

RESENHA

ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: All That Matters*. London: Hodder & Stoughton, 2013.

Mark Rowlands. Direitos dos animais: tudo que é importante. Londres: Hodder & Stoughton, 2013

*Gabriel Garmendia da Trindade**

O escopo central da série ‘All That Matters’, publicação da editora britânica Hodder & Stoughton, é simples: oferecer aos seus leitores uma introdução clara, objetiva e atualizada dos tópicos-chave atinentes a determinado campo acadêmico-científico. Tais introduções são preparadas por alguns dos maiores proponentes do campo em questão. *Animal Rights: All That Matters* não foge à regra. O filósofo galês Mark Rowlands, de modo didático e sistemático, apresenta alguns dos principais e mais complexos problemas filosóficos relacionados ao debate contemporâneo acerca do *status* moral dos membros de outras espécies.

Rowlands atualmente ocupa o cargo de *Professor of Philosophy* na *University of Miami*. Suas principais áreas de atuação e foco de produção intelectual são: Ética Animal, filosofia da mente e crítica cultural. Rowlands é autor de diversos artigos em periódicos acadêmicos, além de dezesseis livros. Dentre os últimos, destacam-se: *Animal Rights: A Philosophical Defense* (1998), *The Nature of Consciousness* (2001), *Externalism: Putting Mind and Word Back Together Again* (2003), *The Philosopher at the End of the Universe: Philosophy Explained Through Science Fiction Films* (2005),

* *Doutorando em Global Ethics no Centre for the Study of Global Ethics, Department of Philosophy, University of Birmingham. Bolsista da CAPES/UoB. Contato: garmendia_gabriel@hotmail.com ou GXG322@student.bham.ac.uk*

Problemata: R. Intern. Fil. v.6, n. 3(2015), p 404-425 ISSN 2236-8612
doi:[HTTP://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i3.24186](http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i3.24186)

The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death, and Happiness (2008), *Can Animals be Moral?* (2012).

Animal Rights: ATM está dividido em um total de dez capítulos¹. Em adição a esses capítulos, o livro também conta com uma seção intitulada “100 Ideias”. Nessa seção em particular, Rowlands apresenta uma série de listas contendo informações extras sobre a questão da considerabilidade moral de membros de outras espécies. Tais listas incluem sugestões de leituras relevantes sobre a temática em pauta, curiosidades sobre vegetarianos famosos, dados sobre espécies em extinção, websites úteis, entre outros. Tendo sido feitas as devidas considerações, já é possível dar início à análise da obra.

No primeiro capítulo, Rowlands introduz dois tópicos-chave para o debate ético-filosófico atinente aos animais não-humanos², quais sejam: considerabilidade moral e interesses. Dizer que alguém é moralmente considerável é dizer que esse indivíduo tem valor moral. Um indivíduo portador de valor moral é alguém que possui interesses que devem ser levados em conta por outras pessoas sempre que suas ações afetarem o indivíduo em questão.

Por seu turno, interesses, em um sentido geral, são aquelas coisas que têm efeito direto sobre o quão gratificante podem ser as vidas dos indivíduos. Rowlands (2013, p. 6-8) distingue dois grupos de interesses: *vitais* e *não-vitais*. Interesses vitais dizem respeito às necessidades ou condições que precisam ser satisfeitas para que alguém possa usufruir uma vida feliz ou recompensadora. Interesses não-vitais concernem às necessidades específicas que podem aumentar significativamente a felicidade total de alguém, não sendo, todavia, requisito necessário para que se possa ter uma vida satisfatória.

A relação entre considerabilidade moral e interesses, como percebe Rowlands (2013, p. 8-11), é clara. Um indivíduo moralmente considerável não pode ter os seus interesses vitais sacrificados em prol dos interesses não-vitais de outrem. Em outros termos, se o indivíduo X sacrificar os interesses vitais de Y em benefício de seus interesses não-vitais, X estará tratando Y como se ele não possuísse valor moral. Assim, como compreende Rowlands, tratar alguém que possui valor moral como se ele ou ela não possuísse valor moral é fazer algo moralmente errado.

E quanto aos não-humanos? Inúmeros membros de outras espécies são sencientes – i.e., capazes de experienciar sensações (físicas ou mentais). Não-humanos sencientes possuem vidas conscientes e um bem-estar próprio. Eles desfrutam de sensações agradáveis ou prazerosas e sofrem com as desagradáveis ou aversivas. Em outras palavras, não-humanos sencientes possuem interesses. Isso significa que eles são moralmente consideráveis. Por conseguinte, sempre que humanos sacrificam os interesses vitais de não-humanos apenas para promover os seus interesses não-vitais eles realizam uma ação moralmente errada.

No segundo capítulo, Rowlands busca expandir suas justificativas para a considerabilidade moral dos não-humanos. Os argumentos para tais justificativas estão sustentados em um princípio do campo da filosofia moral que Rowlands toma como inquestionável. O princípio em pauta assevera: não há diferença moral sem alguma outra diferença relevante. Colocado de outra maneira: no tocante à moralidade, casos similares devem ser tratados como similares a menos que haja uma boa razão para que isso não seja feito. Tal princípio rege a considerabilidade moral. Nesse sentido, se humanos são moralmente consideráveis, então não-humanos sencientes também o são. O argumento para sustentar tal ideia está dividido em três premissas.

(P1): Humanos são moralmente consideráveis. (P2): Se humanos são moralmente consideráveis, porém não-humanos sencientes não, então deve haver alguma diferença relevante entre ambos. (P3): No que tange à considerabilidade moral, não há qualquer diferença moralmente relevante entre humanos e não-humanos sencientes. (C): Portanto, não-humanos sencientes são moralmente consideráveis.

Como pontua Rowlands (2013, p. 18), evidentemente existe uma miríade de diferenças entres humanos e não-humanos. A questão-chave, todavia, é saber se tais diferenças são moralmente relevantes a ponto de invalidar a ideia de que não-humanos são moralmente consideráveis. Uma das principais diferenças mencionadas para tentar justificar a desconsideração moral de não-humanos é a inteligência. Humanos são mais inteligentes – i.e., possuem uma sofisticação intelectual maior – que os não-humanos. Essa diferença intelectual seria o suficiente para excluir os não-humanos do conjunto de seres merecedores de consideração moral. Tal argumento, todavia, é realmente defensável?

