

da com uma deficiência não é, de modo algum, inferior à vida sem uma deficiência? Ao procurarem assistência médica para superar e eliminar a deficiência, quando tal assistência se acha disponível, os próprios deficientes mostram que a preferência por uma vida sem deficiência não é um mero preconceito. Alguns deficientes poderiam dizer que só fazem essa escolha porque a sociedade coloca tantos obstáculos no seu caminho. Afirmam que o que os torna deficientes são as condições sociais, e não a sua condição física ou intelectual. Essa afirmação distorce a verdade mais limitada, segundo a qual as condições sociais tornam a vida dos deficientes muito mais difícil do que precisaria ser, e a transforma numa total falsidade. Ser capaz de andar, de ver, de ouvir, de estar relativamente livre da dor e do mal-estar, conseguir comunicar-se bem, são coisas que, sob virtualmente quaisquer condições sociais, constituem benefícios inquestionáveis. Dizer isto não significa negar que as pessoas às quais faltam essas aptidões possam triunfar sobre as suas deficiências e viver vidas de uma riqueza e diversidade surpreendentes. Não obstante, não demonstramos preconceito contra os deficientes se preferimos, seja para nós mesmos ou para os nossos filhos, não nos deparar com obstáculos tão grandes que o simples fato de superá-los já constitui, em si, um triunfo.

3

Igualdade para os animais?

Racismo e especismo

No capítulo anterior, ofereci motivos para se acreditar que o princípio fundamental da igualdade, no qual se fundamenta a igualdade de todos os seres humanos, é o princípio da igual consideração de interesses. Só um princípio moral básico desse tipo pode permitir que defendamos uma forma de igualdade que inclua todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles. Afirmarei agora que, ao mesmo tempo que esse princípio proporciona uma base adequada para a igualdade humana, essa base não pode ficar restrita aos seres humanos. Em outras palavras, vou sugerir que, tendo aceito o princípio de igualdade como uma sólida base moral para as relações com outros seres de nossa própria espécie, também somos obrigados a aceitá-la como uma sólida base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie: os animais não-humanos.

À primeira vista, a sugestão pode parecer bizarra. Estamos habituados a ver a discriminação contra membros de minorias raciais, ou contra mulheres, como fatos que se encontram entre as mais importantes questões morais e políticas com as quais se defronta o mundo em que vivemos. São problemas sérios, merecedores do tempo e das energias de qualquer pessoa que não seja alienada. Mas que dizer dos animais? O bem-estar dos animais não se insere numa categoria totalmente diversa, uma história para pessoas loucas por cães e gatos? Como é possível que alguém perca o seu tempo tratando da igualdade dos animais, quando a verdadeira igualdade é negada a tantos seres humanos?

Essa atitude reflete um preconceito popular contra o fato de se levarem a sério os interesses dos animais — um preconceito tão infundado quanto aquele que leva os brancos proprietários de escravos a não considerarem com a devida seriedade os interesses de seus escravos africanos. Para nós, é fácil criticar os preconceitos de nossos avós, dos quais os nossos pais se libertaram. É mais difícil nos distanciarmos de nossos próprios pontos de vista, de tal modo que possamos, imparcialmente, procurar preconceitos entre as crenças e os valores que defendemos. O que se precisa, agora, é de boa vontade para seguir os argumentos por onde eles nos levam, sem a idéia preconcebida de que o problema não é digno de nossa atenção.

O argumento para estender o princípio de igualdade além da nossa própria espécie é simples, tão simples que não requer mais do que uma clara compreensão da natureza do princípio da igual consideração de interesses. Como já vimos, esse princípio implica que a nossa preocupação com os outros não deve depender de como são, ou das aptidões que possuem (muito embora o que essa preocupação exige precisamente que façamos possa variar, conforme as características dos que são afetados por nossas ações). É com base nisso que podemos afirmar que o fato de algumas pessoas não serem membros de nossa raça não nos dá o direito de explorá-las e, da mesma forma, que o fato de algumas pessoas serem menos inteligentes que outras não significa que os seus interesses possam ser colocados em segundo plano. O princípio, contudo, também implica o fato de que os seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós, possamos deixar de levar em conta os seus interesses.

No capítulo anterior, vimos que, de uma forma ou de outra, muitos filósofos têm defendido a igual consideração de interesses como um princípio moral básico. Poucos admitiram que o princípio tem aplicações além de nossa própria espécie. Um dos poucos a fazê-lo foi Jeremy Bentham, o criador do utilitarismo moderno. Num trecho premonitório, escrito numa época em que os escravos africanos das possessões inglesas ainda eram tratados quase do mesmo modo como hoje tratamos os animais, Bentham escreveu:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados,

a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irremediavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas, para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adultos são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas, sim, se são passíveis de sofrimento.

Neste trecho, Bentham chama a atenção para a capacidade de sofrimento como a característica vital que confere, a um ser, o direito à igual consideração. A capacidade de sofrimento — ou, mais estritamente, de sofrimento e/ou fruição ou felicidade — não é apenas mais uma característica, como a capacidade de falar ou para a matemática pura. Bentham não está dizendo que os que tentam marcar a “linha insuperável”, que determina se os interesses de um determinado ser devem ser levados em conta, tenham por acaso escolhido a característica errada. A capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo. Seria absurdo dizer que não fazia parte dos interesses de uma pedra o fato de ter sido chutada por um garoto a caminho da escola. Uma pedra não tem interesses, pois não é capaz de sofrer. Nada que venhamos a fazer-lhe poderá significar uma diferença para o seu bem-estar. Por outro lado, um rato tem, inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois os ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim.

Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. Seja qual for a natureza do ser, o princípio de igualdade exige que o sofrimento seja levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante — até onde possamos fazer comparações aproximadas — de qualquer ou-

tro ser. Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. É por esse motivo que o limite de sensibilidade (para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. Demarcar esse limite através de uma característica, como a inteligência ou a racionalidade, equivaleria a demarcá-lo de modo arbitrário. Por que não escolher alguma outra característica, como, por exemplo, a cor da pele?

Os racistas violam o princípio de igualdade ao darem maior importância aos interesses dos membros de sua raça sempre que se verifica um choque entre os seus interesses e os interesses dos que pertencem a outra raça. Sintomaticamente, os racistas de descendência européia não admitiram que, por exemplo, a dor importa tanto quando é sentida por africanos como quando é sentida por europeus. Da mesma forma, aqueles que eu chamaria de “especistas” atribuem maior peso aos interesses de membros de sua própria espécie quando há um choque entre os seus interesses e os interesses dos que pertencem a outras espécies. Os especistas humanos não admitem que a dor é tão má quando sentida por porcos ou ratos como quando são os seres humanos que a sentem.

Aí está, pois, o argumento para estender o princípio de igualdade aos animais não-humanos; mas pode haver algumas dúvidas a respeito daquilo a que essa igualdade equivale na prática. Em particular, a última frase do parágrafo anterior pode levar algumas pessoas a darem a seguinte resposta: “Com toda a certeza a dor sentida por ratos não é tão má quanto a que sente um ser humano. Os seres humanos têm muito mais consciência do que lhes está acontecendo, o que faz com que o seu sofrimento seja maior. Para ficarmos apenas em um exemplo, não se pode comparar o sofrimento de uma pessoa que morre lentamente de câncer com o de um rato de laboratório que esteja suportando o mesmo destino.”

