise crítica da teoria ética de Singer se dá em razão desse autor defender a atribuição de direitos aos animais e apontar limites do utilitarismo preferencial nessa defesa. Sua teoria propicia reflexão sobre o consequencialismo na ética animal, permitindo destacar as diferenças existentes nas prescrições em casos específicos.

Frequentemente, os movimentos sociais são preenchidos e apoiados por aqueles cujos interesses próprios estão em jogo. Seus protagonistas são os agentes da própria mudança, que desejam remediar erros cometidos contra eles ou melhorar seu bem-estar e posição legal. Ao contrário de outras revoluções por direitos, o movimento pelos direitos dos animais não é impulsionado pela parte interessada. Os protagonistas são mobilizados pelos interesses dos beneficiários que não são da mesma espécie. Esses beneficiários - todos os animais não humanos que são usados instrumentalmente por seres humanos - são incapazes de formar seu próprio movimento social para avançar em sua própria agenda. Os protagonistas que buscam os direitos dos animais vêm da espécie que oprime todas as outras. Os defensores dos direitos dos animais buscam benefícios para membros de outras espécies, sem benefícios esperados ou mesmo implícitos para si mesmos. Isso porque, embora haja benefícios para os seres humanos ao libertar animais não humanos da exploração (questões ambientais e de saúde), a percepção comum dos direitos dos animais é que, se isso for concretizado, impactará negativamente os interesses humanos, com agricultores fechando negócios e menos medicamentos para

combater doenças. Seja como for, os direitos dos animais exigem que os seres humanos abandonem os benefícios obtidos com a exploração animal não-humana, independentemente de qualquer dano possível que possa causar aos seres humanos.

O constructo teórico dá embasamento para que seja difundido enquanto movimento social e, como tal, buscar avanço no reconhecimento de direitos morais também aos animais, se esta é a tendência para, por consequência, atribuir direitos legais de modo que possam ser sujeitos de direitos nas demandas em seu benefício. Pensar que, pela doutrina jurídica majoritária, o sujeito passivo (vítima) dos crimes cometidos aos animais não são os próprios, mas as pessoas que integram a coletividade, é evidência da visão antropocêntrica que permeia o sistema jurídico, sendo forçoso reconhecer a necessidade dessa mudança de paradigma para que os direitos animais sejam efetivados.

A esse respeito, Pontes de Miranda explica que, "ainda quando as leis protegem coisas e animais, em verdade só se dirigem aos homens e às outras personalidades, por lhes parecerem perversos, cruéis ou supérfluos os seus atos ou as suas omissões" (MIRANDA, 1983, p. 276), o que significa dizer que a vedação de crueldade contra os animais não visa à proteção da integridade físico-psíquica dos próprios animais, tratando-se de uma razão indireta nos moldes do postulado de Kant.

Em 2018, o Superior Tribunal de Justiça, ao estabelecer direito de visitas relacionado a um animal de estimação, expressou que, como objetos de propriedade que são - apesar de sencientes - não têm a qualidade de pessoas, portanto, não são dotados de personalidade jurídica nem são sujeitos de direitos:

Dada a visão antropocêntrica do sistema jurídico, essa solução não se deu em atenção ao animal em questão, mas em atendimento "aos fins sociais, atentando para a própria evolução da sociedade, com a proteção do ser humano e do seu vínculo afetivo com o animal (BRASIL. STJ, REsp 1713167/SP, 2018).

Apesar disso, a tese dos animais como sujeitos de direito já vem sendo abordada por diversos juristas, a exemplo de Pontes de Miranda, que alude ao fato de que "são condições sociais de cada momento que determinam quais as pessoas, isto é, aquelas que têm possibilidade de ser sujeitos de direito" (MIRANDA, 1983, p. 127), concluindo que o direito não se deformaria por considerar os animais desse modo.

Norberto Bobbio (1909-2004), professor de Filosofia do Direito, mostra-se partidário dos direitos dos animais:

Olhando para o futuro, já podemos entrever a extensão da esfera do direito à vida das gerações futuras, cuja sobrevivência é ameaçada pelo crescimento desmesurado de armas cada vez mais destrutivas, assim como a novos sujeitos, como os animais, que a moralidade comum sempre considerou apenas como objetos, ou no máximo, como sujeitos passivos, sem direitos (BOBBIO, 1992, p. 63).

Nessa perspectiva, a teoria deontológica de Regan está mais em compasso com as revoluções por direitos e, por conseguinte, com o movimento de libertação animal. Mas isso não significa que, de um modo geral, a teoria de Singer não ofereça elementos para uma defesa, inclusive, da atribuição de direitos morais aos animais, razão pela qual entendo que, considerados os princípios de utilidade, de universalidade e da exigência de coerência, avaliada a situação nos níveis de raciocínio crítico e intuitivo, então sua teoria ética não poderia resistir, eventualmente, à necessidade de reconhecer direitos morais aos animais. Isso porque, se há consenso quanto à existência de direitos morais para os seres humanos, o afastamento dos animais do conceito legal representa um prejuízo, por definição, à proteção efetiva e jurídica das suas vidas e integridade física, fomentando a institucionalização da exploração. Apesar de a abordagem de Singer estar mais posicionada como bem-estarista, sem a defesa de direitos, mas de deveres morais diretos, o filósofo já se mostrou favorável à extensão dos direitos fundamentais¹⁰⁹ aos grandes primatas:

A ideia de estender direitos a membros de outras espécies seria um marco histórico. [...] Seria a primeira brecha na barreira das espécies e, com o tempo, poderia facilitar a extensão para outros não humanos. É verdade que nenhum primata pode discutir filosofia, ou reconhecer a si próprio como portador de direitos. Todavia, meu argumento para seus direitos não é baseada no fato de que seriam nossos equivalentes. Caso assim fosse, deveríamos negar os mesmo direitos a muitos seres humanos. [...] Não enxergar tal fato, é colocar a escravidão dos primatas em segundo plano. Eles necessitam de direitos fundamentais, garantidos por lei (SINGER, 1999, n.p.).

Entendo que, pelo benefício da dúvida, Singer poderia admitir que sua defesa dos direitos fundamentais aos primatas de fato abriu uma brecha na barreira das espécies, já que, como advertiu Regan, mesmo os animais que Singer considera autoconscientes não expressam exatamente o tipo de interesse específico em viver que sua teoria requer. Mas, se

¹⁰⁹ Em 2005, o Ministério Público do Estado da Bahia, por meio de seus promotores de Justiça, Dr. Heron José de Santana e Dr. Luciano Rocha Santana, em conjunto com organizações não-governamentais, impetraram o Habeas Corpus nº 833085-3/2005 em favor da chimpanzé Suíça, que se encontrava aprisionada no Parque Zoológico Getúlio Vargas, numa jaula de 77,54m². No *mandamus*, demonstrou-se a necessidade da extensão dos direitos humanos aos grandes primatas, bem como a evidente precariedade das condições nas quais a chimpanzé era mantida. Requereu-se a concessão da ordem em favor do animal para que fosse determinada sua soltura e imediata transferência para o *Santuário dos Grandes Primatas*, cuja direção já havia disponibilizado o transporte. Antes do julgamento do mérito da impetração, Suíça faleceu "solitária, em sua minúscula jaula, o que conduziu à inarredável perda do objeto do *Writ* (LOURENÇO, 2008, p. 526).

Singer modificasse sua exigência para considerar algo que é *do interesse* do ser, então sua teoria talvez pudesse oferecer proteção na forma de uma teoria abolicionista moderada¹¹⁰. Mas, suas argumentações com relação ao aborto e à eutanásia sofreriam o impacto desse "benefício da dúvida" caso a seres meramente sencientes fosse atribuído algum direito moral, por exemplo. O fato de Singer chegar a defender a atribuição de direitos para os grandes primatas se dá, tão-somente, pela enorme proximidade genética dos primatas para com os seres humanos:

Os grandes símios (chimpanzés, gorilas e orangotangos) não são apenas nossos parentes mais próximos; eles também são, mais importante, seres que possuem muitas das características que consideramos distintas em nossa própria espécie. Eles formam ligações próximas e duradouras com os outros; eles mostram tristeza; eles jogam; quando ensinam a linguagem de sinais, contam mentiras; eles planejam o futuro; eles formam coalizões políticas; eles retribuem favores e ficam zangados quando alguém por quem eles fizeram um favor não responde da mesma forma. Suas habilidades intelectuais foram comparadas com as de crianças entre dois e três anos e seus laços sociais são mais fortes do que esperávamos de uma criança dessa idade (SINGER, 1999, n.p.).

Richard Dawkins, sobre a proposta de Singer de garantir aos grandes macacos, quanto possível, direitos civis equivalentes aos usufruídos pelos humanos, afirma que "se pararmos para nos perguntar *por que* isso soa tão ridículo à primeira vista, veremos que, quanto mais refletimos sobre o assunto, menos ridículo ele parece (DAWKINS, 2005, p. 5). Logo, como "do ponto de vista moral e até do ponto de vista legislativo, somos diariamente confrontados com o problema, e as pessoas ditas práticas que os ignoram estão simplesmente fechando os olhos para os fatos que consideram desagradável enfrentar" (SALT, 2019, p. 32), parece ser tarde demais para sugerir o adiamento indefinido da consideração dos direitos dos animais.

Um exemplo que ilustra os reflexos legislativos dessa crescente reivindicação por direitos é o Projeto de Lei nº 6054/2019 que, inicialmente nominado "PL Animal não é coisa", foi objeto de Emenda do Senado Federal, que acabou por excluir da tutela jurisdicional da lei os animais usados na produção agropecuária, pesquisa científica e manifestações culturais, passando à seguinte redação¹¹¹:

¹¹⁰ Imperioso reconhecer, todavia, uma possível objeção à minha sugestão para que Singer modifique sua exigência para considerar algo que é do interesse do ser. Isso porque Singer parte de premissas que o levam a certas conclusões, em vez de partir de uma conclusão para encontrar uma justificativa plausível para ela. Sendo assim, o autor não modificaria sua teoria na medida em que ela o leva ou o afasta de um objetivo.

