

O sofrimento dos animais não humanos e o paradoxo do mal natural

The suffering of non-human animals and the paradox of natural evil

Resumo

O presente trabalho investiga o paradoxo envolvendo o problema do mal, especialmente o sofrimento que ocorre em função de fenômenos naturais (mal natural). Os animais não humanos sencientes são criaturas inocentes que sofrem em abundância em decorrência desses eventos. Como explicar a existência desse mal, que provoca perda relevante do bem-estar experimental e tormento gratuito a esses seres, diante do conceito tradicional de um Deus onisciente, onibenevolente e onipotente? O argumento do mal, na sua abordagem do mal natural, constitui a ameaça mais fundamental ao conceito tradicional da existência de Deus.

Palavras-chave: Animais não humanos. Deus. Paradoxo lógico. Problema do mal.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: daniel@lourenco.adv.br

Recebido em: 15/02/2024 Aceito em: 16/09/2024

Abstract

The present article analyses the paradox involving the problem of evil, especially the suffering that occurs due to natural phenomena (natural evil). Non-human animals are innocent creatures that can suffer as a result of these events. How to explain the existence of this evil, which causes a significant loss of experimental well-being and unnecessary suffering for these beings, in the face of the traditional concept of an omniscient, kind and almighty God? The argument from the problem of evil, specially the natural evil, constitutes the most fundamental threat to the traditional concept of the existence of God.

Keywords: God. Non-human animals. Logical paradox. Problem of evil.

I.

A presença e constância do mal apresenta um desafio à crença na existência de uma divindade que se supõe possuir o poder de intervenção direta sobre a realidade. Talvez seja a mais poderosa objeção à cosmovisão teísta tradicional, pois abre flanco para um paradoxo de difícil solução: como justificar que seres inocentes e sencientes sofram os mais aflitivos e agudos tormentos, quando eles poderiam facilmente ser evitados ou prevenidos pela ação interventiva da divindade?

Com algumas variações, as premissas do monoteísmo abraâmico fundam-se na concepção de um Deus *onisciente* (conhece tudo o que é logicamente possível conhecer), *onipotente* (pode fazer tudo o que é logicamente possível), *transcendente* (não é imanente, se coloca num plano distinto da realidade espaço-temporal e, portanto, é eterno); *criador* (é autor da realidade espaço-temporal), *peçoal* (possui subjetividade) e *bondoso* (é moralmente perfeito e só aspira ao bem).

O paradoxo se desvela na impossibilidade de conciliação entre os apontados atributos divinos com a presença amplamente difundida do sofrimento no mundo. O mal é um problema para o teísta porque explicita uma contradição consistente no fato de termos o mal de um lado e, de outro, a crença na

onipotência, onisciência e bondade de Deus¹. Nesse sentido, a imperfeição do mundo não poderia conviver com a perfeição divina: “Quer impedir o mal, mas não pode? Então é impotente. Pode, mas não quer? Então é malévolo. Quer ou pode? De onde vem então o mal?”².

Normalmente, o paradoxo é apresentado por meio da indagação sobre como um ser *onisciente*, *onipotente*, *onibenevolente* e *perfeito* poderia ter criado uma realidade na qual o sofrimento e a dor sejam partes integrantes e permanentes da vida senciente. Essa primeira abordagem suscita o problema, que será apresentado com maior rigor na sequência do texto, de uma suposta inconsistência lógica que se dá entre as capacidades normalmente atribuídas a Deus e à presença do mal.

A forma mais popular que pretende responder a essa alegada inconsistência e compatibilizar a existência do mal com a bondade divina se dá por meio da utilização do argumento do *livre-arbítrio*, segundo o qual o mal resultaria de escolhas equivocadas e livres dos seres humanos, a partir do mau uso da sua liberdade de deliberar e agir³.

Embora comum, essa contraposição traz contra si diversos outros problemas, dentre eles o fato de que boa parte do mal/sofrimento no mundo seja totalmente independente da ação humana, fruto de causas tidas como “naturais”. É sobre esse ponto que centraremos nossa atenção, especialmente em relação ao sofrimento causado aos animais não humanos sencientes pela própria natureza (*mal natural*). A escolha por tratar do problema do mal natural em relação a animais não humanos sencientes é, portanto, deliberada, e escapa inteiramente do aludido argumento do livre-arbítrio.

No presente trabalho, será adotada a premissa segundo a qual existem espécies de animais não humanos sencientes que possuem a capacidade para estados sensoriais e/ou emocionais subjetivamente negativos e que podem ser afetados desfavoravelmente em seu bem-estar experimental (podem sentir dor e sofrer).

