

## OS ANIMAIS TÊM DIREITO À VIDA?<sup>1</sup>

TOM REGAN

Meus argumentos neste capítulo reacendem considerações sobre o direito natural à vida que nós, humanos, costumamos dizer que possuímos exclusivamente e em um mesmo grau. Minha estratégia aqui será similar à que eu usei no capítulo anterior. O que eu tentarei demonstrar é que os argumentos que podem ser usados na defesa da alegação de que todos os seres humanos têm esse direito natural em igual extensão, servirão para demonstrar que os animais também o detêm, enquanto que os argumentos que podem ser usados para demonstrar que os animais não têm esse direito também servirão para mostrar que nem todos os seres humanos o têm. No capítulo anterior, como neste também, a negação da integralidade está em pauta. Por não ser possível examinar todos os argumentos que poderiam ser desenvolvidos neste contexto, preferi considerar aqueles que acredito serem os mais importantes.

Começaremos, então, com a idéia de que todos os seres humanos possuem um igual direito à vida. Percebamos, mais uma vez, que é de um *igual direito* que nós estamos falando, um que não podemos alcançar como algo garantido, um que nós supostamente temos apenas por sermos humanos. Sob que fundamento então pode ser alegado que todos e apenas os seres humanos possuem esse direito numa igual extensão? Bom, um certo número de possibilidades chegam imediatamente à mente. Pode ser argumentado que todos e apenas os seres humanos têm um igual direito à vida porque (a) seriam racionais ou (b) porque teriam a capacidade de fazerem livres escolhas ou (c) porque todos e apenas os seres humanos têm uma consciência do “ser” ou (d) porque todos e apenas os seres humanos têm todas ou algumas destas combinações mencionadas. E é fácil perceber como alguém pode usar esses argumentos, pois pelo fato dos animais não possuírem nenhuma destas capacidades, eles não deteriam um direito à vida, igual àquele que um ser humano possui.

Eu já senti algumas das dificuldades que tais teorias podem inevitavelmente encontrar. Em poucas palavras, não está claro, primeiramente, que todo não-humano animal não satisfaz uma (ou todas) destas condições, e em segundo, é razoavelmente claro que nem todos os seres humanos as realizam. Os deficientes mentais, por exemplo, falham em satisfazê-las. Assim, se nós insistirmos que eles têm um direito à vida, então não poderemos sustentar a idéia de que eles o têm porque satisfazem uma ou outra destas condições. Desta forma, se nós quisermos insistir que eles têm um inerente direito à vida, apesar das suas falhas em alcançar estas condições, não poderemos, de maneira

---

1 De “As bases morais do vegetarianismo”, *Jornal Canadense de Filosofia*, Outubro, 1975. Reproduzido com a permissão do editor. Tradução de Vanessa Moura. Acadêmica da Faculdade de Direito da UFBA.

coerente, afirmar que os animais, ao falharem em satisfazer tais condições, sofrerão, por conseqüência, a falta deste direito.

Outro possível fundamento é o da sensibilidade, que compreendemos ser a capacidade de experimentar o prazer e a dor. Mas essa visão também pode encontrar uma conhecida dificuldade – a saber, não pode justificar a restrição deste direito apenas aos seres humanos.

O que é claramente necessário, então, para apresentar qualquer argumento plausível para a concepção de que todos e apenas seres humanos têm um igual e natural direito à vida, é um princípio fundamental para este direito ser igual e invariável para os seres humanos e somente para eles. E é contra este cenário, que, acredito, aparece a seguinte teoria.<sup>1</sup> A visão de que a vida de todo ser humano tem “um valor intrínseco – nos termos kantianos, cada um de nós existe como “um fim em si mesmo” – e que este valor intrínseco que pertence apenas aos seres humanos, é compartilhado de maneira idêntica por todos. “Assim”, pode ser alegado, “é de acordo com o idêntico valor intrínseco do ser humano que nós temos um direito à vida”.

Esta teoria, eu acredito, tem um certo grau de plausibilidade que falta àquelas anteriormente discutidas. Conforme foi afirmado, que o valor que deve ser vinculado a um ser apenas pelo fato de ele ou ela ser humano é intrínseco, e que é por causa disso que todos nós temos um igual direito natural à vida, essa visão exclui a possibilidade de um ser humano dar ou recusar este direito a outro. Pode parecer, portanto, que esta concepção faça sentido para a alegada *naturalidade* deste direito em questão. Além disso, restando o igual direito à vida na idéia do idêntico valor intrínseco à todos os seres humanos, essa teoria pode suceder onde as outras apresentaram lacunas, na importância para a citada *igualdade* neste direito.