Aceito plenamente o ponto de vista segundo o qual, no caso descrito, a vítima humana do câncer normalmente sofre mais do que a vítima não-humana. De modo algum, porém, isso constitui um obstáculo à extensão da igual consideração

de interesses aos não-humanos. Significa, pelo contrário, que precisamos ter cuidado, sempre que compararmos os interesses de diferentes espécies. Em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que um membro de outra. Neste caso, devemos ainda aplicar o princípio da igual consideração de interesses, mas a consequência de fazê-lo será, é claro, dar prioridade ao alívio do sofrimento maior. Um caso mais simples pode ajudar a esclarecer essa questão.

Se der um tapa com a mão aberta na anca de um cavalo, ele pode sobressaltar-se, mas provavelmente não sentirá grande dor. Sua pele é grossa o suficiente para protegê-lo contra um simples tapa. Contudo, se eu der o mesmo tapa num bebê, ele vai chorar e é quase certo que sinta uma grande dor, pois tem a pele mais sensível. Portanto, 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 — não sei exatamente qual seria, mas, digamos, um golpe com um pedaço de pau — que fará o cavalo sentir tanta dor quanto sentiu a criança ao receber um simples tapa. É isso o que quero dizer com “igual quantidade de dor”; e, se achamos errado infligir tanta dor a um bebê sem nenhum motivo, então, a menos que sejamos especistas, devemos achar igualmente errado infligir, sem motivo algum, a mesma quantidade de dor a um cavalo.

Entre os seres humanos e os animais, existem outras diferenças que levam a outras complicações. Os adultos normais têm aptidões mentais que, em determinadas circunstâncias, levam-nos a sofrer mais do que sofreriam os animais nas mesmas circunstâncias. Se, por exemplo, decidíssemos realizar experiências científicas extremamente dolorosas ou letais com adultos normais, levados à força dos parques públicos com essa finalidade, os adultos que entrassem nos parques ficariam com medo de ser agarrados. O terror resultante seria uma forma adicional de sofrimento, vindo somar-se à dor provocada pela experiência. Quando feitas com animais, as mesmas experiências provocariam menos sofrimento, visto que eles não sofreriam, por antecipação, o medo de serem raptados e submetidos a uma experiência. Isso não significa, evidentemente, que seria *correto* fazer a experiência com animais, mas apenas que existe uma razão — uma razão que não é especista — para que,

sempre que se vá fazer a experiência, se dê preferência a animais, e não a seres humanos. Considere-se, porém, que esse mesmo argumento nos dá uma razão para preferirmos usar recém-nascidos humanos — órfãos, talvez — ou seres humanos com graves deficiências mentais, em vez de adultos, para a realização da experiência, uma vez que os recém-nascidos e os seres humanos com graves deficiências mentais também não fariam idéia alguma do que lhes iria acontecer. No que diz respeito a esse argumento, animais, recém-nascidos e seres humanos com graves deficiências mentais pertencem à mesma categoria; e, se o usarmos para justificar as experiências com animais, temos de nos perguntar se estamos preparados para admitir que sejam feitas as mesmas experiências com recém-nascidos humanos e adultos com graves deficiências mentais. Se fizermos uma distinção entre os animais e esses seres humanos, caberá também a pergunta: de que modo poderemos fazê-la, a não ser com base numa preferência moralmente indefensável por membros de nossa própria espécie?

Há muitas áreas nas quais as aptidões mentais superiores de adultos humanos normais fazem uma diferença: previsão, memória mais detalhada, maior conhecimento do que está acontecendo, etc. Essas diferenças explicam por que um ser humano que está morrendo de câncer provavelmente sofre mais do que um rato. A angústia mental é o que torna a situação humana tão mais difícil de suportar. Contudo, essas diferenças não sugerem um maior sofrimento por parte do ser humano normal. Às vezes, os animais podem sofrer mais em decorrência de sua compreensão mais limitada. Se, por exemplo, estamos fazendo prisioneiros em tempo de guerra, podemos explicar-lhes que, desde que se submetam à captura, ao interrogatório e à prisão, nenhum outro mal lhes será feito, e serão libertados assim que cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, porém, não teremos como explicar-lhes que não estamos ameaçando as suas vidas. Um animal selvagem não é capaz de distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar; ambas irão provocar-lhe o mesmo terror.

Pode-se objetar que é impossível fazer comparações entre os sofrimentos de espécies diferentes e que, por esse motivo, quando os interesses de animais e seres humanos entram

em choque, o princípio de igualdade não oferece orientação alguma. É verdade que as comparações do sofrimento entre membros de espécies diferentes não podem ser feitas com exatidão; a esse respeito, também não pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos. A precisão não é fundamental. Como veremos dentro em pouco, mesmo se devêssemos impedir a imposição de sofrimentos aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem afetados tanto quanto os animais o são, seríamos forçados a fazer transformações radicais em nosso tratamento dos animais, transformações que diriam respeito à nossa alimentação, aos métodos de cultivo da terra, aos procedimentos experimentais em muitos campos da ciência, à abordagem da vida selvagem e da caça, à captura de animais e ao uso de suas peles, às diversões como circos, rodeios e zoológicos. Em consequência, a quantidade total de sofrimento provocado seria grandemente reduzida, tão grandemente que é difícil imaginar outra mudança de atitude moral que provocasse uma redução tão grande da soma total do sofrimento existente no universo.

Até aqui, fiz muitas afirmações sobre a imposição de sofrimentos aos animais, mas nada disse sobre o fato de serem mortos. A omissão foi deliberada? A aplicação do princípio de igualdade à imposição de sofrimentos é, teoricamente pelo menos, bastante fácil de entender. 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. O maior ou menor sofrimento provocado por uma dor depende de quão intensa ela é e de sua duração, mas as dores de mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam elas sentidas por seres humanos ou por animais. Quando refletimos sobre o valor da vida, não podemos dizer, tão confiantemente assim, que uma vida é uma vida, e igualmente valiosa, seja ela humana ou animal. Não seria especista afirmar que a vida de um ser consciente de si, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de realizar complexos atos de comunicação, etc., seja mais valiosa do que a vida de um ser que não possua essas aptidões. (Não estou dizendo que esse ponto de vista é justificável ou não, mas, apenas, que não se pode simplesmente

rejeitá-lo como especista, pois não está na base da espécie em si o pressuposto de que uma vida seja considerada mais valiosa do que outra.) O valor da vida é um problema ético de notória dificuldade, e só podemos 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. Esse é um tema que exige um capítulo à parte. Enquanto isso, há importantes conclusões a serem extraídas do fato de se entender para além de nossa espécie o princípio da igual consideração de interesses, independentemente de nossas conclusões sobre o valor da vida.