1 McCloskey, H.J. God and Evil. *Philosophical Quaterly*, n. 10, 1960, p. 97.

2 Hume, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992, X, § 25, p. 136. O tratamento dispensado por Hume ao problema do mal na obra *Diálogos sobre a Religião Natural* (D) é profundo e sofisticado, embora também cuide desse assunto em duas seções da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (EHU 8 e 11). O mal natural aparece com especial ênfase na parte XI dos *Diálogos*, a partir da análise das várias causas das quais ele provém.

3 Blackburn, Simon (ed.). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 2 ed., Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 123.

Embora tal premissa pareça evidente, existem debates sobre o conceito e o alcance da senciência. Para os efeitos dos argumentos a serem utilizados no presente trabalho, não será relevante delimitar quais animais e espécies não humanos são sencientes. Adotar-se-á como parâmetro que o alvo das considerações apresentadas terá por destinatários os animais vertebrados, sobre os quais não há qualquer controvérsia sobre o fato de serem sencientes, ainda que o possam ser em graus variados.

II.

Para que se possa avançar com mais segurança, faz-se necessário definir os termos do debate. Essa conceituação não pretende ser exauriente, mas servir como ponto de apoio para o desenvolvimento do argumento que se pretende construir. O primeiro deles diz respeito à própria definição de paradoxo. Por *paradoxo*, deve-se compreender o argumento que, embora aparentemente correto em suas premissas, apresenta uma conclusão que o torna contraditório e inconsistente:

[...] o paradoxo consiste em um pensamento aparentemente razoável, baseado em premissas aparentemente verdadeiras, que conduzem a uma contradição (ou a uma conclusão obviamente falsa). Um paradoxo revela que os princípios da reflexão do caso ou as pressuposições nas quais são baseadas são equivocados. [...] O interesse filosófico nos paradoxos surge pelo fato de que, usualmente, revelam pressuposições notadamente falsas ou raciocínios logicamente errôneos⁴.

Por *mal*, compreende-se tudo aquilo que é negativo e prejudicial a alguém. Para os efeitos deste trabalho, adotar-se-á uma perspectiva predominantemente física do mal, no sentido de que ele representa qualquer tipo de dano, lesão ou prejuízo ao bem-estar experimental dos indivíduos sencientes, ou seja, dos seres que têm a capacidade de perceber as sensações primárias de prazer e dor.

O paradoxo do mal não argumenta contra a ideia geral da existência de Deus, mas de uma concepção de Deus baseada nos atributos da *onipotência*, *onisciência* e *suma bondade*, propriedades da divindade que alimentam a

4 Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3 ed., New York: Cambridge University Press, 2015, p. 755, tradução nossa.

tradição do teísmo ocidental tradicional. A visão que se funda na natureza de um Deus perfeito, capaz de criar e de intervir diretamente no mundo fenomênico, entra em conflito com o fato da existência do mal disseminado na realidade, na qual indivíduos sencientes inocentes sofrem de maneiras diversas durante todo o tempo. Nesse sentido, teríamos em situação de concomitância as seguintes assertivas:

[P₁] *Deus é todo-poderoso (onisciente e onipotente);*

[P₂] *Deus é todo-bondade (sumamente bom);*

[P₃] *existe, no mundo, enorme quantidade de mal/sofrimento desnecessário.*

Das três proposições acima referidas, as duas primeiras podem ser hipoteticamente verdadeiras (embora dependentes da demonstração da existência de Deus), mas as três juntas não podem ser verdadeiras. A sua inconsistência resulta da possibilidade de se extrair uma contradição do conjunto das assertivas (violação ao *princípio da não contradição* consistente em que algo não pode ser *p* e *~p* simultaneamente).

Em relação à primeira afirmação (Deus é todo-poderoso), se é *onipotente*, não havendo limites para o que poderia fazer, deveria ser capaz de prevenir o mal e o sofrimento injustificado no mundo; ao passo que, se é *onisciente*, deveria, em igual sentido, conhecer a existência do mal e do sofrimento injustificado no mundo, e saber como eliminá-los. Por fim, se Deus é *sumamente bom*, segue-se que deveria intervir para evitar a ocorrência do mal e do sofrimento injustificado no mundo.

Essas constatações põem, evidentemente, em xeque a existência de Deus nos moldes postulados pela posição teísta tradicional. A conciliação da existência dos atributos morais da divindade com a existência simultânea dos males morais e naturais é, portanto, bastante problemática.