Rowlands (2013, p. 18-19) observa que embora (talvez) possa ser verdade que a *maioria* dos humanos possua uma inteligência mais desenvolvida do que a *maioria* dos não-humanos, este certamente não é o caso para *todos* os humanos. Bebês, crianças pequenas, idosos senis e indivíduos com graves deficiências mentais ou desordens degenerativas cerebrais são clássicos exemplos de exceções que fogem à regra da superioridade intelectual humana. Tais indivíduos, muitas vezes, exibem uma inteligência menos desenvolvida do que vários não-humanos. De acordo com o critério em voga – inteligência –, a considerabilidade moral estaria vetada a esse grupo de humanos. O que fazer, então? Seria possível sacrificar os interesses vitais desses indivíduos em favor dos interesses não-vitais de humanos “intelectualmente funcionais”? Duas opções apresentam-se.

Primeiramente, poder-se-ia, de fato, negar consideração moral a esse grupo de humanos. Conforme o critério adotado, eles não possuem valor moral. Portanto, não há nada de errado em sacrificar os seus interesses vitais em benefício de outrem. Ou seja, é possível fazer *qualquer* coisa com eles. Por razões óbvias, nota Rowlands (2013, p. 20), essa visão é profundamente contraintuitiva. Dificilmente alguém cogitaria tal abordagem. Dessa forma, a primeira opção deve ser abandonada. A segunda opção, por sua vez, seria aceitar que esses indivíduos são moralmente consideráveis. Acatar essa ideia implica na rejeição do critério da sofisticação intelectual como fator determinante para a considerabilidade moral. Consequentemente, se tal critério não é sustentável no caso de humanos, ele também não o é no caso de não-humanos.

Mais uma vez, a base da considerabilidade moral é a posse de interesses. Humanos – independentemente do nível de sua sofisticação intelectual – e não-humanos sencientes possuem interesses. Com efeito, ambos (humanos e não-humanos) têm valor moral, ambos são dignos de consideração moral, ambos não podem ter seus interesses vitais sacrificados em prol dos interesses não-vitais alheios.

No terceiro capítulo, Rowlands desenvolve uma rápida exposição dos diferentes tipos de evidência utilizados para demonstrar que humanos possuem consciência, mente e são capazes de experienciar sensações tais como prazer e dor. Os três tipos de evidência examinados são: evidências comportamentais, evidências neurológicas e evidências

evolutivas. Como explica Rowlands (2013, p. 26-29), esses mesmos conjuntos de evidência também podem ser usados para demonstrar que membros de outras espécies possuem as qualidades mencionadas.

De fato, as evidências de cunho neurológico, em especial, levaram um grupo de respeitados pesquisadores internacionais do campo da neurociência a propor, em 2012, o documento que ficou conhecido como a *Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Animais Não-humanos*³. De acordo com este documento, o atual corpo de evidências indica que os humanos não são os únicos que apresentam os substratos neurológicos que produzem a consciência. Em realidade, uma série de não-humanos (e.g., todos os mamíferos, aves, e até mesmo octópodes) também exibem esses substratos neurológicos, bem como a capacidade de desenvolver comportamentos intencionais.

Além disso, Rowlands relembra a relevância do chamado “problema das outras mentes” para a discussão em pauta. Colocada de forma geral, a pergunta na qual o problema em questão se origina é: Como é possível saber que outros indivíduos, com exceção do próprio sujeito, possuem mente ou consciência? Contextualizada de outra maneira: Como alguém poderia saber que não é o caso de que todas as outras pessoas nesse mundo não são ciborgues biológicos habilidosamente construídos e programados de maneira ardilosa para responder às ações desse indivíduo de modos aparentemente complexos?

Como argumenta Rowlands (2013, p. 31), a ideia de que todos os outros humanos sejam simples autômatos desprovidos de consciência ou mente pode soar como um absurdo para muitos. Ainda assim, o que o “problema das outras mentes” acaba por revelar é que não se pode provar de forma indubitável que outros humanos possuem consciência ou mente. Esse mesmo raciocínio também pode ser estendido aos membros de outras espécies sencientes. Não há como provar, sem sombra de dúvida, que não-humanos possuem as qualidades em voga. Contudo, observa Rowlands (2013, p. 31-32), o que se tem em ambos os casos, ao final, é que as evidências comportamentais, neurológicas e evolutivas corroboram a ideia de que os humanos, bem como inúmeros não-humanos são conscientes e possuem mentes próprias.

No quarto capítulo, Rowlands atenta para o problema do consumo de não-humanos. A análise de tal tópico está dividida

em duas partes. Na primeira, é dada ênfase ao fato de que a prática de criar e abater outras criaturas sencientes para o consumo humano viola os interesses vitais desses seres. Para contextualizar esse ponto, Rowlands relata a vida dos porcos criados em confinamento intensivo.

Esses seres vivem em média apenas cinco meses. Durante esse período, pouquíssimas vezes eles têm a chance de contemplar a luz do dia. Geralmente, tal oportunidade se apresenta apenas no momento em que são levados para serem mortos em um abatedouro. Deveras, suas curtas existências são repletas de sofrimento. Desde os seus primeiros dias de vida, os porcos recebem uma bateria de injeções que incluem antibióticos e hormônios do crescimento. Eles têm seus dentes arrancados e rabos decepados para evitar o canibalismo, um comportamento anormal à sua espécie que acaba sendo exibido devido ao ambiente insalubre e superlotado no qual são colocados. Eles são castrados e têm suas orelhas perfuradas e marcadas (por razões de identificação) sem a aplicação de qualquer anestésico. Além disso, porcos são comumente vitimados pela chamada ‘síndrome do estresse suíno’, a qual é manifestada na forma de rigidez muscular, problemas na pele, taquicardia e morte súbita. Caso consigam sobreviver a todas essas mazelas e alcançar o peso de cem quilos, eles são enviados para o abate.

Em condições naturais, todavia, porcos não só demonstram uma avançada inteligência e características cognitivas bastante desenvolvidas, mas igualmente um complexo comportamento social. Eles formam grupos sociais estáveis e laços afetivos bem definidos. Ademais, devido à sua notável habilidade de se adaptar a diferentes tipos de ambientes, eles são capazes de construir ninhos comunais com quaisquer materiais disponíveis, bem como determinar locais específicos e afastados para dejeções.

