

O ESTATUTO MORAL DOS ANIMAIS EM QUESTÃO: A POSIÇÃO DE PETER CARRUTHERS

MARIA CECÍLIA MARINGONI DE CARVALHO
PUC- Campinas/UFPI

Abstract:

This article points out that Peter Carruthers' ethical theory – which holds that all and only human beings are members or full members of the moral community and that their duty to non-human animals are only indirect ones – entails that to non-human animals is accorded only a very low moral standing. It follows that this view provides insufficient protection against human actions, which may violate important animals' interests. Carruthers' recourse to slippery slope argument and to social stability in order to undermine the objection of marginal cases and to support the claim that all human beings and only these should be given full moral status is inadequate to prove what it is intended to prove. It is claimed that no good reasons are given to rule out non-human animals, which are bearers of interests, from direct moral concern.

Key-words: moral status, animal ethics, moral community, rational agency, Peter Carruthers

Resumo:

Neste artigo pretende-se mostrar que da concepção ética de Peter Carruthers, de acordo com a qual os seres humanos têm deveres morais apenas indiretos para com os animais não-humanos, decorre que estes, por não serem ou não serem membros plenos da comunidade moral, resultam insuficientemente protegidos contra ações humanas que lhes são adversas. Seu apelo ao argumento da ladeira escorregadia e a instabilidade social com vistas a solapar a objeção dos casos não-paradigmáticos – e fortalecer a tese de que aos seres humanos e somente a estes de deve outorgar estatuto moral pleno é inadequada para provar o que pretende provar. Ressalta-se a ausência de boas razões para se excluir da consideração moral direta os animais não-humanos portadores de interesses.

Palavras-chave: estatuto moral, ética animal, comunidade moral, agência racional, Peter Carruthers

Introdução

Com este texto procurei ir ao encontro da questão sugerida pelos membros do GT de Ética que estiveram presentes na reunião realizada em agosto de 2005, em Florianópolis, para nortear os trabalhos e discussões do Grupo durante o XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, programado para ter lugar no ano subsequente na cidade de Salvador. A questão proposta na ocasião e acolhida unanimemente pelos presentes foi: “Quem são os membros da comunidade moral?” A despeito de conter o verbo no modo indicativo, o intento associado à pergunta não era, obviamente, o de propor uma indagação que pudesse ser respondida com um enunciado descritivo de alguma situação vigente. Com efeito, filósofos morais estão primariamente interessados em questões de ordem valorativa e/ou normativa. Com exceção das teorias meta-éticas, em princípio suscetíveis de avaliação na dimensão do verdadeiro/falso, o interesse que orienta as investigações nos campos da ética normativa e da ética prática é fundamentalmente valorativo e prescritivo, isto é: buscam-se princípios para orientar nossas opções, aspira-se a um

conhecimento do que deve ser avaliado como moralmente bom/mau, ou do que deve ser feito/evitado para que nossas ações possam ser consideradas moralmente dignas. Destarte, a pergunta em epígrafe poderia ser parafraseada assim: “Que entidades devem ser consideradas como possuidoras de estatuto moral?” Ou: “A quem devemos conceder o título de membros da comunidade moral?” Ou ainda: “Que propriedades um ser teria de possuir, ou em que tipo de relação teria de estar, para se credenciar como membro da comunidade moral?”

O texto deste artigo se originou da leitura do livro de Peter Carruthers *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*.¹ Em que pese o fato de eu discordar da posição central de seu autor - que nega aos animais não-humanos qualquer estatuto moral, por conta do fato de eles não serem agentes racionais -, considero que o livro nos oferece oportunidade para refletir sobre a questão mais ampla de saber a quem podemos/devemos outorgar estatuto moral. A relevância desta questão ultrapassa as fronteiras da chamada ética animalista; sua importância se manifesta em diversos campos da ética prática, como e.g. na bioética; pense-se em questões, por exemplo, envolvendo a legitimidade moral do aborto, do uso de células-tronco embrionárias - para nos cingirmos a alguns tópicos extremamente atuais e que têm gerado várias frentes de discussão - a fim de nos convenceremos de que uma resposta a tais indagações exige o enfrentamento de uma questão precedente, qual seja, a de saber a quem se deve atribuir o estatuto de membros da comunidade moral. No campo da ética que se ocupa, em especial, do modo pelo qual devemos tratar os animais não-humanos ela tem dado origem a posições conflitantes.