Apesar destas aparentes vantagens, contudo, a teoria sob consideração pode enfrentar certas barreiras. Uma delas repousa na especificação do que significa afirmar que a vida de todo ser humano é “intrinsecamente valiosa”<sup>2</sup>. Agora, não quer dizer que “todo e qualquer ser humano tem um natural direito à vida”. A idéia de que a vida de todo e qualquer ser humano tem um valor intrínseco foi introduzida em primeiro lugar para servir de base para a declaração de que todo e qualquer ser humano tem um igual direito à vida. Assim, ao se dizer que “a vida de Jones é intrinsecamente valiosa” terminar por significar “Jones tem um igual direito à vida”, então a alegação de que a vida de todo e qualquer indivíduo é igualmente conveniente, julgada intrinsecamente,

<sup>1</sup> Para um exemplo deste tipo de argumento ver Gregory Vlastos’s “Justiça e Igualdade”, em *Justiça Social*, editado por Richard B. Brant (Englewood Cliffs, N.J, Prentice Hall, Inc. 1962.)

<sup>2</sup>É um ponto que ficou claro para mim depois de um debate com Donald VanDeVeer.

não pode ser construída como uma base para se afirmar que todo e qualquer ser humano tem igualmente direito à vida. Para as duas alegações pode significar a mesma coisa, e uma alegação não pode nunca ser tomada como base para outra se ambas apresentarem o mesmo significado.

Mas uma segunda e, para nosso propósito, a mais importante dificuldade seria: sob que fundamento está sendo alegado que todo e qualquer ser humano e apenas este, são intrinsecamente valiosos? O que, em outras palavras, sobre o ser humano, e apenas sobre seres humanos, que forma a base dessa atribuição de valor único? Bom, uma possível solução aqui é que não há “nada” que sustente esse valor. Este valor em questão, resumindo, pertence a todo aquele que é humano e apenas àqueles que o são. É uma importância que nós reconhecemos intuitivamente, sempre que examinamos cuidadosamente aquele complexo de idéias por nós já interiorizado quando pensamos na idéia do “ser humano”. Penso ser este motivo insatisfatório, não apenas porque nos dá a impressão de nos submetermos a uma ontologia de valor que é muito difícil de defender, e porque eu, individualmente, mesmo após a mais escrupulosa investigação que pude realizar, não pude intuir o único valor em questão. Eu não sei como provar que a teoria em questão está errada em algumas poucas linhas. O que posso fazer é indicar os precedentes históricos de certos grupos que declararam “intuir” que possuíam um valor especial que não existiria fora dos limites da espécie humana, e é bom lembrar que aludir a um especial, intuitivo modo de “conhecimento” pode apenas servir ao propósito de conferir um ar de respeitável intelectualidade para um preconceito ilógico. Além disso, eu posso registrar aqui minha própria suspeita de que essa é a verdade neste caso, ainda que em um âmbito mais amplo. Utilizar-se da “intuição acerca do valor único e intrínseco do ser humano” seria o último recurso de indivíduos que não encontraram nenhuma outra razão para acreditar que os humanos realmente têm esse valor único e intrínseco.

Necessitando de um refúgio para a intuição, então, podemos esperar aqueles que acreditam que somente seres humanos possuem um valor inerente para nos dizer o que acontece no que se refere ao ser humano, em virtude do quê esse valor é alcançado. A dificuldade aqui, contudo, como pode ser antecipada, é que alguns problemas recorrentes irão abordar assuntos desagradáveis. Devemos dizer que o fato dos humanos poderem falar, ou serem racionais, ou fazerem livres escolhas, ou terem consciência da sua existência é a base para seu valor? Essas premissas não funcionarão aqui, da mesma forma como não ocorreu antes. Existem seres humanos que não satisfazem essas condições sendo que existem seres que não são humanos que conseguem alcançá-las. Nenhuma destas capacidades, então, pode servir como causa para um tipo de valor que somente os humanos possuem.