Poder-se-ia detalhar as consequências do argumento do mal com os seguintes silogismos:

[S₁] *se Deus é onisciente acerca da ocorrência do mal e do sofrimento injustificado no mundo, e, por conseguinte, sabe como eliminá-los ou preveni-los, e não o faz, então não pode ser sumamente bom;*

[S₂] *se Deus é onisciente e sabe como eliminar o mal e o sofrimento injustificado do mundo, ou preveni-lo, e, no entanto, não o faz, então não pode ser onipotente;*

[S₃] *se Deus é onipotente no sentido de possuir a capacidade de eliminar ou prevenir todo o mal e sofrimento desnecessário do mundo, deseja fazê-lo, porém não o faz, então não deve saber sobre a ocorrência do mal e do sofrimento desnecessários no mundo ou sobre como eliminá-lo ou preveni-lo [não pode ser onisciente]:*

[S₄] *já que o mal e o sofrimento desnecessário existem no mundo em abundância e podem ser verificáveis empiricamente e eliminados, então Deus não pode ser onipotente, onisciente ou sumamente bom;*

[S₅] *se a natureza de Deus pressupõe sua perfeição, ou seja, se Deus é onisciente, onipotente e sumamente bom, então ele não pode existir (a sua existência sob essas bases seria, logicamente, inconsistente e contraditória, ou seja, não é possível conciliar, simultaneamente, a existência de Deus e do mal)⁵.*

Sintetizando esses silogismos, ter-se-ia:

[P₁] *se Deus existe e é perfeito (onipotente, onisciente, onipresente e onibenevolente) não admitiria o sofrimento desnecessário de seres sencientes e inocentes;*

[P₂] *há, no mundo, enorme quantidade de sofrimento desnecessário que aflige indivíduos sencientes e inocentes;*

[C] *logo, um Deus onipotente, onisciente, onipresente e onibenevolente não existe.*

5 Lacroix, R. Unjustified Evil and God's Choice. *Sophia*, n. 13, 1974, p. 23. Uma derivação desse argumento seria afirmar que, depois da criação de Deus, tudo depende causalmente de Deus, pois ele criou tudo aquilo que existe. Nesse sentido, Deus poderia escolher criar ou não este mundo. Deus, no entanto, não criaria um mundo no qual existisse o mal, dado que é perfeitamente bom.

Alguns teístas procuraram tentar escapar à incômoda conclusão acima apresentada. Essas tentativas de resposta, ou contra-argumentos, são denominadas *teodiceias*, termo cunhado por Leibniz em 1710, e visam demonstrar a compatibilidade da ideia de um Deus perfeito com a existência do mal *per se*. A maior parte das *teodiceias* leva em conta o mal moral, produzido pela conduta de agentes morais, capazes de deliberação racional (e.g. assassinato, roubo, genocídio, etc.)⁶.

Tal como mencionado anteriormente, uma das mais conhecidas respostas ao problema do mal é a relacionada ao argumento do livre-arbítrio. Alvin Platinga é um dos defensores dessa tese. Ele propõe que o teísta poderá afirmar que é logicamente possível que Deus tenha uma razão moral suficientemente independente para permitir a ocorrência do mal. Em apertada síntese, Deus poderia criar pessoas dotadas de livre-arbítrio (haveria uma razão para que criasse o livre-arbítrio, consistente no fato de ser valioso em si mesmo). Nesse sentido, Deus não poderia eliminar todo o mal e acabar com o sofrimento no mundo sem eliminar o valor de ter criado indivíduos dotados de livre-arbítrio, com os quais pode manter relações especiais e que podem praticar boas condutas (um mundo no qual prevalece o livre-arbítrio seria melhor do que um mundo no qual os indivíduos são meros autômatos)⁷. Os seres racionais, nomeadamente os agentes morais, que, autonomamente, conseguem elaborar, compreender e obedecer às leis morais, podem escolher livremente sobre como devem agir no mundo, sem estarem determinados a fazer apenas aquilo que é correto. O mal moral que ocorre no mundo, fruto da ação desses agentes morais (paradigmaticamente seres humanos), não pode, portanto, ser atribuído a Deus.

Existem diversas maneiras de responder à tese levantada por Platinga. Alguns autores questionam a própria existência do livre-arbítrio, enquanto outros sustentam que não é claro que o bem derivado da existência do livre-arbítrio seja superior à quantidade de mal produzida pelos seres humanos dotados de livre-arbítrio. Há quem afirme que, mesmo havendo livre-arbítrio, isso poderia não significar, necessariamente, que Deus não devesse intervir quando consequências negativas relevantes, derivadas da conduta humana, pudessem vir a ocorrer.

6 A quantidade do mal (explicação acerca da quantidade de sofrimento no mundo) e a distribuição do mal (a razão de o sofrimento ser distribuído desigualmente pelo mundo) são outros fatores normalmente abordados pelas hipóteses ligadas às teodiceias.

