

**EXPLORAÇÃO BENIGNA DE ANIMAIS?**

**¿EXPLORACIÓN BENIGNA DE ANIMALES?**

**ANIMALS AND BENIGN EXPLOITATION?**

**Alcino Eduardo Bonella**

Professor da Universidade Federal de Uberlândia UFU  
Bolsista de Produtividade CNPQ

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 35-45

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Este artigo examina duas versões do argumento do uso benigno de animais pelos seres humanos, uma de Hare e outra de McMahan. Grosso modo, a ideia central é que, se um animal vive bem a sua vida, é morto sem sofrimento, e outros animais são produzidos e criados da mesma maneira *graças a este uso*, então, ele deveria, ao menos em tese, ser permitido. Para ambos os filósofos, a força deste argumento repousa no fato de que esses animais não teriam existido se não fosse a prática de criá-los e abatê-los para consumo.

**Palavras-chave:** ética, animais, exploração animal, vegetarianismo

Resumen: Este artículo examina dos versiones del argumento del uso benigno de animales por los seres humanos, una de Hare y otra de McMahan. Grosso modo, la idea centra el que, si un animal vive bien su vida, es muerto sin sufrimiento, y otros animales son producidos y criados de la misma manera *gracias a este uso*, entonces debería, al menos en tesis, ser permitido. Para ambos filósofos, la fuerza de este argumento reposa en el hecho de que esos animales no habrían existido si no fuese por la práctica de criarlos y abatirlos para consumo.

**Palabras clave:** ética, animales, exploración animal, vegetarianismo

**Abstract** This article examines two versions of the argument from benign use of animals by humans, one from Hare and another from McMahan. Roughly, the central idea is that if an animal lives well his life is dead without suffering, and other animals are produced and reared in the same way because this use, then it should at least in theory, be allowed . For both philosophers, the strength of this argument lies in the fact that these animals would not have existed if not for the practice of creating them and slaughter them for consumption.

**Key-words:** ethics, animals, animal exploitation, vegetarianism

O argumento do uso benigno (AUB) apoia a utilização de outros animais sob a condição de que tal uso não cause mais malefício do que benefício ao próprio animal. Vou expor e examinar<sup>1</sup> duas versões deste argumento, uma de Hare, em seu artigo *Why I am only a Demi-Vegetarian?*, e outra de McMahan, em seu artigo *Eating Animals: the nice way*. O argumento se aplica à prática de matar animais para a alimentação, mas extrapolações podem ser facilmente visualizadas para outros usos, como, por exemplo, na experimentação científica. Grosso modo, a ideia central é que, se um animal vive bem a sua vida, é morto sem sofrimento, e outros animais são produzidos e criados da mesma maneira *graças a este uso*, então, ele deveria, ao menos em tese, ser permitido.

Este é ponto principal para Hare dizer que não encontrou razões morais fortes para passar do semi-vegetarianismo<sup>2</sup>, a um vegetarianismo completo. Para ele, “é melhor para um animal ter uma vida feliz, mesmo se curta, do que vida nenhuma” (1993, p. 226). McMahan, por sua vez, entende que esse é o núcleo que explica e justifica o carnivorismo benigno, para o qual: “é

---

<sup>1</sup> Parte deste trabalho foi apresentado no II Seminário de Ética Ambiental e Bioética, promovido pelo Departamento de Filosofia da UFRJ, em dezembro de 2012. Agradeço aos organizadores pela oportunidade!

<sup>2</sup> No referido artigo, Hare explica que conheceu a expressão através de uma conversa com Onora O’Neill, que disse a ele que pesquisadores de mercado, trabalhando para a indústria da carne, usavam-na para se referir às pessoas que, não sendo vegetarianas, comiam pequenas quantidades de carne. O’Neill também comentou que era com esse tipo de dieta que a indústria estava realmente muito preocupada, pois crescia mais do que os vegetarianos, já que possuía mais apelo prático. A prática de Hare e sua esposa, segundo ele, era comprar pouca carne ou nenhuma para uso em casa, e permitir-se comer um pouco de carne fora de casa, seja em outras casas, seja em restaurantes sem opções vegetarianas.

precisamente porque as vidas dos animais criados em condições decentes são boas que a prática, além de permissível, é desejável” (2008:2). Para ambos os filósofos, a força deste argumento repousa no fato de que esses animais não teriam existido se não fosse a prática de cria-los e abatê-los para consumo. Por outro lado, enquanto Hare aprova a alimentação semi-vegetariana, McMahan a desaprova.