Não compartilho da opinião de quem julga que a pergunta sobre se os animais poderiam/deveriam ter estatuto moral, é irrelevante, dado que haveria, supostamente, um consenso básico entre os filósofos e entre todas as pessoas razoáveis, no sentido de que a crueldade infligida aos animais é *prima facie* injustificável e deve, enquanto possível, ser evitada. Acredito que negar relevância à pergunta ou supor que existiria um consenso mínimo sobre o assunto, que tornaria ocioso o debate sobre questões envolvendo o estatuto moral de animais não-humanos, além de não favorecer a reflexão filosófica, ainda pode redundar no embotamento de nossa sensibilidade para problemas graves, que afetam os animais, e que nós humanos, até por estarmos biologicamente próximos de alguns deles, não podemos simplesmente ignorar ou minimizar sua importância. Ademais, mesmo quando existe, na prática, uma ampla anuência em torno de uma questão, e ainda que muitos estejamos de acordo sobre o que devemos fazer, o importante na Filosofia não é tanto saber o que devemos fazer, mas principalmente oferecer boas razões para fundamentar nossas afirmações sobre o que devemos fazer. E é, sobretudo aí, que as opiniões se dividem.

Estatuto moral para animais: uma aproximação ao tema

Se aos animais se deve ou não outorgar estatuto moral é uma questão à qual a filosofia

moral não pode ficar indiferente. Trata-se de uma questão que, como salienta David DeGrazia em sua obra *Taking Animals Seriously*, contém em seu bojo diversas outras que não devem ser confundidas: a primeira consiste em saber se temos que considerar que o tratamento dispensado aos animais levanta ou não problemas morais. Em tese poder-se-ia dizer que os animais não fazem parte da comunidade moral e que, portanto, o tratamento a eles dispensado não suscitaria questões de ordem moral. Nesse caso, caberia justificar a alegação.

Se, por outro lado, achamos que o tratamento que dispensamos aos animais não pode se furtar a uma avaliação moral, porque, digamos, os animais são portadores de interesses e nenhuma teoria ética pode ignorar interesses, sejam lá de quem for, caberia indagar se os interesses animais têm importância por si mesmos, ou somente na medida em que afetariam os sentimentos ou interesses dos humanos. Se entendermos que os interesses dos animais não são em si mesmos valiosos, caberia justificar a resposta, bem como indagar de que modo os devemos tratar. Se acharmos que os interesses animais contam por si mesmos, competiria indagar se a eles se deve ou não dar peso moral igual ao que se dá aos interesses humanos relevantemente semelhantes. Se respondermos negativamente, teremos que justificar a resposta e nos posicionar frente à questão de saber quanta importância se há de conceder aos interesses animais. Se optarmos pela resposta afirmativa, caberá ainda indagar em que redundaria uma igual consideração.²

1. Nem Peter Singer nem Tom Regan: o critério do equilíbrio reflexivo

Nas últimas décadas do século XX parece que as discussões envolvendo a ética animalista estiveram polarizadas por duas grandes matrizes teóricas: a inaugurada por Peter Singer, de proveniência utilitarista, a qual põe em cena a capacidade que os animais não-humanos possuem, em maior ou menor grau, de sentir e de sofrer, e da qual decorreria seu interesse em evitar a dor e o sofrimento; ademais, se quisermos evitar o especismo, ou seja, o erro que consiste em se discriminar entre os interesses de indivíduos, tão-somente pelo fato de pertencerem a espécies distintas, seremos obrigados a conceder tratamento igual a todos os interesses relevantemente semelhantes, independentemente da espécie a que pertence o indivíduo. A outra importante matriz é aquela que concede valor inerente e, por conseguinte, direitos morais a algumas espécies animais e tem em Tom Regan seu principal porta-voz. Trata-se de uma posição deontológica e, nessa medida, adversária do consequencialismo utilitarista. Pode-se talvez dizer que sua principal divergência com Singer reside em que Regan atribui direitos àqueles animais por ele considerados sujeitos-de-uma-vida, isto é, sensíveis e conscientes de si mesmos, com uma percepção de passado e de futuro-, enquanto Singer, a despeito de reconhecer que temos deveres para com animais não-humanos, não lhes atribui direitos.