7 Platinga, A. *God and Other Minds: a Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1967, p. 117.

Entre tantas outras tentativas de refutação, Anthony Flew e J.L. Mackie, por exemplo, sustentaram que Deus deveria poder criar um mundo contendo apenas bondade moral, ou seja, um mundo habitado por pessoas perfeitamente virtuosas (livres para escolher e sempre escolheriam o correto a se fazer):

Se Deus poderia criar seres de tal forma que, nas suas escolhas, poderiam preferir o bem e algumas vezes o mal, então por que não poderia criar indivíduos que sempre escolhessem o bem? Se não há impossibilidade lógica de um indivíduo escolher fazer o bem em determinada ocasião, ou em várias ocasiões, não pode haver impossibilidade lógica de escolher livremente fazer o bem em todas as ocasiões. Deus não estaria colocado diante de uma questão entre criar autômatos inocentes ou seres que, agindo livremente, algumas vezes incorreriam no mal. Sempre haveria para ele a possibilidade de criar seres que agiriam livremente, mas sempre fazendo o bem. Claramente, sua falha em admitir essa possibilidade é inconsistente com o atributo da onipotência e de ser sumamente bom.⁸

Tal como adiantado, o objetivo do presente trabalho, no entanto, não é o de ingressar no debate sobre o problema do *mal moral* (causado pela deliberação e pela conduta de agentes morais). Para que a defesa do livre-arbítrio seja bem-sucedida, além de depender da conceituação do que seja o livre-arbítrio e da alocação de seu valor inerente, é necessário assumir que ele está, íntima e necessariamente, vinculado ao mal no mundo. É exatamente sobre essa segunda premissa que se pretende discorrer. Há situações em que o mal/sofrimento não é causado diretamente pela ação de agentes morais, ou seja, seres inocentes e sencientes sofrem de maneira relevante em razão de fenômenos naturais (e.g. predação; parasitismo, doenças; calamidades naturais etc.).

8 Mackie, J.L. Evil and Omnipotence. *Mind*, New Series, v. 64, n. 254 (April, 1955), p. 209, tradução nossa. A esse respeito, segundo a doutrina cristã predominante, não há, em princípio, impedimento para a criação de tal tipo de ser. Pelo contrário, é constatável nessa tradição teológica a presença de anjos ou semi-divindades que só praticam escolhas moralmente perfeitas. Deus poderia povoar o mundo com esses seres, eliminando o mal moral.

III.

Uma importante e óbvia objeção possível à tese do livre-arbítrio é a referente à constatação de que o mal pode ter causas naturais, não antrópicas, ou seja, existem cadeias de eventos naturais que produzem quantidades relevantes de sofrimento em indivíduos sencientes. Hume percebe claramente essa questão nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, destacando-a:

Demea: [...] E por que deveria o ser humano pretender escapar do fado de todos os outros animais? Acredite-me, Filo, a Terra inteira está amaldiçoada e corrompida. Uma guerra perpétua está deflagrada entre todas as criaturas vivas. A necessidade, a fome e a privação estimulam os fortes e corajosos; o medo, a ansiedade e o terror inquietam os fracos e tímidos. O ingresso na vida angustia o recém-nascido e seus infelizes pais. A debilidade, a impotência e a aflição acompanham cada estágio da vida, que termina, por fim, em agonia e pavor.

Filo: Observe ainda os singulares artificios empregados pela Natureza para amargurar a vida de todo ser vivo. Os mais fortes lançam-se sobre os mais fracos e mantêm-nos em perpétuo terror e ansiedade. Os mais fracos, por sua vez, atacam muitas vezes os mais fortes e os atormentam e importunam sem descanso. Considere a raça inumerável dos insetos, que se procriam no corpo de cada animal ou que, voando ao seu redor, cravam-lhe seus agulhões. Esses insetos têm outros, ainda menores que eles próprios, que, por sua vez, os atormentam. Assim, de um lado e de outro, à frente e atrás, acima e abaixo, cada animal está cercado de inimigos, dedicados sem cessar à sua desgraça e destruição⁹.

Existe, no senso comum, uma certa incompreensão relativa ao desvalor que ocorre na natureza. Boa parte das pessoas tende a imaginar, com algum grau de ingenuidade, que a vida em liberdade na natureza é idílica para os animais não humanos. Tendemos a dar pouca importância aos danos que ocorrem no mundo natural, por entendermos que representariam situações excepcionais, e que a vida com bem-estar é a norma. Longe disso. A natureza é foro de quantidades inimagináveis de sofrimento para as criaturas sencientes. O parasitismo, as doenças, a fome, a subnutrição, acidentes, inclemências

9 Hume, op.cit., X, § 9-10.

climáticas e a predação são exemplos típicos, dentre tantos outros, de situações costumeiras que geram enormes quantidades de sofrimento sem justificativa moral aparente.