O especismo na prática

Os animais como alimento

Para a maior parte das pessoas que vivem nas sociedades modernas e urbanizadas, a principal forma de contato com os animais acontece à hora das refeições. O uso de animais como alimento talvez seja a mais antiga e a mais difundida forma de uso animal. Há também um sentido em que se pode vê-la como a forma mais básica de uso animal, a pedra angular sobre a qual repousa a crença de que os animais existem para o nosso prazer e a nossa conveniência.

Se os animais são importantes por si mesmos, o uso alimentar que deles fazemos torna-se questionável — sobretudo quando a carne animal é um luxo, e não uma necessidade. Os esquimós, que vivem num ambiente que os coloca diante das alternativas de matar os animais para comê-los ou morrer de fome, podem ser justificados quando afirmam que o seu interesse em sobreviver sobrepõe-se ao dos animais que matam. Poucos, dentre nós, poderiam defender nesses termos a sua alimentação. Os cidadãos das sociedades industrializadas podem facilmente conseguir uma alimentação adequada sem que seja preciso recorrer à carne animal. O peso avassalador do testemunho médico indica que a carne animal não é necessária para a boa saúde ou a longevidade. Além disso, a produção animal nas sociedades industrializadas não constitui uma forma eficaz de produção de alimentos, visto que a maior parte

dos animais consumidos foi engordada com grãos e outros alimentos que poderíamos ter comido diretamente. Quando alimentamos esses animais com grãos, somente cerca de dez por cento do valor nutritivo permanecem em forma de carne para o consumo humano. Portanto, com exceção dos animais criados inteiramente em terras impróprias para o cultivo de legumes, frutas ou grãos, não se pode afirmar que sejam consumidos para melhorar a nossa saúde ou para aumentar a nossa provisão de alimentos. A sua carne é um luxo, e só é consumida porque as pessoas apreciam-lhe o sabor.

Ao refletirmos sobre a ética do uso de carne animal para a alimentação humana nas sociedades industrializadas, estamos examinando uma situação na qual um interesse humano relativamente menor deve ser confrontado com as vidas e o bem-estar dos animais envolvidos. O princípio da igual consideração de interesses não permite que os interesses maiores sejam sacrificados em função dos interesses menores.

O arrazoado contra o uso de animais para a nossa alimentação fica mais contundente nos casos em que os animais são submetidos a vidas miseráveis para que a 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 segundo o qual os animais são objetos a serem usados por nós. Para que a carne chegue às mesas das pessoas a um preço acessível, a nossa sociedade tolera métodos de produção de carne que confinam animais sensíveis em condições impróprias e espaços exíguos durante toda a duração de suas vidas. Os animais são tratados como máquinas que transformam forragem em carne, e toda inovação que resulte numa maior "taxa de conversão" será muito provavelmente adotada. Como afirmou uma autoridade no assunto, "a crueldade só é admitida quando cessam os lucros". Para evitar o especismo, devemos pôr um fim a essas práticas. Nosso hábito é o apoio de que necessitam os "fazendeiros industriais". A decisão de deixar de dar-lhes esse apoio pode ser difícil, mas é menos difícil do que teria sido, para um sulista branco, opor-se às tradições de sua sociedade e libertar os seus escravos; se não mudarmos os nossos hábitos alimentares, como poderemos censurar os proprietários de escravos que se recusavam a mudar o seu modo de vida?

Esses argumentos aplicam-se aos animais que têm sido criados industrialmente — o que significa que não devemos comer frango, porco ou vitela, a menos que saibamos que a carne que estamos comendo não foi produzida pelos métodos industriais. O mesmo se aplica à carne bovina proveniente de gado comprimido em instalações de confinamento onde se costuma engordar os animais (como é o caso da maior parte da carne bovina consumida nos Estados Unidos). Os ovos virão de galinhas presas em pequenas gaiolas, tão pequenas que elas não conseguem nem mesmo esticar as asas, a menos que os ovos sejam especificamente vendidos como “de galinhas criadas em liberdade” (ou a menos que se viva num país relativamente civilizado como a Suíça, onde não se permite que as galinhas sejam criadas em gaiolas).

Esses argumentos não nos forcem a adotar, na íntegra, uma alimentação vegetariana, já que alguns animais — os carneiros, por exemplo, e, em alguns países, o gado — ainda são criados em pastagens naturais. Mas isso pode mudar. O sistema norte-americano de engordar o gado em confinamento já está se espalhando por outros países. Enquanto isso, a vida dos animais criados em liberdade é sem dúvida melhor do que a dos animais criados em “fazendas industriais”. Ainda assim, permanece a dúvida sobre se é compatível com a igual consideração de interesses usá-los como alimento. Um problema, é claro, está em que o seu uso como alimento implica ter de matá-los — mas esse é um problema que, como afirmei, será retomado quando tivermos discutido o valor da vida no capítulo seguinte. Além de tirar as suas vidas, muitas outras coisas são feitas aos animais para que eles cheguem à nossa mesa a baixo preço. A castração, a separação de mães e filhotes, a separação de rebanhos, as marcas com ferro em brasa, o transporte e, finalmente, os momentos do abate — coisas que, provavelmente, envolvem sacrifício e não levam em consideração os interesses dos animais. Esses procedimentos talvez permitissem que os animais fossem criados em pequena escala e sem sofrimento, mas não parece econômico ou prático fazê-lo na escala exigida pela alimentação dos grandes contingentes populacionais urbanos. De qualquer modo, o mais importante não é saber se a carne animal *podia* ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos pensando em comprar

foi produzida sem sofrimento. A menos que possamos estar certos de que foi, o princípio da igual consideração de interesses implica que foi errado sacrificar importantes interesses do animal para a satisfação de interesses menores nossos; por conseguinte, deveríamos boicotar o resultado final desse processo.

Para os que vivem em cidades onde é difícil saber como os animais que poderíamos comer viveram e morreram, esta conclusão praticamente implica a opção por um modo de vida vegetariano. Vou examinar algumas objeções que se podem levantar contra este fato na última parte deste capítulo.

Experiências com animais

Talvez o campo no qual o especismo possa ser mais claramente observado seja o da utilização de animais em experiências. Aqui, a questão se coloca em toda a sua plenitude, pois os que fazem tais experiências quase sempre tentam justificar a sua realização com animais com a alegação de que as experiências nos levam a descobertas sobre os seres humanos; se assim for, essas pessoas devem concordar com a afirmação de que os seres humanos e os animais são semelhantes em aspectos cruciais. Por exemplo: se o fato de forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grade eletrificada para conseguir comida nos diz alguma coisa sobre as reações dos seres humanos ao estresse, devemos admitir que o rato sente estresse quando colocado nesse tipo de situação.