¹¹¹ Modificada no Senado, a matéria retorna para a Câmara dos Deputados. O projeto de lei está aguardando apreciação pelo Senado e parecer do relator na Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (BRASÍLIA, 2019, n.p.).

Art. 3º Os animais não humanos possuem natureza jurídica *sui generis* e são sujeitos com direitos despersonalizados, dos quais devem gozar e, em caso de violação, obter tutela jurisdicional, vedado o seu tratamento como coisa.

Parágrafo Único. A tutela jurisdicional referida no caput não se aplica ao uso e à disposição dos animais empregados na produção agropecuária e na pesquisa científica nem aos animais que participam de manifestações culturais registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, resguardada a sua dignidade.

A emenda limitou a aplicabilidade da lei, basicamente, aos animais de companhia (gatos e cachorros) que, paradoxalmente, já possuem proteção jurídica relevante se comparada aos animais que restaram excluídos dessa tutela. Da interpretação da intenção legislativa, tem-se que somente os animais que se encontram no âmbito de proteção do *caput* não podem ser usados como coisas; a *contrario sensu*, aos animais referidos no parágrafo único não é vedado o seu tratamento como coisa, desde que resguardada sua dignidade. Mas como resguardar a dignidade de um ser que resta deliberadamente excluído de proteção legal adequada puramente em razão da sua espécie e é visto como propriedade?¹¹²

Assim, apesar de aparentemente a legislação representar um avanço, é possível que, na realidade, implique na redução na proteção jurídica conferida aos animais, que já era oferecida pela Constituição Federal e leis esparsas, mas ficará limitada no sentido dada a exclusão da maioria dos animais da condição de sujeitos de direitos, o que equivale a reforçar a institucionalização da exploração animal.

Na justificção do Projeto de Lei da Câmara nº 27/2018 (PL nº 6799/2013), o Deputado Ricardo Izar especifica dentre seus objetivos: "afastar a ideia utilitarista dos animais, reconhecendo que os animais são seres sencientes, que sentem dor, emoção, e que se diferem do ser humano apenas nos critérios de racionalidade e comunicação verbal" (cf. BRASÍLIA, 2018).

De fato, se o projeto de lei tivesse sido aprovado sem a referida emenda, atribuindo a mesma condição de sujeitos de direitos a todos os animais, seria possível falar em um afastamento da ideia utilitarista; contudo, dada a aprovação da emenda, mais uma vez uma legislação que destinava à proteção dos animais, independente de espécie, esbarrou na bancada ruralista e nos interesses econômicos.

Parece, assim, que o privilégio de tratamento garantido a apenas algumas espécies de animais reflete mesmo uma preocupação com o ser humano, seus sentimentos com relação aos animais, e não com os animais em si, não com seu valor inerente, seguindo a lógica de

¹¹² Um grupo de advogados animalistas e defensores abolicionistas criou um abaixo-assinado contra essa Emenda do Senado, argumentando que a alteração legislativa implica em especismo e, na prática, reduz a proteção já conferida aos animais via Constituição Federal e leis esparsas (PL, c2021, n.p.).

que somente os animais que estão intimamente próximos dos seres humanos mereçam proteção via direitos. Na esfera jurídica, então, é possível interpretar que prevalece ainda a ideia de deveres indiretos para com os animais, sendo, como já mencionado, majoritária a doutrina antropocêntrica no direito ambiental¹¹³.

Essa reflexão sobre os direitos legais permite considerar que o reconhecimento dos direitos morais pode ser, do ponto de vista legal, pressuposto para a atribuição de efetiva proteção jurídica. Nesse sentido, enquanto negarmos direitos aos animais e, por conseguinte, negarmos considerá-los sujeitos de direito, as discussões empreendidas no âmbito da ética animal ficarão limitadas a essa esfera e sem possibilidade de erigir consequências práticas aos maiores interessados. Em última análise, como Singer está preocupado com os aspectos práticos da ética, poderia reconhecer que, como estratégia de um movimento que luta por mudança social, atribuir direitos morais pode ser de suma importância para alcançar a pretendida justiça.

É com esteio nessa perspectiva - de que direitos morais podem ser relevantes para que os animais sejam considerados sujeitos de direitos legais - que foram apresentadas as objeções de Tom Regan à teoria ética de Singer. Isso porque, analisar essas críticas com desinteresse pela ideia de direitos morais é inviabilizá-las de pronto, mas a intenção não era essa. As críticas não foram tomadas como absolutas, pelo contrário, foram avaliados seus méritos e possíveis equívocos no intuito de propiciar um diálogo entre as teorias que, de um modo ou outro, iluminaram os caminhos da ética animal.

A única salvaguarda real contra sentimentalismo é adotar uma posição consistente em relação aos direitos dos homens e dos animais, e cultivar um amplo "senso de justiça universal (e não misericórdia) para todos os seres vivos" (SALT, 2019, p. 32). Nesse sentido, concordo com Rawls que, numa sociedade justa, as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais (cf. RAWLS, 1997, p. 30).

A forte oposição de Francione às leis bem-estabilistas representa um polo da ética animal que se contrapõe ao anseio pela regulamentação da exploração como meio de oferecer aos animais melhores condições enquanto continuam sendo explorados. Apesar disso, os

¹¹³ Como salienta Lourenço, a adesão à doutrina estritamente antropocêntrica leva a que tais autores postulem, nos moldes dos deveres indiretos, que a vedação constitucional e infraconstitucional da crueldade contra animais "destine-se à proteção 'físico-psíquica' dos próprios seres humanos, entendidos no aspecto coletivo" (LOURENÇO, 2008, p. 331).

defensores bem-estarmistas afirmam que adoção ou rejeição de *medidas paliativas* é uma questão política e de estratégia, e não de princípio¹¹⁴.

De fato, as mudanças não vêm de uma só vez, logo, é razoável pensar que a restrição mediante leis bem-estarmistas pode ser, em algum aspecto, uma porta de entrada para a abolição. Mas, do mesmo modo, pode ser uma porta de entrada para que as pessoas sintam-se mais confortáveis com o uso dos animais e, por conseguinte, a libertação animal se torna cada vez mais utópica. Veja o caso das ONGs (*Mercy For Animals*, *Humane Society International (HSI)*, *Animal Equality*, *Humane League* e *Compassion in World Farming*) que receberam R\$ 11 milhões para promover o fim das gaiolas na produção de ovos de galinha, que são a maneira padrão que a indústria usa para confinar animais no menor espaço possível para a produção de ovos (cf. CHAVES, 2017). Ocorre que a alternativa apresentada pela indústria é a produção de ovos com as galinhas livres de gaiolas. Porém, as galinhas criadas nesse tipo de granja ficam amontoadas em barracões, e não soltas na grama como a indústria tenta fazer o consumidor acreditar. E, assim como na produção com gaiolas, também mata todos os animais que nascem machos porque simplesmente não têm valor comercial.

No Brasil, esse é o destino de em torno de 6-7 milhões de pintinhos por mês, considerando que aproximadamente 50-52% dos ovos férteis incubados darão origem a pintos machos. Alguns países, a exemplo da França e Alemanha estão tentando mudar essa prática; no Brasil há menos sinais de esforços nesse sentido. A Suíça já proibiu o procedimento (cf. TRITURADOS, 2020).

Dada a repercussão do caso, Francione manifestou-se para enfatizar que a *Mercy For Animals* criticava duramente ovos de galinhas criadas fora de gaiolas e, depois da doação, passou a cobrar que as grandes empresas produzam ovos livres de gaiolas. O representante da ONG no Brasil respondeu que, além de promover o veganismo, também buscam reduzir o máximo de sofrimento da maior quantidade de animais, argumentando que lutar pela redução da crueldade, ou pelo fim das gaiolas, não significa em hipótese alguma promover esses produtos para consumo¹¹⁵.

É notável que o movimento pelos direitos animais desenvolveu-se enquanto movimento social que, como definem os sociólogos Jeff Goodwin e James M. Jasper, são um “desafio coletivo, organizado, sustentado e não institucional a autoridades, detentores de

¹¹⁴ Entre as obras de Francione sobre o tema, destacam-se: *Animals, Property and The Law* (1995), *The Great Ape Project: not so great* (2006) e *Introdução aos direitos animais* (2013).

¹¹⁵ Em 2014, constava no site da *Mercy for Animals* a seguinte informação: “não acredite no hype [marketing agressivo, exagerado] da indústria de ovos. Com as inúmeras alternativas aos ovos disponíveis hoje para todos os tipos de cozinha, os consumidores podem facilmente retirar ovos de suas dietas em favor de um estilo de vida vegano sem crueldade” (ALT, 2014, s.p.).

poder ou crenças e práticas culturais” (GOODWIN; JASPER, 2003, p. 3). Os movimentos sociais, incluindo os direitos dos animais, são acusados de buscar mudanças que impactarão adversamente a sociedade se atingirem seu objetivo. Mas se assim fosse, muito pouco progresso social e econômico poderia ter sido feito ao longo dos séculos se danos duradouros resultassem de mudanças sociais. As consequências negativas exageradas raramente, se é que alguma vez, se tornam verdadeiras.