Charles Darwin, em carta dirigida a Asa Gray, externou: “Não consigo me convencer de que um Deus benevolente e onipotente teria criado, de forma premeditada, os icneumonídeos com a intenção deliberada de que se alimentassem dos corpos de lagartas enquanto vivas”¹⁰. Cunha detalha essa constatação ao afirmar que:

*Predação, morte por inanição, parasitismo, congelamento, entre outros danos, são a norma na vida selvagem. A vida dos animais silvestres contém em geral, muito mais sofrimento do que prazer. Isso se deve, em grande parte, à alta taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual. Para cada indivíduo que não morre de inanição e não é predado, existe um número muito extenso que foi. Segundo Yew-Kwang Ng, num período de aproximada constância populacional, em média, de todos os filhotes nascidos de uma mãe em toda a sua vida, apenas uma fêmea consegue sobreviver até a maturidade sexual. A partir do tamanho da ninhada de uma espécie, conclui Ng, podemos ter uma ideia do número de indivíduos que morrem de inanição ou são predados. O tamanho da ninhada não é determinado por considerações sobre o bem-estar dos indivíduos da espécie, mas pela chance de sobrevivência dos genes. Já que escapar da morte por inanição ou predação é algo difícil, algumas espécies conseguem manter-se porque produzem um número muito alto de filhotes*¹¹.

Assim, a maior parte dos animais não humanos que vêm ao mundo, levando em conta as estatísticas relacionadas à estabilidade das populações, o fazem para morrerem em condições de intenso sofrimento (o desvalor contido em suas vidas supera em muito o seu bem-estar)¹².

10 Darwin, Charles; Darwin, Francis (ed.). *The Life and Letters of Charles Darwin*, v.2. Whitefish: Kessinger Publishing 2004, p. 105, tradução nossa.

11 Cunha, Luciano Carlos. O princípio da beneficência e os animais não humanos. *Ágora*, v. 30, n. 2, 2011, p. 105.

12 Sobre o tema, recomenda-se a leitura de: Tomasik, Brian. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, p. 133-152 e Sagoff, Mark. Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. In: Zimmerman, Michael E.; Callicott, John Baird; Sessions, George; WARREN, Karen J.; CLARK, John (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993, pp. 84-94.

É evidente que essa preocupação com o sofrimento infligido aos animais não humanos sencientes por fatores naturais (*mal natural*) depende da premissa de que este deva ser considerado relevante. O senso comum indica que nem sempre a morte dessas criaturas, especialmente nessas situações, é constitutiva de desvalor que mereça ser alvo de consideração. Essa concepção atributiva de invisibilidade ao sofrimento dos animais não humanos está relacionada a uma posição mais geral mantida em relação ao seu estatuto moral.

O pensamento ocidental caracteriza-se por demarcar grandes oposições, entre as quais pode-se citar: natureza e cultura; natural e artificial; corpo e alma; primitivo e civilização; razão e emoção; humano e animal. Muito embora o objetivo deste artigo não seja o de examinar o fundamento de validade das diferentes posições filosóficas a respeito do valor (*valor intrínseco* vs. *valor instrumental*) dos animais não humanos, pode-se afirmar que, em relação a estes últimos, esse modelo de visão de mundo dualista passou, sistematicamente, a corroborar a pré-compreensão no sentido de que os animais representariam uma condição de falta, de ausência, quando comparados à humanidade.

É curioso perceber que existe uma percepção prevalente no sentido de que a humanidade se encontra inafastavelmente inserida na dimensão biológica da animalidade, uma vez que, afinal, não há dúvida alguma sobre o fato de que a espécie *Homo sapiens* integra o reino animal, noção segundo a qual todos os animais são singulares e os homens são apenas mais uma espécie dentre tantas outras.

Em contrapartida, a condição animal revela uma fronteira praticamente intransponível que separa essas duas categorias. Os animais não humanos representariam, como condição, aquilo que, justamente, se contrapõe ao fenômeno humano (condição humana), um enorme bloco de seres excluídos, por ausência de singularidade, do padrão considerado relevante para ingresso na subjetividade moral e jurídica. Esse sistema de exclusão funciona como uma espécie de espelho negativo da experiência humana de mundo.

A cultura, neste sentido, sublinha a exclusividade da participação do homem na condição humana, tornando-o um sujeito (agente) moral, uma pessoa, um alguém, e não algo; um ente que possui dignidade existencial própria, imanente, fato que lhe concede imediato e automático acesso a uma vasta gama de direitos fundamentais.

A animalidade, por sua vez, ficará tradicionalmente conectada, apenas e tão somente, ao mundo instrumental. Normalmente, essa posição que confere estatuto moral próprio ao homem, e, paralelamente, nega esta atribuição aos animais,

está conectada ao fenômeno do *antropocentrismo*¹³, que significa, justamente, afirmar que o mundo não humano possui valor somente no quanto atenda, direta ou indiretamente, a interesses, preferências, necessidades, utilidades ou conveniências humanas (mundo não humano atrelado, pois, a valor relacional).

O fenômeno do *antropocentrismo moral* está intimamente associado ao fenômeno do *especismo*, prática que envolve o tratamento discriminatório e prejudicial àqueles que não pertencem a uma determinada espécie¹⁴, embora não sejam conceitos necessariamente coincidentes, pois poderíamos ser especistas sem que fôssemos antropocêntricos. Este seria o caso, por exemplo, do favorecimento injustificado a uma determinada espécie de animal (e.g. aos cães). Tal atitude poderia ser classificada como especista em relação às demais criaturas, incluindo o homem, mas não, evidentemente, antropocêntrica (que pressupõe, por coerência, uma posição favorável aos humanos)¹⁵.