Quando confinados, porcos são impossibilitados de exercer quaisquer comportamentos sociais típicos de sua espécie. Ou seja, diversos dos seus interesses vitais são violados em decorrência do confinamento intensivo. Contudo, alguém poderia argumentar que, tão logo porcos sejam criados em um ambiente menos artificial e com oportunidades suficientes para desenvolver os comportamentos mencionados, não haveria maiores problemas em abatê-los para o consumo. Rowlands, em

resposta, observa que mesmo em tal cenário outros interesses vitais dos seres sencientes acabam sendo infringidos, como é o caso, por exemplo, do ‘interesse em permanecer vivo’⁴. Em resumo, a criação e abate de não-humanos para consumo resulta na violação sistemática dos interesses vitais dos membros de outras espécies.

Na segunda parte do quarto capítulo, Rowlands (2013, p. 41-49) argumenta que o consumo de não-humanos não promove nenhum interesse vital dos humanos. Em realidade, tal prática põe em risco alguns dos interesses vitais mais importantes dos humanos. Para justificar o seu posicionamento, Rowlands apresenta duas sérias implicações do consumo de não-humanos e das práticas agropecuárias relacionadas.

Em primeiro lugar, a pecuária intensiva utiliza, indiscriminadamente, enormes quantidades de antibióticos na criação de não-humanos. Estima-se que, somente nos Estados Unidos, cerca de oito milhões de quilos de antibióticos são administrados em não-humanos anualmente, ao passo que apenas 1.4 milhão de quilos é administrado em humanos no mesmo período. Ao serem excretados, esses antibióticos não só contaminam o solo e a água, mas também acabam por facilitar o desenvolvimento da resistência de micróbios que se encontram nesses locais. Deveras, a prescrição de antibióticos é comumente desencorajada em tratamentos que não apresentam considerável gravidade, pois um uso incorreto desses medicamentos pode fortalecer a resistência a antibióticos. Outrossim, uma das consequências da aplicação não terapêutica de antibióticos em não-humanos é a formação de novas estirpes de vírus, as quais podem atacar tanto humanos quanto não-humanos. Dois conhecidos exemplos são a gripe aviária e a encefalopatia espongiforme bovina (ou “doença da vaca louca”).

Em segundo lugar, o impacto ambiental da pecuária intensiva é descomunal. Estudos conduzidos pela ONU revelam que a criação de não-humanos para consumo é responsável por mais emissões de gases do efeito estufa do que a frota mundial de veículos inteira. Ademais, somente nos Estados Unidos, os não-humanos criados intensivamente geram mais de trinta quilos de dejetos por segundo. Atualmente, não existe uma infraestrutura de processamento de resíduos capaz de fazer um tratamento adequado dessa quantidade de dejetos e atenuar os seus múltiplos efeitos nocivos sobre o meio ambiente. Por seu turno, o uso desmedido de recursos naturais também é outro

aspecto negativo da pecuária intensiva. Sabe-se que para produzir cerca de meio quilo de carne bovina são gastos, em média, onze mil litros d'água, ao passo que são utilizados apenas 114 litros para produzir meio quilo de trigo. Ainda, quase 40% da crosta terrestre é empregada no cultivo de colheitas – 70% dessas colheitas, as quais incluem cereais e grãos, são usadas na alimentação de não-humanos que serão abatidos para o consumo humano. Tendo em vista tais informações, poder-se-ia perguntar, então, quais são as justificativas apresentadas para que seja dada continuidade ao consumo de não-humanos.

Como salienta Rowlands (2013, p. 42), a principal justificativa oferecida para a manutenção da prática de criação de não-humanos para o consumo humano é o fato de que os alimentos produzidos são saborosos. Ou seja, humanos sentem prazer em se alimentar de não-humanos. Porém, muito dificilmente o prazer gustativo poderia ser tomado como um interesse vital humano. Além disso, Rowlands (2013, p. 42-43) relata que existem milhões de pessoas ao redor do mundo que mantêm uma alimentação vegana, i.e., livre de proteína animal. De fato, sabe-se que não é necessário consumir esses produtos para que se tenha uma vida saudável. Mais importante, uma série de estudos indica que uma alimentação livre de proteína animal é benéfica à saúde humana. Em síntese, a criação e abate de não-humanos para o consumo viola, de modo sistemático e explícito, diversos interesses vitais dos não-humanos. Ao mesmo tempo, a produção e o consumo desses seres não só não promovem quaisquer interesses vitais humanos, mas igualmente põem em perigo alguns dos interesses vitais humanos mais importantes – e.g., o interesse em ter um corpo sadio e o interesse em viver em um meio ambiente funcional e salutar.

No quinto capítulo, Rowlands trata da moralidade da experimentação em não-humanos. O foco principal da análise construída diz respeito a experimentos biomédicos. A experimentação biomédica em não-humanos é comumente vista como uma prática importante e necessária – especialmente quando o seu propósito é o combate a enfermidades humanas. A cura de doenças cardiovasculares, cânceres, AIDS, etc. é algo que dificilmente poderia ser tomado como leviano, pois a preservação e o melhoramento da saúde humana claramente se encontram entre os interesses vitais humanos. Quando

observada sob essa ótica, a legitimidade moral da experimentação não-humana aparenta ser inquestionável. Contudo, seria realmente esse o caso? Para Rowlands (2013, p. 55), a moralidade da prática em voga depende de sua eficácia. Em outras palavras, a realização de experimentos em não-humanos só pode ser considerada uma atividade moralmente legítima se os seus resultados promoverem, de fato, os interesses vitais dos humanos. Caso os métodos e estudos desenvolvidos não sejam capazes de alcançar tal objetivo, então a experimentação humana é moralmente errada.

Um dos argumentos comumente apresentados para justificar o uso de não-humanos em experimentos é a multiplicidade de similaridades fisiológicas entre humanos e os não-humanos utilizados. Dado que humanos e não-humanos partilham de certas características relevantes, o modelo não-humano poderia ser empregado como base para a consecução de experimentos biomédicos. Por sua vez, Rowlands relata que um exame comparativo mais aprofundado da fisiologia de humanos e não-humanos expõe a fragilidade de tal afirmação (2013, p. 55-57). Embora seja verdade que humanos e membros de muitas outras espécies possuam várias semelhanças fundamentalmente importantes – sobretudo do ponto de vista moral (e.g., a capacidade de sofrer) –, esse não é o caso para outros aspectos biológicos essenciais à realização de pesquisas biomédicas. Existem diferenças vitais de ordem genética, celular e imunológicas entre humanos e não-humanos. Tais diferenças minam criticamente a tese em prol do modelo não-humano. Deveras, as evidências indicam que o modelo não-humano é limitado e pouco confiável. Estudos avaliativos conduzidos pela *Food and Drug Administration* (FDA, EUA) revelam que 92% dos fármacos aprovados em testes pré-clínicos falham nos testes clínicos. Posteriormente, mais da metade dos 8% restantes é retirada ou rotulada de novo devido a graves efeitos colaterais inesperados. Quando averiguada à luz desse tipo de informação, a eficácia da experimentação não-humana mostra-se bastante duvidosa.