O momento pessoal transformador ainda é a moeda do movimento dos direitos dos animais, limitando-se a um aspecto de consciência ética individual do que de direitos ou imposição de leis. Para alguns, o choque moral é repentino; para outros, paulatino. Contudo, Stallwood afirma que a linha de falha entre sucesso e fracasso para o movimento dos direitos dos animais está na compreensão da diferença entre mudança pessoal e mudança institucional; a diferença entre uma cruzada moral e um movimento social. E acrescenta: "ao enfatizar a escolha do estilo de vida pessoal sobre a mudança institucional, o movimento pelos direitos dos animais segue uma estratégia que não é adequada ao objetivo e impede severamente sua capacidade de obter mudanças institucionais" (STALLWOOD, 2017, p. 288). Assim sendo, enquadrar os direitos dos animais como um movimento social enfatiza uma estratégia que se expande do indivíduo para a sociedade - uma abordagem que inclui políticas públicas, legislação e aplicação da lei e não apenas escolhas pessoais de estilo de vida. Geralmente, os direitos dos animais são vistos como uma demanda por mudanças individuais no estilo de vida. Por outro lado, como movimento social, a missão dos direitos animais exige a transformação da sociedade e de suas relações com outros animais para que, a partir de então, seja possível instrumentalizar essa defesa de modo efetivo..

No simpósio da *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals 'Rights of Animals'*, em 1976, Lord Houghton, desafiou o movimento de direitos animais do Reino Unido a ser menos uma cruzada moral e mais um movimento social:

Minha mensagem é que o bem-estar animal, em geral e em particular, é em grande parte assunto da lei. Isso significa que devemos ir ao Parlamento. Mais cedo ou mais tarde, é para onde teremos que ir. É aí que são feitas as leis e onde são estabelecidas as penalidades pela desobediência e as medidas de execução. Não há substituto completo para a lei. A opinião pública, apesar de inestimável e de fato essencial, não é a lei. A opinião pública é o que torna as leis possíveis e a observância amplamente aceitável (PATTERSON; RYDER, 1979, p. 209).

Os direitos dos animais, como outros movimentos sociais, desfrutam de advocacia complementar e flancos acadêmicos como, por exemplo, o movimento ecofeminista que defende o fim do ativismo fragmentador sob o fundamento de que não "podemos polarizar o

sofrimento humano e animal, uma vez que eles se inter-relacionam" (ADAMS, 2012, p. 26). Uma das pautas do ecofeminismo é o fim da exploração dos processos reprodutivos das fêmeas animais, como no caso das vacas oprimidas pela sua condição de fêmea, utilizadas como fonte de leite e descartadas. Contudo, há que se questionar também a situação dos animais machos na indústria; aves do sexo masculino são mortas por maceração apenas por serem machos. Ainda, há a situação dos bezerros da indústria de leite que, separados de suas mães, têm o trágico destino de não serem úteis para a indústria leiteira, sendo vendidos para matadouros como vitela ou mesmo para servir de ração para outros animais.

Assim, o movimento pelos direitos dos animais, como um movimento social incipiente, não está sozinho na luta sob a tensão entre a abolição e a regulamentação ou na falha em resolvê-los com sucesso. Desse modo, sem pretender afirmar que as leis bem-estaristas, em todo o qualquer caso, devem ser objetadas, penso que as estratégias, enquanto movimento social, devem se dirigir ao objetivo final, qual seja, a abolição, como é feito pelos demais movimentos sociais. A abolição da exploração animal, contudo, não tem o condão de eliminar quaisquer danos impingidos aos animais, nem mesmo de evitar toda e qualquer situação dilema, não devendo ser conduzida em razão dessa irreal expectativa. Ainda que se elimine a exploração inerente à indústria animal, casos como o do bote salva vidas ainda são passíveis de ocorrer, dada a estreita interação entre seres humanos e animais não humanos.

Assim sendo, será que tornar a situação dos animais na indústria mais confortáveis, para além de encarecer a mercadoria final, teria o condão de libertá-los ou, por outro lado, de elitizar ainda mais o consumo de animais, mantendo-os ainda nas condições de coisas, mas coisas bem cuidadas?

Então, os direitos dos animais devem funcionar como um movimento social pragmático, trabalhando para incorporar os valores dos direitos dos animais nas políticas públicas. Não há dúvidas de que, no Brasil e no mundo, é crescente e substancial a movimentação política em favor dos animais. Grupos organizados de ativistas coordenam resgates, protestos, abaixo-assinados e campanhas educativas nesse sentido, e os diversos projetos de lei apresentados com a temática demonstram que as aspirações sociais com relação aos animais têm atingido as esferas políticas com notável frequência e recebido apoio de figuras públicas influentes. Mas, como denota Stallwood, "somente quando isso acontecer em uma escala suficiente, por um período prolongado, será verdade que o movimento dos direitos dos animais [...] tomou a direção política dos animais" (STALLWOOD, 2017, p. 299). É o que os ativistas e acadêmicos seguem tentando fazer: ampliar a discussão política

sobre os direitos animais, levar informação, educação e conhecimento à população e fomentar reflexões morais quanto ao especismo.

O veganismo, enquanto movimento social - e não como dieta ou estilo de vida - vem se organizando politicamente em várias frentes, dentre elas o chamado veganismo interseccional, que reconhece as necessidades particulares das minorias políticas e leva em conta recortes sociais como o de classe, gênero e raça (cf. MOTA; SANTOS, 2020, p. 7), admitindo que todas as formas de opressão têm uma coisa em comum: a exploração, discriminação e violência contra o ser mais vulnerável.

Para a filósofa Angela Davis (1944), a luta antiespecista e o veganismo fazem parte de uma perspectiva revolucionária, pois desafiam tanto a política alimentar imposta pelas grandes corporações, quanto o sistema industrial que submete, sistêmica e silenciosamente, incontáveis seres sencientes a um regime de dor, sofrimento e morte, cuja intenção é simplesmente satisfazer o paladar e os interesses de uma única espécie. Na 27ª Conferência *Empowering Women of Color* (2012), Davis foi entrevistada e, na ocasião, explicou porque se declara vegana:

Esse é momento certo para falar sobre isso, porque faz parte de uma perspectiva revolucionária - como podemos não apenas descobrir relações mais compassivas com os seres humanos, mas como podemos desenvolver relações compassivas com as outras criaturas com quem compartilhamos este planeta e isso significaria desafiar toda a forma industrial capitalista de produção de alimentos (DAVIS apud HOCHSCHARTNER, 2014, n.p.).

A autora tem usado sua voz para levantar a questão dos animais como um movimento social que, como os demais, luta por justiça social, por direitos, não se limitando a esperar que a compaixão ou escolha individual das pessoas altere de forma substancial a consideração moral dos animais. Francione também já se manifestou no mesmo sentido:

Não consigo deixar de pensar que a exploração dos animais é diretamente relacionada à exploração de determinados grupos humanos minoritários, tais como pobres, latinos, mulheres, homossexuais, povos nativos, asiáticos, entre outros. [...] Se somos especistas e pensamos que podemos explorar os não humanos pelo simples fato de sermos mais poderosos, e julgamos que nos beneficiaremos dessa exploração, a discriminação contra outros grupos torna-se muito mais palatável e fácil de ser aceita (FRANCIONE, 1995, p. X).

Pensar no estatuto moral e jurídico dos animais não humanos permite refletir sobre uma reestruturação ética da sociedade, redefinindo responsabilidades. A mudança de paradigma de animais como meras coisas para animais como sujeitos de direitos morais e legais está inserido em um contexto histórico em que as vulnerabilidades e dependências são

partilhadas. Assim, ainda que a realidade dos direitos animais possa parecer distante, a luta pelo reconhecimento dos direitos morais deve permanecer inarredável, assim como a busca por representação no cenário político e o fortalecimento da interseccionalidade do movimento animal com os demais movimentos sociais, sem perder de vista o protagonismo dos animais não humanos no movimento antiespecista.

CONCLUSÃO

O presente estudo centrou-se nas objeções que o filósofo Tom Regan, de tendência deontológica e que defende direitos morais aos animais não humanos, faz à proposta consequencialista da teoria ética de Peter Singer que, em suma, limita-se a reconhecer a existência de deveres diretos para com os animais e o direito a igual consideração de preferências.

A dissertação defendeu, nesse sentido, que as críticas de Regan ao utilitarismo preferencial, apesar de relevantes no que tange à alegada importância dos direitos, não consideraram todos os aspectos que Singer buscou endereçar ao apresentar diversos exemplos ao longo de sua fundamentação teórica. Focadas na suposta tensão entre utilidade e igualdade, as críticas de Regan não vislumbraram as nuances que diferenciam, por exemplo, a teoria utilitarista clássica da preferencial. Ainda, em que pese as objeções com relação ao conceito de pessoa, Regan adotou uma política conservadora ao delimitar os animais protegidos via direitos por sua teoria, adotando a expressão *sujeitos-de-uma-vida* para identificar os seres que, em regra, integrariam também o conceito de pessoa de Singer. Vimos, inclusive, que seu referido conceito pode ser objetado dada a sua irresponsabilidade epistemológica. Assim, na intenção de oferecer as melhores respostas no que tange ao erro de infligir sofrimento e matar, Regan buscou evidenciar a estrita necessidade dos direitos morais para a devida proteção dos animais, apontando limites das demais teorias morais. Contudo, ao abordar dilemas morais, demonstrou que as consequências práticas pouco ou nada variam se comparado às teorias de direitos, de modo que mesmo nesses casos excepcionais, o utilitarismo parece oferecer a resposta mais adequada. Se Regan logrou êxito em sua fundamentação, parece ter sido o fato de que, sem a atribuição de direitos morais aos animais, permanecerão sendo protegidos, pela lei, não pelos danos que sofrem, mas pelos danos indiretos causados aos que, eventualmente, tomam em consideração os seus interesses. Reduzi-los a tal condição, em que não podem ser sujeitos de direitos morais e legais, implica em disparidade arbitrária de tratamento moral e jurídico entre animais humanos e não humanos, o que não se pode permitir dado o conhecimento científico que hoje se tem.