A proposição clássica do antropocentrismo está, pois, associada à asserção de que determinados indivíduos poderiam ser privados de certos benefícios pelo fato de não possuírem as qualidades que estariam vinculadas, com singularidade, à espécie humana [*tese da excepcionalidade humana*]. Essa proposição tem, por efeito, a exclusão moral dos não pertencentes ao âmbito do humano, configurando, neste caso, uma espécie de discriminação¹⁶ relacionada à injustificada consideração desigual de interesses semelhantes¹⁷.

13 A negação do *antropocentrismo* não passa necessariamente pela atribuição de valor intrínseco à natureza ou aos entes naturais não humanos. Portanto, poderíamos nos opor ao antropocentrismo sustentando que o valor de cada organismo é medido em função da sua contribuição para o equilíbrio ou a estabilidade do ecossistema; ou, ainda, que não existe a própria categoria “valor intrínseco”. O certo é que, para contraporermos a posição antropocêntrica, precisamos negar que o cerne da preocupação moral sejam os interesses humanos. No entanto, este centro pode ser ocupado por outra coisa ou propriedade, ou mesmo partir-se da noção de que não exista centro algum.

14 As posições especistas normalmente não implicam hostilidade ao não humano. Jim Mason propõe o termo *misoteria*, combinação de dois radicais em grego (*misos + therion*), para designar a posição de discriminação associada ao repúdio, desprezo ou ódio aos animais. No sentido oposto, a posição de contrariedade ao antropocentrismo não implica *zoofilia*, compreendida como um comportamento de vinculação afetiva para com os animais. Sobre o tema verificar: Mason, Jim. *Misotherapy*. In Bekoff; Meaney, Carron (eds.). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1998, p. 245.

15 A posição do *especismo eletivo* denota justamente essa predileção por determinadas espécies em detrimento de outras. É usual, por exemplo, que, no Ocidente, cães e gatos gozem de um estatuto moral privilegiado quando comparados com porcos e vacas.

16 Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 96.

17 Horta, Oscar. What is Specieism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 23, n. 3, 2010, p. 248.

Não se constitui objeto desse trabalho desenvolver esse tópico com profundidade, mas cabe salientar que para que a proposição da excepcionalidade humana funcione adequadamente, ela deveria cumprir rigorosamente três requisitos gerais: (a) as características apontadas como justificadoras da especialidade humana frente às demais criaturas (*e.g.* linguagem, razão, consciência, entre outras) deveriam estar presentes em todos os seres humanos; (b) somente os seres humanos deveriam possuí-las; e, (c) tais atributos deveriam ser moralmente relevantes.

O fato, no entanto, é que sempre existirão, por circunstâncias e razões variadas, seres humanos não paradigmáticos (desprovidos das capacidades tipicamente atribuídas à humanidade), que são protegidos e integram a comunidade moral. Essa constatação gera uma inconsistência desvelada pelo *argumento da sobreposição das espécies*. Se humanos desprovidos dessas características, capacidades ou atributos contam moralmente, por que, então, animais não humanos sencientes não deveriam merecer tratamento equivalente?

Nenhum critério, capacidade ou atributo, cuja satisfação seja, ao mesmo tempo, definicional e corroborável (que pode ser testada ou submetida à prova), pode cumprir essa função, pois não há critério, capacidade ou atributo que possa ser satisfeito por todos os seres humanos e somente por eles. No caso específico, mesmo que se admita que a razão, a linguagem, ou qualquer outro atributo não sejam acessíveis aos animais não humanos, sempre haverá seres humanos que também não satisfazem a esse critério, ou seja, nem todos os homens são, por exemplo, plenamente racionais ou competentes linguisticamente (*e.g.* pessoas com disfunções cognitivas relevantes, recém-nascidos, comatosos, senis, dentre outros casos em que restará configurada incapacidade temporária ou permanente).

Tudo isso indica que devemos repensar e considerar de maneira séria os danos, lesões e sofrimento infligidos aos animais não humanos sencientes, seja pela ação do homem (*mal moral*) ou pela própria natureza (*mal natural*).

No caso do problema do mal, o mal natural em relação aos animais não humanos sencientes merece destaque, em razão de escapar aos argumentos tradicionalmente aplicados para justificar o mal natural em relação aos seres humanos (*teodiceia*), fundamentalmente em relação à ideia do mal como necessário à formação do caráter humano (sem o sofrimento não haveria a coragem, a compaixão etc., ou seja, haveria um plano divino no sentido do amadurecimento moral do ser humano)¹⁸ e do próprio livre-arbítrio, tal como já mencionado.