Peter Carruthers é um crítico de ambas as vertentes: recusa o Utilitarismo em todas as

suas versões; a principal razão que o leva a rejeitar os utilitarismos não é nova: ele reitera aquela objeção, sobejamente conhecida e repetida à exaustão, de que o Utilitarismo tem conseqüências contra-intuitivas. Não só o chamado Utilitarismo de atos teria implicações que nosso senso moral repudia como imorais; também os intentos de se remediar o modelo utilitarista a fim de torná-lo compatível com nossa consciência moral ordinária – por exemplo, as versões conhecidas como utilitarismo de regras ou de normas, padeceriam, fundamentalmente, das mesmas fragilidades imputadas ao utilitarismo de atos, uma vez que, em havendo conflito entre as regras ou quando se está diante de casos inusitados, seria incontornável o apelo direto ao Princípio de Utilidade ou da Maior Felicidade para o Maior Número; tampouco a variante que se inspira em J. S. Mill, enaltecadora da importância de se forjarem caracteres nobres, e que alça a virtude à categoria de um bem a ser buscado por si mesmo, conseguiria permanecer ao abrigo de dificuldades; contra esta vertente pareceria que situações são concebíveis nas quais mesmo um caráter virtuoso não estaria blindado contra a fraqueza de optar pelo prazer momentâneo, em detrimento de um curso de ação que estivesse em conformidade com o que seria recomendado pela virtude. Deslizes desse tipo seriam por certo mais facilmente condenáveis por uma ética deontológica, em que o compromisso para com princípios e deveres é sem dúvida mais forte e inequívoco do que o de uma ética conseqüencialista, como é o caso do utilitarismo, ainda quando este se apresenta em uma versão matizada, que ressalta a importância das virtudes e da nobreza de caráter como partes ou ingredientes da felicidade.

Carruthers deixa claro que o teste de adequação para nossas teorias morais é sua conformidade às nossas intuições morais ponderadas. Defende um tipo de equilíbrio reflexivo: assumindo que na ética inexistente algo como uma prova ou demonstração, tampouco um ponto fixo ou qualquer enunciado que desfrute de imunidade à dúvida, parece-lhe não haver outra saída, senão buscar o equilíbrio entre juízos de senso comum e teoria. Na ausência de um ponto arquimediano capaz de sustentar todo o edifício de um sistema moral, Carruthers entende que a alternativa para se evitar o fundacionismo, ou o “objetivismo forte” - como ele o chama -, consiste na busca de uma posição de equilíbrio entre a teoria em tela e nossos juízos ordinários, de sorte que possamos considerá-los aceitáveis, após crítica e reflexão³. Assim, os juízos do senso comum não são tidos por incorrigíveis e, portanto, inafastáveis. Não têm qualquer precedência sobre a teoria. Em caso de conflito entre teoria e juízos morais singulares, estes poderão revelar-se mais frágeis, devendo, por conseguinte, ser removidos.

Pode-se dar, obviamente, a situação inversa: o juízo pode-se afigurar como mais firmemente ancorado e difícil de ser recusado e, neste caso, a teoria deve ceder, para ser corrigida ou abandonada. *A priori* não é possível decidir o que deve ser feito. Se modificações em uma teoria com o fito de adequá-la a um juízo, tido como praticamente irrecusável, parecerem arbitrarias, então, pode-se estar diante de um caso em que se tenha de rejeitar o juízo de senso comum e manter a teoria. Se, por outro lado, a crença de senso comum resiste à crítica, então

pode ser razoável modificar ou afastar a teoria. Em suma, não existem princípios teóricos, tampouco crenças de senso comum, que possam ser tidos como inabaláveis e insuscetíveis de revisão. Qualquer teoria moral tem que ser testada tendo-se em vista o que dela resulta para as crenças do senso comum.

Recorrendo ao mesmo padrão de crítica, vale dizer, coerência com nossos juízos ponderados e apelo ao equilíbrio reflexivo, Carruthers recusa peremptoriamente qualquer teoria que outorgue direitos morais aos animais não-humanos. Em seu entender detentores de estatuto moral são todos os seres humanos e somente estes. Não chega a negar que os animais tenham alguma importância moral, na medida em que reconhece não ser moralmente indiferente o modo como os tratamos. Em um sentido, a posição de Carruthers não é nova, mas dá continuidade àquela tradição, de acordo com a qual somente os humanos possuem estatuto moral e, *a fortiori*, direitos morais.⁴ Todavia, aduz novos argumentos para sustentar sua posição, tentando rebater objeções a ela e buscando fortalecer a chamada “ perspectiva do dever indireto”, segundo a qual nossos deveres para com os animais não se fundam em uma consideração devida aos próprios animais, mas na atenção que devemos aos humanos. Todavia, a rigor, estamos diante do velho antropocentrismo, re-escrito com alguns novos matizes.

