



Jeff McMahan

*Tradutor: Gustavo Henrique de Freitas Coelho**

McMAHAN, Jeff. Animals. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heath (Ee.). *A Companion to Applied Ethics*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 525-536.

As diferenças entre seres humanos e outros animais

Uma maneira dramática de chamar a atenção para algumas propriedades importantes que compartilhamos é afirmar que é a nossa posse dessa propriedade que nos distingue dos animais. A história da retórica, portanto, está repleta de alegações sobre as diferenças entre seres humanos e outros animais. Mas, o que realmente nos diferencia moralmente dos animais? A maioria de nós, se questionados, responderia inicialmente citando alguma capacidade psicológica ou conjunto de capacidades psicológicas: por exemplo, que nós, mas não outros animais, somos autoconscientes, racionais, autônomos, temos a capacidade de usar a linguagem, temos um senso ou consciência moral, temos livre arbítrio ou somos responsáveis por nossos atos, e assim por diante. O problema com essa resposta, no entanto, é que para cada capacidade que possa ser citada há alguns seres humanos que não a possuem. (Às vezes, a alegação é que possuímos certas capacidades em um grau muito mais elevado do que qualquer animal. O problema paralelo com essa alegação é que, para cada uma dessas capacidades, existem alguns seres humanos que as possuem apenas na medida em que posso estendê-las a certos animais.)

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gusege@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5265638620788673>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7075-851X>.

Alguns seres humanos que não possuem as capacidades relevantes podem, no entanto, ter o potencial para desenvolvê-las. Muitos fetos e recém-nascidos pertencem a esta categoria. E outros seres humanos, que atualmente não possuem as capacidades relevantes, podem tê-las tido anteriormente. Os dementes ou aqueles que estão em coma irreversível estariam nesta categoria. Pode-se pensar que os seres humanos nessas duas categorias sejam significativamente diferentes dos animais em virtude de sua posse no passado ou em potencial das capacidades relevantes. Todavia, existe um terceiro grupo - seres humanos que sofrem de problemas cognitivos graves de forma congênita - cujos membros nunca tiveram capacidades psicológicas superiores às de certos animais e também não têm potencial para desenvolvê-las no futuro. Se é a posse de certas capacidades psicológicas, ou talvez a posse de tais capacidades em alto grau, que dota pessoas como você e eu com um status moral mais elevado do que o dos animais, parece que aqueles seres humanos que não possuem essas capacidades, ou que não as possuem em maior grau do que certos animais, não podem compartilhar de nosso elevado status moral. Seu status deveria, ao invés disso, ser comparável ao status dos animais com capacidades psicológicas semelhantes.

Esses fatos representam um desafio. A maioria de nós está disposta a pensar que é em virtude de nossa natureza psicológica que somos fundamentalmente diferentes, moralmente, dos animais. Entretanto, como mostram nossas práticas, acreditamos que todos os seres humanos são diferentes dos animais de maneiras moralmente importantes. Se estivermos certos quanto a isso, não podem ser nossas capacidades psicológicas que nos distinguem, uma vez que existem alguns seres humanos cujas capacidades psicológicas nunca serão superiores às de certos animais. Para que nossas crenças sejam consistentes, devemos encontrar uma base alternativa para nosso status superior ou então abandonar a visão de que existe uma diferença moral fundamental entre todos os seres humanos e todos os outros animais. A última opção exigiria, como veremos, mudanças drásticas em nossas práticas.

Consideremos se há um fundamento alternativo para nosso status superior. Existem duas possibilidades: ou a diferença relevante é empiricamente detectável, ou não. Muitas pessoas adotam a segunda opção. Elas acreditam que todos os seres humanos têm alma, mas que os animais não. Essa visão é, no entanto, muito difícil de defender. De acordo com o que parece ser a concepção mais comum, a alma é uma substância não física que possui, em sua essência, a capacidade de consciência e atividade mental. Se, no entanto, a alma é o sujeito da consciência, devemos admitir que os animais também têm alma ou então concluir, implausivelmente, que são autômatos não conscientes.

Uma concepção alternativa é que a alma é o “princípio organizador” que transmite ao corpo humano os poderes de uma pessoa humana. De acordo com essa concepção, assim como a forma de uma estátua não é separável do material do qual a estátua é feita, a alma não é separável do corpo, mas manifesta-se, de fato, nas maneiras pelas quais a matéria do corpo está organizada para produzir as capacidades e poderes de uma pessoa. Se, no entanto, a natureza da alma é revelada nas capacidades do ser cujo corpo ela enforma, devemos concluir que um ser humano severamente retardado não possui uma “alma racional” (que, segundo Tomás de Aquino, subjaz às capacidades de um ser racional) mas, ao invés disso, possui uma alma “sensível” ou “animal” semelhante à que enforma o corpo de um animal comparativamente dotado. Novamente, não há uma diferença profunda entre todos os seres humanos e todos os outros animais.