A ideia de que a experimentação biomédica em não-humanos tem sido crucial para a segurança e avanço da saúde humana é igualmente problemática. Ainda que o modelo não-humano possa ter tido alguma utilidade científica, por exemplo, durante os séculos XVII e XVIII, quando se buscava entender, inicialmente, o funcionamento da circulação sanguínea, esse

certamente não é o caso hoje, onde as pesquisas são realizadas em nível molecular, ou até mesmo subatômico. Como destaca Rowlands (2013, p. 67), historicamente, a maior contribuição à saúde humana não foi o surgimento da ciência médica, mas sim o desenvolvimento da água encanada. A canalização foi a principal responsável pelo declínio de inúmeras doenças no decorrer dos séculos – uma façanha alcançada antes mesmo da prática da experimentação em não-humanos ter sido difundida. Se as implicações da experimentação não-humana forem consideradas seriamente, conclui Rowlands (2013, p. 69), a imensa maioria dos experimentos conduzidos provar-se-á moralmente ilegítima. Por conseguinte, métodos de pesquisa alternativos deveriam ser explorados e aperfeiçoados, tanto por razões morais, quanto por razões prudenciais.

No sexto capítulo é investigado o problema moral da caça. Como esclarece Rowlands (2013, p. 72), há ao menos três motivos para que não-humanos sejam caçados: subsistência, controle de ‘pestes’ e esporte⁵. O exame do tópico em pauta é norteado por duas questões centrais: (1) A caça, em algum sentido, prioriza os interesses vitais dos não-humanos? (2) Se esse for o caso, ela é capaz de avançar algum interesse vital humano correspondente? Para que essas perguntas possam ser respondidas de maneira apropriada, Rowlands aborda, inicialmente, o principal interesse vital dos não-humanos que acaba sendo infringido pela atividade em voga, a saber, o interesse em permanecer vivo.

Rowlands (2013, p. 72-73) explica que, para alguns autores, os não-humanos não possuem um interesse em permanecer vivos, ou o seu equivalente, um interesse em não morrer. Tal posição estaria assentada na ideia de que para que alguém tenha um interesse em não morrer, é necessário que esse indivíduo possua certa compreensão do que vem a ser a morte. Devido ao fato de não-humanos não possuírem tal compreensão, eles não têm um interesse em não morrer. Em outras palavras, não-humanos não possuem um domínio conceitual mínimo da noção de ‘morte’ ou do que significa ‘permanecer vivo’. Por conseguinte, não morrer/permanecer vivo não está entre os interesses dos não-humanos. Tal argumento, todavia, é pouco convincente. Acatá-lo implicaria na aceitação de que bebês ou crianças muito pequenas também não possuem o interesse em pauta, pois não compreendem o que vem a ser a morte, nem

demonstram ter uma concepção de ‘permanecer vivo’. Em realidade, dificilmente alguém sugeriria que o ato de matar um bebê sem lhe causar dor durante o sono seria aceitável e estaria justificado pelo simples fato do bebê não entender o que é a morte.

Se uma compreensão conceitual mínima das noções de ‘morte’ ou ‘permanecer vivo’ não é o fundamento para o interesse correspondente, o que poderia sê-lo? Na interpretação de Rowlands (2013, p. 73), permanecer vivo deve ser tomado como uma pré-condição para a satisfação de quaisquer outros interesses que um ser senciente (humano ou não) possa vir a ter. Em outros termos, o interesse em permanecer vivo constitui a base do conjunto de outros interesses (vitais e não-vitais) dos indivíduos. Nesse sentido, embora os interesses que o bebê possua sejam consideravelmente limitados, – e.g., alimento, conforto, etc. –, caso ele venha a morrer, tais interesses jamais serão satisfeitos. Por conseguinte, mesmo que o bebê não possua um domínio conceitual das noções constitutivas do interesse em permanecer vivo, ainda assim ele possui esse interesse. Analogamente, quando um não-humano é morto, todos os seus interesses deixam de existir. A caça é, então, visivelmente contrária aos interesses vitais dos não-humanos

O próximo passo é verificar se a caça seria capaz de avançar os interesses vitais dos humanos. A caça por razões de subsistência, como indica Rowlands (2013, p. 74), parece ter maiores chances de alcançar essa segunda exigência – ao menos em determinados casos. A caça por razões de subsistência ou alimentação é aquela em que o caçador depende da carne dos não-humanos abatidos para sobreviver. Rowlands (2013, p. 74) pontua que em certas sociedades humanas que se encontram às margens da existência – e.g., comunidades em lugares isolados onde a agricultura não é uma opção –, a caça mostra-se como a única forma de aquisição de alimento. Nesse contexto específico, a caça promoveria os interesses vitais dos humanos e estaria moralmente justificada. Contudo, Rowlands (2013, p. 74) igualmente observa que a maior parte da caça na qual o objetivo é matar não-humanos para que sejam consumidos ocorre em nações desenvolvidas, lugares onde há uma enorme variedade de alimentos disponíveis. Mais importante ainda, os alimentos alternativos em questão não apenas podem ser adquiridos com maior facilidade, mas também por um preço muito mais baixo do que através da caça. A partir disso, conclui-se que, na grande

maioria dos casos, o tipo de caça em voga não é moralmente justificável.

Por seu turno, a caça enquanto ‘controle de pestes’ revela-se ainda mais criticável do ponto de vista moral. Como informa Rowlands (2013, p. 77), o termo ‘peste’ refere-se aos não-humanos competidores – i.e., não-humanos que competem contra humanos por fontes de alimento. Rowlands usa o lobo como exemplo de espécie comumente tida como ‘peste’. Lobos são rotulados dessa maneira, pois predam uma série de outros seres (e.g., bovinos, caprinos, aves, etc.) que são alvo dos interesses humanos. Argumenta-se que lobos devem ser mortos para que os não-humanos usualmente vitimados pelos seus ataques sejam preservados. Uma das principais consequências da aplicação prática desse raciocínio foi o extermínio sistemático de populações inteiras de lobos, o que levou a espécie à beira da extinção.