Hare e McMahan dividem os argumentos em favor dos animais em duas classes, argumentos sobre o erro de matar, causando ou não sofrimento, e argumentos sobre o erro de causar sofrimento, causando ou não a morte. Seguindo Peter Singer, Hare esclarece que argumentos contra matar nos direcionam a abolir o consumo de todo tipo de carne, enquanto os argumentos contra causar sofrimento nos direcionam a abolir o consumo da carne cuja produção envolva causar sofrimento.

**Hare.** Como Singer, Hare acredita que fazer o mal a um animal equivale a causar-lhe dano, e, se não há dano globalmente considerado (pois pode ser que algum dano seja necessário para que haja maior bem), não há mal ou erro no que se faz a ele. O que se tem de perguntar então é se o modo como criamos e matamos causa mais dano, globalmente considerado, do que benefício. Matar só seria um dano sério para seres que podem entender o significado da morte, querem manter-se vivos, e, possuindo capacidades psicológicas da autoconsciência, racionalidade e autonomia, possuam um direito em sentido forte a continuar vivendo.

Seres autoconscientes e racionais decidem o que fazer por conta própria na maior parte do tempo. Faz sentido dizer que seres com tais características tenham direito individual à vida, e, logo, matar desrespeita o direito moral das pessoas à vida. Se o direito à vida é o direito de continuar no tempo e preferir isso à morte, isso faz mais sentido para seres que tenham a capacidade de ver-se como entidades que continuam no tempo, ou seja, pessoas, no sentido técnico de Locke e de alguns dicionários. Citando Tooley, Singer parece pensar que seres não-pessoais não teriam tal interesse, e, logo, não há sentido em garantir-lhes o direito, em sentido forte, à vida. Já seres racionais, autoconscientes e autônomos podem entender a diferença entre viver e morrer, e, por

isso, podem livremente optar racionalmente sobre isso, dirigindo a própria vida, mas para isso não podem ser arbitrariamente assassinados.

Mas matar também é um dano se o animal perde os anos futuros de fruição prazerosa, de modo que haveria algum dano na morte em si, exceto se os benefícios com essa morte superam os seus malefícios: Hare sugere que a pergunta correta que devemos fazer é se o uso de animais produz mais anos de vida (qualitativamente ajustados), do que menos, para o conjunto dos animais envolvidos, e que a resposta correta deve ser a maximização da quantidade de anos vida (qualitativamente ajustados) dos seres sencientes. A posição de Hare é que a criação e morte de animais em condições decentes, sem causar-lhes sofrimento ou ao menos mais sofrimento do que o que sofreriam na vida e morte “naturais”, não é mau, e é até desejável, pois se nos tornássemos vegetarianos, a produção de animais que vivem vidas felizes cessaria.

Além disso, exatamente para nos opormos aos modos de criação e abate que envolvam causar sofrimento, poderíamos influenciar o mercado a adotar as formas mais benignas, comprando este tipo qualificado de carne, já que a abstenção total produziria os efeitos de: (i) não salvar o animal que já foi morto para o mercado e induzir, não que se liberte os animais ainda vivos, mas que não se criem animais que levariam uma vida feliz; (ii) jogar fora do mercado os criadores e abatedores que usam métodos mais humanitários, resultando então numa piora para o bem estar dos animais que já existem em nossas práticas (as fazendas industriais, com seus métodos de confinamento, prevalecerão sobre as orgânicas, com suas criações livres).

Também se influenciaria positivamente o mercado ao: (iii) afetar negativamente a indústria da carne pela redução do consumo ao invés da abolição total, dado que é muito provável que as pessoas não se tornarão, em larga escala, e no curto prazo, vegetarianas, mas há probabilidade alta de se tornarem semi-vegetarianas (como dito, Hare parece acreditar que se a indústria se preocupa com o semi-vegetarianismo, é porque este tipo de dieta põe mais riscos para seus lucros do que o vegetarianismo, e isso só pode ser por causa do número de consumidores e do total de

consumo que cada dieta, globalmente, provoca). O vegetarianismo corretamente chama a atenção de todos para o sofrimento animal presente na maior parte do uso de animais hoje em dia, mas o semi-vegetarianismo seria o mais equipado para diminuir tais práticas ao induzir, pelo consumo qualificado, a modificação desses métodos, e ao conseguir, com sua propaganda, maior número de adeptos do que o vegetarianismo.