De início, abordei o estabelecimento da senciência, no utilitarismo clássico, como critério para consideração moral, tendo Bentham desenvolvido a teoria do bem-estar animal, com o reconhecimento de deveres diretos para com os seres sencientes. Apesar disso, o debate sobre o status dos animais não humanos só deixou de ser tema periférico com a publicação de Singer, em 1975, de *Animal Liberation*. A obra atingiu notoriedade e cimentou a oposição ao

especismo como pauta do utilitarismo preferencial. Para demonstrar como Singer chega ao Princípio da Igual Consideração de Interesses, foi analisada sua concepção de ética - importante para justificar a adoção do utilitarismo preferencial como teoria mínima - e de que modo sua teoria incorpora características como imparcialidade e universalidade no intuito de afastar princípios éticos subjetivistas e relativistas que favorecem interesses de uns em detrimento de outros. Com a introdução dos conceitos de interesses e preferências, Singer busca atingir as melhores consequências consideradas as preferências de todos os envolvidos pela decisão. Foi explorada a questão da expansão do círculo de consideração moral, fundada na ideia de que os seres humanos são dotados de um cerne de empatia para com seus próximos e, ainda, no papel da razão no desenvolvimento da ética humana, demonstrando sua oposição às teorias deontológicas que, em sua concepção, desconsideram o abismo intransponível entre fatos e valores.

Quanto ao conceito de igualdade na teoria de Singer, vimos que não se baseia na posse de inteligência, personalidade moral ou racionalidade; ainda, que a diferença de capacidades entre as pessoas não justifica diferenças na consideração aos seus interesses. Foi apresentada a aplicação que Singer faz do *princípio da diminuição da utilidade marginal* para mostrar de que modo um tratamento desigual pode produzir um resultado mais igualitário.

Observamos no capítulo 1 que a teoria ética de Singer implica que: a) se uma capacidade racional maior implica um sofrimento maior, o sofrimento deve receber prioridade onde quer que apareça, pois a atenção se deve à quantidade do sofrimento; b) se impedíssemos a imposição de sofrimentos apenas quando os interesses dos humanos não são afetados tanto quanto o dos animais, seríamos forçados a mudar radicalmente a maneira como tratamos os animais; c) o mais importante não é saber se é possível produzir itens de origem animal sem sofrimento, e sim se os que estamos pensando em comprar foram produzidos sem sofrimento, posicionando-se contrário à produção industrial de comida de origem animal, sob o fundamento de que essa produção sacrifica injustamente interesses importantes dos animais para a satisfação de interesses menores. Quanto aos experimentos com animais, defende a necessidade de desenvolvimento de métodos experimentais, mas vislumbra razão não especista para que, se a experiência tiver de ser feita, a preferência seja utilizar animais, não seres humanos adultos sem deficiência.

Observamos que, para Singer, o maior ou menor sofrimento provocado pela dor depende de sua intensidade e tempo de duração, mas as dores da mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam sentidas por seres humanos ou animais.

Tendo sido apresentado no capítulo 1 o raciocínio de Singer quanto a infligir sofrimento aos animais, abordarmos a questão de tirar uma vida, analisando que para o filósofo existem razões para sustentar que a consciência é crucial quando se discute se um ser tem ou não direito à vida e, principalmente, quando Singer analisa que tipo de prejuízo é maior ou mais grave. Para tanto, abordamos: a) os conceitos de ser humano e pessoa no utilitarismo preferencial; b) a doutrina da santidade da vida humana como posição moral predominante, pela qual matar um *Homo sapiens* tem um significado que contrasta com a indiferença com que se tira a vida dos animais.

Similarmente à proposta de Hare, Singer distingue dois níveis de raciocínio moral: o *intuitivo* e o *crítico*, defendendo o uso do primeiro para a tomada cotidiana de decisões morais. Mas, como as convicções morais comuns não são confiáveis no nível crítico, Singer e Hare defendem que as teorias em dois níveis estão aptas a resolver esse problema.

Adiante, vimos que, para Singer, somente os animais que concebem a si mesmos como seres distintos com passado e futuro oferecem razão direta para não matá-los, variável na medida em que o animal é capaz de ter desejos para o futuro. Dada a dificuldade de estabelecer quando o outro ser tem consciência de si, defende que é errado matar uma pessoa quando podemos evitar sua morte; havendo dúvidas concretas quanto à condição de pessoa, o melhor é conceder o benefício da dúvida. Com relação aos seres meramente sencientes, Singer defende que: a) a melhor razão direta para não matá-los é a perda de uma vida agradável; b) quando a vida tirada não teria sido agradável, nenhum erro direto é cometido; c) animais meramente conscientes são permutáveis entre sim e privá-los dos prazeres da existência é contrabalançado com os prazeres dos animais que não existem e só existirão se os existentes forem mortos; d) a substituição só se justifica se os animais forem mortos sem sentir dor e sem que os sobreviventes sejam afetados.

Delineada a teoria ética de Singer, foi apresentada a visão de direitos de Tom Regan que, para além de reconhecer deveres diretos para com os animais, defende a atribuição de direitos morais e, como consequência, a abolição da exploração animal. Dada a negativa de Singer em reconhecer direitos para além dos grandes primatas, a teoria ética de Regan foi considerada um marco para o movimento de libertação animal que, tendo vislumbrado limites na teoria ética de Singer, carecia de respaldo teórico para lidar com os limites do utilitarismo enquanto concepção consequencialista. Para Regan, o reconhecimento dos direitos morais é pressuposto para obter as melhores respostas sobre o que é agir certo ou errado. Sua teoria moral envolve as ideias de *valor inerente* dos indivíduos e dever de *respeito*, e se respalda no que considera ser o lugar comum que os filósofos encontraram para os direitos morais: a

existência de direitos morais negativos, investigando se são violados direitos dos animais por erros de comissão. Essa investigação foi importante na medida em que a posse de direitos morais confere um status moral distinto àqueles que o possuem, agindo como um sinal invisível de não invasão, como entende Nozick, ou como um trunfo, usando a nomenclatura de Dworkin. Ainda, o conceito de *sujeito-de-uma-vida* na visão de direitos foi traçado para que as objeções pudessem ser adequadamente dimensionadas, bem como para propiciar uma crítica de caráter epistemológico à essa visão de direitos.

As críticas feitas por Regan se direcionam, em suma, ao fato de que no utilitarismo somente as consequências determinam a moralidade das ações; logo, as discordâncias se relacionam ao que se entende por melhores consequências: satisfação das preferências para o utilitarismo preferencial e fomento da felicidade/prazer para o utilitarismo hedonista. Ainda, observamos que a natureza agregativa do utilitarismo é um dos motivos pelo qual Regan relata preferir defender uma teoria de direitos, arguindo que a busca do maior balanço entre prazer e dor para todos os afetados nem sempre traz os melhores resultados para o indivíduo mais diretamente atingido pela decisão. Assim, a exigência de agregação de resultados tornaria o assassinato de agentes morais facilmente justificável e, em certos casos, requerido.

Para salvar a teoria dessa implicação, os utilitaristas clássicos argumentam que há um dever indireto de não causar pânico nos que continuam vivos; matar agentes morais é errado, quando é, pelos desdobramentos aos outros. Vimos que Regan considera contraintuitivo o erro do assassinato não ser feito ao morto, já que tornaria um assassinato em segredo justificável. Mas o fato de ser feito em segredo, nessa perspectiva, não muda o erro de matar, mas o torna pior por dificultar a realização da justiça. Regan aduz que os problemas do utilitarismo hedonista se dão pela visão dos indivíduos como receptáculos e da natureza agregativa do cálculo, analisando de que modo a teoria de Singer propõe superar essas dificuldades abandonando o hedonismo e a visão dos indivíduos como meros receptáculos.

Segundo a visão de direitos, o utilitarismo é falho processualmente, por exigir contar a satisfação de más preferências para alcançar um julgamento totalmente informado do certo ou do errado moral; e, substancialmente, porque depois que os cálculos foram concluídos, resultados ruins podem ser justificados. Concluí que uma teoria moral que subscreve o princípio de que o fim justifica os meios potencialmente coloca a vida de todos em risco e, por isso, o utilitarismo preferencial não é uma teoria moral adequada se julgado em termos dos maus resultados que pode permitir ou exigir. Contudo, vimos que a interpretação de Regan sobre o utilitarismo preferencial carece de uma análise mais aprofundada quanto aos aspectos relevantes para o cálculo utilitário, a exemplo da exigência do princípio da igualdade

que, por si só, acarreta substanciais modificações. Vimos que Singer demonstra, ainda, preocupação o com nível hedônico ou de satisfação de preferências em que cada indivíduo estava antes de ser tomada a decisão, além da importância dos benefícios para cada indivíduo atingido.

Quanto aos gostos e preferências alimentares dos que gostam de comer carne, dada a exigência de universalidade e imparcialidade das preferências, o utilitarismo preferencial, nesse aspecto, não seria terreno fértil para essas subjetividades. Nesse sentido, penso que o utilitarismo preferencial não leva, necessariamente, a uma defesa do *status quo*, pois não são todas as consequências consideradas relevantes, mas as que se amoldam aos princípios da imparcialidade e universalidade. Apesar disso, a natureza agregativa do cálculo utilitário pode levar aos resultados ruins que Regan indica. Mas os resultados ruins se dão pela agregação das consequências, e não porque toda e qualquer preferência é computada.