18 É difícil perceber como episódios de alto grau de desvalor para seres humanos pudessem ter esse efeito alegado. Nesse sentido, seria necessário termos passado pela escravidão humana, pelo

Difícilmente alguém concordaria em afirmar que o mal natural é necessário para formatar o caráter dos animais não humanos ou o livre-arbítrio, dado que são atributos ou capacidades tipicamente considerados ausentes nessas criaturas¹⁹. Em contrapartida, a hipótese do mal natural causado aos animais não humanos sencientes também escapa à problemática metafísica relacionada ao conceito de pecado original (homens sofrem por decorrência de um erro pretérito; *mal natural* como decorrência do *mal moral*).

Qual é a utilidade teológica de um animal não humano senciente morrer lentamente de fome, ser predado vivo por outros animais ou parasitas, ser acometido por doenças que provocam sofrimento intenso e aflitivo, ou mesmo que sejam mortos em incêndios, alagamentos ou outros desastres naturais? A inadequação das respostas tradicionais levou muitos teístas a se mostrarem céticos quanto ao mal natural em relação a animais não humanos sencientes, algo como “Deus deve ter algum plano ou alguma razão para permitir o sofrimento animal no mundo”. É certo que essa não pode ser considerada uma boa resposta para o paradoxo do mal.

Levando em conta a natureza da divindade, não haveria consistência na suposta indiferença de Deus para com o sofrimento dos animais, ou mesmo que este pudesse contribuir para o aprimoramento moral do homem, dado que animais não humanos sencientes já existiam muito antes do surgimento da espécie humana.

Indivíduos sencientes tendem a evitar situações aversivas. Nesse sentido, embora o sofrimento possa ter repercussões distintas, levando-se em conta as características específicas de cada indivíduo (isso tem aplicação mesmo entre os seres humanos), o fato é que ele é perceptível e, paradigmaticamente, gera perda do bem-estar experimental desses indivíduos. Tudo indica que a assunção de um Deus perfeito — onipotente, onisciente e sumamente bom, que seja capaz de criar um mundo livre do sofrimento — deveria incluir todas as criaturas que pudessem sofrer, ainda que o fizessem por modos e graus distintos.

holocausto, pelo genocídio dos povos ameríndios, pela subjugação das mulheres, pelas guerras, entre tantas outras formas de opressão, para formarmos o nosso caráter? Haveria aí um projeto malsucedido por parte de Deus, no sentido de criar esse distanciamento epistêmico, até porque nem todas as pessoas se tornam, ao longo do tempo, seres moralmente mais elevados.

19 Ainda que, em alguns casos, os estudos etológicos contemporâneos correlacionem certos comportamentos de algumas espécies com a moralidade e com a solidariedade, o fato é que, em princípio, os animais não humanos não são considerados agentes morais e não possuem, portanto, responsabilidade moral. Em decorrência, não agem equivocadamente, não incidem no mal moral.

Esse ponto é percebido com clareza por Hume, na parte 11 dos *Diálogos*, na qual Filo relata as circunstâncias relacionadas ao mal natural que afligem potencialmente todas as criaturas sensíveis²⁰. Esses males, derivados da capacidade para a dor, são fruto de operações irregulares e imprevisíveis das forças da natureza²¹, e poderiam ter sido poupados pela ação de um Criador sumamente poderoso, benevolente e perfeito, a partir de leis gerais que sempre operassem da melhor forma possível:

Todos os animais poderiam muito bem permanecer em um estado de gozo contínuo e, ao serem instados por alguma das necessidades da Natureza, tais como a sede, fome e cansaço, poderiam sentir, em vez de dor, uma diminuição do prazer que seria suficiente para levá-los a buscar o objeto necessário para sua sobrevivência²².

[...] Um pai condescendente, ao contrário, teria fornecido uma larga provisão para precaver contra acidentes e assegurar a felicidade e bem-estar da criatura mesmo na mais desafortunada das circunstâncias²³. [...] O Autor da Natureza é inconcebivelmente poderoso; admite-se que sua força é grande, se não todo inexaurível, e não há qualquer razão, até onde podemos julgar, para que ele observe essa estrita parcimônia no trato com suas criaturas. Teria sido melhor, caso seu poder fosse extremamente ilimitado, que ele tivesse criado um menor número de animais e os dotado de mais faculdades para sua felicidade e preservação²⁴.

Os males do universo, notadamente, os males naturais que afligem todas as criaturas sensíveis, seriam, para Filo, um obstáculo à concepção da benevolência divina. Se houver uma fonte original de todas as coisas, ela parece ser totalmente indiferente às operações da natureza²⁵.

20 Hume, op. cit., D, XI, § 5.

21 Ibidem, D, XI, §§5-11.

22 Ibidem, D, XI, § 6.

23 Ibidem, D, XI, § 9.

24 Ibidem, D, XI, § 9.

25 Ibidem, D, XI, § 14.

IV.