Vamos imaginar que seja possível esvaziar essa noção de valor inerente em uma maneira um pouco diferente<sup>3</sup>. Supondo que as razões que nós temos para afirmar que todo e qualquer ser humano existe como um fim em si mesmo, são, primeiro, que todo indivíduo tem diversos interesses positivos, como desejos, esperanças, objetivos, preferências e que a satisfação ou realização destes traz um valor essencial para suas vidas na forma de experiências únicas, e, segundo, que esse intrínseco valor trazido para a vida de cada homem pela satisfação de seus desejos ou pela realização de seus objetivos é tão bom quanto, ao ser julgado por si mesmo, o próprio valor que surge na vida de outro homem pela satisfação ou realização daqueles mesmos desejos e objetivos que ele possa ter. Neste sentido, todos os homens são iguais e por conta desta igualdade existente entre os homens, pode ser alegado que cada homem tem tanto direito quanto qualquer outro de procurar satisfazer seus desejos e realizar seus objetivos, sendo que, ao fazer isto, ele não viola direitos de nenhum outro ser humano. “Mas, de forma que”, continuando com este argumento, “ninguém pode ir em busca de realizar seus sonhos se estiver morto, e tendo em vista o fato de que cada homem tem tanto direito quanto qualquer outro de procurar realizar seus objetivos, então tirar a vida de um ser humano será sempre, à primeira vista, violar um direito que ele compartilha igualmente com todos os outros indivíduos - a saber, seu direito à vida”.

O que nós podemos concluir deste argumento? Tenho dúvidas se ele pode resistir a um olhar mais detalhado. Se pode ou não, tanto faz, não é um assunto que eu queira resolver aqui. O que eu quero apontar é, de todos os argumentos considerados aqui, esse tem um grau de plausibilidade que falta aos outros, não apenas porque, como eu já havia observado, ele se dirige tanto para a alegada naturalidade como para a citada igualdade do direito em questão, mas também porque se baseia no que acredito ser uma condição necessária do ser humano – qual seja, que o ser deve ter interesses. Por estas razões, então, eu não acho que possa ser acusado de usar táticas falaciosas que são bem-sucedidas retoricamente por escolher este como o mais plausível entre o grupo dos argumentos possíveis que pode ser alegado como suporte da argumentação de que todos os seres humanos têm um igual direito natural à vida. Ao mesmo tempo, no entanto, como pode ser antecipado, eu acredito que, qualquer que seja a plausibilidade que este argumento possa ter em sua conexão, poderia também ligar-se à afirmação de que os animais também têm um igual direito natural à vida.

Mesmo que seja verdade que este argumento nos forneça razões adequadas para a atribuição de um direito natural à vida igualmente entre todos os seres humanos, não há nenhum ponto nele que poderia mostrar que este é um direito que pertence *apenas* aos seres que são humanos. Ao contrário, o fundamento em questão poderia igualmente sustentar a declaração de que todo ser que possua interesses positivos,

<sup>3</sup> Vlastos, *op. cit.*

que sendo satisfeito, tenha experiências que são tão intrinsecamente valiosas quanto a satisfação de interesses semelhantes de outro indivíduo, deve gozar de um igual direito à vida. Em particular, então, poderia basear a visão de que os animais também têm um inerente direito à vida se alcançarem as condições em questão. E uma situação pode ser colocada para a afirmação de que eles têm. Já que, mais uma vez, parece claro que os animais têm interesses práticos, a satisfação ou realização destes parece ser intrinsecamente valiosa, julgada em si mesma, quanto a satisfação ou realização de qualquer interesse semelhante que um humano possa ter. É verdade que os interesses dos animais aparentam um grau inferior quando comparados com os interesses contemplativos do virtuoso filósofo Aristóteles. Mas o mesmo é verdade em relação a muitos seres humanos: seus interesses são restritos à comida e bebida. Ainda não podemos dizer que um homem tenha menos direito à vida do que outro, assumindo que todos os homens têm o mesmo inerente direito. Como também não podemos dizer que os animais, por conta de seus interesses básicos, têm um menor direito à vida.

Uma maneira de invalidar esta conclusão...é negar que os animais têm interesses<sup>4</sup>. Mas baseada em quê esta negação pode se sustentar? Um conhecido argumento é o de que os animais não podem falar, não podem usar palavras para formular ou expressar qualquer coisa; assim, eles não poderiam ter interesse em coisa alguma. Mas este fundamento obviamente assume que apenas aqueles seres que são capazes de usar palavras para formular ou expressar alguma coisa podem ter interesses, e isso, mesmo ignorando a possibilidade de que ao menos alguns animais possam ser capazes, parece inaceitável. Porque não supomos que crianças, por exemplo, tenham que aprender a usar a linguagem antes que possam ter algum interesse. Além do mais, o comportamento dos animais certamente parece confirmar que o fato de que eles não apenas podem, como eles realmente possuem interesses. Seu comportamento nos apresenta muitos casos de escolhas por preferência e ações direcionadas a um objetivo, em face do que, e na ausência de qualquer argumento racional em sentido contrário, parece ser arbitrário e prejudicial negar-lhes a presença de interesses.