Para Singer, a preferência por continuar vivendo é uma condição necessária e suficiente para o erro de matar. Contudo, vimos que é duvidoso que os pacientes morais tenham os meios intelectuais para conceber a própria morte ou fazer o tipo de julgamento comparativo que Singer exige, de modo que mesmo os animais considerados pessoas provavelmente não possuem a capacidade de fazer esse julgamento comparativo. Singer afirma que a luta contra a dor e o perigo não sugere que os peixes sejam capazes de preferir uma existência futura à não existência, mas paradoxalmente sugere que o comportamento de outros animais mostra que sim. Explicar, a partir do comportamento do animal, alguma preferência quanto ao seu próprio futuro, é diferente de sustentar que o animal possui a preferência particular que Singer exige. Logo, se quiser sustentar que matar animais autoconscientes é um erro direto, Regan sugere que Singer admita como condição suficiente para a existência do dever direto de não matar é que continuar vivendo é do interesse do ser, não um interesse específico em continuar a viver.

Quanto à questão dos indivíduos como receptáculos substituíveis, Regan argumenta que se Singer modificasse sua posição para incorporar o segundo sentido do conceito de interesses, seria possível agregar o dever direto de não matar e evitar a falha do utilitarismo hedonista de que os indivíduos são meros receptáculos de valor.

Por outro lado, Singer vê indivíduos sencientes não autoconscientes como meros receptáculos do que possui valor intrínseco, dada a possibilidade de sua substituição. A crítica de Hart, conforme reconstruída por Regan, se dá no sentido de que o utilitarismo preferencial vê também os indivíduos autoconscientes como receptáculos, não de dor e prazer, mas de preferências, pois prescreve buscar a melhor agregação de consequências para todos os

afetados. Logo, a agregação de preferências pode mandar substituir pessoas, caso contemos a possibilidade de criar preferências satisfeitas. Singer responde Hart com o *argumento do débito*, pelo qual uma preferência insatisfeita implica um débito que só é anulado pela satisfação da preferência respectiva; logo, sem rejeitar o argumento de que o utilitarismo manda agregar e maximizar preferências, Singer busca enfatizar que, dada a incerteza quanto à criação de novas preferências, pessoas não são substituíveis, mas seres sencientes são.

Regan apresenta quatro interpretações do princípio da igualdade enquanto princípio moral básico na teoria de Singer: 1. o *sentido lógico*, que prescreve determinadas decisões, mas não é derivado de nenhum outro princípio moral. Nele, o princípio da utilidade não teria primazia; 2. o *sentido não-lógico*, em que o princípio pode ser derivado, mas de importância moral crucial. Regan reputa que Singer estaria inclinado a considerar o sentido *não-lógico* por afirmar que o princípio da igualdade é pressuposto do utilitarismo. Para não tornar o utilitarismo incoerente, defende que Singer deve evitar interpretar o princípio da igualdade no sentido lógico, para que o princípio da utilidade tenha primazia sobre qualquer outro princípio. A adoção de Singer dessa posição, em meu entender, não enseja uma incoerência teórica, mas demonstra que o utilitarismo preferencial enseja preocupações deontológicas além das consequenciais e dá ênfase ao nível intuitivo de raciocínio moral na tomada das decisões cotidianas, de modo que o princípio da igualdade atua limitando os excessos do princípio da utilidade, e assim mutuamente; 3. como *princípio formal*, um teste para a validação ética de qualquer princípio, eliminando os que não tratam de interesses. Mas vimos que existem princípios cuja validade não é contestada e que não tratam de interesses, como o *imperativo categórico*, concluindo que o princípio da igualdade não é um princípio moral formal; 4. como *princípio moral formal condicional*, que só incidiria quando atendidas certas condições. São duas as formas possíveis de pensar o *status* do princípio da utilidade à luz da aceitação do princípio da igualdade formal condicional: a) afirmar que a igualdade condicional é consistente com o utilitarismo, mas o autor reputa essa é uma opção fraca por não fornecer motivos para selecionar o utilitarismo em detrimento de outras visões da moralidade também consistentes com a aceitação da igualdade condicional; b) aceitar o princípio da igualdade condicional equivale a comprometer-se logicamente com a aceitação do princípio da utilidade, o que pode assumir duas formas: aceitar a igualdade condicional compromete alguém a aceitar o princípio da utilidade como o único princípio moral substancial; ou, aceitar a igualdade condicional é comprometer-se a aceitar o princípio da utilidade como um princípio moral mínimo, deixando em aberto a possibilidade de existir outros princípios morais que possam ser aceitos consistentemente. Dessa crítica, foi possível

analisar que o Princípio da Igual Consideração de Interesses compõe-se, formalmente, pela igualdade e, substancialmente, pela consideração dos interesses. Logo, se a igualdade é entendida enquanto exigência formal, e toda teoria moral adequada deve buscá-la, essa forma pode ser preenchida com conteúdos diversos que atendam ao princípio da igualdade: a consideração de interesses para Singer, o valor inerente para Regan e a dignidade dos agentes racionais para Kant.

Vimos que, se comer produtos de origem animal não é necessário nutricionalmente, Singer argumenta que ao fazê-lo sacrificamos interesses mais importantes dos animais com vistas a satisfazer interesses mais triviais (no sentido de interesses não necessários à manutenção da vida). Regan objeta que Singer não oferece elementos no sentido de que o interesse em comer animais não seja trivial, pois para muitas pessoas esse é um aspecto muito importante de suas vidas, como para as pessoas que trabalham no agronegócio. Nesse caso, a teoria de Singer manda buscar, dentre as alternativas disponíveis, a que tende a trazer as melhores consequências: as pessoas podem buscar outro modo de satisfazer o mesmo interesse, e é isso que deveriam fazer.

A segunda crítica de Regan aos fundamentos de Singer para o veganismo se direciona ao fato de que, ao afirmar que a criação intensiva de animais é errada por favorecer um interesse trivial, Singer responde a questão sobre o propósito da prática, e não sobre a consequência que, como utilitarista, deveria responder. Vimos que, de fato, Singer apresenta diversas preocupações que não apenas com as consequências: coerência do agente, igualdade, consideração do nível hedônico ou de satisfação de preferências em que cada indivíduo estava antes de ser tomada a decisão, a importância dos benefícios para cada indivíduo atingido, etc., preocupações que são requisitos a serem cumpridos, mas insuficientes para uma decisão ética. Aqui, mais uma vez, vemos que a teoria de Singer não é puramente consequencialista.

Ainda quanto ao veganismo, Regan argui que Singer não poderia prescrevê-lo só com fundamento de que o especismo viola o Princípio da Igual Consideração de Interesses, mas porque a utilidade seria maximizada. Apesar disso, Singer não teria apresentado os cálculos para afirmar que a utilidade seria maximizada desse modo. Sobre esse aspecto, penso que Singer poderia defender o veganismo também sob o fundamento de que o especismo é moralmente errado por violar a igualdade, uma das condições para validar uma decisão eticamente. Ainda, essa violação resulta em sofrimento, de modo que seu resultado prático é a dor ou a morte.

Regan assevera que a teoria de Singer não poderia apelar para a coerência já que rejeita apelos a intuições, e que a utilidade pode ser maximizada para instrumentalizar

humanos e não humanos e para praticar o especismo, por exemplo. Contudo, referindo-se aos experimentos biomédicos, Singer faz um apelo à coerência ao argumentar que a maioria dos humanos não autorizaria fazer com humanos o que autorizam fazer com não humanos. Nesse caso, o princípio da utilidade foi mitigado pela coerência. De todo modo, é recorrente na teoria ética de Singer o apelo à coerência, de modo que sua rejeição às intuições não se dá de maneira absoluta como relata Regan. Por exemplo, ao distinguir os níveis de raciocínio moral intuitivo e crítico, Singer deu relevância ao raciocínio intuitivo para o julgamento dos problemas morais cotidianos, deixando o nível crítico para as soluções de dilemas morais complexos. Sendo assim, se as intuições a que Regan se refere são as intuições refletidas - que não são respostas instintivas ou imediatas, mas crenças morais que sustentamos depois de termos feito um esforço consciente para pensar sobre elas friamente, imparcialmente, com clareza conceitual e com as informações relevantes que pudermos adquirir razoavelmente - então essa crítica à teoria ética de Singer não prospera.

Apesar disso, é necessário admitir a possibilidade de causar coerentemente malefícios, por exemplo, admitindo escravizar humanos e não humanos para evitar alegação de especismo. Logo, o princípio da utilidade pode ser uma ferramenta para verificar se a decisão, apesar de coerente, não causará mais malefício do que benefício, indicando a importância da exigência formal de igualdade e da exigência substancial de utilidade na teoria de Singer, para que reciprocamente limitem os excessos da outra.

Por fim, quanto à alegação de que ser vegano é um gesto simbólico para o utilitarista pois apenas uma pessoa boicotar a indústria de exploração animal não muda as consequências causadas pela indústria, vimos que Singer afirma que há um ponto em que o número de veganos influencia no tamanho da indústria de exploração animal, diminuindo a demanda. Regan objeta que, se a obrigação de se tornar vegano deriva das consequências sobre os animais de se adotar o veganismo, tudo o que os não-veganos precisam fazer para evitar a obrigação é consumir mais produtos de origem animal. No que tange à essa crítica, penso que a intenção dos não veganos - de consumir mais animais para evitar as consequências almejadas pelos veganos - não atenderia as exigências de universalidade e imparcialidade na teoria de Singer. Os não veganos errariam, na perspectiva do utilitarismo preferencial, por não se preocuparem com a igualdade nem com a satisfação das preferências de todos os seres atingidos por suas decisões. Apesar da crítica de Regan ter se omitido quanto a esse aspecto, entendo que isso se dá pela concepção deontológica de sua teoria, em que a moralidade do consumo de animais não depende das consequências do ato para a indústria, por exemplo.