Rowlands repara, todavia, que o argumento empregado para sustentar a caça de ‘pestes’ está fundado na própria agenda de interesses não-vitais dos humanos. Em outras palavras, os humanos caçam lobos não em benefício dos seres predados, mas sim porque eles mesmos querem matar e se alimentar dos não-humanos em questão (e.g., ovelhas e galinhas). Ou seja, lobos são ‘pestes’ simplesmente porque o seu interesse vital em se alimentar para sobreviver entra em conflito com o interesse não-vital dos humanos em consumir os não-humanos predados por estes serem saborosos. A partir do exposto, pode-se perceber que esse tipo de caça sacrifica os interesses vitais dos não-humanos sem, no entanto, fomentar qualquer interesse vital humano. Portanto, a caça enquanto ‘controle de pestes’ é moralmente errada.

No sétimo capítulo, Rowlands explora a utilização de não-humanos em esportes. Dois questionamentos norteadores são novamente propostos para avaliar a moralidade da prática em pauta: (1) Os interesses vitais dos não-humanos são assegurados ou promovidos pelo esporte em questão? (2) Tal esporte é capaz de assegurar ou promover algum interesse vital humano similar aos interesses vitais dos não-humanos utilizados? O exame da moralidade de esportes que envolvem não-humanos jaz na distinção, construída por Rowlands, entre *esportes cruentos* (*‘blood sports’*, no original) e *esportes incruentos* (*‘non-blood sports’*, no original). É importante notar que a classificação de

dado esporte em uma das duas categorias depende, inicialmente, de dois elementos-chave: (A) os objetivos do esporte e (B) as consequências dos objetivos do esporte. Dito isso, tem-se a seguinte diferenciação.

Esportes cruentos: (A) ferir/matar os não-humanos envolvidos é objetivo explícito do esporte, (B) ferir/matar os não-humanos envolvidos é consequência inescapável do objetivo do esporte. Possíveis exemplos de esportes cruentos são: touradas e rinhas de cães. Esportes incruentos: (A) ferir/matar os não-humanos envolvidos não é objetivo do esporte, (B) ferimentos e/ou morte dos não-humanos envolvidos não são consequências comuns dos objetivos do esporte (embora possam ocorrer). Possíveis exemplos de esportes incruentos são: equitação e corridas de cavalos com obstáculos. Em última instância, sugere Rowlands (2013, p. 83), a diferença entre esportes cruentos e esportes incruentos é uma questão de grau, em vez de gênero. Certo esporte pode ser classificado como incruento até que determinado limite seja atingido (e.g., X número de não-humanos feridos ou mortos em Y competições), ultrapassado esse ponto, o esporte passa a ser considerado cruento. Há de se frisar, todavia, que Rowlands isenta-se de estabelecer exatamente onde tal limite poderia ser traçado. Expostas as distinções-chave para a discussão, o próximo passo é analisar a moralidade de ambas as categorias de esportes a partir dos dois questionamentos norteadores anteriormente elencados.

Em um primeiro momento, é considerado o caso dos esportes cruentos. Para Rowlands (2013, p. 83), esse tipo de esporte inegavelmente sacrifica inúmeros interesses vitais dos não-humanos – em especial, o interesse em não sofrer e o interesse em permanecer vivo. Isso revelaria o primeiro ângulo moralmente questionável dos esportes cruentos. Contudo, seriam os esportes cruentos capazes de fomentar interesses vitais humanos similares aos interesses vitais dos não-humanos utilizados? Distintos argumentos têm sido apresentados para justificar a necessidade e, por conseguinte, a continuidade de determinados esportes cruentos. Mais especificamente, sustenta-se, por exemplo, que ao menos alguns esportes cruentos poderiam ser justificados a partir de sua relevância e impacto nas sociedades em que são praticados. Considere o caso das touradas na Espanha.

É frequentemente argumentado que as touradas são parte essencial da cultura espanhola. Deveras, o esporte em questão tem sido praticado e adorado por pais e filhos durante gerações, tornando-se não só um componente-chave da identidade cultural espanhola, mas também uma peça elementar da economia nacional. Isso seria o suficiente para demonstrar que as touradas estariam legitimamente fundamentadas e o simples ato de questioná-las seria problemático. Tal raciocínio, expõe Rowlands (2014, p. 83-84), nada mais é do que um exemplo notável da falácia conhecida como ‘apelo à tradição’. Essa falácia implica em uma petição de princípio. Ela pressupõe de antemão aquilo que busca estabelecer, no caso em pauta, a legitimidade moral da prática das touradas. Tendo por base o questionamento norteador (2), Rowlands (2013, p. 86) conclui que os esportes cruentos são imorais, pois não promovem ou asseguram quaisquer interesses vitais humanos similares aos interesses vitais dos não-humanos usados nesse tipo de esporte.

Em um segundo momento, são analisados os esportes incruentos. Estes, assevera Rowlands, não são imorais. No entender de Rowlands (2013, p. 86-87), os argumentos contrários à prática de tais esportes geralmente estão fundados em perspectivas de ordem deontológica – mais precisamente, na proposição de que não-humanos possuem direitos. Porém, fora desse contexto específico, dificilmente os esportes incruentos poderiam ser descritos como moralmente ilegítimos. Se os interesses vitais dos não-humanos não são sacrificados, não há razão para que o esporte avaliado seja tido como imoral.

Uma possível objeção aos esportes incruentos jaz na ideia de consentimento. Uma vez que os não-humanos não podem dar o seu aval para participar de esportes – mesmo naqueles em que seus interesses vitais não são sacrificados –, o seu uso é moralmente reprovável. Segundo Rowlands (2013, p. 88), esse argumento não se segue. Isso porque ele parte da ideia (equivocada) de que o consentimento para fazer algo deve estar estipulado em algum tipo de declaração verbal ou escrita. Para Rowlands, existem outras maneiras de um não-humano expressar que aceita tomar parte em um esporte. Por exemplo, quando perguntado pelo seu dono se gostaria de sair para correr, um cachorro poderia balançar o seu rabo, saltitar ou latir. Ou seja, o comportamento exibido demonstraria o assentimento do não-humano. Rowlands está ciente, todavia, de que correr com

cães pode não ser muito bem aquilo que algumas pessoas entendem por ‘esporte’. Com isso em mente, ele afirma que proibições de utilização de não-humanos em esportes incruentos deveriam ser restritas a competições, onde há maiores chances dos seus interesses vitais serem violados. Violações essas que poderiam ser prevenidas, mantém Rowlands (2013, p. 89), por meio de um conjunto de normas rigoroso, o qual leve a sério a segurança e o bem-estar dos não-humanos utilizados.