O argumento mais plausível para a afirmação de que os humanos têm um inerente direito natural à vida, então, traz uma igualmente plausível justificativa para a idéia de que os animais também detêm este direito. Da mesma forma como é afirmado que homens e animais têm o direito de serem poupados de dores injustas, então, também não podemos indicar que o direito em questão nunca poderá ser anulado. Para isso podem aparecer circunstâncias nas quais um individual direito à vida pode ser sobrepujado por outro, pressionando demandas morais, onde, então, pode ser justificado falar em uma vida individual em questão. Mas mesmo um simples momento de reflexão irá revelar que não podemos perdoar rotineiros assassinatos de

<sup>4</sup>Ver, por exemplo, H.J. McCloskey's "Direitos", Trimestre Filosófico, (1965). McCloskey nega que animais tenham interesses, mas não apresenta, até onde posso ver, uma razão que valide esta idéia.

seres humanos simplesmente sob os fundamentos que o trazem sobre essa ou aquela parcela de prazer, nesta ou naquela quantidade de boas experiências intrínsecas para outros, sem importar a quantidade de hipotéticos benefícios. Tirar a vida de indivíduos, por esta razão, é manifestamente não reconhecer que estas vidas são tão valiosas quanto a de qualquer um; ou que eles têm tanto direito à vida quanto qualquer um. Nada disso envolve considerações sobre a dor causada à pessoas que têm sua vida tomada. Vamos supor que estas pessoas sejam assassinadas sem dor, ainda assim não altera o fato de que foram tratados erroneamente e de que esta prática é imoral.

Se, então, o argumento na presente sessão é escutado; e assumindo que nenhum outro fundamento está próximo de sustentar que os homens têm e animais não têm um igual direito à vida, então o mesmo é verdade quanto a qualquer prática que envolva a morte de animais, e teremos, então, base para responder a duas objeções levantadas, mas não respondidas, no final do primeiro capítulo. As objeções são, primeiro, que a única coisa errada com a forma com que os animais são tratados durante sua criação e abate é que lhes é causada muita dor desnecessária, o que se deve fazer é anestesiá-los para que não sintam nada. O que podemos ver agora é que a dor desnecessária causada aos animais não é a única consideração moral relevante; também o fato de que eles são mortos deve ser visto com importância.

Similarmente, para tentar afastar a força do meu argumento para o vegetarianismo condicional, comprando carne de fazendas que não praticam métodos intensivos de cria ou caçando e matando animais por conta própria – meios que formam a base da segunda objeção no final do capítulo I – estes meios não encontrarão todos os desafios vegetarianos colocados perante seus amigos carnívoros. Os animais mortos na mais tranqüila fazenda, como também os caçados no seu habitat natural, são igualmente assassinados, são igualmente mortos, quanto os animais massacrados sob as mais brutais condições.

Até que nos é dado um argumento racional convincente que demonstre que todos e apenas os seres humanos têm um idêntico direito à vida; qualquer argumento plausível que seja eficiente em sustentar a visão de que todos os seres humanos têm esse direito pode ser usado, na mesma extensão, para mostrar a teoria de que os animais também possuem esse direito; e contanto que acreditemos ser racionalmente justificado atribuir esse direito a humanos e a fazer-lhe referências ao justificar o pensamento de que é errado matar um certo número de pessoas simplesmente pelo propósito de auferir vantagens para outro grupo de humanos; dadas todas essas condições, então, somos igualmente comprometidos com a idéia de que não pode ser legitimado matar qualquer um ou qualquer número de animais por uma vantagem que sua morte pode gerar. Não afirmo que não há qualquer circunstância possível onde seja justificado matá-los. O que declaro é que não se pode legitimar neste caso, ainda

mais que podemos, no caso de assassinato de seres humanos, argumentar que tal prática traz valiosas experiências intrínsecas para outros.