2. Estatuto moral ou direitos morais?

Decidir se uma entidade possui ou não estatuto moral pode ser uma questão de alta complexidade, que exige investigação competente e debate qualificado. Quando nos perguntamos, por exemplo, se embriões, fetos, clones, animais não-humanos, etc., o possuem, parece que adentramos um terreno escorregadio e fértil para discussões. Mas o que significa, afinal, possuir estatuto moral? Será o mesmo que ser titular de direitos morais? Certamente que não: os dois conceitos não têm a mesma extensão. Possuir estatuto moral consiste, na caracterização de Mary Anne Warren,⁵ “em ser moralmente considerável (...); em ser uma entidade em relação à qual os agentes morais têm, ou podem ter, obrigações morais.

Se uma entidade tem estatuto moral, então não podemos tratá-la como nos aprouver; somos moralmente obrigados, em nossas deliberações, a levar em conta suas necessidades, interesses ou bem-estar. Ademais, somos moralmente obrigados a fazer isto não simplesmente porque fazê-lo pode beneficiar a nós mesmos ou a outras pessoas, mas porque suas necessidades têm em si mesmas importância moral.” Muitas teorias procuraram oferecer alguma resposta à questão: “que propriedade(s) uma entidade teria de possuir para que possamos dizer que ela possui estatuto moral”. Trata-se de um assunto que, a despeito de sua importância ou, quiçá, por causa dela, é bastante controverso.⁶

Por outro lado, continuando a seguir o ensinamento de M. A. Warren, ser portador de direitos morais é mais do que simplesmente possuir interesses dignos de consideração moral: é possuir interesses que um agente moral tem a obrigação de respeitar, ainda que isso acarrete algum custo para si próprio ou para os outros membros de sua comunidade biológica ou social. Por certo que direitos morais podem ser anulados em determinadas circunstâncias, mas um direito não pode ser anulado em benefício de um aumento no saldo líquido de felicidade.⁷ Também Joel Feinberg⁸ ensina que uma condição necessária para que um ser seja titular de um direito moral é que ele seja portador de interesses e portadores de interesses são apenas os seres capazes de vida conativa, isto é, de ter crenças e desejos.

3. O contratualismo, a agência racional e os casos marginais

Carruthers subscreve uma versão do paradigma contratualista, de acordo com o qual os direitos e deveres morais de um indivíduo defluem dos termos de um acordo celebrado por contratantes em uma situação hipotética de barganha. Inspirando-se principalmente na obra de J. Rawls e de T. S. Scanlon, ele argumenta que, pelo fato de não serem os animais não-humanos agentes racionais, capazes de participar da elaboração de um contrato, eles seriam destituídos de estatuto moral, havendo menos razão ainda para se justificar a concessão de uma consideração que fosse igual à que cabe conceder aos humanos.

Neste artigo gostaria de centrar atenção na crítica de Carruthers ao argumento de Tom Regan, destinado a nos convencer de que não se pode, sob pena de inconsistência, deixar de atribuir estatuto moral ou direito moral aos animais não-humanos, sem deixar de o atribuir àqueles seres humanos que não são agentes racionais, constituídos pelos humanos não-paradigmáticos, vale dizer, aqueles que são incapazes de agir autônoma e responsavelmente, como é o caso, e.g. de bebês humanos, deficientes mentais profundos, pacientes em coma irreversível, ou vítimas do mal de Alzheimer. Nesse contexto, Regan apresenta seu argumento, conhecido com o nome de argumento dos casos marginais e que consiste em fazer valer que, caso sejam atribuídos direitos morais a indivíduos humanos não-paradigmáticos, por conta do fato de que tais indivíduos, se não são agentes morais, são pacientes morais, isso significa que não há diferença entre agentes e pacientes, no que tange ao ponto: atribuição de direitos morais. Dado que alguns animais a despeito de não serem agentes morais são pacientes morais, uma vez que exibem capacidades cognitivas e afetivas semelhantes aos humanos não-paradigmáticos, e podem, por conseguinte, ser afetados pelas ações dos agentes morais, então a eles não se pode, por uma questão de coerência lógica e moral, deixar de atribuir direitos.⁹ Carruthers sustenta, contra esta tese de Regan, que o contratualismo pode perfeitamente reivindicar que direitos morais são atribuíveis somente aos humanos e a todos os humanos, inclusive àqueles indivíduos

da espécie humana, considerados não- paradigmáticos, por não serem ou já não serem mais agentes racionais, não havendo por que temer pretensos efeitos deletérios de uma tal reivindicação – como sustentara Regan.¹⁰

