

TRANSLATION

Utilitarismo e Vegetarianismo¹

Utilitarianism and Vegetarianism

Peter Singer²

Aqui, os membros da elite fingem a maior compaixão pelos animais de toda a espécie; ao ouvi-los falar, um desconhecido estaria inclinado a imaginar que eles dificilmente magoariam o mosquito que os picou. Eles parecem tão ternos, e com tanta piedade, que os confundiríamos com os amigos inofensivos de toda a criação, os protectores do pior insecto ou réptil que teve o privilégio de existir. E no entanto (será que dá para acreditar?) eu tenho visto os mesmos homens, que assim se gabavam da sua ternura, a devorar ao mesmo tempo a carne de seis animais diferentes espalhada num fricassé. Que estranha contradição de conduta! têm piedade e comem os objectos da sua compaixão!

(Oliver Goldsmith, *Citizen of the World*)

Eu sou utilitarista. Também sou vegetariano. Sou vegetariano porque sou utilitarista. Acredito que aplicar o princípio da utilidade à nossa situação actual – em especial os métodos agora usados para criar animais para alimentação e a variedade de alimentos à nossa disposição – conduz à conclusão de que devemos de ser vegetarianos.

Com isto discorda Tom Regan (1980). O utilitarismo, diz ele, não oferece fundamentos adequados para a obrigação de ser vegetariano. Esta é a parte negativa do seu ensaio e é um aspecto com o qual vários outros críticos de *Libertação Animal* concordam.³ A parte positiva da argumentação de Regan, com a qual a maioria destes críticos discordaria, é que uma teoria ética baseada em direitos oferece fundamentos adequados para a obrigação de ser vegetariano. Vou defender-me do ataque de que o utilitarismo não apoia o vegetarianismo, mas não vou considerar o argumento alternativo que envolve direitos. Regan admite que apresentou apenas um esboço de um argumento que espera ser capaz de desenvolver mais plenamente noutra ocasião. Criticar o seu argumento seria, por conseguinte, prematuro. Contudo, vou começar com algumas palavras sobre metodologia em ética que talvez sejam suficientes para explicar a minha atitude perante a sugestão de Regan de que, para defender o vegetarianismo, eu devia abandonar o utilitarismo e acolher uma teoria baseada em direitos.

Alguns filósofos pensam que o objectivo da teoria moral é sistematizar as nossas intuições morais comuns. Tal como as teorias científicas têm de corresponder aos dados observados, dizem eles, também as teorias éticas têm de corresponder aos dados das nossas convicções morais assentes. Argumentei noutro lugar contra o conservadorismo inerente desta abordagem à ética, uma abordagem disposta a tomar relíquias da nossa história cultural enquanto pedra de toque da

¹ Originalmente publicado em inglês com o título "Utilitarianism and Vegetarianism", *Philosophy and Public Affairs*, 9(4):325-337 (1980), Editora Wiley. © 1980 by Princeton University Press. *Philosophy and Public Affairs*, 9(4). 0048-3915/80/040325-13\$0065/1. Tradutor: Ricardo Miguel. LanCog, Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa. E-mail: ricardomiguel@campus.ul.pt

² University Center for Human Values, Princeton University, USA. School of Historical and Philosophical Studies, University of Melbourne, Australia. E-mail: psinger@princeton.edu

³ Ver Martin (1976); Devine (1978); Francis and Norman (1978); Townsend (1979); Wenz (1979); e Frey, num livro no prelo, *The Ethics of Eating Meat*. (N. do T.: o livro de Frey em causa viria a ser publicado com o título *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, 1983).

moralidade (Singer, 1974, especialmente, p. 515-517). Estes argumentos não precisam de ser repetidos aqui, pois Regan não defende a perspectiva de que uma teoria moral sólida tem de corresponder às nossas intuições morais. Contudo, o que parece estar implícito no artigo de Regan é a perspectiva de que uma teoria moral sólida tem de conduzir à crença de que é errado matar e comer animais. É certo que ele recomenda abandonar o utilitarismo em favor de uma teoria baseada em direitos sem ter apresentado um único aspecto contra o utilitarismo, excepto o seu argumento de que o utilitarismo não apoia o vegetarianismo. A não ser que o movimento de libertação animal tenha feito um progresso muito mais rápido do que me atrevo a esperar, isto é uma inversão curiosa da estratégia de testar teorias éticas através do grau no qual elas correspondem às nossas convicções morais comuns. A estratégia invertida também não é um método mais sólido de testar teorias éticas do que a original.