Outras concepções de alma tendem a ser definidas pela negação: por exemplo, a alma não é nem o corpo, nem a mente, nem a união essencial dos dois. Porém, uma vez que a alma é despojada de todas as características positivas, deixa de existir qualquer razão para supor que exista tal coisa. É, portanto, necessário considerar se existe uma diferença moralmente significativa entre todos os seres humanos e todos os animais que não seja oculta, mas uma questão de dotação natural. Como não existem diferenças uniformes de psicologia, qualquer diferença nas propriedades naturais deve ser física. Além disso, é razoável supor que as

únicas propriedades físicas que são possuídas por todos os seres humanos, mas não por quaisquer outros animais e que provavelmente são moralmente significativas, são aquelas necessárias e suficientes para o pertencimento à espécie humana. Como, então, os membros da espécie humana se distinguem dos membros de outras espécies?

Um critério de trabalho para determinar se certos indivíduos juntos constituem uma espécie é se eles podem potencialmente cruzar entre si para produzir descendentes férteis. No entanto, esse critério não é apenas vulnerável a contraexemplos (por exemplo, “espécies em anel”); também é, obviamente, moralmente insignificante. As mesmas objeções se aplicam à ideia de que todos os membros de uma espécie compartilham o mesmo fenótipo físico. Existem algumas espécies conhecidas - chamadas “espécies politípicas” - cujos membros têm fenótipos bastante variados. Mais importante, mesmo se supusermos que todos os membros da espécie humana compartilham uma morfologia bruta distinta nos vários estágios de seu desenvolvimento, isso dificilmente pode ser o que os distingue moralmente dos animais.

Uma terceira possibilidade é que os membros da espécie humana sejam fisicamente distintos em virtude de possuírem um genoma comum. Evidentemente, não é que genes individuais sejam marcados como “humanos”; pelo contrário, é que a estrutura do genoma como um todo é determinante para pertencer à espécie. Na prática, esse critério é genealógico, pois, como as coisas são, um ser terá esse genoma distinto se, e somente se, o produto genético dos pais for identificado como humano.

Essa pode ser a melhor maneira de distinguir seres humanos de membros de outras espécies. Entretanto, há razões importantes para rejeitar a hipótese de que esse critério de pertencimento à espécie humana seja moralmente significativo. É muito obscuro como as características do genótipo por si mesmas, independentemente de suas manifestações fenotípicas, poderiam ser, ou seriam vistas como sendo moralmente significativas. E, de qualquer forma, as diferenças genéticas entre seres humanos e seus parentes evolutivos mais próximos - os chimpanzés - são proporcionalmente muito pequenas: seres humanos e chimpanzés possuem

aproximadamente 98,4% dos seus genes em comum. Na maioria dos casos, é claro, a diferença de 1,6% no genótipo produz diferenças profundamente importantes de fenótipo. Todavia, essas diferenças são de dotação psicológica e, como vimos, não distinguem todos os seres humanos de outros animais. Em alguns casos, um genótipo que é reconhecidamente humano carece, no entanto, da sequência necessária para as capacidades psicológicas distintamente humanas.

Para entender que o genótipo per se é moralmente irrelevante, considere uma variedade de casos possibilitados por tecnologias de combinação de genes entre diferentes espécies. Cientistas já criaram porcos “transgênicos”, inserindo um único gene humano no núcleo de um zigoto suíno. (O objetivo é criar porcos com fígados que possam ser transplantados em seres humanos sem provocar uma resposta imune letal.) Assim como é possível produzir um porco no qual cada célula carrega um único gene humano, também é possível produzir um chimpanzé com um único gene humano - ou dois genes humanos, ou três, ou mais. Imagine um espectro de possibilidades. Em uma extremidade do espectro está um chimpanzé com um gene humano. Em seguida, há um chimpanzé transgênico com dois genes humanos. E assim sucessivamente, com cada indivíduo mais adiante no espectro tendo um gene a menos de chimpanzé, mas um gene humano a mais que o anterior. Uma vez que a sobreposição entre os genomas humano e de chimpanzé é alta, pode ocorrer bem antes do ponto intermediário do espectro imaginado casos em que haja indivíduos que sejam parcialmente humano, parcialmente chimpanzé, com uma mistura bizarra de características humanas e de chimpanzés. No extremo oposto do espectro está um indivíduo cultivado a partir de um zigoto de chimpanzé do qual todos os genes de chimpanzé, exceto um, foram removidos e substituídos por genes humanos correspondentes.