Alguns problemas com esta versão do AUB parecem ser: (1) ele é provavelmente inexequível: pode ser que não exista tal uso, ou, ao menos, não possa existir em larga escala, no mundo como ele realmente é (e o AUB se torna um mero discurso ideológico que racionaliza no mau sentido uma prática existente); (2) é possível que as outras suposições empíricas presentes não sejam verdadeiras, por exemplo, talvez a maioria das pessoas adotará o vegetarianismo, ou os produtos remanescentes virão de práticas melhores, pois serão mais energicamente fiscalizadas e, no curto prazo, abolidas.

Sem (3) direitos individuais, é muito improvável que qualquer método “humanitário” leve a sério o bem estar animal como preconiza o método decente implicado no argumento. Mas o AUB não quer, lembremos, que se aceite senão em tese a sua posição, e essa não foi abalada com a explicitação de como as coisas são na prática. Mas há outros problemas que são filosóficos: como (4) que a existência prazerosa é um benefício e a inexistência um malefício, e que uma existência prazerosa mais curta, que seria mais benéfica do que existência nenhuma, poderia ser compensada com mais existências curtas *de outros* animais, o que poderia nos levar até um ponto em que o animal não tivesse quase nenhuma vida, mas pudéssemos compensar essa perda com mais animais criados para substituí-los.

Outro problema sério é: (5) aceitar que não é imoral causar a morte do animal, independentemente dos ganhos e perdas globais que o método implique, já que os animais que usamos podem ser pessoas, no sentido técnico da expressão (sujeitos autoconscientes), ou podem ser pessoas em algum sentido mínimo que aplicamos a nós seres humanos, incluindo bebês, deficientes e idosos senis (sujeitos de uma vida psicológica), ou, pode ser o caso que não tenham essa característica (serem pessoas), mas ainda assim

tenham direito à vida por serem meramente sencientes (ser pessoa parece ser ser uma condição suficiente, mas não necessária para que alguém – no caso, um sujeito de uma vida mental individual – tenha direitos básicos à vida e à integridade física); e (6), que o que vale para os outros animais valeria também para o caso de seres humanos, ou ao menos de parte deles, e isso é tido por nós, normalmente, como uma aberração.

**McMahan.** McMahan também dividiu o mal que se causa aos animais em dois níveis: tirar-lhes a vida, e causar-lhes sofrimento. O sofrimento é mau em si mesmo e mau igualmente: o erro de causar sofrimento não diminui de acordo com a capacidade cognitiva do ser afetado e infligir sofrimento a um ser senciente é tão errado quanto infligir sofrimento do mesmo grau a uma pessoa. Porém, enquanto pode ser tão ruim causar sofrimento a um esquilo e a um humano adulto, o mesmo não se dá em relação a tirar a vida de ambos: nossa intuição é que tirar a vida humana é muito mais grave que tirar a vida do animal. Uma justificativa é que o humano teria mais a perder, quantitativa e qualitativamente.

Os benefícios que se perdem são em quantidade menor: muitas espécies são limitadas pela sua biologia a uma extensão máxima de anos de vida que é mais curta do que a dos seres humanos, mesmo em sua média. Além disso, os animais morreriam de outra causa antes de atingir seu máximo, diferentemente, na média, dos humanos. Assim, a quantidade de vida que perde o animal é menor do que perde uma pessoa. Mas a quantidade e qualidade de bens também. Ou seja, ao morrer antes da hora, um animal perde substancialmente menos do que perde uma pessoa: primeiramente porque a qualidade dos bens é inferior, dada a capacidade cognitiva e emocional mais limitada de um animal. Os bens para seres humanos típicos são mais valiosos dado o desejo e a vontade (e merecimento) ligados a eles, ao contrário dos animais, que os têm sempre como não-antecipados e não intencionados racionalmente.