Talvez isto seja injusto para com Regan. Talvez a sua sugestão de que o utilitarismo deve ser abandonado porque não conduz ao vegetarianismo não seja dirigida aos utilitaristas em geral, mas a mim pessoalmente. Talvez ele pense que no meu caso, pelo menos, o compromisso com o vegetarianismo é tão forte que estarei disposto a abandonar qualquer teoria ética que seja incapaz de produzir o juízo de que é errado comer animais. Se assim for, isto é um juízo errado que surge, julgo eu, de se negligenciar a importância da metodologia correcta em ética. Seria tão incorrecto que eu rejeitasse o utilitarismo porque dele não consigo deduzir o vegetarianismo como o foi para Whewell rejeitar o utilitarismo porque podia tornar nosso dever sacrificar a felicidade dos homens a fim de aumentar o prazer dos porcos ou gansos.⁴ As nossas convicções morais não são dados fiáveis para testar teorias éticas. Devemos partir de teorias sólidas para chegarmos a juízos práticos, não partir dos nossos juízos para chegarmos às nossas teorias.

A descrição de Regan das minhas ideias publicadas acerca da base do meu vegetarianismo é fiel. O meu discurso muito parcimonioso sobre “direitos” em *Libertação Animal* ocorre maioritariamente no contexto de argumentos *ad hominem*. Noutros locais onde falo de direitos, faço-o, como disse, como uma concessão à retórica popular. (*Libertação Animal* não foi escrito principalmente para filósofos.) O vegetarianismo, para mim, é um meio para um fim, e não um fim em si mesmo. Se devemos ser vegetarianos depende de muitos factos acerca da condição na qual nos encontramos.

Alguns escritores acham isto estranho. Pensam nos vegetarianos como absolutistas morais, que manterão a sua crença na imoralidade de comer carne aconteça o que acontecer. Daí que Cora Diamond (1978, p. 471-472) escreva: “[...] uma característica curiosa do tipo de argumento de Peter Singer [...] é que o vosso vegetariano Peter Singer deverá ficar perfeitamente contente ao comer o infeliz cordeiro que acabou de ser atropelado por um carro.” Por que é isto curioso? É apenas

curioso sob a suposição de que os vegetarianos têm de julgar que comer carne é *sempre* errado. Sem dúvida que alguns vegetarianos são absolutistas morais, assim como há pacifistas absolutos, absolutistas antiaborto e honestos absolutos que nunca diriam uma mentira. Eu rejeito todas estas formas de absolutismo moral.

Regan sugere que ao fundamentar a defesa do vegetarianismo nos direitos dos animais eu “podia prescindir da necessidade de investigar sistematicamente as consequências prováveis de mudarmos os nossos hábitos alimentares” (p. 318). Esta sugestão parece-me bastante mal orientada, tal como dizer ao presidente que, ao fundamentar a sua defesa no princípio moral de que é sempre legítimo resistir à agressão, ele pode prescindir da necessidade de investigar sistematicamente as consequências prováveis de uma resposta nuclear às iniciativas militares soviéticas. Ao contrário de Regan, penso que devemos sempre tentar descobrir o mais possível acerca das consequências prováveis das nossas acções. Sem esta informação, as nossas decisões sobre o que devemos fazer têm de estar sujeitas a revisão à luz de informação mais completa.

II

Passemos da metodologia à questão substantiva: quais são as implicações do utilitarismo para o nosso tratamento dos animais?