4. Ladeira escorregadia e estabilidade social

Para dar sustentação à sua tese de que à totalidade dos humanos e somente a eles se deve outorgar estatuto moral Carruthers apresenta dois argumentos: o primeiro consiste em uma variante do argumento da ladeira escorregadia e o segundo se funda no ideal de estabilidade social.¹¹ Ambos foram, a meu ver, refutados por D. DeGrazia.¹² Seu argumento da ladeira escorregadia se apoia em uma premissa empírica, segundo a qual não existem limites nítidos entre um bebê e um adulto, ou entre um adulto não muito inteligente e um severamente retardado, ou ainda entre um idoso normal e alguém com idade extremamente avançada. Sob tais pressupostos, o argumento prossegue afirmando que, se forem subtraídos direitos morais de alguns seres humanos por conta do fato de que eles não são agentes racionais, estaremos inevitavelmente arremessados em uma ladeira escorregadia que pode levar a todos os tipos de barbarismo contra aqueles que são agentes racionais. Para se evitar tal risco que, no limite, ameaçaria a integridade de agentes racionais, seria, pois, preferível conceder estatuto moral a todos os humanos.

Outro argumento avançado por Carruthers em favor da atribuição de estatuto moral a todos os seres humanos apela – como mencionado - para a idéia de estabilidade social. Ao selecionar um conjunto básico de princípios, os contratantes não podem deixar de levar em conta a questão de saber se tais princípios contribuiriam para promover uma comunidade estável de cooperação. Uma regra que deixasse de atribuir estatuto moral a determinados indivíduos da espécie humana, em virtude de serem demasiadamente idosos, encontrarem-se em coma, ou serem afetados por severo retardamento mental, provavelmente produziria instabilidade em uma tal sociedade, na medida em que muitas pessoas se veriam inseguras ao tomarem conhecimento das regras nela vigentes. Somente uma sociedade que concede a todos os humanos os mesmos direitos básicos pode desfrutar de um mínimo de estabilidade.

O que pensar dos argumentos de Carruthers em favor de que se outorguem direitos morais a todos os seres humanos e somente a estes? Acredito que a despeito de seu empenho, ele não consegue fornecer justificção suficiente para sua tese, segundo a qual somente agentes racionais são portadores de estatuto moral; sobretudo fracassam seus argumentos da ladeira escorregadia e da estabilidade social para proteger sua tese das implicações implausíveis que derivam de uma posição que aparentemente supõe uma linha de demarcação nítida entre humanos e não-humanos e do intento de se fundar o estatuto moral dos indivíduos na agência racional.

Seu argumento da ladeira escorregadia parece não resistir à crítica, como mostra acertadamente David DeGrazia.¹³ Defender, como o faz Carruthers, que se deva conceder estatuto moral a todos os humanos, inclusive aos não-paradigmáticos, é, sem sombra de dúvida, perfeitamente legítimo. Todavia, a razão invocada por Carruthers, ou seja, a de que a não concessão de estatuto moral a tais indivíduos nos lançaria em uma ladeira escorregadia, não havendo como evitar o deslizamento na ladeira, é irrelevante para a conclusão em questão. O erro de se sonegar estatuto moral a indivíduos não-paradigmáticos, como e.g. a crianças retardadas, independe da eventualidade de uma ladeira escorregadia que venha ou não a se instalar. O argumento de Carruthers se apóia em uma afirmação empírica a respeito de um suposto nexos causal entre negar estatuto moral a indivíduos não-paradigmáticos e negar tal estatuto a indivíduos humanos normais. Todavia, tal afirmação é irrelevante para se condenar moralmente a instrumentalização de seres humanos, sejam eles retardados, comatosos ou indivíduos normais, pois o estatuto moral não pode se fundar em uma afirmação empírica que pode bem ser falsa.¹⁴