As pessoas às vezes pensam que as experiências com animais atendem a objetivos médicos vitais e podem ser justificadas com base no fato de que aliviam mais sofrimento do que provocam. Essa confortável crença não passa de um engano. Os laboratórios testam novos xampus e cosméticos que estão pretendendo comercializar pingando soluções concentradas desses produtos nos olhos dos coelhos, num teste conhecido como “teste de Draize”. (As pressões exercidas pelos movimentos de libertação dos animais fizeram com que várias indústrias abandonassem essa prática. Um teste alternativo, que não usa animais, foi descoberto há pouco. Mesmo assim, ainda são muitas as indústrias, e dentre elas as maiores do ramo, que continuam a fazer o teste de Draize.) Os aditivos alimentícios, inclusive

corantes e conservantes artificiais, são testados com o que se conhece como LD₅₀ — um teste que tem por finalidade encontrar a “dose letal”, ou o nível de consumo que levará à morte cinquenta por cento de uma amostra de animais. Ao longo do processo, quase todos os animais ficam doentes, até que alguns finalmente morrem, e outros se restabelecem. Esses testes não são necessários para impedir o sofrimento humano: mesmo que não existisse outra alternativa ao uso de animais para testar a segurança dos produtos, já dispomos de um número suficiente de xampus e corantes para alimentos. Não há necessidade alguma de desenvolver outros, que podem mostrar-se perigosos.

Em muitos países, as forças armadas fazem experiências atrozas com animais, que raramente chegam ao conhecimento do público. Para ficarmos apenas num exemplo: no Instituto de Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos, em Bethesda, Maryland, os macacos do gênero *Rhesus* têm sido treinados para correr dentro de uma grande roda. Se reduzirem muito a velocidade, a roda faz o mesmo, e os macacos levam um choque elétrico. Quando os macacos já foram treinados para correr por longos períodos, recebem uma dose letal de radiação. E então, sentindo-se mal e vomitando, são forçados a continuar correndo até cair. A suposta finalidade disso é obter informações sobre a capacidade dos soldados de continuarem a lutar depois de um ataque nuclear.

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. Três cientistas da Universidade de Princeton deixaram 256 ratinhos sem comida ou água até morrerem. Concluíram que, em condições de sede e fome fatais, os ratinhos são muito mais ativos do que ratos adultos normais que recebem água e comida. Numa famosa série de experiências feitas durante mais de quinze anos, H. F. Harlow, do Centro de Pesquisas com Primatas de Madison, Wisconsin, criou macacos em condições de privação materna e total isolamento. Descobriu que, assim, podia reduzir os macacos a um estado em que, ao serem colocados entre macacos normais, ficavam agachados num canto, em condições de depressão e medo contínuos. Harlow também produziu, entre as macacas, mães tão neuróticas que esmagavam o rosto

de seus filhos no chão, e depois os esfregavam para a frente e para trás. Harlow já morreu, mas, em outras universidades dos Estados Unidos, alguns de seus ex-alunos continuam a fazer variações de suas experiências.

Nesses casos, e em muitos outros parecidos, os benefícios para os seres humanos são inexistentes ou muito incertos; ao mesmo tempo, porém, as perdas para membros de outras espécies são concretas e inequívocas. Conseqüentemente, as experiências indicam uma falha na atribuição de igual consideração aos interesses de todos os seres, a despeito da espécie a que pertençam.

No passado, o debate sobre as experiências com animais quase sempre negligenciou esse ponto, pois era colocado em termos absolutos: o adversário da experiência estaria preparado para deixar que milhares morressem de uma doença terrível, cuja cura poderia ser encontrada mediante experiências em um animal? Trata-se de uma questão meramente hipotética, uma vez que as experiências não têm resultados tão espetaculares assim; contudo, contanto que seja clara sua natureza hipotética, acredito que a pergunta deva ser respondida afirmativamente — em outras palavras, se um animal, ou até mesmo uma dúzia deles, devesse ser submetido a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia correto e de acordo com a igual consideração de interesses que assim fosse feito. Pelo menos, esta é a resposta que deve ser dada por um utilitarista. Os que acreditam em direitos absolutos poderiam afirmar que é sempre um erro sacrificar um ser, seja ele humano ou animal, tendo em vista o benefício de outro. Neste caso, a experiência não deve ser realizada, sejam quais forem as conseqüências.

Diante da pergunta hipotética a respeito de salvar milhares de pessoas através de uma única experiência com um animal, os adversários do especismo podem responder com outra pergunta hipotética: os que fazem as experiências estariam preparados para fazê-las com seres humanos órfãos com lesões cerebrais graves e irreversíveis, se esta fosse a única maneira de salvar milhares de outras pessoas? (Digo “órfãos” para evitar a complicação dos sentimentos dos pais humanos.) Se os cientistas não estiverem preparados para usar órfãos humanos com lesões cerebrais graves e irreversíveis, sua aceitação do uso

de animais para os mesmos fins parece ser discriminatória unicamente com base na espécie, uma vez que macacos, cães, gatos, e até mesmo camundongos e ratos 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 enfermarias de hospitais e outras instituições. Da parte de tais seres humanos, parece não existir nenhuma característica moralmente relevante que esteja ausente nos animais. Portanto, os cientistas revelam preconceitos em favor de sua própria espécie sempre que fazem experiências com animais para finalidades que, segundo pensam, não seriam igualmente justificadas se fossem feitas com seres humanos dotados de um igual (ou menor) nível de sensibilidade, consciência, etc. Se esse preconceito fosse eliminado, o número de experiências realizadas com animais seria sensivelmente reduzido.

Outras formas de especismo

Concentrei-me no uso de animais enquanto alimento e objeto de pesquisas, uma vez que se trata de exemplos de especismo sistemático e praticado em grande escala. Não constituem, sem dúvida, as únicas áreas nas quais o princípio da igual consideração de interesses, levado além da espécie humana, tem implicações práticas. Há muitas outras áreas que colocam questões semelhantes, inclusive o comércio de peles, a caça em todas as suas diversas modalidades, os circos, os rodeios, os zoológicos e os negócios que envolvem animais de estimação. Dado que as questões filosóficas colocadas por esses problemas não são muito diferentes das colocadas pelo uso de animais nas esferas da alimentação e da pesquisa, deixarei que o leitor lhes aplique os princípios éticos apropriados.

Algumas objeções

Em 1973, apresentei pela primeira vez os pontos de vista esboçados neste capítulo. Naquela época, não existia nenhum movimento de libertação ou de direitos dos animais. Desde en-

tão, surgiu um movimento, e alguns dos mais graves abusos cometidos contra os animais, como o teste de Draize e o LD₅₀, tornaram-se menos comuns — ainda que não tenham sido totalmente eliminados. O comércio de peles vem sendo muito atacado e, em conseqüência, as vendas de peles caíram drasticamente em países como a Inglaterra, os Países Baixos, a Austrália e os Estados Unidos. Alguns países também estão começando a eliminar por etapas as formas de confinamento mais extremas das fazendas industriais. Como já foi aqui mencionado, a Suíça proibiu o sistema de aprisionar em gaiolas as galinhas poedeiras. A Inglaterra tornou ilegal a criação de bezeros em estábulos individuais, e está eliminando por etapas os chiqueiros individuais. Como em outros campos das reformas sociais, a Suécia também está na liderança no que diz respeito a essas inovações: em 1988, o Parlamento sueco aprovou uma lei que, ao longo de um período de dez anos, levará à eliminação de todos os sistemas que, nas fazendas industriais, confinam os animais por muito tempo e não permitem que vivam conforme o seu comportamento natural.