Quando aplicamos o utilitarismo à questão de como devemos tratar os animais, um aspecto fundamental destaca-se de imediato. O utilitarismo, na sua forma clássica, procura minimizar a dor e maximizar o prazer. Muitos animais não humanos podem experimentar dor e prazer. (Talvez algumas formas de vida animal mais simples não possam, mas deixarei esta excepção de lado.) Portanto, eles são entidades moralmente importantes. Eles têm estatuto moral. A este respeito são como os humanos e não como as rochas.

Este é um aspecto simples, tão óbvio que poderemos esquecer a sua importância. A dificuldade de Regan em interpretar o meu “princípio de igualdade” poderá resultar da sua subestimação da importância deste aspecto e da sua consequente procura em vão por algum outro princípio utilitarista de igualdade que eu talvez sustentasse. O único princípio de igualdade que sustento é o princípio de que os interesses de todos os seres afectados por uma acção devem ser tidos em conta e deve-se atribuir-lhes o mesmo peso que aos interesses semelhantes de qualquer outro ser – o que Regan chama o princípio de “igualdade de interesses”. Como Regan admite, o utilitarismo pressupõe este princípio. O princípio de igualdade de interesses apenas torna explícito que, uma vez que o princípio da utilidade é a única base da moralidade, nenhum outro princípio limitará a aplicação do princípio da utilidade ou afectará a forma como este funciona. Não sustento qual-

⁴ Veja-se a citação das *Palestras* de Whewell no ensaio de John Stuart Mill “Whewell on Moral Philosophy”. A secção relevante está reproduzida em Regan e Singer (1976, p. 131-132).

quer princípio de “igualdade de tratamento”, excepto na medida em que atribuir peso aos interesses de um ser for uma forma de “tratamento”. Tal como disse em *Libertação Animal* (Singer, 2008, p. 2): “O princípio básico da igualdade não requer *tratamento* igual ou idêntico; requer *consideração* igual.”⁵

A importância do facto de que o princípio da utilidade dá estatuto moral aos animais, e dá aos seus interesses igual peso que aos interesses semelhantes dos humanos, assenta nas consequências de negar aos animais este estatuto moral igual – e, historicamente, a maioria dos filósofos morais ou negaram totalmente estatuto moral aos animais ou desvalorizaram os seus interesses por não serem humanos. Assim, Aristóteles pensava que todos os animais existem para proveito do homem. S. Tomás de Aquino assumiu esta atitude, acrescentando que nós nem sequer devemos caridade aos animais. Kant disse que não temos deveres directos para com os animais. Whewell, como vimos, julgava tão óbvio que os animais não contavam de forma igual que considerava a implicação inversa uma objecção arrasadora ao utilitarismo. Mais recentemente, John Rawls negou aos animais um lugar na sua teoria da justiça, argumentando que devemos justiça apenas àqueles que têm o conceito de justiça (excepto que a devemos às crianças humanas).⁶

Portanto, os utilitaristas podem fazer muito para rever a teoria moral em favor dos animais apenas por defenderem a tese de que nenhum ser deve ter os seus interesses desconsiderados ou desvalorizados apenas por não ser humano. Ademais, é preciso sublinhar que efectivamente esta é a posição utilitarista, pois há uma concepção incorrecta muito difundida de que o utilitarismo valoriza tudo em função da sua utilidade para os seres humanos. Daí que os opositores da caça às baleias critiquem as atitudes “utilitaristas” dos baleeiros, que vêem as baleias como uma certa quantidade de óleo, carne e âmbar-cinza. Isto poderá não parecer mais do que um uso popular, não filosófico, do termo “utilitarista”; mas um distinto filósofo como Stuart Hampshire caracterizou igualmente mal o utilitarismo como uma teoria que “coloca os homens no próprio centro do universo, e os sentimentos deles enquanto fonte de todo o valor no mundo” (Hampshire, 1978, p. 2).⁷

Relativamente ao estatuto que confere aos animais, o utilitarismo, correctamente entendido, está portanto em contraste nítido com outras teorias éticas amplamente defendidas. Temos agora de perguntar se esta diferença entre o utilitarismo e as outras teorias éticas conduz a um contraste igualmente nítido nas práticas que podem ser justificadas com base nestas teorias.