Esse espectro aponta não apenas o fato de que o pertencimento individual a uma espécie além da faixa intermediária é genuinamente indeterminado; mas, também que é implausível supor que o status moral de qualquer indivíduo no espectro seja determinado por quantos, ou qual proporção, de seus genes são humanos ou retirados de seres humanos. Pelo

contrário, parece que o status moral de cada indivíduo é determinado por suas características fenotípicas individuais, particularmente por suas capacidades psicológicas. Compare, por exemplo, dois possíveis indivíduos transgênicos. Em um, 99,9% dos seus genes são de origem humana, embora os genes responsáveis pelo crescimento e desenvolvimento de seu cérebro sejam originais do zigoto de chimpanzé. Se o pertencimento a uma espécie é determinado pelo genoma, esse indivíduo é presumivelmente um ser humano, embora suas capacidades mentais sejam as de um chimpanzé. Em um segundo indivíduo, 99,9% dos seus genes provêm de um chimpanzé, mas os genes responsáveis pelo desenvolvimento de seu cérebro são de origem humana. Este é, presumivelmente, um chimpanzé com inteligência humana. Se o status moral é uma questão de pertencimento à espécie, o indivíduo com a mente de um chimpanzé deve ter um status moral mais alto do que o do indivíduo com inteligência humana. Isso é altamente implausível.

A maioria das pessoas, no entanto, persiste em acreditar que o pertencimento a espécie humana é moralmente significativo. Como poderia ser assim, se as propriedades necessárias e suficientes para esse pertencimento não são moralmente significativas? Uma possibilidade é que o status moral especial que se presume que os seres humanos severamente retardados desfrutam deriva não de suas propriedades intrínsecas, mas de sua relação conosco. Assim como devo mais aos meus filhos do que a outras crianças – não porque meus filhos sejam intrinsecamente mais dignos, mas simplesmente por causa da relação que tenho com eles – também devo mais a um ser humano severamente retardado do que a um animal comparativamente dotado, simplesmente porque somos ambos humanos - ou seja, pertencemos à mesma espécie.

O copertencimento a espécie humana seria uma relação moralmente importante? Parece improvável que possa ser, uma vez que essa relação é apenas uma questão de biologia e genealogia e, portanto, é semelhante ao copertencimento a mesma raça, que a maioria das pessoas agora rejeita como uma base legítima para a parcialidade. Ainda assim, suponha, por uma questão de argumentação, que o copertencimento a

espécie humana seja uma relação especial. Poderia ela ser suficientemente importante para justificar nossa diferença de tratamento entre os severamente retardados e os animais com capacidades comparáveis? Se não houver diferença intrínseca relevante entre os severamente retardados e os animais comparativamente dotados, e se formos obrigados a tratar de forma diferente os severamente retardados apenas por causa de nossa relação com eles, então devemos aceitar que seria permitido aos marcianos, que não são especialmente relacionados aos severamente retardados, tratá-los do mesmo modo como tratamos os animais, se outras coisas forem iguais. Muitos de nós acharão isso difícil de aceitar. Nesse caso, e se não formos capazes de identificar e defender uma diferença intrínseca significativa entre os severamente retardados e os animais comparavelmente dotados, devemos revisar nossas crenças - sobre o status moral dos severamente retardados, ou o status dos animais, ou de ambos. A consideração do que acreditamos que os marcianos seriam moralmente exigidos ou proibidos de fazer fornece um teste de consistência para nossas crenças. Sendo outras coisas iguais, devemos tratar os animais pelo menos tão bem quanto acreditamos que os marcianos seriam obrigados a tratar os seres humanos severamente retardados com capacidades psicológicas comparáveis. Se o copertencimento a nossa espécie for uma relação especial, talvez sejamos obrigados a tratar os severamente retardados um pouco melhor do que a forma como os marcianos seriam obrigados a tratá-los e, portanto, um pouco melhor do que somos obrigados a tratar os animais com capacidades comparáveis.

A moralidade de causar sofrimento e a moralidade de matar

Acredito que a resposta adequada aos argumentos que propus consiste em modificar nossas crenças morais tanto em relação aos animais como acerca dos severamente retardados. Devemos concluir que, em praticamente todos os aspectos, os animais merecem um tratamento melhor do que as práticas humanas tradicionais têm concedido a eles. Mas,

também devemos aceitar que, em pelo menos alguns aspectos, não somos moralmente obrigados a tratar os severamente retardados com o grau de solicitude que as crenças do senso comum exigem.

Vou me concentrar em duas formas particularmente importantes de tratamento: matar e infligir sofrimento. Consideremos, primeiro, a inflição de sofrimento. O sofrimento é ruim principalmente por causa de sua natureza intrínseca: é ruim em si mesmo. O sofrimento de uma certa intensidade e duração é igualmente ruim, ou quase igualmente ruim, onde quer que ocorra. O erro dessa inflição não é, portanto, sensivelmente reduzido se as capacidades cognitivas da vítima forem comparativamente baixas, como no caso dos animais e dos severamente retardados. (Obviamente, parece que alguns animais inferiores são tão rudimentarmente desenvolvidos neurologicamente que são incapazes de grandes sofrimentos; no caso deles, não surgem questões sobre a moralidade de infligir grande sofrimento.) Seria, portanto, dificilmente menos condenável, moralmente, para um marciano infligir grande sofrimento a um ser humano severamente retardado do que seria para alguém infligir o mesmo grau de sofrimento a uma pessoa com capacidades cognitivas normais. E isso sugere que a inflição de sofrimento a um animal deve ser quase igualmente errada, se outras coisas são iguais, como a inflição de um grau comparável de sofrimento a uma pessoa.