A despeito dessa crescente aceitação de muitos aspectos da questão da libertação dos animais e do avanço lento, mas tangível, que já se fez em nome de seu bem-estar, inúmeras objeções têm sido levantadas, algumas delas mais simples e previsíveis, outras mais sutis e inesperadas. Nesta parte final do capítulo, tentarei responder às mais importantes dessas objeções, começando pelas mais simples.

Como sabemos que os animais sentem dor?

Não podemos nunca sentir a dor de um outro ser, seja ele humano ou não. Quando vejo minha filha cair e esfolar o joelho, sei que ela sente dor pela maneira como se comporta — chora, diz-me que o joelho está doendo, esfrega o lugar machucado, etc. Sei que eu mesmo me comporto de um jeito parecido — um pouco mais discreto — quando sinto dor, e então admito que minha filha está sentindo alguma coisa que se assemelha ao que sinto quando esfolo o meu joelho.

O fundamento de minha convicção de que os animais podem sentir dor é semelhante ao fundamento de minha convic-

ção de que a minha filha pode sentir dor. Quando sentem alguma dor, os animais se comportam de um jeito muito parecido com o dos humanos, e o seu comportamento é suficiente para justificar a convicção de que eles sentem dor. É verdade que, com exceção dos macacos que aprenderam a comunicar-se através de uma linguagem de sinais, eles não têm como dizer que estão sentindo alguma dor — mas, quando era muito nova, minha filha também não falava. No entanto, ela encontrava outras formas de tornar aparentes os seus estados interiores, com o que demonstrava que podemos ter certeza de que um determinado ser está sentindo dor, ainda que ele não conte com o recurso da linguagem.

Em apoio à nossa inferência do comportamento animal, podemos chamar a atenção para o fato de que o sistema nervoso de todos os vertebrados, sobretudo o de pássaros e mamíferos, é basicamente parecido. As partes do sistema nervoso humano que dizem respeito à sensação de dor são relativamente antigas em termos de evolução. Ao contrário do córtex cerebral, que só se desenvolveu plenamente depois que nossos ancestrais se diferenciaram dos outros mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em ancestrais mais distantes, comuns a nós e nos outros animais “superiores”. Esta semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos animais seja similar à nossa.

É significativo que nenhum dos motivos em que nos apoiamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não temos como observar um comportamento sugestivo de dor — as sensacionais afirmações em contrário não se mostraram bem-fundamentadas —, e as plantas não possuem um sistema nervoso centralmente organizado, como o nosso.

Os animais comem uns aos outros; por que, então, não deveríamos comê-los?

Esta objeção poderia ser chamada de “Objeção Benjamin Franklin”. Em sua autobiografia, Franklin conta que foi vegetariano durante algum tempo, mas que a sua abstinência de carne animal chegou ao fim quando observava alguns amigos preparando-se para fritar um peixe que tinham acabado de pescar. Quando o peixe foi aberto, descobriu-se que tinha um peixinho no seu estômago. “Bem”, disse Franklin de si para si,

“já que vocês se comem entre si, não vejo por que deixaríamos de comê-los.” Desde então, voltou a comer carne.

Franklin foi, pelo menos, honesto. Ao contar essa história, confessou que só se deixou convencer da validade da objeção depois que o peixe já estava na frigideira, com um “cheiro delicioso”. Observou, também, que uma das vantagens de ser uma “criatura racional” está no fato de se poder encontrar uma razão para tudo que se quer fazer. As respostas que podem ser dadas à sua objeção são tão óbvias que a sua aceitação, da parte de Franklin, constitui um testemunho mais eloquente de seu gosto por peixe frito do que de sua capacidade de raciocínio. Em primeiro lugar, a maior parte dos animais que mata em busca de alimento não conseguiria sobreviver se não o fizesse, enquanto nós não temos necessidade de comer carne animal. Depois, é estranho que os seres humanos, que normalmente encaram o comportamento animal como “selvagem”, venham a usar, sempre que lhes convém, um argumento do qual se pode inferir que devemos buscar orientação moral nos animais. O ponto fundamental, porém, é o de que os animais não são capazes de refletir sobre as alternativas que se apresentam a eles, nem de ponderar sobre a ética de sua alimentação. Portanto, é impossível considerar os animais responsáveis pelo que fazem, ou concluir que, pelo fato de matarem, “merecem” ser tratados da mesma maneira. Por outro lado, os que estão lendo estas palavras devem refletir sobre a justificabilidade de seus hábitos alimentares. Não se pode fugir à responsabilidade através da imitação de seres que não são capazes de fazer essa opção.

Às vezes, as pessoas chamam a atenção para o fato de que os animais se comem entre si para introduzir um ponto ligeiramente diferente. Esse fato, pensam eles, sugere não que os animais mereçam ser comidos, mas, pelo contrário, que existe uma lei natural segundo a qual os mais fortes devoram os mais fracos, uma espécie de “sobrevivência dos mais aptos” darwiniana através da qual, ao comermos outros animais, estamos simplesmente fazendo a nossa parte.

Essa interpretação da objeção comete dois erros básicos: um deles, um erro de fato, o outro um erro de raciocínio. O erro factual está no pressuposto de que o nosso consumo de carne animal faz parte do processo evolutivo natural. Isto po-

deria ser verdadeiro no caso de algumas culturas primitivas que ainda caçam para obter alimento, mas não tem nada a ver com a produção em massa de animais nas fazendas industriais.

Suponhamos, porém, que caçassemos para conseguir alimento e que isto fizesse parte de algum processo evolutivo natural. Ainda haveria um erro de raciocínio no pressupor que, por ser natural, esse processo é correto. É, sem dúvida, "natural" que as mulheres gerem uma criança a cada ano ou dois, da puberdade à menopausa, mas isto não significa que seja errado interferir nesse processo. Precisamos conhecer as leis naturais que nos afetam para podermos avaliar as conseqüências do que fazemos; mas não temos de admitir que a forma natural de fazer alguma coisa é incapaz de ser aperfeiçoada.

Diferenças entre seres humanos e animais

O fato de existir um abismo insondável entre os seres humanos e os animais não foi questionado ao longo de quase toda a existência da civilização ocidental. A base dessa hipótese foi destruída pela descoberta darwiniana de nossas origens animais e pela conseqüente perda de credibilidade da história de nossa Criação Divina, feitos à imagem de Deus com uma alma imortal. Alguns acharam difícil aceitar que as diferenças entre nós e os outros animais sejam muito mais diferenças de grau do que de espécie. Procuraram maneiras de traçar uma linha divisória entre os seres humanos e os animais. Até a presente data, esses limites têm-se mostrado de vida curta. Por exemplo: costumava-se dizer que só os humanos usavam ferramentas, até que se descobriu que o pica-pau das ilhas Galápagos usava um espinho de cacto para arrancar insetos de buracos das árvores. Depois sugeriu-se que, mesmo que outros animais usassem ferramentas, os humanos eram os únicos seres a fazerem as suas. Jane Goodall, porém, descobriu que os chimpanzés das florestas da Tanzânia mascavam folhas para fazer uma esponja que lhes permitia absorver água, e arrancavam as folhas dos galhos para fazer ferramentas destinadas a apanhar insetos. O uso da linguagem era outra linha limítrofe — mas agora temos chimpanzés, gorilas e orangotangos aprendendo a linguagem de sinais dos surdos, e há indícios de

que as baleias e os golfinhos podem ter uma complexa linguagem própria.