III

Seria uma coincidência notável se as nossas práticas actuais, muitas das quais se baseiam em dar pouca ou nenhuma consideração aos interesses dos não humanos, acabassem por maximizar o prazer e minimizar a dor, mesmo quando os prazeres e dores dos animais são completamente tidos em conta.⁸ Mas também não é isto que Regan ou os meus outros críticos defendem. Quase unanimemente, eles reconhecem que a fiscalização do uso de animais para experimentação deve ser mais rigorosa e que métodos intensivos de pecuária infligem mal-estar desnecessário a galinhas, porcos e vitelos. Assim, o desacordo entre nós não é sobre se as práticas actuais, a julgar pelos padrões utilitaristas, são ideais. Concordamos que não são. A questão é se a reprovação utilitarista destas práticas acarreta a implicação de que devemos mudar para uma dieta vegetariana.

Há três maneiras de uma reprovação utilitarista do tratamento dos animais de pecuária poder ser insuficiente para implicar que nós devamos mudar para uma dieta vegetariana. Em primeiro lugar, se a objecção não for a toda a criação e morte de animais para alimentação, mas apenas a métodos específicos de os criar e matar, parece que podemos evitar a necessidade do vegetarianismo ao restringir a nossa dieta à carne dos animais não criados ou mortos com métodos que envolvem sofrimento. Em segundo lugar, pode argumentar-se que, mesmo que a pecuária industrial seja má, as consequências de a abolir não são claramente melhores do que as consequências de a manter. E, em terceiro lugar, aqueles que admitem que seria melhor se a pecuária industrial fosse abolida podem negar que haja qualquer ligação utilitarista entre esta conclusão e a obrigação de evitar consumir os produtos dessa pecuária.

A primeira destas três tentativas de negar a necessidade moral do vegetarianismo – o argumento de que não é errado comer animais que tiveram uma vida agradável e depois foram mortos humanamente – levanta questões profundas acerca do valor da vida e da legitimidade de considerar uma nova geração de animais felizes como substitutos daqueles que foram comidos. Discuti recentemente estas questões noutros locais, por isso agora vou apenas abordá-las brevemente. Ainda que aceite que em circunstâncias particulares pode não haver objecção utilitarista directa ao uso de alguns tipos de animais para alimentação, estas não são as circunstâncias daqueles entre nós que dependem das comuns fontes comerciais de carne

⁵ *Libertação Animal* (Singer, 2008), grifo no original. Futuras referências no texto são a esta edição.

⁶ Para referências ver *Libertação Animal* (Singer, 2008, cap. 5). A discussão de Rawls encontra-se na secção 77 de *Uma Teoria da Justiça* (2001).

⁷ A insistência de Hampshire nesta caracterização incorrecta é estranha, pois numa troca de cartas publicadas em *The New York Review of Books*, em 20 de setembro de 1973, ele parece conceder que o utilitarismo toma todos os seres sencientes em conta e que, portanto, não pode ser descrito como antropocêntrico.

⁸ Em *Libertação Animal* (Singer, 2008) dou vários exemplos das atitudes para com os animais implícitas – e muitas vezes explícitas – na pecuária industrial; aqui está um outro exemplo de uma folheto recente do New South Wales Department of Agriculture sobre alojamento de porcos: “Um curral de porcos deve ser imaginado como sendo semelhante a uma fábrica com matérias-primas (animais de criação e ração) a entrar num lado e o produto acabado (carne de porco e bacon) a sair do outro.”