Seres humanos possuem uma narrativa biográfica que demanda completude (final) e significação (passada), as pessoas autonomamente estabelecem propósitos para suas vidas, de uma maneira que não ocorre com um animal, porque nele, este potencial

para uma unidade narrativa complexa está totalmente ausente. Neles não há projetos que requerem acabamento, erros que demandam correção. Nos animais falta a dimensão do passado como algo que torna significativo à luz da própria biografia.

Além disso, seres humanos típicos têm uma dimensão comparativa que falta aos animais. Morrer é pior se as condições sócio-econômicas eram diferentes e desiguais se comparado com as de outras pessoas, mas isso não faz sentido para os animais. Há muito pouca unidade psicológica dentro da vida da maioria dos animais se focalizamos manifestações psicológicas da vida física, funcional e organizacional do cérebro dos animais. Então, é a conclusão de McMahan, matar uma pessoa humana é pior do que matar um animal. A demonstração é a mesma que tomamos para pensar o mal da morte para fetos e bebês, num meio termo entre o mal da não concepção e o mal da eliminação de uma pessoa adulta, considerando a quantidade bem em jogo, a identidade, e unidade prudencial.

Assim, no caso dos animais, é errado matá-los porque isso contraria seus interesses; no caso das pessoas, porque isso contraria sua vontade, já que seres racionais e autônomos possuem autoridade exclusiva sobre suas vidas de um modo que seres sem autonomia e racionalidade não possuem. Assim, o uso dos seres sencientes deve ser governado pelo respeito a seus interesses, ao contrário das pessoas, a quem devemos respeito a seus direitos básicos e respeito à igualdade básica entre elas. Isso implica que, enquanto não podemos sacrificar uma pessoa ou seus interesses básicos, para impedir danos maiores a terceiros, ou propiciar benefícios maiores a terceiros, podemos fazer isso em relação aos seres sencientes, se o balanço entre danos e benefícios for positivo.

Aparentemente esse seria o caso do carnivorismo benigno, que inclui: (a) os animais teriam vidas valiosas de serem vividas e viveriam pelo menos tão bem quanto seus parentes habitando o ambiente natural; (b) os animais particulares não teriam existido sem a prática do carnivorismo benigno, e haveria muito menos animais com vidas valiosas sem a prática; (c) os animais viveriam parte significativa de seu tempo de vida natural e seriam mortos de forma indolor; (d) haveria substituição dos que fossem mortos de forma indolor, por outros animais com vidas igualmente boas. Além



disso, para a justificação completa da prática, o prazer que as pessoas obteriam ao comer carne seria maior do que o prazer com comida vegetariana, e a perda sofrida pelos animais seria menor, dada a falta de unidade psicológica em suas vidas, o que enfraqueceria seu interesse em continuar vivendo. McMahan, todavia, acredita que essa forma de se comer carne ainda seria injustificável.

Mesmo que a continuidade da vida importe menos aos seres sencientes do que a pessoas, ela ainda importa algo, pois eles terão uma vida *melhor ainda* se viverem mais do que menos, caso tenham vidas valiosas, e não faz sentido compararmos as vidas com tempo menor de existência com vida *nenhuma*, pois quando não há existência, não há um indivíduo com quem se possa comparar o tempo de vida maior ou menor do animal em foco, já existente. Não é *pior*, para os animais que já existem, que sua existência tenha sido causada (o que seria logicamente incoerente, pois não poderia ser melhor para um indivíduo que existe, que ele não tenha uma existência), e não é *melhor* que se cause sua existência, pois nesse caso tem de ser pior que ele nunca viesse a existir, mas não há indivíduos que nunca existem.

A morte causa o dano de impedir todas as experiências valiosas futuras, e se um animal é autoconsciente e racional, esse dano seria significativamente maior do que se o animal é meramente senciente, e que, por não ver-se no tempo como a mesma entidade (por não ter uma unidade psicológica nos tempos diferentes de sua vida), teria um interesse mais fraco em continuar vivendo, mas ainda assim, teria algum interesse, e tal interesse deve ser levado em conta na avaliação moral da prática de matá-lo.