Se essas tentativas de traçar uma linha divisória entre os seres humanos e os animais se tivessem ajustado aos fatos da situação, ainda assim não seriam portadoras de nenhum peso moral. Como afirmou Bentham, o fato de um ser não usar algum tipo de linguagem, nem fazer suas ferramentas dificilmente poderia ser visto como um motivo para ignorarmos o seu sofrimento. Alguns filósofos têm afirmado que existe uma diferença mais profunda. Segundo eles, os animais não são capazes de pensar ou raciocinar e, em decorrência disso, não têm uma concepção ou uma consciência de si mesmos. Vivem o aqui e o agora, e não se vêem como entidades distintas, com um passado e um futuro. Também não têm autonomia, a capacidade de escolher o modo como preferem viver as suas vidas. Já se sugeriu que os seres autônomos e autoconscientes são, de alguma forma, mais valiosos e moralmente importantes do que os que só vivem de momento a momento, sem capacidade de perceberem-se como seres distintos que têm um passado e um futuro. Segundo esta concepção, os interesses dos seres autônomos e conscientes devem, normalmente, ter prioridade sobre os interesses de outros seres.

Não vou discutir, agora, se alguns animais são conscientes e autônomos. O motivo dessa omissão está em que não creio que, no presente contexto, muita coisa dependa dessa questão. No momento, estamos apenas examinando a aplicação do princípio da igual consideração de interesses. No capítulo seguinte, quando discutirmos as questões relativas ao valor da vida, veremos que existem razões para sustentar que a consciência de si é crucial nos debates sobre o direito, ou não, que um ser tem à vida, e então examinaremos os indícios desse tipo de consciência nos animais. Enquanto isso, a questão mais importante é: o fato de um ser ter consciência de si habilita-o a algum tipo de prioridade de consideração?

A alegação de que os seres autoconscientes têm esse tipo de prioridade só é compatível com o princípio da igual consideração de interesses se não for além da alegação de que certas coisas que acontecem com os seres autoconscientes podem ser contrárias aos seus interesses; enquanto acontecimentos semelhantes não seriam contrários aos interesses dos seres que

não são autoconscientes. Isso porque a criatura autoconsciente teria maior consciência do que está acontecendo, poderia inserir o acontecimento no contexto geral de um período de tempo mais longo, teria desejos diferentes, etc. Mas esta é uma questão que já dei por certa ao iniciar este capítulo e, desde que não seja levada a extremos absurdos — como insistir em que, se sou autoconsciente e uma vitela não é, o fato de privar-me de sua carne traz mais sofrimentos do que privar a vitela de sua liberdade de andar, esticar-se e comer grama —, não é negada pelas críticas que fiz às experiências com animais e às fazendas industriais.

Seria bem diferente se se alegasse que, mesmo quando um ser autoconsciente não sofresse mais do que um ser meramente senciente, o sofrimento do ser autoconsciente é mais importante pelo fato de serem esses os mais valiosos tipos de ser. Isso introduz afirmações de valor não-utilitárias — afirmações que não derivam, simplesmente, do fato de se adotar um ponto de vista universal, do modo como foi descrito na parte final do Capítulo 1. Uma vez que o argumento utilitarista ali desenvolvido era confessamente sujeito a provas, não posso usá-lo para excluir todos os valores não-utilitaristas. Não obstante, temos o direito de perguntar por que os seres autoconscientes devem ser considerados mais valiosos e, em particular, por que o suposto maior valor de um ser autoconsciente deve resultar em dar preferência aos interesses menores de um ser autoconsciente em detrimento dos interesses maiores de um ser meramente senciente, mesmo quando a autoconsciência do primeiro não está em jogo. Este último ponto é importante, pois, no momento, não estamos examinando casos em que as vidas dos seres autoconscientes estão em risco, mas sim casos em que os seres autoconscientes continuarão vivos e com as suas faculdade intactas, seja qual for a nossa decisão. Nesses casos, se a existência da autoconsciência não afeta a natureza dos interesses em cotejo, não fica claro por que deveríamos forçar a inclusão da autoconsciência na discussão nem por que deveríamos forçar a inclusão de espécie, raça ou sexo em discussões semelhantes. Interesses são interesses e devem ser considerados por igual — sejam eles os interesses de seres humanos ou de animais, com ou sem consciência de si.

Há outra resposta possível à afirmação de que a autoconsciência, a autonomia, ou qualquer característica semelhante, podem servir para distinguir os seres humanos dos animais: lembramo-nos de que existem seres humanos com deficiências mentais que podemos considerar menos autoconscientes ou autônomos do que muitos animais. Se usarmos essas características para colocar um abismo entre os seres humanos e outros animais, estaremos colocando esses seres humanos menos capazes do outro lado do abismo; e, se o abismo for usado para marcar uma diferença de status moral, então esses seres humanos teriam o status moral de animais, e não de seres humanos.

Esta resposta é forçada, pois a maior parte de nós acha horrível a idéia de usar seres humanos com deficiências mentais em experiências dolorosas, ou de engordá-los para fins gastronômicos. Alguns filósofos, porém, têm afirmado que essas conseqüências não decorreriam realmente do uso de uma característica como a autoconsciência, ou a autonomia, para distinguir os humanos de outros animais. Vou examinar três dessas propostas.

A primeira sugestão é que os seres humanos com graves deficiências mentais, que não possuem as aptidões que distinguem o ser humano normal dos outros animais, devem, não obstante, ser tratados como se as possuíssem, uma vez que pertencem a uma espécie cujos membros normalmente as possuem. Em outras palavras, a sugestão é que tratemos os indivíduos não de acordo com as suas verdadeiras qualidades, mas de acordo com as qualidades que são normais na sua espécie.

É interessante que essa sugestão seja feita para defender o argumento de que os membros de nossa espécie devem ser mais bem-tratados que os de outras espécies, ao passo que seria firmemente rejeitada caso a usássemos para justificar um tratamento dos membros de nossa raça ou sexo melhor que o dispensado aos membros de outra raça ou sexo. No capítulo anterior, ao discutir o impacto de possíveis diferenças de Q.I. entre membros de grupos étnicos diferentes, fiz a afirmação óbvia de que, seja qual for a diferença entre as pontuações médias de grupos diferentes, alguns membros do grupo com a pontuação média mais baixa vão sair-se melhor do que alguns membros de grupos com a pontuação média mais alta, e de que, portanto, devemos tratar as pessoas como indivíduos, e

não de acordo com o nível médio de seu grupo étnico, quaisquer que sejam as explicações dessa média. Se aceitamos isso, não podemos, coerentemente, aceitar a sugestão de que, ao lidarmos com seres humanos com graves deficiências mentais, devamos assegurar-lhes o *status* ou os direitos normais de sua espécie. Pois qual é o significado do fato de que, desta vez, a linha deve ser traçada ao redor da espécie, e não da raça ou do sexo? Não podemos insistir em que os seres sejam tratados como indivíduos no primeiro caso, e como membros de um grupo no outro. A condição de membro de uma espécie não é mais relevante, nessas circunstâncias, do que a condição de pertencer a uma raça ou a um sexo.