(ver Singer, 1979, 1980, e *Ética Prática*, 2002, cap. 5). Para além disto, mesmo na ausência de objecções utilitaristas directas a comer animais que viveram felizes e morreram sem dor, há uma objecção indirecta. Em *Libertação Animal* (Singer, 2008, p. 150) apresento-a deste modo:

Se estamos dispostos a tirar a vida de outro ser meramente para satisfazer o nosso gosto por um tipo específico de comida, então esse ser não é mais do que um meio para o nosso fim.⁹

Esta frase levou Leslie Pickering Francis e Richard Norman a afirmar que quando as coisas se tornam difíceis eu recorro a uma objecção de tipo kantiano ao uso de animais como meios (Francis e Norman, 1978, p. 517). Se eles também tivessem citado as duas frases seguintes, talvez tivessem visto que o aspecto que quero destacar ainda é utilitarista, embora exija uma perspectiva mais alargada:

Com o tempo acabaremos por considerar os suínos, os bovinos e as galinhas como coisas para usarmos, independentemente de quão forte seja a nossa compaixão; e quando percebermos que para continuarmos a adquirir produtos a partir dos corpos destes animais a um preço que conseguimos pagar é necessário mudar um pouco as suas condições de vida, será pouco provável que consideremos estas mudanças de forma muito crítica. A pecuária industrial não é mais do que a aplicação da tecnologia à ideia de que os animais são meios para os nossos fins.

Isto é um argumento de “declive escorregadio”: independentemente de quão humanas são as nossas intenções originais, enquanto continuarmos a comer animais existe o perigo de recairmos nos métodos de tratar os animais usados hoje em dia. Confesso que noutros contextos – na discussão sobre a eutanásia, por exemplo – tenho sido crítico de argumentos de declive escorregadio. É uma questão de ajuizar em cada caso se o risco de recaída é real ou imaginário. Posso ter sido insuficientemente crítico do meu próprio uso do argumento, mas não me tornei kantiano.

IV

A segunda maneira de argumentar que o utilitarismo não conduz ao vegetarianismo é aquela proposta por Regan. É, diz ele, uma questão muitíssimo complicada se o indubitável sofrimento causado aos animais pelo actual sistema é suficiente para suplantá-lo, quer os prazeres que as pessoas obtêm ao comer animais, quer o transtorno que abolir a pecuária in-

dustrial causaria às vidas das pessoas que dependem da criação de animais para alimentação. Talvez seja, diz Regan, mas que eu ainda nem sequer comecei a mostrar isto.

É verdade que a questão é complicada e eu não fiz todos os cálculos envolvidos. Mas já comecei. O primeiro passo foi mostrar quanto sofrimento os métodos modernos de pecuária infligem aos animais. Este foi o tema do longo terceiro capítulo de *Libertação Animal*, o meu relato daquilo a que Regan chama – e que concorda que são mesmo – os “detalhes repugnantes” da pecuária industrial.

O segundo passo foi mostrar que uma dieta vegetariana não envolve grandes sacrifícios, nem na nossa saúde, nem na nossa capacidade de alimentar a crescente população mundial, e nem nos prazeres do paladar. Este foi o tema do quarto capítulo e do apêndice sobre culinária. Sobre a questão dos prazeres do paladar, Regan critica-me por descrever estes prazeres como “triviais”. Continuo a pensar que os prazeres do paladar – que não são os mesmos que os prazeres de comer – são relativamente triviais em comparação com os interesses, digamos, de um porco em ser capaz de se mover livremente, socializar com outros animais e, no geral, evitar o aborrecimento e confinamento da vida na pecuária industrial. Mas o que devo realçar não é a pouca importância dos prazeres do paladar, mas mais a pouca importância da diferença de prazer entre comer carne animal e comer comida vegetariana. Se a carne animal fosse uniformemente deliciosa e a comida vegetariana fosse uniformemente horrível, a argumentação a favor do vegetarianismo seria admitidamente mais fraca. Philip Devine estava certo ao achar que “talvez as receitas e tudo mais que Singer acrescenta ao seu livro não sejam apenas ajudas para viver feliz e virtuosamente, mas partes essenciais do seu argumento” (Devine, 1978, p. 491).