Temos, é claro, uma razão mais forte para evitar o próprio sofrimento, ou o sofrimento de um filho, do que em evitar o mesmo sofrimento em um animal. Porém, isso é devido às relações especiais (incluindo a identidade), não porque o sofrimento humano tenha maior significado intrínseco. Se o copertencimento a espécie humana é uma relação especial, segue-se que temos motivos para nos preocuparmos pelo menos um pouco mais com o sofrimento humano do que com o sofrimento animal, sendo outras coisas iguais.

Há outras razões para pensarmos que o sofrimento de pessoas importa um pouco mais. Embora o sofrimento seja ruim principalmente por causa de sua natureza intrínseca, também pode ser ruim porque impede atividades ou experiências de valor positivo. Como as atividades e

experiências das pessoas são geralmente mais valiosas do que as dos animais, os “custos de oportunidade” do sofrimento são geralmente maiores para as pessoas.

O sofrimento também pode ter efeitos que se ramificam pelo resto da vida. A inflição de sofrimento a um recém-nascido humano, por exemplo, pode ter efeitos prejudiciais em toda a sua vida subsequente. Certamente, dor ou crueldade podem ter efeitos semelhantes na vida de um animal. Todavia, como a vida de um animal é mais curta, e contém menos valor que pode ser afetado por cicatrizes psíquicas, do que a vida de uma pessoa, esses efeitos são menos graves.

Finalmente, em pessoas, mas não em animais, a antecipação do sofrimento pode ser ela mesma uma causa de sofrimento, e o sofrimento pode ser intensificado pela ansiedade sobre seu significado - embora esses fatos sejam parcialmente compensados pelo fato de que o sofrimento de uma pessoa também pode ser atenuado por um entendimento de sua origem ou pela garantia de que ele terminará em breve. É importante notar que estas razões para pensarmos que o sofrimento dos animais importa um pouco menos também se aplicam ao sofrimento experimentado pelos severamente retardados.

Em seguida, consideremos a moralidade do ato de matar. A maioria de nós acredita que atos injustificados de matar pessoas - com o que quero dizer indivíduos autoconscientes e ao menos minimamente racionais - são igualmente errados, pelo menos no sentido de que o erro não varia com as diferenças de idade ou qualidade de vida da vítima ou com outros fatores que afetam o grau em que o ato de matar prejudica ou faz mal à vítima. A moralidade do ato de matar pessoas varia apenas de maneiras que são compatíveis com a igualdade moral básica de pessoas: assim, por exemplo, o grau do erro pode variar de acordo com a intenção do agente, e alguns atos de matar podem não ser totalmente errados - por exemplo, se a vítima, por meio de sua própria ação ilícita, tornou necessário, por uma questão de justiça, que ela fosse morta. É, no entanto, impossível acreditar que o ato de matar animais, independentemente de suas capacidades cognitivas e emocionais, seja igualmente errado como o

ato de matar pessoas adultas inocentes. Embora possa ser quase tão seriamente errado infligir muita dor a um esquilo quanto infligir um grau comparável de dor a uma pessoa, seria claramente um erro supor que matar um esquilo é tão seriamente errado quanto matar uma pessoa inocente. Enquanto o ato de matar pessoas é, em geral, flagrantemente e igualmente errado, o ato de matar animais é menos seriamente errado, sendo outras coisas iguais.

É tentador explicar essa diferença observando que uma pessoa tem mais a perder e, portanto, é prejudicada em maior medida ao ser morta. Porém, a suposição de que o erro de matar varia de acordo com o grau em que a vítima é prejudicada é incompatível com a nossa intuição de que o ato de matar pessoas é igualmente errado. Uma explicação alternativa e mais plausível é que matar pessoas e matar animais é errado por razões diferentes. Pode-se argumentar que, como as pessoas são racionais e autônomas, cada uma tem autoridade moral exclusiva sobre sua própria vida - ou seja, cada uma tem o direito de determinar como sua própria vida deve ser, desde que ela não invada os direitos equivalentes de outras. Porque matar uma pessoa contra sua vontade é a usurpação máxima de sua autoridade sobre sua vida, e constitui a violação mais séria possível de seus direitos. Se assumirmos que o direito de não ser morto injustamente é um direito que todas as pessoas possuem igualmente, isso explicaria por que quaisquer atos de matar pessoas injustificadamente são igualmente errados. (Muito menor, os danos não letais parecem violar direitos inferiores, aqueles que variam em força. Esses direitos parecem meramente proteger interesses, não autonomia. Assim, o erro de infligir esses danos menores, mesmo em pessoas, parece variar com a magnitude do dano, outras coisas sendo iguais.)