É notável que a maioria das críticas de Regan direcionam-se à exigência do utilitarismo de maximizar a utilidade, o que poderia levar a tolerar violações aos indivíduos. Contudo, o utilitarismo preferencial de Singer só tolera violações em casos excepcionais, quando não há outra ação que propicie resultados tão bons ou melhores. Se a utilidade pudesse ser maximizada com a pesquisa de novas ações, então Singer veria nessa busca um dever. Mas, como foi possível verificar no dilema do bote salva vidas, Regan também admite violar indivíduos em situações excepcionais. Em situações de urgência como a relatada no dilema do bote, Regan oferece uma resposta que, por definição, se aproxima da de Singer e contraria sua própria teoria, admitindo escolher salvar seres humanos em detrimento de animais, oferecendo uma resposta utilitarista. Todavia, ao afirmar ser moralmente exigível escolher matar um milhão de cães para salvar um humano, pelo fato de a morte ser um dano maior para o humano, Regan abriu a possibilidade de que o uso institucionalizado de animais seja justificado em circunstâncias excepcionais.

Assim, uma teoria dos direitos animais adequada requer a ideia de que não é moralmente aceitável tratar seres sencientes como meios para os nossos fins. Embora possa ser possível justificar a preferência pelos humanos em situações de verdadeiro conflito, o mesmo não se pode dizer quanto às situações cotidianas que envolvem o uso de animais.

Vimos que Singer argumenta a favor da igualdade para os animais, mas recusa a linguagem dos direitos por considerá-la uma taquigrafia política (apesar de defender direitos fundamentais para grandes primatas). Embora sua teoria tenha gerado reflexão sobre o especismo, não é satisfatória enquanto aporte teórico do movimento de libertação animal que, como retratado no terceiro capítulo, atua enquanto movimento social na busca de mudanças na sociedade com relação aos animais. A aceitação de Singer da substituição de animais sencientes - ainda que em situações específicas - abre uma brecha para que muitos dos animais subjugados na sociedade permaneçam sendo explorados, ainda que com alguma regulamentação. Buscar maximizar as preferências dos animais que ainda não foram sequer concebidos em detrimento dos que já existem não parece a solução mais acertada do ponto de vista moral. Nesse sentido, o reconhecimento de direitos morais, na teoria de Regan, ofereceu um suporte mais consistente com a revolução por direitos. Apesar disso, os seres sencientes seguem sem a devida proteção mesmo nessa teoria, dada a limitação do conceito de *sujeitos-de-uma-vida* que, apesar de pretender se referir a um grupo de animais com certas características, não parece ter inovado se comparado ao conceito de pessoa de Singer. Talvez, Regan pretendesse sugerir um termo que não ocasionasse o mesmo estranhamento de se chamar um animal não humano de pessoa, o que é bastante compreensível.

A discussão dos argumentos apresentados por Singer e Regan demonstram que, apesar das evidentes divergências teóricas, suas defesas trouxeram à tona a incoerência da exclusão dos animais da esfera da consideração moral. Vimos que o reconhecimento de deveres diretos já imporá mudança substancial no modo como a sociedade se relaciona com os animais. Mas essas mudanças não bastariam para libertar os animais, razão pela qual o atual movimento de libertação animal assumiu um viés abolicionista e afastou-se das teorias utilitárias, tendência dos outros movimentos sociais que igualmente lutam pelo reconhecimento de direitos.

Sendo assim, defendi que a atribuição de direitos morais aos animais sencientes terá o condão de fazer evoluir a tendência pela preocupação com as preferências de todos os afetados por nossas decisões, que se instaurou com a teoria de Singer, mas se fragilizou diante da aceitação da substituição de seres sencientes, dentre outras fraquezas expostas. Mas a atribuição desses direitos deve se dar com responsabilidade epistemológica, como argumentou Tanner; como a teoria de Regan, dadas as críticas ao critério *sujeitos-de-uma-vida*, deixa de fora da proteção via direitos muitos animais sencientes, não oferecendo uma resposta completa para o movimento de libertação animal, focado no respeito aos seres sencientes, independentemente da capacidade cognitiva específica e, por óbvio, sem considerá-los substituíveis. Assim como Salt afirmou no início do século XX, dificilmente é possível sustentar que direitos são um privilégio com o qual ninguém, exceto seres humanos, pode ser investido; se alguns animais já estão incluídos sob o pálido da proteção, por que não deveria ser cada vez mais incluído no futuro?

Espero ter propiciado a reflexão necessária no sentido de que o utilitarismo preferencial é uma teoria hábil a lidar com a problemática da questão animal, especialmente dado o reconhecimento de que muitos animais são pessoas e que a muitos mais se deve atribuir o benefício da dúvida. Se Singer concorda em conceder direitos fundamentais aos grandes primatas como meio de viabilizar uma proteção efetiva de suas liberdades, não é implausível sugerir que defenderia (ou defenderá, quem sabe) a atribuição de direitos à vacas, porcos, cachorros, gatos, tartarugas, peixes e outros sobre os quais já se possui conhecimento o bastante, por vislumbrar razões utilitaristas consequencialistas para atribuir direitos aos animais, possibilitando as melhores consequências para todos os afetados a longo prazo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEYESINGHE, S. M; NICOL, C. J.; HARTNELL, S. J.; WATHES, C. M. *Can domestic fowl, gallus gallus domesticus, show self-control?* *Animal behavior*, vol. 70. 2005, p. 1-11.

ABONIZIO, Juliana. *Consumo alimentar e anticonsumismo: veganos e freeganos*. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, n. 2, p. 191-196, 2013.

ARIOCH, David. *Vacas não produzem leite para consumo humano*. *Vegazeta: Veganismo em jornalismo, história e cultura*. 18 maio 2020. Disponível em: <https://vegazeta.com.br/vacas-nao-produzem-leite-para-consumo-humano/>. Acesso: 15 nov. 2020.

ADAMS, Carol. *A política sexual da carne: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. Tradução de Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

ALT, Sarah Von. *5 Reasons “Cage-Free” Isn’t What You Think*. 3 nov. 2014. Disponível em: <https://mercyforanimals.org/5-reasons-cage-free-isnt-what-you-think>. Acesso: 23 jun. 2020.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 1999.

BENATAR, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Nova York: Oxford University Press, 2006.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and legislation*. vol. 2. Londres: W. Pickering, 1823.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and legislation*. Nova York: Dover, 2007.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça - STJ. REsp 1713167/SP, 2018. Disponível em: https://scon.stj.jus.br/SCON/pesquisar.jsp?newsession=yes&tipo_visualizacao=RESUMO&b=ACOR&livre=1713167. Acesso em: 02 jan. 2021.

BRASÍLIA. Senado Federal. Comissão de Meio Ambiente. 2018. Projeto de Lei da Câmara nº 27, de 2018 (PL nº 6799/2013), que acrescenta dispositivo à Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para dispor sobre a natureza jurídica dos animais não humanos. Disponível em: <http://www.direito.ufpr.br/portal/animaiscomdireitos/wp-content/uploads/2019/08/parecer-pl-27-2018.pdf>. Acesso: 22 jun. 2020.

BRASÍLIA. Assembleia Legislativa. *Projeto de Lei 6054/2019*. Emenda do Senado ao Projeto de Lei da Câmara nº 27, de 2018 (PL nº 6.799, de 2013, na Casa de origem), que acrescenta dispositivo à Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para dispor sobre a natureza jurídica dos animais não humanos. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=601739>. Acesso em: 09 jun. 2020.

BRITTO, P. H. *É possível transgredir no momento poético atual?* In: M. I. M. ALMEIDA; S. C. NAVES (orgs.). *Por que não? Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007, p. 45-53.

BROCK, Dan. *Utilitarianism*. In: REGAN, Tom; VANDEVEER, Donald (eds.). *Towata: Rowman and Littlefield*, 1981. p. 217–240.

BROWN, Culum. *Not just a pretty face*. *New scientist*, 2004. v. 182, n. 2451, p. 42-43.

CALLICOTT, J. Baird. *In defence of the land ethic: essays in environmental philosophy*. Nova York: State University of New York Press, 1989.

CAVALIERI, Paola. *The Animal Question: why nonhuman animal deserve human rights*. Nova York: Oxford University Press, 2001.

CHAVES, Fábio. *ONGs receberam R\$ 11 milhões para promover o fim das gaiolas na produção de ovos de galinha*. 14 ago. 2017. Disponível em: <https://www.vista-se.com.br/ongs-receberam-r-11-milhoes-para-promover-o-fim-das-gaiolas-na-producao-de-ovos-de-galinha/>. Acesso: 12 jan. 2021.

COHEN, Carl. *Do Animals Have Rights?* *Ethics & Behavior*. v. 7. n. 2, p. 91-102, 1997.

COETZEE, J. M. *A vida dos animais*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CORREIA, Sérgio P. C.; DICKINSON, Anthony; CLAYTON, Nicola S. *Western Scrub-Jays Anticipate Future Needs independently of Their current motivational state*. *Current Biology*. v. 17, 2007, p. 856-61.

CRARY, Alice. *The horrific story of comparisons between cognitive disability and animality (and how to move past it)*. In: ADAMS, Carol J; RAPSEY-PROBYN, Fiona (eds.). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Nova York: Bloomsbury Publishing USA, 2018.

CROSS, Leslie. *Veganism defined*. *World Forum Magazine*. n. 1, vol. 5, 1951. Disponível em: <http://www.candidhominid.com/p/veganism-defined.html>. Acesso em: 06 jan. 2021.

CUNHA, Luciano Carlos. *O consequencialismo e a deontologia na ética animal: uma análise crítica comparativa das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 183. 2010.