O terceiro passo nos cálculos seria considerar a perda de utilidade para as pessoas envolvidas na criação de animais como resultado provável de nos tornarmos todos vegetarianos. Em grande medida não fiz isto porque pressupus que qualquer tal perda de utilidade seria, a longo prazo, suplantada pelos benefícios para os animais e os humanos. Digo “os animais e os humanos” porque, embora Regan tenha razão ao dizer que qualquer utilitarista deve incluir esta perda de utilidade nos cálculos, se pretendermos examinar o assunto objectivamente devemos incluir ganhos incidentais assim como perdas incidentais. Em *Libertação Animal* salientei – como muitos outros sem especial preocupação com os animais também salientaram – que uma redução na quantidade de carne animal consumida pelos ocidentais disponibilizaria quantidades enormes de cereais, soja e outras comidas vegetais de alta qualidade, agora dadas aos animais, para os humanos subnutridos e famintos que não conseguem pagar os preços que os pecuaristas industriais pagam por estes produtos agrícolas. O ganho em utilidade só daqui advindo pode de longe suplantá-lo as perdas dos produtores de animais. Em seguida acrescentamos a possível redução que uma dieta vegetariana produziria

⁹ N. do T.: Nesta e nas seguintes citações a tradução portuguesa (mencionada na nota 5) foi ligeiramente alterada.

no sofrimento humano devido a doenças cardíacas e cancro do estômago e cólon. Finalmente, haveria benefícios ambientais com o fim da pecuária industrial, que é um consumidor intensivo de energia e gera problemas no descarte das enormes quantidades de resíduos animais que concentra num só local.¹⁰

Suponha-se que deixamos estes benefícios de lado e nos concentramos apenas nos benefícios para os animais e nas perdas para os produtores de animais. Continua a parecer que se a escolha é entre perpetuar ou abolir a pecuária industrial, o princípio da utilidade diz-nos para abolir a pecuária industrial. Ainda que isto venha a ter de certeza custos para muitas pessoas, os custos ocorrerão apenas uma vez. Não há razão para acreditar que trabalhar numa unidade de pecuária industrial seja um modo particularmente agradável de ganhar a vida; visitar uma destas unidades sugere fortemente o contrário. É a ruptura de uma vida e ocupação estabelecidas que causa a perda de utilidade. Ora, ou a pecuária industrial irá algum dia acabar – caso em que os custos da transição são apenas adiados – ou os animais continuarão a sofrer em unidades de pecuária industrial para sempre. Compare-se o prolongamento indefinido do sofrimento animal com os custos de uma só vez de uma transição e penso que, desde que demos aos interesses dos animais consideração igual aos interesses semelhantes dos humanos, a resposta é clara.

Poderá ser dito que a melhor solução seria não a perpetuação da pecuária industrial nem a sua abolição súbita, mas uma desactivação gradual que permitisse à indústria cessar de uma forma ordenada. Mas é provável que isto aconteça em qualquer caso. Não tenho ilusões quanto a ver o vegetarianismo dominar os Estados Unidos da noite para o dia. Se o movimento vegetariano vingar de todo, irá vingar gradualmente o suficiente para que a pecuária industrial seja desactivada ao longo de muitos anos. Numa base utilitarista, é isto que queremos.

V

O vegetariano utilitarista está em solo firme ao argumentar que a pecuária industrial e as outras crueldades envolvidas na produção animal comercial em grande escala devem acabar. O problema final está em estabelecer a ligação entre este objectivo e a obrigação de se tornar vegetariano. Em *Libertação Animal* tentei criar esta ligação de duas maneiras diferentes. Uma seguia a observação de George Bernard Shaw de que ele ia ser acompanhado até à sua sepultura por um rebanho de animais de várias espécies, todos agradecidos por terem sido poupados da morte pela sua dieta vegetariana. Em defesa da ideia importante por trás desta alegre imagem, afirmei que uma vez que tornar-se ve-

getariano reduz a procura total de carne animal, uma pessoa podia pressupor que isso diminuía a rentabilidade da indústria animal e, portanto, reduzia o número de animais que os pecuaristas industriais criariam. Críticas incisivas desta afirmação por parte de Michael Martin, Philip Devine, R.G. Frey e Peter Wenz convenceram-me de que apresentei incorrectamente este argumento. A perda de um consumidor entre os milhões que compram carne animal faz uma diferença tão pequena que é impossível dizer que afecta o número de animais criados e mortos. Como diz Wenz: “Há limiares abaixo dos quais uma alteração na procura não tem qualquer efeito no preço, lucro e produção.”