Em suma, Rowlands acredita que tão logo três condições gerais sejam atendidas, o uso de não-humanos em esportes incruentos não é passível de ser taxado como moralmente ilegítimo. As condições são: (A) os interesses vitais dos não-humanos não são sacrificados, (B) os não-humanos consentem em participar do esporte, (C) existem legislações de bem-estar específicas para proteger os não-humanos.

No oitavo capítulo é averiguada a situação moral dos não-humanos domésticos. Estes, comenta Rowlands (2013, p. 92), são referidos a partir dos mais variados vocábulos – e.g., “pets”, animais de estimação, animais de companhia, familiares (no sentido de ‘animal guia/servo’), entre outros. Não obstante o seu uso contínuo, Rowlands julga que tais concepções são problemáticas, pois não conseguem referenciar apropriadamente a real condição desses seres. Devido à inadequação da terminologia comumente empregada – e apesar de uma provável rejeição imediata –, Rowlands formula a expressão “animais familiares” (em inglês, *familial animals*) para tratar da categoria de seres em pauta. A ideia, no entanto, permanece a mesma – um familiar é um não-humanos que vive com humanos. Adicionalmente, Rowlands elenca duas características centrais da noção de familiar.

Em primeiro lugar, a expressão ‘familiar’ é, em certa medida, limitada. Rowlands (2013, p. 92-93) aponta que tal limitação é o resultado da grande diversidade de não-humanos tidos como familiares. Tem-se, por exemplo, os costumeiros cães, gatos, coelhos, roedores (*hamsters*, gerbilos, porquinhos da índia) e algumas espécies de aves (periquitos, canários, caturras). Em menor escala, também se encontram peixinhos dourados, tartarugas, jabutis, furões, chinchilas, lagartos, cobras, cavalos, pôneis, tarântulas, etc. Há até mesmo não-humanos exóticos tais como leões, tigres, elefantes, papagaios, araras, pavões, chimpanzés, saguis, capivaras, entre outros. Em vista da ampla variedade de espécies abarcáveis pela noção em voga,

Rowlands argumenta que ser um familiar é uma questão de grau. Tal grau é estabelecido a partir da proximidade espacial e da capacidade de interação do não-humano com os seus donos. Nesse sentido, é possível dizer que alguns não-humanos são mais (ou menos) familiares que outros. Por exemplo, um cão que vive dentro de casa e brinca com seus donos é “mais” familiar do que a tartaruga que está no aquário (mas não interage com humanos), a tartaruga, por sua vez, é mais familiar do que o pavão que mora em um ninho no jardim da residência, e assim por diante.

Em segundo lugar, um familiar é um não-humano cuja finalidade, aos olhos dos humanos, não está primariamente atrelada ao lucro dos seus donos. Em outras palavras, um familiar não é visto como um mero bem econômico pelos indivíduos que o mantêm. Dessa forma, estaria excluído da categoria de familiar, por exemplo, um dobermann que serve exclusivamente como cão de guarda de um prédio. A razão de tal exclusão é o fato de que o não-humano em voga não vive, nem possui qualquer relação minimamente afetiva com humanos, sua única função é atuar como um “alarme vivo” para proteger o patrimônio dos seus proprietários. Igualmente, um gato siamês mantido em uma “fábrica de filhotes” para fins reprodutivos também não se encontra sob a denominação familiar. Como entende Rowlands (2013, p. 94), não ser criado por motivos puramente econômicos é um aspecto crucial da ideia de familiar, pois não-humanos nesse grupo custam dinheiro para serem mantidos. Possuir um familiar implica gastos com alimentação, cuidados veterinários, entre outras coisas –, gastos estes que não necessariamente se refletem em quaisquer benefícios financeiros para os donos.

Agora que a noção de familiar foi devidamente elucidada, já é possível explorar a posição de Rowlands quanto à moralidade da relação entre humanos e familiares. A moralidade dessa relação, sustenta Rowlands (2013, 97-98), é regida por uma Regra de Ouro. Essa regra estipula que o dono de um familiar deve fazer tudo o que estiver em seu poder para promover os interesses vitais do familiar tão logo isso não implique o sacrifício de seus próprios interesses vitais. Uma exigência que claramente acompanha a Regra de Ouro é a de que o dono deve ter conhecimento de quais são os interesses vitais do seu familiar. Sem tal conhecimento, o qual advém tanto

do senso comum quanto de pesquisas direcionadas, não é possível promover corretamente os interesses vitais do não-humano. Rowlands (2013, p. 98) salienta que os interesses vitais de um familiar estão divididos em três grupos: *neutros*, *específicos* e *individuais* (*'species-neutral'*, *'species-specific'* e *'individual'*, em inglês). Considere a seguir cada um desses grupos separadamente.

Primeiro, os interesses vitais neutros. Esses são os interesses que um familiar possui simplesmente por ser senciente. Eles são chamados 'neutros', pois são mais ou menos comuns a todas as espécies sencientes. Alguns possíveis exemplos de interesses vitais neutros são o interesse em se alimentar de forma nutritiva e saudável, o interesse na preservação da integridade corporal/emocional, o interesse na segurança e proteção contra fatores nocivos externos e internos (elementos da natureza, ataques de outros seres, doenças), entre outros.

Agora, os interesses vitais específicos. Esses são os interesses que um familiar possui em decorrência de ser membro de determinada espécie, variando, assim, de uma espécie para outra. Os interesses vitais específicos de um peixinho dourado (*Carassius auratus auratus*) não são os mesmos interesses vitais específicos de um gerbilo da Mongólia (*Meriones unguiculatus*). Enquanto um peixinho dourado possui, por exemplo, um interesse vital específico no balanceamento correto da temperatura da água do local onde habita⁶, um gerbilo possui, por sua vez, um interesse vital específico em viver em um ambiente no qual seja possível cavar pequenos túneis⁷. A importância do fomento de interesses vitais específicos torna-se especialmente visível quando o familiar em questão pertence a uma espécie social. Quando privados de contato com outros membros de sua espécie, muitos familiares acabam por experimentar todo tipo de estado mental aversivo – e.g., estresse, medo, tédio, etc.