CUENCA, Patricia. *Derechos humanos y discapacidad*. De la renovación del discurso justificatorio al reconocimiento de nuevos derechos. AFD (XXXII), 2016.

DALL'AGNOL, Darlei. *Utilitarismo Kantiano?* *Filosofia Pré-Publicações*, n. 49, Florianópolis: UFSC, 2001.

DARWIN, Erasmus. *Zoonomia, vol. I, or, the laws of organic life*. Dublin: P. Byrne, and W. Jones, 1794.

DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton University Press, 1981.

DAVIDSON, D. *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

DAWKINS, Richard. *Gaps in the mind*. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. (eds.). *The great ape project: equality beyond humanity*. Nova York: Martin's Griffin, 1993. p. 80-88.

DAWKINS, Richard. *O capelão do diabo: ensaios escolhidos*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DEVINE, Philip. *The Moral Bases of Vegetarianism*. *Philosophy*, 1978. 53(206):481-505

DE WALL, F. B. M. *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

DIAMOND, Cora. *Eating Meat and Eating People*. *Philosophy*, 2018. 53(206):465-479.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Nova York: Oxford University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.

FEARNLEY-WHITTINGSTALL, Hugh. *The River Cottage Meat Book*. Londres: Hodder & Stoughton, 2004.

FELDHAUS, Charles. *Hare e o problema da ladeira escorregadia*. Florianópolis: Ethic@, 2003. v.2, n.2, p.173-191.

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

FELIPE, Sônia T. *Carnelatria: escolha omnis vorax mortal*. Implicações éticas animais e ambientais da produção, extração e do consumo de carnes. São José: Ecoânima, 2018.

FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2019.

FINN, Julian K.; TREGENZA, Tom; NORMAN, Mark D. *Defensive tool use in a coconut-carrying octopus*. *Current Biology*, 2009. R1069-70.

FOTUS, Roger. *Next of Kin: my conversations with chimpanzees*. Londres: William Morrow Paperbacks, 1998.

FOUTS, Roger S.; FOUTS, Deborah. *Chimpanzees' use of sign language*. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. (eds.). *The great ape project: equality beyond humanity*. Nova York: Martin's Griffin, 1993. p. 28-41.

FOX, Michael A. *Animal liberation: a critique*. 1978. *Ethics*, 88.2, pp. 106-118.

FRANCIONE, Gary; CHARLTON, Anna E. *Visissection and dissection in the classroom: a guide to conscientious objection*. Jenkintown: American Anti-Vivisection Society, 1992.

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

FRANCIONE, Gary. *The Great Ape Project: not so great. The Abolitionist Approach*. 2006. Disponível em: <https://www.abolitionistapproach.com/the-great-ape-project-not-so-great/>. Acesso em: 02 jan. 2021.

FRANCIONE, Gary. *Introdução aos direitos animais*. Tradução de Regina Rheda. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.

FREY, R. G. *Rights, Killing and Suffering*. Oxford, Blackwell, 1983.

GARDNER, R; GARDNER, B. *Teaching sign language to a chimpanzee*. *Science*, vol. 165, 1969. p. 664-672.

GERBER, P.J., STEINFELD, H., HENDERSON, B., MOTTET, A., Opio, C., Dijkman, J., Falcucci, A. & Tempio, G. 2013. *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), Rome.

GLOVER, Jonathan. *Causing death and saving lives*. Londres: Penguin Books, 1977.

GREENE, JD. *The moral brain and how to use it*. Nova York: Penguin, 2012.

GRUEN, Lori; RAPSEY-PROBYN, Fiona. *Distillations*. In: ADAMS, Carol J; RAPSEY-PROBYN, Fiona (Eds.). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Nova York: Bloomsbury Publishing, 2018.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James M. (eds.). *The social movements reader: cases and concepts*. Malden: Blackwell, 2003.

GOODALL, Jane. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOODALL, Jane. *In the shadow of Man*. Nova York: Mariner Books, 2000.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Diretoria de Pesquisas. *Coordenação de Agropecuária: estatística da Produção Pecuária jul.-set, 2019*. Disponível em:

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/2380/epp_2019_3tri.pdf. Acesso em: 13 fev. 2021.

IBOPE, Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística. *Pesquisa de opinião pública sobre vegetarianismo*, 2018. Disponível em: https://www.svb.org.br/images/Documentos/JOB_0416_VEGETARIANISMO.pdf. Acesso em: 29 dez. 2020.

IPSOS MORIS INSTITUTE. *Poll conducted for The Vegan Society incidence of vegans research*. Londres, 2016. Disponível em: <https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/vegan-society-poll>. Acesso em: 05 jan. 2021.

HAMPSHIRE, Stuart. *Thought and Action*. Londres: Chatto/Windus, 1959.

HAMPSHIRE, S. *Morality and Pessimism*. In: S. HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 1-22.

HART, H. L. A. *Death and Utility*. The New York Review of Books, 1980.

HARE, Richard M. *Essays in Ethical Theory*. Nova York: Oxford University Press, 1989.

HARE, Richard M. *Ética: problemas e propostas*. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônia Rapucci. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

HELD, S.; MENDEL, M.; DEVEREUX, C.; BYRNE, R. W. *Foraging Pigs Alter their behavior in response to Exploitation*. In: *Animal Behaviour*. 2002; v. 64. p. 157-166.

Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/253465477_Foraging_pigs_alter_their_behaviour_in_response_to_exploitation. Acesso: 31 dez. 2020.

HOCHSCHARTNER, Jon. *Vegan Angela Davis Connects Human and Animal Liberation*. Counter Punch, 2014. Disponível em: <https://www.counterpunch.org/2014/01/24/vegan-angela-davis-connects-human-and-animal-liberation/>. Acesso: 22 junho 2020.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.

JASCHIK, Scott. *Did Peter Singer back animal research?* Inside Higher Ed. Washington: 4 dez. 2006. Disponível em: <https://www.insidehighered.com/news/2006/12/04/did-peter-singer-back-animal-research>. Acesso: 07 jan. 2021.

JOY, Melanie. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas*. Uma introdução ao carnismo. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2014.

KALTNER, Leonardo. *Ecolinguística e cultura clássica: interfaces para o vegetarianismo na antiguidade*. In: DIAS, Maria Clara; OLIVEIRA, Fábio A. G. (org.). *Ética animal: um novo tempo*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2019. p. 87-100.

KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Nova York: Harper Torchbooks, 1963.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KENNY, Anthony. *Will, Freedom and Power*. Oxford University Press, 1975.

KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *Should the baby live? The problem of handicapped infants*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

LAMBE, Willian. *Water and vegetable diet in consumption, scrofula, cancer, asthma, and other chronic diseases*. Londres: John Chapman, 1815.

LEAHY, Michael. *Against Liberation*. Nova York: Routledge, 1991.

LECKY, Willian E. H. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. vol. 1. Appleton: Nova York, 1869.

LLORENTE, Renzo. *Utilitarianism and Vegetarianism Reconsidered*. Revista Iberoamericana de Estudos Utilitaristas, 2004. vol. XIII, n. 1-2, p. 163-176.

LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Ed., 2008.

LOW, Philip *et al.* *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Cambridge, 2012. Disponível em: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso: 19 jun. 2020.

LOWEY, Erich H. *Created from Animals*. Book reviews. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2(1), 112-114. Nova York: Oxford University Press, 1993.

MAKKAR, H.P.S.; BEEVER, D. *Optimization of feed use efficiency in ruminant production systems*. 2013. Proceedings of the FAO Symposium, Bangkok, Thailand. FAO Animal Production and Health Proceedings, n. 16.

MCCLOSKEY, H. J. *The right to life*. *Mind*. vol. 84, 1975, p. 403-425.

MCMAHAN, Jeff. *Cognitive Disability and Cognitive Enhancement*. In: KITTAY, Eva; CARLSON, Licia (Eds). *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*. P. 345-368. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010.

MELLO, Ana Luiza Gonçalves Dias. *Animalidades e práticas de si: educação, veganismo e subjetividades*. In: OLIVEIRA, Fábio A. G.; DIAS, Maria Clara (orgs.). *Ética animal: um novo tempo*. p. 101-118. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2019.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Auckland: The Floating Press, 2009.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*. v. 2. São Paulo: Revista dos Triunais, 1983.

MORA, Camilo; TITTENSOR, Derek P. ADL, Sina; SIMPSON, Aalastair G. B.; WORM, Boris. 2011. *How many species are there on earth and in the Ocean?* PLoS Biol 9(8): e1001127.

NACONECY, Carlos. *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NACONECY, Carlos. *As (des)analogias entre racismo e especismo*. pp. 173-212. In Revista Brasileira de Direito Animal. – Ano5, Vol.6 (jan./jun. 2010). – Salvador: Evolução, 2010. Disponível em: <https://www.animallaw.info/sites/default/files/brazilvol6.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2020.

NEDEL, José. *Ética aplicada. Pontos e contrapontos*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

NODDINGS, Nel. *O Cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Tradução de Magda Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

NOGUEIRA, Vânia Márcia. *Direitos fundamentais dos animais: a construção jurídica de uma titularidade para além dos seres humanos*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Nova York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha C. *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013.

OLIVEIRA, Wesley Felipe de. *A importância moral da dor e do sofrimento animal na ética de Peter Singer*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA, Wesley Felipe de. *O princípio da igual consideração das Capacidades*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017.

OLIVEIRA, Wesley Felipe de; PEREIRA, Camila Dutra. *A relação entre o princípio da não maleficência e o utilitarismo na ética de Peter Singer*. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 7, n. 3, p. p.111-132, 4 dez. 2020.