Uma segunda sugestão é que, muito embora os seres humanos com graves deficiências mentais possam não ter aptidões superiores às dos outros animais, ainda assim eles são seres humanos e, enquanto tais, temos com eles ligações especiais que não temos com os outros animais. Como escreveu um resenhista de *Animal Liberation*: "A parcialidade para com a nossa própria espécie e, dentro dela, para com grupos bem menores é, como o universo, uma coisa que seria melhor aceitarmos. (...) O perigo de uma tentativa de eliminar as afeições parciais está na possibilidade de se destruir a origem de todas as afeições."

Esse argumento liga fortemente a moralidade às nossas afeições. É claro que algumas pessoas podem manter, com o mais consumado e irreversível dos doentes mentais, um relacionamento mais estreito do que manteriam com qualquer animal, e seria absurdo dizer-lhes que devem abrir mão desse sentimento. Elas simplesmente têm esses sentimentos e, enquanto tais, não há neles nada de bom ou de mau. A questão é saber se devemos aceitar que as nossas obrigações morais para com um ser dependam desse modo dos nossos sentimentos.* É público e notório que alguns seres humanos se relacionam melhor com o seu gato do que com os seus vizinhos. Os que associam a moralidade às afeições aceitariam que essas pessoas estão certas quando, durante um incêndio, tentam primeiro salvar os seus gatos, e só depois os vizinhos? E, acredito, mesmo aqueles que estão preparados para dar uma resposta afirmativa a essa pergunta não desejariam concordar com os racistas, para os quais, se as pessoas mantêm relações mais naturais com

outras de sua própria raça e por elas sentem maior afeição, estão certas ao darem preferência aos interesses de outros membros de sua própria raça. 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 dos que são afetados por elas, e que o façamos com um certo grau de independência de nossos sentimentos por eles.

A terceira sugestão invoca o argumento bastante difundido da "ladeira escorregadia". Na base desse argumento está a idéia de que, uma vez que já demos um passo em certa direção, estaremos numa ladeira escorregadia e teremos de escorregar mais do que seria a nossa vontade. No presente contexto, o argumento é usado para sugerir que precisamos de uma linha nítida para separar os seres com os quais podemos fazer experiências, ou que podemos engordar para comer, daqueles com os quais não podemos fazer tais coisas. A condição de membro de uma espécie estabelece uma linha divisória bem nítida, ao mesmo tempo em que os níveis de autoconsciência, de autonomia ou sensibilidade não o fazem. Ainda segundo o argumento, se admitirmos que um ser humano com deficiências mentais não tem um *status* moral superior ao de um animal, já teremos começado a deslizar por uma ladeira cujo nível seguinte é a negação dos direitos dos desajustados sociais e cujo fundo é um governo totalitário, que descarta os grupos que não lhe agradam classificando-os de subhumanos.*

O argumento da ladeira escorregadia pode ser uma valiosa advertência em alguns contextos, mas não resiste muito. Se, como afirmei neste capítulo, acreditamos que o *status* especial que hoje atribuímos aos humanos permite que ignoremos os interesses de bilhões de criaturas sencientes, não devemos dissuadir-nos de tentar corrigir essa situação por causa da mera possibilidade de que os princípios em que fundamentamos essa tentativa serão mal utilizados por governantes inescrupulosos em seu interesse. E não passa de uma possibilidade. A mudança que sugeri poderia não fazer diferença alguma para o tratamento que dispensamos aos seres humanos, ou poderia, até mesmo, aperfeiçoá-lo.

No fim, nenhuma linha ética arbitrariamente traçada pode ser segura. O melhor será encontrar uma linha que possa ser defendida aberta e honestamente. Quando discutirmos a

eutanásia no Capítulo 7, veremos que uma linha traçada no lugar errado pode ter resultados funestos, até mesmo para os que se situam no lado mais alto, ou humano, desta linha. Também é importante lembrar que o objetivo do meu argumento é evar o status dos animais, e não diminuir o dos seres humanos. Não desejo sugerir que os deficientes mentais devam ser forçados a ingerir alimentos com corantes até que a metade deles morra — ainda que, sem dúvida, no que diz respeito a saber se a substância é ou não segura para os seres humanos, este procedimento certamente nos daria indicações mais precisas do que o teste feito com coelhos ou cachorros. Gostaria que a nossa convicção de que seria errado tratar os deficientes mentais dessa maneira fosse transferida para os animais não-humanos em níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante de sofrimento. É excessivamente pessimista abster-se de tentar modificar as nossas atitudes com base na idéia de que poderíamos começar a tratar os deficientes mentais com a mesma falta de consideração que dispensamos aos animais, em vez de tratar estes últimos com a maior consideração que dedicamos aos seres humanos com deficiências mentais.

Ética e reciprocidade

Na mais antiga obra de filosofia moral que a tradição ocidental nos legou, a *República* de Platão, encontramos a seguinte concepção da ética:

Afirmam que, por natureza, cometer injustiças é bom e sofrer uma injustiça é mau; mas também se afirma que há mais mal na última do que bem na primeira. Portanto, quando os homens tiverem feito e sofrido a injustiça, e tiverem a experiência de ambas as coisas, todos os que não forem capazes de evitar uma e obter a outra pensarão que fariam melhor em concordar que o melhor é não ter nenhuma; em decorrência disso, começam a criar leis e convenções mútuas; e chamam de legítimo e justo tudo aquilo que é determinado pela lei. É essa, afirma-se, a origem e a natureza da justiça — trata-se de um meio-termo, entre a melhor das alternativas, que é cometer injustiça e não ser punido, e a pior delas, que é sofrer injustiça sem o poder de retaliação.

Não era este o ponto de vista do próprio Platão; ele o coloca na boca de Glauco para permitir que Sócrates, o protagonista do seu diálogo, possa refutá-lo. É um ponto de vista que nunca teve aceitação geral, mas que nem por isso deixou de existir. Ecos dele podem ser encontrados nas teorias éticas de filósofos contemporâneos como John Rawls e David Gauthier, e tem sido usado, por estes e outros filósofos, para justificar a exclusão dos animais da esfera da ética, ou, pelo menos, de sua parte central. Pois, se a base da ética está em que eu me abstenha de fazer coisas más aos outros, desde que também não façam nada de mau, nada justifica que eu pratique esses atos contra aqueles que são incapazes de apreciar a minha abstenção de tais práticas e controlar, em conformidade com ela, sua conduta com relação a mim. De um modo geral, os animais pertencem a essa categoria. Quando estou surfando bem longe da praia e um tubarão me ataca, minha consideração para com os animais de nada me valerá; é provável que eu seja comido com a mesma voracidade com que o será o próximo surfista, ainda que ele passe todas as tardes de domingo dando tiros nos tubarões de dentro de um barco. Como os animais são incapazes de atos recíprocos, eles se encontram, de acordo com esse ponto de vista, fora dos limites do contrato ético.