Muito bem; mas isto ainda implica que um grande número de consumidores a rejeitar carne animal tem de fazer diferença. Talvez para cada 10 mil vegetarianos haja menos uma unidade de 20 mil frangos que de outra forma existiria. Talvez não: isto é meramente um exemplo e não faço ideia de quais seriam os números exactos; mas tem de haver algum ponto no qual o número de vegetarianos faça diferença para a dimensão da indústria avícola. Tem de haver uma série de limiares, ocultados pelo sistema de distribuição do mercado, que determina quantas unidades de pecuária industrial irão existir. Neste caso, mais uma pessoa a tornar-se vegetariana não fará diferença de todo, a não ser que tal indivíduo, somado aos outros que já são vegetarianos, reduza a procura abaixo do nível limiar no qual uma nova unidade de pecuária industrial iniciaria a sua actividade (ou uma já existente continuaria em produção, se a indústria estiver em declínio).

Olhando para a nossa própria decisão de ser vegetariano, pode parecer frustrante que não possamos estar certos de termos salvo nem um só animal de uma vida miserável numa unidade de pecuária industrial; mas, de uma perspectiva utilitarista, não faz realmente diferença se cada vegetariano é pessoalmente responsável por salvar deste destino dez galinhas por ano ou se um vegetariano em 10 mil faz a diferença que salvará 100 mil aves. O utilitarismo julga as acções pelas suas consequências prováveis e, por isso, classifica a certeza de salvar dez galinhas a par da hipótese de um em 10 mil salvar 100 mil. Desde que não faça ideia se a minha decisão de me tornar vegetariano é ou não a decisão que leva a procura de galinhas a ficar abaixo do limiar, a força desta razão para ser vegetariano não é afectada.¹¹

A segunda maneira que tentei para ligar o vegetarianismo e o objectivo de pôr fim à exploração dos animais consistiu em descrever tornar-se vegetariano como “o passo mais prático e eficaz” que podemos dar para pôr fim à exploração dos animais (Singer, 2008, p. 151). Esta afirmação também poderá ter sido formulada de modo incauto. (Se estivesse a escrever principalmente para filósofos, teria sido mais cuidadoso.) Algumas pessoas, especialistas em publicidade e lobbying, po-

¹⁰ Para detalhes adicionais sobre estas questões, ver Mason e Singer (1980), *Animal Factories*.

¹¹ Bark Gruzalski chega a uma conclusão semelhante, embora por uma via um pouco diferente, no seu artigo inédito “The Case Against Raising and Killing Animals for Food”. Agradeço a Gruzalski por me ter dado uma cópia deste artigo e por ter discutido o assunto comigo.

dem fazer mais para pôr fim à exploração dos animais através de campanhas políticas do que ao deixarem de comer carne animal. *Somente* tornar-se vegetariano, sem fazer mais coisa alguma para mudar o nosso tratamento dos animais, pode não ter qualquer efeito de todo. Mas eu não defendo esta forma passiva de vegetarianismo.