A explicação de porque o ato de matar animais é moralmente condenável é necessariamente diferente. Como os animais (ou a maioria dos animais) não são racionais e autônomos, não faz sentido supor que eles tenham o mesmo tipo de autoridade para direcionar ou determinar como serão suas vidas. Eles não têm o grau de autoconsciência necessário para conceber, deliberar e planejar suas próprias vidas futuras. Assim, matar um

animal não pode ser condenável porque é contrário à sua vontade. Mas, é condenável se for contrário ao seu bem - isto é, se sua vida futura valeria a pena ser vivida. De fato, parece que um apelo à perda de bens futuros que um animal sofre ao ser morto fornece uma explicação exaustiva do que é intrinsecamente condenável em matá-lo. Por causa disso, devemos esperar que o grau pelo qual o ato de matar um animal é condenável varie, se outras coisas forem iguais, conforme a extensão de sua perda (ou, em outras palavras, segundo o grau em que ele é assim prejudicado). E essa perspectiva é confirmada por nossas intuições. Acreditamos, por exemplo, que é pior matar um cachorro do que matar um sapo.

Parece, então, que não temos um entendimento único e unificado da moralidade do ato de matar. Em vez disso, nossas crenças sugerem que matar pessoas é geralmente errado porque é incompatível com o respeito aos seus direitos como seres racionais e autônomos, enquanto matar animais é censurável quando, e na medida em que, é contra seus interesses. Contudo, não é por causa do seu pertencimento a espécie que as pessoas são protegidas por requisitos morais diferentes e mais rigorosos. É, ao invés disso, porque pessoas têm capacidades cognitivas e emocionais que as tornam nossos iguais em termos morais, e concedem a elas, e não a outras, autoridade sobre suas próprias vidas. No entanto, se isso estiver certo, os seres humanos severamente retardados que carecem dessas capacidades que distinguem pessoas de animais não podem ter direito, em virtude de sua natureza intrínseca, às proteções morais de que gozam as pessoas. A moralidade do ato de matar os severamente retardados é governada, em sua maior parte, pelas mesmas considerações que governam o ato de matar animais com capacidades comparáveis.

Há, no entanto, uma diferença importante, a de que virtualmente todo ser humano com retardo grave é especialmente relacionado a certas pessoas. Cada ser humano severamente retardado é, por exemplo, filho de alguém. E aqueles que estão intimamente relacionados com os severamente retardados têm motivos especiais para proteger e cuidar deles, e geralmente são motivados por amor e compaixão ao fazê-lo. O resto de nós deve respeitar os sentimentos e compromissos dessas pessoas.

Portanto, temos razões indiretas para estarmos especialmente preocupados com o bem-estar de seres humanos severamente retardados, razões essas que não possuímos no caso de animais comparativamente dotados. (Temos motivos semelhantes para tratar os animais de estimação das pessoas de modo diferente da maneira como poderíamos tratar esses mesmos animais se eles não estivessem relacionados a pessoas; mas esses motivos são muito mais fracos porque a relação entre uma pessoa e seu animal de estimação é substancialmente menos significativa que a relação entre um pai e filho, mesmo que as capacidades psicológicas deste último não sejam superiores as de um animal de estimação).

Questões práticas

Sugeri que a maneira como tratamos os animais seja governada por um requisito moral de respeitar seus interesses (Eu também sugeri que devemos dar tanto peso aos interesses de um animal quanto acreditamos que um marciano seria obrigado a dar a interesses semelhantes de um ser humano severamente retardado com capacidades psicológicas comparáveis). Uma vez que o modo como tratamos os animais é limitado apenas por seus interesses e não por direitos, é apropriado deliberar sobre a moralidade das práticas que envolvem o uso de animais ponderando seus interesses contra os nossos ou, de maneira mais geral, contra quaisquer interesses em conflito com os seus. Embora as pessoas possam ter direitos que nos proíbem de prejudicá-las mesmo que isso seja necessário para evitar maiores danos a outras, não parece haver uma restrição paralela contra o sacrifício de um animal para o bem maior de outros, seja humano ou animal.