Tal como observado inicialmente, o tema do *mal natural* aplicado aos animais não humanos sencientes (*sofrimento animal*) provoca um desafio substancial à teodiceia teísta. A análise dos argumentos tradicionais aplicados aos seres humanos em relação ao mal moral já não parecia suficiente. Com maior razão, o mal natural aos animais não humanos parece sem justificação, especialmente diante do fato da impossibilidade de atribuição de significação moral ao sofrimento animal no sentido teológico (criação de virtudes ou do livre-arbítrio).

Tudo indica que a invisibilidade dos animais não humanos sencientes, no âmbito das reflexões sobre o paradoxo do mal, esteja relacionada à ideologia ainda predominante, que rebaixa seu estatuto moral. Embora algumas espécies de animais sejam claramente sencientes, preferimos não debater as implicações morais desse fato para que possamos manter em vigor as instituições de uso e exploração animal. Levar a sério o sofrimento dos animais não humanos conduz à conclusão de que devesse haver uma justificativa suficientemente forte para a existência de seu sofrimento, seja oriundo do *mal moral* (causado pela ação humana) ou no âmbito do *mal natural*.

A hipótese do mal natural em relação a animais não humanos sencientes reforça, portanto, o paradoxo do mal, contradizendo a teodiceia. O silogismo se manteria no sentido de que:

[P₁] *se Deus existe e é perfeito [onipotente, onisciente, onipresente e sumamente bom] não admitiria o sofrimento desnecessário de indivíduos sencientes inocentes;*

[P₂] *existe, em abundância no mundo, sofrimento desnecessário que aflige indivíduos sencientes inocentes;*

[C] *logo, Deus não existe.*

Nenhuma teodiceia explica satisfatoriamente a natureza, o alcance e o escopo do mal, da dor e do sofrimento no mundo, especialmente quando causados de maneira natural a outros indivíduos sencientes. A sciência, compreendida como a capacidade para estados de prazer e dor, é normalmente atribuída a todos os animais vertebrados. Animais não humanos sencientes possuem interesses próprios relacionados à manutenção de seu bem-estar e à eliminação da dor. O sofrimento de criaturas sencientes não é matéria especulativa. Trata-se de um fato científico largamente demonstrado que tem, inclusive, relação com um componente biológico evolutivo.

Dado que não se possa negar que algumas espécies de animais sejam capazes de experimentar dor e sofrimento, o fato de que um número representativo de animais experimenta vidas miseráveis, com baixo nível de bem-estar, e morre em decorrência de doenças, acidentes ou predação, indica que o mal natural ocorre em abundância. Um Deus absolutamente onipotente, capaz de criar e fazer tudo aquilo que não é logicamente impossível, e que é sumamente bom e onisciente, poderia, hipoteticamente, criar a natureza de forma que o mal fosse eliminado ou, ao menos, diminuído drasticamente²⁶.

Embora diversos e importantes nomes da Filosofia e da Teologia tenham se debruçado sobre o paradoxo do mal, uma defesa convincente da razão pela qual Deus permite esse sofrimento ainda não foi encontrada, o que leva à hipótese de que o mal natural corrobore a improbabilidade ou mesmo a inexistência de um Deus nos moldes postulados pela tradição teísta ocidental.

Referências

- AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3 ed. New York: Cambridge University Press, 2015.
- BLACKBURN, Simon (ed.). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- CUNHA, Luciano Carlos. O princípio da beneficência e os animais não humanos. *Ágora*, v. 30, n. 2, 2011, p. 99-131.
- DARWIN, Charles; DARWIN, Francis (eds.). *The Life and Letters of Charles Darwin*. v. 2. Whitefish: Kessinger Publishing, 2004 [1901].
- HUME, David (1779). *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HORTA, Oscar. What is Specieism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 23, n. 3, 2010, pp. 243-266.
- LACROIX, Richard R. Unjustified Evil and God's Choice. *Sophia*, n. 13, 1974, p. 20-28.

26 Uma questão não abordada, mas interessante e correlata ao debate do mal natural diz respeito ao dever de assistência aos animais não-humanos sencientes na natureza. Há autores que sustentam o dever de intervenção na predação quando ela proporciona redução relevante do sofrimento e os custos são baixos.

MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. *Mind*, New Series, v. 64, n. 254 (April, 1955), pp. 200-212.

MASON, Jim. Misothery. In: BEKOFF, Mark; MEANEY, Carron (eds.). *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1998.

McCLOSKEY, H.J. God and Evil. *Philosophical Quaterly*, n. 10, 1960, p. 97-114.

PLATINGA, Alvin. Deus, o Mal e a Metafísica do Livre-Arbitrio. In: *Filosofia Unisinos*. Tradução de André Nascimento Pontes. São Leopoldo: Unisinos, 2009, pp. 318-344.

PLATINGA, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

YOUNG, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.