Defendo o vegetarianismo como algo que é “subjacente, que torna coerente, e dá significado a todas as nossas outras actividades em prol dos animais” (Singer, 2008, p. 149). Continuo convencido de que para aqueles que estão preocupados em mudar a situação dos animais na nossa sociedade, o vegetarianismo é de real importância prática. Oferece uma resposta irrefutável à afirmação frequentemente repetida de que precisamos da pecuária industrial para alimentar a nossa crescente população. Possibilita o partidário do bem-estar animal derrotar ataques *ad hominem*, por exemplo: “Como podes objectar a matar focas quando comes porcos e vitelos?” Ao eliminar o nosso envolvimento pessoal na produção de animais para alimentação torna-se mais fácil ter uma visão distanciada da indústria animal e evitar comprometer os interesses dos animais com o nosso próprio interesse enquanto consumidores de animais. Apelar ao público para não comprar os produtos de unidades de pecuária industrial pode ser uma parte importante de uma campanha contra a pecuária industrial. Isto apresenta uma perspectiva ameaçadora aos pecuaristas – uma perspectiva que começa a ser percebida nas revistas de pecuária – e permite que aqueles que apoiam a campanha contra a pecuária industrial assumam um compromisso pessoal que vai para além de assinar petições e escrever cartas aos seus representantes eleitos. Não podemos convincentemente pedir aos outros para fazer isto se não o fizermos nós próprios. (A não ser que comamos carne animal às escondidas – o que dificilmente parece compensar a hipocrisia e o risco da descoberta envolvidos.)

Por fim, tornar-se vegetariano é uma maneira de atestar a profundidade e sinceridade da nossa crença na incorrecção do que estamos a fazer aos animais. Talvez numa sociedade de filósofos sofisticados não fosse preciso atestar a nossa sinceridade desta maneira, porque os filósofos sofisticados compreenderiam que podemos opor-nos sinceramente à exploração dos animais em unidades de pecuária industrial ao mesmo tempo que continuamos a comprar e apreciar os produtos destas mesmas unidades. Mas, para a maioria dos membros da nossa sociedade, isto significaria, como pareceu ao fictício viajante chinês de Oliver Goldsmith, uma “estranha contradição de conduta”.

Referências

- DEVINE, P. 1978. The Moral Bases of Vegetarianism. *Philosophy*, 53(206):481-505. <https://doi.org/10.1017/S0031819100026346>
- DIAMOND, C. 1978. Eating Meat and Eating People. *Philosophy*, 53(206):465-479. <https://doi.org/10.1017/S0031819100026334>
- FRANCIS, L.P.; NORMAN, R. 1978. Some Animals Are More Equal Than Others. *Philosophy*, 53(206):507-527. <https://doi.org/10.1017/S0031819100026358>
- FREY, R.G. 1983. *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, 256 p.
- HAMPSHIRE, S. 1978. Morality and Pessimism. In: S. HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-22. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625329.002>
- MARTIN, M. 1976. A Moral Critique of Vegetarianism. *Reason Papers*, 3:13-43.
- MASON, J.; SINGER, P. 1980. *Animal Factories*. New York, Crown, 174 p.
- MILL, J.S. 1987. Whewell on Moral Philosophy. In: A. RYAN (ed.); J.S. MILL; J. BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*. London, Penguin Books, p. 228-270.
- RAWLS, J. 2001. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Carlos Pinto Coelho. 2ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 449 p.
- REGAN, T. 1980. Utilitarianism, Vegetarianism and Animal Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 9(4):305-324.
- REGAN, T.; SINGER, P. (eds.). 1976. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 250 p.
- SINGER, P. 1974. Sidgwick and Reflective Equilibrium. *The Monist*, 58(3):490-517. <https://doi.org/10.5840/monist197458330>
- SINGER, P. 1979. Killing Humans and Killing Animals. *Inquiry*, 22:145-156. <https://doi.org/10.1080/00201747908601869>
- SINGER, P. 1980. Animals and the Value of Life. In: T. REGAN (ed.), *Matters of Life and Death*. New York, Random House, p. 218-259.
- SINGER, P. 2002. *Ética Prática*. Tradução de Álvaro Augusto Fernandes. 2ª ed., Lisboa, Gradiva, 412 p.
- SINGER, P. 2008. *Libertação Animal*. Tradução Maria de Fátima St. Aubyn. 2ª ed., Porto, Via Óptima, 290 p.
- TOWNSEND, A. 1979. Radical Vegetarians. *Australasian Journal of Philosophy*, 57(1):85-93.
- WENZ, P. 1979. Act-Utilitarianism and Animal Liberation. *The Personalist*, 60(4):423-428.

Submitted on June 21, 2016

Accepted on July 1, 2016