OSVATH, Mathias. *Spontaneous Planning for Future Stone Throwing by a Male Chimpanzee*. *Current Biology*, vol. 19, 2009, p. R190-1.

PATERSON, D; PALMER, M. *The Status of Animals. Ethics, Education and Welfare*. Humane Education Foundation by C.A.B. International, 1989.

PATTERSON, Francine; GORDON, Wendy. *The case for the personhood of gorillas*. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. (eds.). *The great ape project: equality beyond humanity*. Nova York: Martin's Griffin, 1993. p. 58-77.

PARFIT, Derek. *Rights, Interests and Possible People*. In.: GOROVITZ, S, *et al.* Moral problems in medicine. Nova Jersey: Englewood Cliffs, 1976.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Tradução de Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PL "Animal não é coisa" virou retrocesso para os animais. Change.org. Disponível em: <http://chng.it/bvyCThtPhp>. Acesso em: 13 fev. 2021.

PRIMATT, Humphry. *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*. London: T. Cadell, 1776.

POLLAN, Michael. *The Omnivore's Dilemma*. New York: Penguin Books, 2007.

RACHELS, James. *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Nova York: Oxford University Press, 1986.

RACHELS, James. *Created from animals*. Nova York: Oxford University Press, 1990.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REGAN, Tom. *The Moral Basis of Vegetarianism*. *Canadian Journal of Philosophy*. vol. V. n. 2. North Carolina State University: Raleigh, 1975.

REGAN, Tom. *Utilitarianism, vegetarianism, and animal rights*. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, n. 4, 1980, pp. 305-324.

REGAN, Tom. *The dog in the lifeboat: an exchange*. Reply to peter Singer. *The New York Review of Books*. 25 Abril 1985. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1985/04/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange/>. Acesso em: 29 dez. 2020.

REGAN, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

REGAN, Tom. *The case for animal rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California, 2004.

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Trad. Regina Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

RITSON, Joseph. *An essay on abstinence from animal food, as a moral duty*. Londres: R. Phillips, 1802.

ROSS, W, D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

RYDER, Richard. *Os animais e os direitos humanos*. Revista Brasileira de Direito Animal, Salvador, ano 3, n. 4, pp. 63-79, jan./dez., 2008.

SAGAN, Carl. *Bilhões e Bilhões*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Editora Schwarcz, 1997.

SALT, Henry. *A plea for vegetarianism, and other essays*. Manchester: Vegetarian Society, Manchester, 1886.

SALT, Henry. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. Nova York: Cornell University Library, 2019.

SAPONTZIS, Steve F. *Aping Persons: pro and con*. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. (eds.). *The great ape project: equality beyond humanity*. Nova York: Martin's Griffin, 1993. p. 269-277.

SASSAKI, Romeu Kazumi. *Terminologia sobre deficiência na era da inclusão*. In: VIVARTA, V. (org.). *Mídia e Deficiência*. Brasília: Fundação Banco do Brasil, 2003. p. 160-165.

SCOTTON, Guy. *Methaphors and maladies: against psychologizing speciesism*. In: ADAMS, Carol J; RAPSEY-PROBYN, Fiona (eds.). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Nova York: Bloomsbury Publishing, 2018.

SCRUTON, Roger. *The conscientious carnivore*. In: Sapontzis, S.F. (ed.). *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. p. 81-91. Nova York: Prometheus Books, 2004.

SHELLEY, Percy Bysshe. *A vindication of natural diet*. Londres: Smith & Davy, 1813.

SILVA, Maria Alice da. *Direitos animais: fundamentos éticos, políticos e jurídicos*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

SIMÕES, Mauro Cardoso. *J. S. Mill: Utilitarismo e justiça*. Astrolabio. Revista Internacional de Filosofia. 2016, n. 18. pp. 10-19.

SINGER, Peter. *All animals are equal*. Philosophic Exchange, 5 (1), 1974.

SINGER, Peter. *The Fable of the Fox and the Unliberated Animals*. In: Etchis. v. 88, n. 2, p. 119-125, 1978, p. 122.

SINGER, Peter. *Rethinking Life and Death: the collapse of our traditional ethics*. Nova York: St. Martin's Press, 1994.

SINGER, Peter. *Should we breach the species barrier and grant rights to the great apes? An exchange between Peter Singer and Kenan Malik*. Prospect Magazine, 20 maio 1999. Disponível em: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/should-apes-have-rights-peter-singer>. Acesso: 29 jun. 2020.

- SINGER, Peter. *A Response to Martha Nussbaum: reply to Martha Nussbaum, 'Justice for Non-Human Animals'*. In: *The Tanner Lectures on Human Values*, November 13, 2002. Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm>. Acesso: 22 set. 2018.
- SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler. São Paulo: Lugano, 2004a.
- SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- SINGER, Peter; MASON, Jim. *A ética da alimentação: como nossos hábitos alimentares influenciam o meio ambiente e o nosso bem-estar*. Tradução de Cristina Iamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- SINGER, Peter. *Reply by Peter Singer*. In: SCHALER, Jeffrey (ed.). *Peter Singer under fire: the moral iconoclast faces his critics*. p. 97-111. Chicago: Open Court, 2009.
- SINGER, Peter. *Speciesism and Moral Status*. In: KITTAY, Eva; CARLSON, Licia (eds). *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*. p. 331-344. Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2010.
- SINGER, Peter. *The Expanding Circle: ethics, evolution and moral progress*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. 3 ed. New York: Cambridge University Press, 2011.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. Tradução de Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva, 2012.
- SINGER, Peter. *Utilitarismo e Vegetarianismo*. Tradução de Ricardo Miguel. 17(2): 227-232. Lisboa: Unisinos Journal of Philosophy, 2016.
- SINGER, Peter. *Ética Prática*. 4. ed. Tradução de Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- SINGER, Peter. *Why Vegan? Eating Ethically*. Nova York: Liveright Publishing Corporation, 2020a.
- SINGER, Peter; CHAPPELL, Richard Yetter. *Pandemic ethics: The case for experiments on human volunteers*. Opinions. The Washington Post, 2020b. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/27/pandemic-ethics-case-experiments-human-volunteers/?arc404=true>. Acesso: 19 jun. 2020.
- SMART, J. J. C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- SPECTER, Michael. *The Dangerous Philosopher*. The New Yorker, 1999.
- STEPHEN, Leslie. *Ethics and the Struggle for Existence*. Reprinted from *The Contemporary Review* 64. In: NITECKI, M.H.; NITECKI, D.V. (eds). *Evolutionary Ethics*. Nova York: State University of New York Press, 1993.

MONKEY, Rats and Me: *Animal testing*. Direção de Adam Wishart. Inglaterra, BBC Two, 27 nov. 2006. Disponível em: <http://archive.org/details/MonkeysRatsandMe>. Acesso em: 31 dez. 2020.

MOTTA, Ana Gabriela; SANTOS, Kauan, Willian dos (orgs.). *Libertação animal, libertação humana: veganismo, política e conexões no Brasil*. Juiz de Fora: Ed. Garcia, 2020.

NEWTON, John Frank. *The return to nature, or, a defense for the vegetable regimen*. Londres: T. Cadell and W. Davies, 1811.

TANNER, Julia. *The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-life account*. Between the species, v. 13. n. 9, 2009. p. 1-31. Disponível em: <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=bts>. Acesso: 29 jun. 2020.

TAYLOR, Sunaura. *Beasts of burden: animal and disability liberation*. Nova York: The New Press, 2017.

THE VEGAN Society. *Definition of veganism*. Disponível em: <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>. Acesso em: 09 jan. 2021.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TIMBERLAKE, William. *The Attribution of Suffering*. In: BAIRD, Robert; ROSENBAUM, Stuart E. *Animal Experimentation; the Moral Issues*. NY: Prometheus Books, 1991.

TRITURADOS vivos: o terrível destino de pintinhos machos na indústria. BBC News Brasil. 26 fev. 2020. Disponível em: <https://epoca.globo.com/triturados-vivos-terrivel-destino-de-pintinhos-machos-na-industria-24272328>. Acesso em: 23 jun. 2020.

TOOLEY, Michael. *Abortion and Infanticide*. *Philosophy and Public Affairs*. v. 2, n. 1 1972. p. 37-65. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2264919>. Acesso em: 29 dez. 2020.

TRINDADE, Gabriel Garmedia da. *Animais como pessoas: a abordagem abolicionista de Gary L. Francione*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p. 219. 2013.

STALLWOOD, Kim. *Are we smart enough to know when to take the political turn for animals?* In: TRINDADE, Gabriel Garmedia da; WOODHALL, Andrew (eds.). *Ethical and political approaches to nonhuman animal issues*. Palgrave Macmillan, 2017.

VARNER, Gary E. *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two Level Utilitarianism*. Nova York: Oxford University Press, 2012.

VELHO, G. 2007. *Mudança social, universidade e contracultura*. In: M. I. M. ALMEIDA; S. C. NAVES (orgs.). *Por que não? Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007, p. 303-215.

VOLTAIRE. *A reply to Descartes*. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter (eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. pp. 67-68, Nova Jersey: Prentice Hall, 1976.

WALSH, Gareth. *Father of animal activism backs monkey testing*. Londres. Sunday Times, nov. 26, 2006. Disponível em: <https://www.abolitionistapproach.com/media/links/p5/the-sunday.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2020.

WILLIAMS, Bernard. *The human prejudice*. In: SCHALER, Jeffrey (ed.). *Peter Singer under fire: the moral iconoclast faces his critics*. p. 77-102. Chicago: Open Court, 2009.

WISE, Steven. *Rattling the cage: toward legal rights for animals*. Cambridge: Perseus Book, 2000.

WISE, Steven. *Drawing the line: science and the case for animal rights*. Cambridge: Perseus Book, 2002.