Também seu argumento destinado a mostrar que os contratantes racionais não têm como não conferir direitos a todos os humanos, pois, do contrário, haveria o risco de uma instabilidade social, parece igualmente frágil. Trata-se de um argumento que, como o anterior, se apóia em uma premissa empírica, igualmente irrelevante para a questão de saber se se deve ou não atribuir estatuto moral a indivíduos não-paradigmáticos e resulta vulnerável ao mesmo tipo de objeção: ainda que estivéssemos certos de que a instabilidade social não se instalaria, como decorrência da não concessão de estatuto moral a indivíduos não-paradigmáticos, continuaria sendo errado destituir tais humanos de estatuto moral.¹⁵

5. Por que é errada a crueldade contra animais?

Carruthers se empenha ademais em mostrar que sua teoria – contrariamente às aparências – é compatível com o senso comum no que tange mais especificamente ao tratamento a ser dispensado aos animais. Ele reconhece que o senso comum considera que atos de crueldade contra animais são inaceitáveis, independentemente de eles afetarem os sentimentos de humanos, o que poderia causar dificuldade à sua teoria: atos cruéis contra animais são repudiados pelo senso comum em razão do que é feito aos animais. O foco é, portanto, a vítima, o paciente moral, e não os sentimentos de seres humanos.

Nosso autor considera que só aparentemente esta idéia do senso comum - isto é, de que a crueldade contra animais é condenável em razão do que é feito aos animais - desafia sua teoria. Acredita que sua teoria pode perfeitamente dar conta desta intuição do senso comum, mesmo negando peremptoriamente que algumas ações sejam insustentáveis porque causem qualquer dano ou violem direitos do paciente moral. Sua solução consiste em afirmar que a

insustentabilidade moral de ações cruéis deriva do que elas revelam sobre o caráter do agente que as pratica. Ele acredita poder dizer que algumas ações são erradas porque são cruéis, sendo que a crueldade contra animais deve ser repudiada tão-somente porque alimenta no agente que a pratica traços de um caráter moral indesejável que podem se manifestar no modo como o agente trata outros agentes racionais. Nesta perspectiva, os animais recebem importância moral apenas indireta, tão-somente em virtude das qualidades de caráter que os humanos revelam no trato com os animais.

6. É sempre moralmente condenável causar sofrimento aos animais?

Carruthers considera que há motivos não-triviais que são suficientes para se legitimar uma ação, ainda que ela cause sofrimento ao animal, e distingui-la de atos cruéis ou que resultam de alguma disposição insensível por parte do agente. Assim, por exemplo, técnicos que trabalham em laboratórios que usam animais para o teste de detergentes, o que lhes causa muito sofrimento, não incorrem em imoralidade. É fato que os que executam tais testes podem se tornar insensíveis ao sofrimento animal, mas isso não os torna necessariamente menos sensíveis ou menos generosos fora daquele contexto específico.

Também com respeito às pessoas que trabalham em fazendas em condições que impõem sofrimento considerável aos animais sob seus cuidados, tampouco haveria razão para pensar que elas se tornarão cruéis ou insensíveis quando tiverem que lidar com seres humanos. Em ambos os casos os motivos são não-triviais, pois as pessoas estão trabalhando para prover sua subsistência. É importante sublinhar que o único fundamento para a crítica moral de ações que ocasionam sofrimento ao animal está associado às qualidades de caráter manifestadas pelos agentes individuais. Ainda que sejam triviais as razões pelas quais são mantidas tais práticas – obter carne a preço mais baixo ou novas variedades de cosméticos – os motivos daqueles que se engajam nelas não o são, não havendo por conseguinte razão para imputar-lhes crueldade.

Já a caça esportiva pode representar uma situação diferente, pois aqueles que a praticam o fazem por motivos que podem ser vistos como triviais. Se os prazeres da caça não são em si mesmos necessariamente sádicos – não é o sofrimento do animal o objeto da alegria – eles estão inseparavelmente ligados ao desfrute de poder e de dominação violenta. Parece plausível que aquele que tolera tais prazeres pode estar reforçando aspectos em seu caráter que o podem tornar incapacitado para lidar com seres humanos. Mas essa idéia é repudiada por Carruthers; ele apela para uma analogia e lembra que por mais bruto que seja um açougueiro, ele pode bem ser um pai amoroso e um excelente amigo, não havendo por que temer que a profissão o embruteça, tornando-o insensível no trato com os humanos.