O ônus da justificação para qualquer prática que inflija sofrimento aos animais, ou os mates, ou os prejudique de alguma outra maneira, é, portanto, que a prática deve ser comprovada como condição necessária para se evitar danos ainda maiores ou produzir benefícios que superem os danos infligidos. Vamos considerar se certas práticas comuns podem

passar neste teste. Nosso uso mais comum de animais é criá-los e matá-los para alimento. Para que essa prática seja justificada, os benefícios que ela nos oferece devem superar os danos que infligimos aos animais. E os danos são substanciais. De fato, apesar de nos gabarmos de nossas capacidades cognitivas, nós dificilmente podemos compreender sua magnitude. Somente nos EUA, muitos bilhões de animais são mortos a cada ano para consumo humano. A maioria deles são criados em condições de “fazenda industrial”, nas quais seu bem-estar é sistematicamente sacrificado de todas as formas possíveis a fim de reduzir as despesas e desse modo maximizar os lucros. Deixo os detalhes terríveis de seu tormento para outros escritores (por exemplo, Peter Singer). Aqui é suficiente observar que nossa prática de comer carne faz com que bilhões de animais tenham que suportar vidas de miséria contínua. A prática também envolve bilhões de mortes anualmente, a maioria das quais são realizadas de maneira aterrorizante e dolorosa para a vítima. Essa dimensão da prática é mais difícil de avaliar, uma vez que muitas dessas vidas que são finalizadas não valeriam a pena viver se tivessem continuado. Ainda assim, parece óbvio que o ato de matar não pode ser justificado com o fundamento de que poupou à vítima de um futuro que seria indesejável porque o próprio assassino o faria assim. Matar pode ser prejudicial mesmo nessas condições.

Quais, então, são os benefícios que obtemos que poderiam ser pesados contra esses danos? Seria trapaceiro dizer simplesmente “os prazeres que obtemos ao comer carne”. A resposta apropriada (ou parte dessa resposta) seria: a diferença entre o prazer que obtemos ao comer carne e o prazer que podemos obter de uma dieta totalmente vegetariana. Devemos, portanto, perguntar quanto mais de prazer comedores de carne desfrutam de suas refeições do que os vegetarianos desfrutam das deles. A maioria dos vegetarianos pode responder a essa pergunta, uma vez que muitos deles antigamente comiam carne. E a maioria testemunhará que sua qualidade de vida diminuiu apenas minimamente, se é que diminuiu, quando eles deixaram de comer carne ou produtos de origem animal em geral. De fato, muitos dos que se tornaram vegetarianos acham que sua

qualidade de vida é aumentada, pois uma sensação elevada de saúde e vitalidade mais do que compensa a gama restrita de opções alimentares. Naturalmente, é claro, mesmo quando levamos em consideração qualquer prazer que a carne ofereça que não possa ser igualado pelos prazeres de uma dieta vegetariana ou vegana, a maioria dos ocidentais ricos, e especialmente a maioria dos americanos, estariam substancialmente em melhores condições se seguissem uma dieta vegetariana em vez da escolha atual de dieta, que inclui grandes quantidades de carne. As taxas crescentes de obesidade, doenças cardiovasculares, diabetes, e várias formas de câncer cairiam, e as pessoas viveriam mais, com maior vigor e menos doenças e deficiências crônicas atribuíveis a uma dieta à base de carne. Nas sociedades economicamente desenvolvidas, portanto, não há realmente nada, em contrapartida, para pesar contra os danos infligidos aos animais no processo de transformá-los em carne - além da oportunidade imprudente de elevar prazeres transitórios do paladar acima da saúde e do bem-estar a longo prazo (Nas sociedades mais pobres, o consumo de carne ainda pode ser necessário para uma nutrição adequada. O caso do consumo de carne nessas condições é bastante forte. Mas essas não são as nossas condições).

A resposta óbvia a isso é que, mesmo que a atual dieta ocidental não seja saudável, uma dieta com uma pequena quantidade de carne magra não é menos saudável do que uma dieta vegetariana. Todavia, o problema com essa resposta é que uma dieta com apenas pequenas quantidades de carne magra dificilmente diferirá, nos prazeres que ela proporciona, de uma dieta totalmente vegetariana. Portanto, ainda que o número de animais mortos diminuísse significativamente se as pessoas não comessem mais carne do que seria compatível com a boa saúde, os benefícios dessa prática ainda seriam claramente insuficientes para justificar os danos.

Os defensores do consumo de carne têm mais respostas. Vou examinar brevemente três. Em primeiro lugar, se pode argumentar que, mesmo que não houvesse motivo para adotar uma prática de comer carne, se essa prática já não existisse, os custos de abolir a prática existente seriam proibitivos. Para a indústria da carne esse custo é extenso. Abolir

isso ameaçaria a subsistência de centenas de milhares, senão milhões, de pessoas apenas nos EUA. A ruptura na economia seria catastrófica. Por isso, devemos continuar comendo carne, senão por causa dos benefícios de continuar, então por causa dos danos que muitos sofreriam se essa prática fosse interrompida.