Por último, os interesses vitais individuais. Esses são os interesses que um familiar possui devido a sua história e personalidade próprias. Por exemplo, o cão Fido, por alguma razão, demonstra um imenso pavor de trovões – o que o faz sofrer enormemente durante tempestades. É do interesse de Fido evitar o barulho de trovões. Por conseguinte, o dono de Fido deveria fazer o possível para amenizar o desconforto experienciado pelo cão em meio a trovoadas. É importante notar

que embora esse possa ser um interesse particular de Fido, a sua consecução permanece sendo essencial para o seu bem-estar. Ignorar os interesses vitais individuais de um familiar é tão prejudicial para ele quanto ignorar os seus interesses vitais neutros ou os seus interesses vitais específicos. Consequentemente, um indivíduo que não satisfaça os interesses vitais de seu familiar está agindo de modo imoral. Contudo, como estabelecido pela Regra de Ouro mencionada anteriormente, o fomento dos interesses vitais de um familiar deixa de ser obrigatório sempre que este implica no sacrifício de interesses vitais humanos.

Para Rowlands (2013, p. 100), é moralmente permissível ignorar os interesses vitais de um familiar apenas em situações em que o ato de promover esses interesses exija a renúncia da satisfação de interesses vitais humanos. Rowlands, infelizmente, não explica por que motivos os interesses vitais humanos têm primazia quando contrapostos aos interesses vitais não-humanos nesse tipo de cenário. Rowlands salienta, no entanto, que a mera inconveniência resultante da satisfação dos interesses vitais de um familiar não pode ser tomada como uma justificativa aceitável para que esses interesses sejam deixados de lado. Por exemplo, embora ter de acordar no meio de um cochilo para acalmar Fido durante uma tempestade possa ser algo aborrecedor para o seu dono, isso é a coisa moralmente certa a ser feita. Deixar de prestar os devidos cuidados a Fido em tal ocasião seria, portanto, errado. Suponha, agora, que a única maneira disponível para mitigar o sofrimento de Fido fosse através de um avançado tratamento psicológico cujo alto custo liquidasse com todas as economias do dono, impossibilitando-o de comprar até mesmo os bens materiais mais básicos. Custear tal tratamento seria moralmente obrigatório? De acordo com a Regra de Ouro delineada, não. Em última instância, articula Rowlands (2013, p.101-102), se promover os interesses vitais de um não-humano é algo demasiado complicado ou extenuante para o seu responsável, então tal indivíduo deveria repensar a ideia de manter um familiar sob sua tutela.

No nono capítulo, Rowlands brevemente comenta a questão dos danos naturais. Sabe-se que a vida dos não-humanos que vivem na natureza é bastante árdua. Do momento em que nascem em diante, esses seres passam a enfrentar todo tipo de adversidade e ameaças. Tais atribulações incluem fome/sede,

predadores, doenças, parasitas, exposição aos elementos, etc. De fato, a vida dos não-humanos na natureza é tão tormentosa que alguns autores contemporâneos passaram a reivindicar a intervenção humana para minimizar o sofrimento desses seres⁸. Em outras palavras, dado que os não-humanos na natureza estão em uma péssima situação, os humanos possuiriam uma obrigação moral de socorrê-los. Tal obrigação seria tão urgente e relevante quanto as obrigações atinentes aos não-humanos que vivem com humanos. Rowlands acredita, por sua vez, que esse tipo de raciocínio é equivocado e problemático. Diferentemente de outros pensadores⁹, Rowlands mantém que humanos não possuem qualquer obrigação de salvar gazelas de leões, nem de controlar o crescimento das populações não-humanos na natureza através de métodos contraceptivos. Na visão de Rowlands (2013, p. 110-116), o chamado *modelo dos territórios soberanos das relações predador-presa*¹⁰ (em inglês, ‘*the sovereign territories model of predator-prey relations*’) é capaz de explicar por que motivos intervir na natureza em prol dos não-humanos é algo que humanos deveriam fazer apenas em raras ocasiões.

Exposto de maneira simplificada, o modelo dos territórios soberanos das relações predador-presa sugere que as comunidades não-humanas na natureza deveriam ser vistas e tratadas como diferentes sociedades com suas respectivas soberanias territoriais. De modo similar aos humanos, os não-humanos na natureza possuem um interesse vital em se autodeterminar – i.e., organizar e gerenciar a si mesmos sem a interferência alheia. Quando compreendidos como comunidades soberanas específicas, os não-humanos na natureza estariam livres para se regulamentar e abordar os seus próprios problemas e dificuldades de modo independente, como ocorre com agrupamentos humanos. Embora seja costumeiro questionar determinadas sociedades humanas por estas não serem administradas ou regidas de certo jeito, intervir para mudar as suas práticas e conduta normalmente é tido como intromissão e/ou paternalismo – o mesmo raciocínio é aplicável ao caso dos não-humanos na natureza. Da forma como Rowlands interpreta o modelo dos territórios soberanos, apenas duas razões poderiam ser apresentadas para justificar uma possível intervenção na natureza direcionada aos membros de outras espécies: (auto)proteção e reparação moral.

Primeiro, o critério da (auto)proteção. Poder-se-ia justificar interferir na natureza se (A) a existência dos não-humanos enquanto sociedade estiver em risco, se (B) tal risco for o resultado de uma catástrofe da qual os não-humanos não serão capazes de se recuperar sozinhos, e/ou (C) se a ameaça em voga também trazer consequências negativas para os humanos. Segundo esses parâmetros, uma intervenção na natureza poderia ser autorizada se, por exemplo, uma epidemia de um vírus letal não apenas ameaçasse dizimar comunidades não-humanas em grande escala, mas também colocasse humanos em perigo.

Agora, o critério da reparação moral. A intervenção na natureza seria justificável se a ameaça enfrentada pelas comunidades não-humanas for o resultado de uma ação cometida por humanos. Por exemplo, caso os não-humanos na natureza fossem afetados por um derramamento de óleo, os humanos teriam a obrigação moral de socorrê-los, pois tal ameaça é consequência direta de atos humanos. Uma vez que fenômenos como predação ou aumento populacional não satisfazem os critérios de (auto)proteção e reparação moral, intervir na natureza para, por exemplo, salvar salmões de ursos, ou controlar o crescimento das populações de esquilos cinzentos em benefício de esquilos vermelhos¹¹ não encontra-se entre as obrigações morais humanas.