Em suma, a teoria de Carruthers não nega que os animais sejam destituídos de importância moral e que tenham deveres para com eles. Todavia, trata-se de uma importância bastante reduzida e nossos deveres para com eles são apenas indiretos. O comportamento de um agente frente a um animal pode ser errado em virtude do que ele revela sobre o caráter do agente; mas o que é revelado pode não ser muito, dependendo das circunstâncias.

Observações finais

Como assinalado, da teoria ética de Carruthers resulta que os animais têm alguma importância moral; trata-se, todavia, de uma importância diminuta, na medida em que concede aos animais relevância moral indireta. Tanto seu argumento da ladeira escorregadia como o da instabilidade social, visando enfrentar o argumento dos casos marginais e deixar clara a necessidade de se atribuir estatuto moral a todos os seres humanos, inclusive aos não-paradigmáticos, incidem na falácia da *ignoratio elenchi*. Ele tampouco apresenta justificção convincente para se excluir os animais portadores de interesses da esfera da moralidade ou da consideração moral direta. Ainda que se possa admitir que nem todos os animais possuem interesses, muitos, todavia, os têm¹⁶ e nenhuma teoria ética pode simplesmente ignorá-los ou considerar que eles não são dignos de consideração moral por si mesmos.

O ponto de vista indireto, na versão de Carruthers, exige que evitemos infligir crueldade aos animais, tão-somente por conta do fato de que a crueldade para com eles expressaria ou fomentaria traços de caráter no agente que o tornariam insensível e propenso a maltratar os humanos. Como já afirmado, teríamos deveres apenas indiretos para com os animais, lastreados em deveres diretos para com os humanos. Todavia, o ponto de vista do dever indireto, propugnado por Carruthers, se enreda em dificuldades para dar conta de modo adequado da razão pela qual a crueldade infligida a animais é moralmente condenável, como tem sido mostrado.¹⁷ Carruthers não ignora que ações cruéis são erradas por conta do que elas ocasionam à vítima, ao indivíduo que padece a crueldade, por ser ele alvo de maus tratos, injúria ou tratamento iníquo. Contudo, uma visão que coloca em primeiro plano o caráter malévolos do agente que pratica a crueldade e deixa de dar o devido realce ao paciente, vítima da crueldade, não consegue explicar de modo satisfatório por que a crueldade infligida à vítima é um vício; na medida em que esta for destituída de estatuto moral direto, não pode ser alvo de ações iníquas. Se os animais não têm estatuto moral, como é possível que a crueldade contra eles seja reveladora de um mau caráter?

Notes

¹ CARRUTHERS, Peter. *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, reimpresso 1994.

² Cf. DEGRAZIA, David. *Taking animals seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 36 ss.

³ Cf. CARRUTHERS, Peter. *Op. cit.*, ver sobretudo o capítulo 1: “Moral Argument and Moral Theory”; pp. 1-24.

⁴ Caberia dizer que Carruthers parece não distinguir entre ter estatura moral e ter direitos. É o que se depreende de sua afirmação no início do primeiro capítulo: “The task of this book is to consider whether animals have *moral standing* - that is, whether they have rights that we may infringe by killing them or causing them suffering, or whether there is some other way in which we have direct moral duties towards them”. Carruthers, *Op. cit.*, p. 1.

⁵ Cf. WARREN, Mary Anne. *Moral Status: obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University Press, 1997, reimp. em 2000; p. 3.

⁶ Sobre esse assunto é recomendável a leitura do livro mencionado na nota 5.

⁷ Cf. WARREN, Mary Anne, *Op. cit.*, p. 227.

⁸ Cf. FEINBERG, Joel. “The rights of animals and future generations”. Disponível na Internet: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/feinberg.01/htm>. Acesso em 12.10.2006. “A explicação deste fato” – suspeita Feinberg – “reside em que meras coisas não têm vida conativa: nem anseios conscientes, desejos ou esperanças; tampouco anelos ou impulsos; nem impulsos inconscientes, metas, objetivos; nem tendências latentes, metas de desenvolvimento e satisfações naturais; interesses têm que ser compostos de algum modo de conações; portanto simples coisas não possuem interesses. *A fortiori* elas não têm interesses a serem protegidos por normas legais ou morais. E sem interesses uma criatura não pode ter nenhum “bem” cuja proteção ou aquisição lhe seja devida”.