Ao levarmos em conta essa concepção da ética, devemos fazer uma distinção entre as explicações da origem dos juízos éticos e as justificações desses mesmos juízos. A explicação da origem da ética, em termos de um contrato tácito entre as pessoas tendo em vista o seu benefício mútuo, tem uma certa plausibilidade (ainda que, em vista das normas sociais quase-éticas que se têm observado nas sociedades de outros mamíferos, na verdade se trate de uma fantasia histórica). Mas poderíamos aceitar esse relato como uma explicação histórica sem que, ao mesmo tempo, nos comprometêssemos com quaisquer concepções a respeito do caráter justo ou injusto do sistema ético daí resultante. Por mais interesseiras que sejam as origens da ética, é possível que, uma vez que começamos a pensar eticamente, somos levados além dessas premissas mundanas. Pois somos capazes de raciocínio, e a razão não é subordinada ao interesse pessoal. Ao refletirmos sobre a ética, estamos usando conceitos que, como vimos no primeiro capítulo deste livro,

nos levam além do nosso interesse pessoal, ou mesmo do interesse de algum grupo específico. De acordo com o ponto de vista contratual da ética, esse processo de universalização deve deter-se nas fronteiras da nossa comunidade; mas, uma vez iniciado o processo, podemos descobrir que não seria coerente com as nossas outras convicções parar nesse ponto. Assim como os primeiros matemáticos, que podem ter começado a contar para manter-se informados do número de pessoas de suas tribos, não faziam a menor idéia de estarem dando os primeiros passos num caminho que levaria ao cálculo infinitesimal, a origem da ética nada nos diz a respeito de onde ela vai terminar.

Ao nos voltarmos para a questão da justificação, podemos ver que as considerações contratuais da ética têm muitos problemas. Claramente, tais considerações excluem da esfera ética muito mais do que os animais. Uma vez que os seres humanos com deficiências graves são igualmente incapazes de um comportamento recíproco, devem ser também excluídos. O mesmo se aplica aos bebês ou às crianças muito novas; mas os problemas da concepção contratual não se limitam a esses casos especiais. De acordo com essa concepção, a principal razão para se celebrar o contrato ético é o interesse pessoal. A menos que um novo elemento universal seja introduzido, um grupo de pessoas não tem motivos para lidar eticamente com outro, desde que não seja de seu interesse fazê-lo. Se levarmos isto a sério, teremos de rever drasticamente os nossos juízos éticos. Por exemplo: os traficantes de escravos que levaram escravos africanos para a América não tinham nenhuma razão pessoal para tratar os africanos melhor do que tratavam. Os africanos não tinham como retaliar. Se fossem contratualistas, os traficantes de escravos poderiam ter contestado os abolicionistas, explicando-lhes que a ética pára nas fronteiras da comunidade e, como os africanos não pertencem à sua comunidade, não têm quaisquer obrigações para com eles.

Não são apenas as práticas antigas que seriam afetadas se o modelo contratual fosse seriamente adotado. Ainda que as pessoas falem tanto sobre o mundo de hoje como uma única comunidade, não há dúvida de que no Chade, por exemplo, o poder do povo para retribuir tanto o bem quanto o mal que, digamos, lhes fazem os cidadãos do Estados Unidos, é

muito limitado. Assim, não parece que a concepção contratual estabeleça quaisquer obrigações da parte das nações ricas para com as mais pobres.

Mais surpreendente do que tudo é o impacto do modelo contratual sobre a nossa atitude diante das gerações futuras. “Por que devo fazer alguma coisa para a posteridade? O que é que a posteridade fez para mim?” seria o ponto de vista que deveríamos assumir se aqueles que podem exercer um comportamento recíproco estivessem dentro da esfera da ética. Os que vão estar vivos no ano 2100 não têm como tornar as nossas vidas melhores ou piores. Portanto, se as obrigações só existem onde pode haver reciprocidade, não precisamos nos preocupar com problemas como o manejo do lixo nuclear. É verdade que uma parte do lixo nuclear continuará sendo mortal durante duzentos e cinquenta mil anos, mas, desde que o coloquemos em contêineres que o mantenham longe de nós por cem anos, teremos feito tudo o que a ética exige de nós.

Esses exemplos devem ser suficientes para mostrar que, seja qual for a sua origem, a ética que temos hoje realmente vai além de um tácito entendimento entre seres capazes de reciprocidade. A perspectiva de retornar a tal base não será, imagine, atraente. Uma vez que nenhuma consideração da origem da moralidade nos força a basear a nossa moralidade na reciprocidade, e uma vez que nenhum outro argumento em favor dessa conclusão foi oferecido, devemos rejeitar essa concepção da ética.

A esta altura da discussão, alguns teóricos contratuais recorrem a uma concepção mais flexível da idéia de contrato, instando conosco para que incluamos na comunidade moral todos aqueles que têm, ou terão, a capacidade de fazer parte de um acordo recíproco, sem levar em consideração o fato de eles serem, ou não, capazes de reciprocidade e independentemente, também, de saber quando terão essa capacidade. Claramente, essa concepção não mais se baseia em reciprocidade alguma, pois (a menos que tenhamos uma preocupação obsessiva com a limpeza do nosso túmulo, ou com a preservação de nossa memória até o fim dos tempos) as gerações futuras evidentemente não terão como estabelecer relações recíprocas conosco, ainda que algum dia adquiram a capacidade de um comportamento recíproco. Contudo, se os teóricos do contra-

Probr
1
Probr2
Probr3

to abandonam desse modo a reciprocidade, o que sobra do motivo do contrato? Por que adotá-lo? E por que restringir a moralidade àqueles que têm a capacidade de fazer acordos conosco, se, de fato, não existe possibilidade alguma de que venham um dia a fazê-lo? Em vez de nos aferrarmos às ruínas de uma concepção contratual que perdeu a sua essência, seria melhor abandoná-la de vez e, com base na universabilidade, refletir sobre quais seres devem ser incluídos na esfera da moralidade.

O que há de errado em matar?

Poderíamos resumir assim de maneira bastante simplificada os três primeiros capítulos deste livro: o primeiro capítulo apresenta uma concepção da ética da qual, no segundo capítulo, emerge o princípio da igual consideração de interesses; esse princípio é, então, usado para esclarecer problemas sobre a igualdade dos seres humanos e, no terceiro capítulo, é aplicado aos animais.

Portanto, até agora, o princípio da igual consideração de interesses esteve por trás da maior parte de nossa discussão. Mas, como sugeri no capítulo anterior, a aplicação desse princípio quando vidas estão em jogo é menos clara do que quando estamos preocupados com interesses como, por exemplo, evitar a dor e experimentar o prazer. Neste capítulo, examinaremos algumas concepções sobre o valor da vida e o erro de se tirar a vida; com isso, estaremos preparando o terreno para os capítulos seguintes, nos quais voltaremos às questões práticas como o abate de animais, o aborto, a eutanásia e a ética ambiental.

A vida humana

As pessoas costumam dizer que a vida é sagrada, o que, quase sempre, não passa de força de expressão. Não querem dizer, como as suas palavras parecem indicar, que, em si, a vida é sagrada. Se quisessem, considerariam igualmente abominável matar um porco, arrancar um repolho ou assassinar um ser humano. Quando as pessoas afirmam que a vida é sagra-