No intuito de concluir a presente resenha, duas últimas observações acerca de *Animal Rights: ATM* podem ser levantadas. Em primeiro lugar, embora Rowlands seja bem sucedido em seu objetivo de introduzir didaticamente as principais discussões concernentes à considerabilidade moral dos membros de outras espécies, ele falha em investigar a temática que dá título ao livro – ‘direitos animais’. De fato, nada é dito sobre esse tema. A não inclusão de tal assunto, todavia, não é surpreendente. Apesar de não ficar claro no decorrer da obra aqui explorada, Rowlands é o que pode ser chamado de ‘contratualista moral’. Em outros de seus trabalhos¹², Rowlands sustenta que uma aplicação consistente de uma versão modificada do contratualismo rawlsiano não só seria capaz de justificar a consideração ética dos interesses de não-humanos sencientes, mas também a atribuição de direitos morais a eles. Aparentemente, o detalhamento de tal proposta moral, bem como a exposição de argumentos em prol dos direitos dos não-humanos demandaria

diversas problematizações adicionais – isso explicaria a sua ausência em *Animal Rights: ATM*.

Em segundo lugar, embora alguns textos referenciais do campo da Ética Animal sejam elencados na seção “100 Ideias”, pouco é dito, no decorrer dos outros capítulos, sobre a evolução histórica do debate filosófico acerca da inserção de não-humanos no grupo de seres moralmente consideráveis. A forma como boa parte das pessoas atualmente percebe e trata os membros de outras espécies é, em realidade, um reflexo direto do modo como a tradição filosófica ocidental tem pensado esses seres no decurso dos séculos¹³. Pensamentos estes que, muitas vezes, são o resultado de preconceitos culturais preestabelecidos. Ao não explorar o desenvolvimento histórico das ideias examinadas em seu livro, Rowlands acaba por menosprezar – ainda que de maneira acidental – uma das principais conquistas da filosofia moral contemporânea, qual seja, a sua relevância para a quebra de múltiplos preconceitos historicamente estabelecidos. Com isso em vista, talvez a inclusão de (breves) contextualizações históricas dos assuntos contemplados em *Animal Rights: ATM* pudesse enriquecer ainda mais as provocações filosóficas articuladas por Rowlands. – Independentemente da ausência de certos tópicos, *Animal Rights: ATM* mostra-se uma introdução bastante atualizada e dinâmica sobre a questão da considerabilidade moral dos membros de outras espécies.

¹ A exposição e a análise que se seguem abordarão nove dos dez capítulos da obra. O décimo e último capítulo será deixado de lado. A razão de sua exclusão da presente investigação é o fato do capítulo em pauta ser um simples FAQ com respostas curtas para questionamentos e outras curiosidades gerais acerca do consumo de não-humanos.

² Doravante apenas “não-humanos”.

³ Uma tradução em Português BR (realizada por Moisés Sbardelotto, 2012) da Declaração encontra-se disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos>>. Acesso em: 06/05/2015.

⁴ Por possuir considerável relevância à temática abordada no sexto capítulo da obra aqui comentada, a discussão sobre o interesse em permanecer vivo será momentaneamente postergada.

⁵ A questão da caça de não-humanos enquanto esporte será trabalhada no decorrer da análise do sétimo capítulo, pois este versa especificamente sobre o uso de não-humanos para o entretenimento e divertimento humanos.

⁶ Alterações repentinas na temperatura da água na qual um peixinho dourado vive podem ser letais para o não-humano. Maiores informações em: <<http://goldfish2care4.com/goldfish-care.html>>. Acesso em: 06/05/2015.

⁷ Gerbilos da Mongólia costumam cavar sistemas de túneis nos locais em que habitam. Por essa razão, é contraindicado colocá-los em viveiros para hamsters ou camundongos, uma vez que esses ambientes não permitem a construção de túneis. Maiores informações em: <<http://egerbil.com/tanks.html>>. Acesso em: 06/05/2015.

⁸ Nos últimos anos, a defesa da intervenção dos humanos para a minimização dos danos naturais causados a membros de outras espécies tem sido tópico de contínuas publicações ético-filosóficas. Veja, por exemplo, NG, Yew-Kwang, *Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering*. *Biology and Philosophy*, v.10, n.3, 1995, p. 255-185. HORTA, O. *Debunking the Idyllic View of Natural Process: Population Dynamics and Suffering in the Wild*. *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, v.17, n.1, 2010, p. 73-88. CUNHA, L. C. *O Princípio da Beneficência e os Animais Não-Humanos: Uma Discussão Sobre o Problema da Predação e Outros Danos Naturais*. *Ágora: Papeles de Filosofia*, v.30, n.2, 2011, p. 99-131.

⁹ Alguns autores têm até mesmo advogado a reprogramação de espécies predadoras (em especial, as carnívoras) por intermédio de modificações genéticas como meio de lidar com o sofrimento dos não-humanos na natureza. Sobre essa temática, veja, por exemplo, PEARCE, D. *Reprogramar os Predadores*, <<http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/index.html>>, 2009. Acesso em: 06/05/2015.

¹⁰ O modelo dos territórios soberanos das relações predador-presa foi originalmente proposto em DONALDSON, S.; KYMLICKA, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

¹¹ Recentemente, o governo britânico passou a financiar donos de terras que estejam dispostos a abater esquilos cinza (seja através do uso de armas, venenos, armadilhas, etc.), os quais têm sido responsáveis pela diminuição das populações de esquilos vermelhos no Reino Unido. Maiores informações em: <[http://www.forestry.gov.uk/pdf/Grey-squirrels-policy-and-action-plan.pdf/\\$FILE/Grey-squirrels-policy-and-action-plan.pdf](http://www.forestry.gov.uk/pdf/Grey-squirrels-policy-and-action-plan.pdf/$FILE/Grey-squirrels-policy-and-action-plan.pdf)>. Acesso em: 06/05/2015.

¹² Uma apresentação e defesa pormenorizada da proposta moral contratualista de Rowlands em favor dos direitos dos não-humanos pode ser encontrada em: ROWLANDS, M. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Second Edition. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

¹³ Para uma análise detalhada sobre como a questão da considerabilidade moral dos não-humanos é compreendida em diferentes períodos da tradição filosófica ocidental, veja: STEINER, Gary. *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.