⁹ Cf. REGAN, Tom. *All that dwell, therein*. Apud Cristina Beckert, “Direitos Morais”. *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA*. Disponível na Internet: www.ifl.pt/dfmp_files/direitos_dos_animais.pdf. Acesso em 12.10.2006.

¹⁰ A tese de Carruthers sobre a quem se deve atribuir estatuto moral incide no que poderíamos considerar como sendo um especismo qualificado, na medida em que admite que se a pertença à espécie *Homo sapiens* não é em si relevante para credenciar um indivíduo como merecedor de estatuto moral, ela, entretanto, o é, porquanto está associada à posse de determinadas propriedades, como a de ser um indivíduo racional e autônomo, capaz de elaborar juízos morais, propriedades que são vistas por Carruthers como essenciais para que se possa dotar seu portador de estatuto moral. A expressão “especismo qualificado” foi-me sugerida pela leitura do texto de Pedro Galvão, *As Fronteiras da Ética: o debate Cohen/Regan sobre o estatuto moral dos animais*, que distingue entre o que ele chama de “especismo básico” e “especismo qualificado”, o primeiro sendo a idéia de que o simples fato de um indivíduo pertencer a uma determinada espécie é relevante para determinar seu estatuto moral. O segundo, embora considere a pertença a uma espécie como importante, faz derivar sua importância do fato de ela estar associada à posse de determinadas propriedades que tornam um indivíduo credenciado para participar da comunidade moral.

¹¹ CARRUTHERS, Peter. *Op. cit.*, pp. 114 e ss.

¹² Cf. DEGRAZIA, David. De *Taking Animals seriously: Mental Life and Moral Status*, pp. 55ss.

¹³ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁴ David DeGrazia aponta para o perigo de se erigir o estatuto moral dos humanos sobre uma premissa empírica, em princípio refutável, como a que é usada em seu argumento da ladeira escorregadia: em tese é possível uma sociedade na qual os humanos não-paradigmáticos não tenham estatuto moral, mas em que a sagacidade de seus membros afastasse o perigo de uma ladeira escorregadia, o que solaparia a base argumentativa de Carruthers. Cf. DeGrazia, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Ver por exemplo, David DeGrazia, *Op. cit.*, p. 56, onde ele afirma que Carruthers se equivoca ao pretender edificar o estatuto moral sobre a agência racional. O importante, segundo DeGrazia, para se ter estatuto moral não é a agência racional, mas o fato de se possuir interesses, os quais não podem ser negligenciados por uma teoria ética que se pretenda minimamente plausível.

¹⁶ Não se pretende afirmar que todos os membros do reino animal possuem interesses, mas apenas que muitos os têm. Aqueles animais que têm desejos, preferências ou que são capazes de sofrer e se deleitar, possuem interesses, pelo menos o interesse de não sofrer ou sentir dor. Não há por que excluir tais interesses da consideração moral ou lhes dar apenas importância moral indireta.

¹⁷ Ver, por exemplo, David DeGrazia, *Op. cit.*, p. 43. Este ponto é salientado também por Robert Nozick em, *Anarchy, State and Utopia*, p. 36.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKERT, C. “Direitos Morais”. In: *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA*. Disponível na Internet: www.ifl.pt/dfmp_files/direitos_dos_animais.pdf.

CARRUTHERS, Peter. *The Animals Issue: Moral Theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, reimp. 1994.

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

FEINBERG, J. The Rights of Animals and Future Generations. In: BLACKSTONE, William (Ed.). *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1974. Disponível em página da Internet em <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/feinberg01.htm>. Acesso em 12.10.2006.

GALVÃO, P. *As fronteiras da ética: o debate Cohen/Regan sobre o estatuto moral dos animais*. Disponível na Internet: http://www.criticanarede.com/html/fil_cohenregan.html. Acesso em 12.10.2006

NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. Nova York: Basic Books, 1974.

REGAN, T. *All that dwell, therein: Essays on. Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley/Londres: University of California Press, 1982.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley/LA: University of California Press, 1983.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Trad. Maria de Fátima St. Aubyn. Porto: Via Optima, 2000.

SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 2nd 1993.

WARREN, M, A. *Moral Status: obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University Press, 1997, reimp. 2000.