O problema com esse argumento é que podemos empregá-lo em favor de qualquer prática social em larga escala, por mais iníqua que seja. A mesma alegação foi feita em apoio à escravidão no Sul, à venda de produtos de tabaco no país e no exterior, e à venda de armas avançadas a governos tiranos e ilegítimos. É inevitável que haja resistência à eliminação gradual de uma prática imoral por parte daqueles cujos meios de subsistência dependem de sua continuação. Mas a solução, em todos esses casos - incluindo a prática de comer carne -, não é uma inércia defensiva, mas um programa criativo para a eliminação gradual da prática em que o governo facilita o processo de conversão econômica - por exemplo, a conversão de fábricas de armas de uso civil ou a conversão de fazendas de tabaco em formas benignas de agricultura - talvez, ajudando e compensando aqueles que seriam afetados adversamente.

Uma segunda defesa do consumo de carne opera no nível individual. Alguém poderia argumentar da seguinte maneira: “Mesmo que nós, como sociedade, não devamos comer carne, não se segue que eu não deva. Pois o argumento contra o consumo de carne é que ele inflige danos terríveis aos animais; no entanto, se eu desistisse da carne, isso não impediria o tormento ou a morte de um único animal. O mercado é simplesmente insuficientemente sensível para registrar e reagir a mudanças no meu padrão individual de consumo. Portanto, eu continuar comendo carne não causará danos a nenhum animal. A razão pela qual não devemos comer carne não se aplica a mim individualmente. Eu deveria desistir da carne apenas se a maioria das pessoas o fizer também, e isso não irá acontecer”.

Uma resposta a esse argumento seria alegar que, embora renunciar à carne em algumas ocasiões não faria diferença, abster-se de carne durante toda a vida adulta faria obrigatoriamente alguma diferença no

número de animais mortos, principalmente se alguém vive em uma pequena comunidade na qual a carne é fornecida localmente. Vamos supor, para o propósito do argumento, que isso seja verdade. O problema é que, se a abstenção de toda uma vida reduziria em apenas alguns o número de animais com vidas truncadas e miseráveis, ela pode não ser moralmente exigida. Pois, a quantidade líquida de prazer de que alguém seria privado abstendo-se por um período tão longo poderia muito bem exceder o dano, a apenas alguns animais, que assim se evitaria.

Uma réplica mais vigorosa a essa defesa do consumo individual de carne é que somente se alguns de nós tomarem a iniciativa de abandonar a prática é que o suficiente de nós o fará de modo a promover uma diferença significativa. Isso é, em parte, apenas uma questão de lógica. Contudo, também é uma alegação prática. Para um indivíduo, a razão moral de ser vegetariano não é apenas para evitar prejudicar animais individualmente, mas também é para dar testemunho público do erro da prática social de comer carne, para dar um exemplo a outros, e assim fornecer ímpeto e impulso à ação social que diminuirá significativamente os danos que nós, como sociedade, infligimos aos animais. (Há poucas dúvidas de que a ação combinada de todos os vegetarianos dos EUA hoje faça uma diferença substancial em quantos animais são atormentados e mortos.) Assim, mesmo que por enquanto o sacrifício individual de alguém não produza uma redução proporcional nos danos que nós infligimos, ele ainda pode ser exigido devido ao seu possível impacto a longo prazo sobre o comportamento de outras pessoas. A importância de eliminar a prática é tão grande que mesmo uma pequena probabilidade de contribuir para esse objetivo pode tornar moralmente imperativo aceitar o sacrifício comparativamente menor que pode estar envolvido em se tornar vegetariano.

Uma terceira e última defesa do consumo de carne não tenta justificar a prática atual, mas em vez disso alega que uma prática diferente poderia ser justificada se os animais fossem tratados de maneira diferente. Suponha que certos animais fossem gerados e criados em condições em que ficariam satisfeitos, e que fossem mortos para consumo humano de

forma indolor e somente depois de viverem uma vida razoavelmente plena. Se suas vidas fossem pelo menos minimamente tão boas quanto as vidas que teriam se vivessem em estado selvagem, é difícil imaginar como os animais poderiam ser considerados vítimas dessa prática, particularmente se, de outra forma, eles não existiriam de modo algum. Se os animais fossem autônomos e tivessem o direito de determinar como deveriam ser suas vidas, tal prática não poderia, é claro, ser justificada. Mas, se apenas os seus interesses estiverem em questão, parece que a prática poderia ser justificada, pois permitiria que os animais vivessem no mínimo tão bem quanto se estivessem sob qualquer arranjo alternativo que nos poderia ser razoavelmente exigido proporcionar a eles.