Nesse nível do conflito de interesses, teríamos de comparar o interesse de, digamos, um animal, em continuar vivendo, e o interesse de, digamos, vinte pessoas, em obter o prazer advindo da diferença entre saborear pratos com carne e saborear pratos vegetarianos. E, nessa comparação, o interesse do animal, mesmo fraco, suplanta o interesse em comê-los: o animal perde uma quantidade de bens (todos os anos de vida futura perdidos) e qualidade de bens (o prazer de alimentar-se em todos os dias seguintes de sua vida, o prazer de expressar seus instintos ou de conviver com pares, ou com a família) muito superior à quantidade

e qualidade de bens (alguns minutos em uma ou duas refeições diárias com carne, que não seria tão melhor do que refeições obtidas de alimentos vegetais, convivência social em torno das refeições com carne mas que também não seria tão melhor do que o mesmo com alimentos vegetais, a conveniência propiciada pelo costume) obtidos pelos carnívoros benignos.

Mas suponhamos que os interesses dos carnívoros fossem mais importantes dos que os dos animais. Ainda assim, os argumentos em favor do carnivorismo benigno seriam questionáveis e provavelmente injustificáveis. Uma razão é que não aceitamos sua lógica se invocados para justificar prática análoga, que envolvesse humanos. McMahan nos pede para imaginar uma situação em que o equilíbrio ecológico permita que nasça um ser humano apenas quando morra um outro, mas em que há falta crônica de órgãos, e então alguém sugira que se poderia aceitar que um certo número de seres humanos nascesse acima do limite, desde que fossem mortos de forma indolor, aos sessenta anos, e seus órgãos doados para transplantados.

Eles teriam vidas valiosas de se viver, não teriam existido sem a prática de criá-los para obter seus órgãos, viveriam um tempo significativo de seu tempo natural de vida, seriam mortos de forma indolor, seriam substituídas por outros assim que morressem, e os benefícios poderiam ser maiores para os que recebem os órgãos (pessoas com menos de trinta anos ?), do que os malefícios da morte para os doadores. As razões são: os seres humanos têm prerrogativas não só quanto ao respeito aos seus interesses, mas também com respeito aos seus direitos e em especial ao direito de não serem tratadas de maneira prejudicial para propiciar benefícios a terceiros. Assim que nascessem, teriam o direito de não serem usados como simples meio para obtenção de órgãos, mesmo que tenha sido bom para eles existir. Se os animais possuem direitos desse tipo (ou seja, se eles têm as propriedades, no grau exigido para que um ser humano que as tenha, seja tido como uma *pessoa*), então, assim como não aceitaríamos a criação benigna de humanos para serem doadores de órgãos, não deveríamos aceitar o uso benigno de outros animais para comer sua carne.

O AUB não é tão ruim, ele parece que se sai bem quando afirma que uma existência prazerosa é algo valioso, o que torna

causar seres que viverão assim, algo bom também. Mas ele só se sai bem na afirmação de que podemos compensar os anos de vida perdidos com a morte de um animal, criando mais vidas animais, se os animais usados não são significativamente semelhantes aos seres humanos a quem garantimos direito à vida, ou, se os interesses humanos promovidos com tal prática superassem os interesses animais frustrados. No caso do abate para apreciarmos sua carne, os interesses dos animais e os bens que eles perdem pesam mais do que os interesses humanos e os bens que esses adquirem (que são quase supérfluos, e para os quais há alternativas que mitigam sua frustração). Mesmo que a moralidade que deve reger o ato de tirar a vida de outros animais seja a moralidade de interesses, e não a do respeito, o AUB perde o foco. E se o melhor argumento moral em favor de comer carne perde o foco, quanto mais outros argumentos menos plausíveis. Logo, para McMahan, ao contrário de Hare, devemos todos nos tornar vegetarianos.

### Referências

- BONELLA, A. E. *Sobre o uso benevolente de animais*. In: ROUANET, L.P. & CARVALHO, M.C. (org.), *Ética e direitos dos animais*. (no prelo) 2013.
- HARE, R.M. *Moral Thinking, its levels, method and point*. Oxford, Clarendon Press. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Why I am only a demi-vegetarian*. Essays on Bioethics. Oxford, Clarendon Press. Pp. 219-235. 1992.
- McMAHAN, J. *The Ethics of Killing*. Oxford, Oxford University Press. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Eating Animals, the nice way*. *Daedalus*, Winter 2008, pp. 66-76. 2008.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 2011.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, University of California Press. 2004.