Não é implausível acreditar que esse tipo de prática possa, em princípio, ser aceitável. Entretanto, não é uma possibilidade realista fora de pequenos cenários rurais. Não seria economicamente viável em larga escala, porque o investimento necessário para manter os animais por longos períodos em condições adequadas à sua natureza seria muito maior do que o necessário apenas para mantê-los vivos até atingirem o seu tamanho máximo (como é feito atualmente). Para que os produtores recuperem seus investimentos e obtenham lucro, o custo da carne teria que ser correspondentemente alto - muito mais alto do que a maioria das pessoas poderiam pagar, considerando as atuais taxas de consumo. Com o declínio do consumo, os custos unitários poderiam aumentar ainda mais. Eventualmente, a carne se tornaria um luxo que somente os muito ricos poderiam desfrutar com alguma regularidade. A razão pela qual essa possibilidade não é realista é que a “indústria” da carne (cujos interesses, ao contrário daqueles das indústrias de tabaco e armas, são aliados a percepção do interesse próprio – embora não seja realmente o melhor interesse – das pessoas em geral) se oporia a ela com todos os consideráveis recursos à sua disposição. Claro que isso também é verdade nos esforços para se alcançar o vegetarianismo universal - embora, como objetivo utópico, o vegetarianismo universal seja, diferentemente da prática que descrevi, pelo menos imune a objeções por fundamentos igualitários.

As conclusões que extraio dessa discussão são que nossa prática de comer carne é imoral, e que nós dificilmente estamos mais próximos de desenvolver uma forma moralmente aceitável de comer carne do que estamos de abolir completamente essa prática. Existem, no entanto, outras práticas que envolvem prejudicar e matar animais que não são tão notoriamente indefensáveis. Entre estas estão o xenotransplante (o transplante de órgãos retirados de animais para os corpos de seres humanos) e várias formas de experimentação. A razão pela qual é mais provável que esses usos sejam defensáveis é que os benefícios que eles oferecem são significativamente maiores do que aqueles que as pessoas obtêm do consumo de carne. Por meio do xenotransplante (que ainda não é eficaz, mas está no horizonte) a morte indolor de um animal pode salvar a vida de uma pessoa. Como o dano que uma pessoa sofre ao morrer é normalmente consideravelmente maior do que aquele que um animal sofre, o dano evitado pelo xenotransplante geralmente superaria em muito o dano infligido. Da mesma forma, existem alguns casos de experimentação que prometem grandes benefícios aos seres humanos e, ocasionalmente, também aos animais. É provável que muitos desses experimentos sejam moralmente justificáveis, embora muitos casos de experimentação em animais, possivelmente a maioria, não produzam benefícios que superem os danos que causam. Muitas experiências produzem resultados comparativamente triviais, duplicam inutilmente trabalhos já concluídos, são desnecessárias porque métodos alternativos de investigação já estão disponíveis ou produzem resultados que não podem ser extrapolados de maneira confiável para casos envolvendo seres humanos.

Muitos pesquisadores, no entanto, reivindicam que seu trabalho é suficientemente importante a ponto de justificar o sacrifício de animais. Como podemos saber se o julgamento deles é baseado em um padrão razoável e imparcial? Aqui está uma sugestão. Muitos dos experimentos mais importantes têm como objetivo gerar conhecimento sobre os seres humanos: por exemplo, quais medicamentos podem nos beneficiar, quais substâncias podem nos prejudicar, etc. Os dados obtidos seriam, portanto, muito mais confiáveis se os sujeitos experimentais fossem seres humanos

ao invés de animais. A maioria dos seres humanos com capacidades e potenciais psicológicos comparáveis aos dos animais são descartados como sujeitos experimentais em virtude de suas relações com outros seres humanos. Mas, ocasionalmente, um recém-nascido com retardo grave fica órfão ao nascer e, como consequência, não é especialmente relacionado de forma significativa com ninguém. Será que um experimentador admitiria que sua experiência, ou a de outros, é suficientemente importante para justificar o uso de tal recém-nascido? Houve numerosos casos em que os pais de um recém-nascido anencéfalo (um recém-nascido sem hemisférios cerebrais e, portanto, desprovido de qualquer capacidade de consciência) tentaram, até agora sem sucesso, disponibilizar para transplante os órgãos de seu recém-nascido ainda vivo. Estaria um experimentador disposto a usar um recém-nascido nessas condições, considerando que os pais poderiam ser persuadidos a dar seu consentimento? Se um experimentador julgar que é errado usar um ser humano de um desses casos, mas estiver disposto a experimentar em um animal com capacidades psicológicas equivalentes ou até superiores, teríamos o direito de exigir uma explicação convincente dessa diferença. Se, como argumentei anteriormente, essa demanda não puder ser atendida, deveríamos duvidar que o experimento seja justificado.

Leitura adicional

CLARK, S.R.L. *Animals and their Moral Standing*. London: Routledge, 1997.

COETZEE, J.M. *The Lives of Animals*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

DeGRAZIA, D. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FREY, R.G. *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 1983.

McMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press, 2001.

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

RACHELS, J. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

REGAN, T. (1983) *The Case For Animal Rights*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

SINGER, P. (1990) *Animal Liberation*, rev. edn. New York: Avon Books, 1990.

SINGER, P. *Practical Ethics*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Referências

McMAHAN, Jeff. Animals. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heath (Eds.). *A Companion to Applied Ethics*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 525-536.

Data de registro: 20/08/2020

Data de aceite: 07/12/2020