Mais uma vez, então, o ônus da justificação repousa não sobre os ombros dos vegetarianos, mas sobre os ombros dos que não o são. Se o argumento do presente capítulo é escutado, é o não-vegetariano que deve demonstrar ser legítimo comer carne, no momento em que ele sabe que, para tanto, um animal teve que ser morto. É o não-vegetariano que deve mostrar como o seu estilo de vida não contribui com práticas que sistematicamente ignoram o direito à vida que o animal possui, se os humanos supostamente o detêm com base no argumento mais razoável considerado aqui. E são os não-vegetarianos que devem fazer isso enquanto tiverem total conhecimento do fato de que não podem defender seu estilo de vida meramente concluindo as vantagens – o delicioso gosto da carne, por exemplo – que advêm como resultado da matança de animais.

Isso não é dizer que as práticas que envolvem a morte de animais não podem ser justificadas. Em alguns casos, talvez, podem ser, e a razão que devemos tomar como justificativa, pode ser, eu penso, comparar o esquema do capítulo anterior em conexão com a discussão sobre quando nos é moralmente legítimo aprovar uma prática que causa dor incomum, desnecessária, aos animais. O que devemos mostrar no presente caso, eu penso, com o objetivo de considerar a aprovação de tal prática é (1) que tal ação deve prevenir, reduzir ou eliminar um provável mal, incluindo-se um mal que tire a vida de um ser que possui tanto quanto qualquer outro um igual direito natural à vida; (2) que, realisticamente falando, não exista outra maneira de produzir estas conseqüências; e (3) que tenhamos boas razões para crer que tais conseqüências sejam alcançadas. Agora, pode ser que existam alguns casos em que estas condições sejam satisfeitas. Por exemplo, talvez sejam alcançadas no caso dos animais mortos por esquimós e no caso de haver uma época restrita para a caça de animais como o cervo. Mas afirmar que é (ou pode ser) uma verdade para *alguns* casos não é dizer que é verdade para todos, e isso irá ficar na obrigação do não-vegetariano de demonstrar onde está a verdade nestes casos, supondo que, o que for verdadeiro, será também verdadeiro para qualquer prática que envolva a matança de animais, o que através de sua ação, ele sustenta.

TOM REGAN

## Do animals have a right to life?

From "The Moral Basis of Vegetarianism", The Canadian Journal of Philosophy, October, 1975. Reprinted by permission of the publisher.

My argument in this section turns on considerations about the natural "right to life" that we humans are sometimes said uniquely to possess, and to possess to an equal degree. My strategy here will be similar to my strategy in the previous section. What I will try to show is that arguments that might be used in defense of the claim that all human beings have this natural right, to an equal extent, would also show that animals are possessors of it, whereas arguments that might be used to show that animals do not have this right would also show that not all human beings do either. Just as in the preceding section, however, so here too, a disclaimer to completeness is in order. I have not been able to consider all the arguments that might be advanced in this context, all that I have been able to do is consider what I think are the most important ones.

Let us begin, then, with the idea that all humans possess an equal natural right to life. And let us notice, once again, that it is an *equal natural* right that we are speaking of, one that we cannot acquire or have granted to us, and one that we all are supposed to have just because we are human beings. On what basis, then, might it be alleged that all and only humans possess this right to an equal extent? Well, a number of familiar possibilities come immediately to mind. It might be argued that all and only human beings have an equal right to life because either (a) all and only human beings have the capacity to reason, or (b) all and only human beings have the capacity to make free choices, or (c) all and only human beings have a concept of "self", or (d) all and only human beings have all or some combination of the previously mentioned capacities. And it is easy to imagine how someone might argue that, since animals do not have any of these capacities, *they* do not possess a right to life, least of all one that is equal to the one possessed by humans.

I have already touched upon some of the difficulties such views must inevitably encounter. Briefly, it is not clear, first, that no nonhuman animals satisfy any one (or all) of these conditions, and second, it is reasonably clear that not all human beings satisfy them. The severely mentally feeble, for example, fail to satisfy them. Accordingly, if we want to insist that they have a right to life, then we cannot also maintain that they have it because they satisfy one or another of these conditions. Thus, if we want to insist that they have an equal right to life, despite their failure to satisfy these conditions, we cannot consistently maintain that animals, because they fail to satisfy these conditions, therefore lack this right.

Another possible ground is that of sentence, by which I understand the capacity to experience pleasure and pain. But this view, too, must encounter a familiar difficulty – namely, that it could not justify restricting the right *only* to human beings. What clearly is needed, then, if we are to present any plausible argument for the view that all and only human beings have an equal natural right to life, is a basis for this right that is invariant and equal in the case of all human beings and only in their case. It is against this backdrop, I think, that the following view naturally arises.<sup>1</sup> This is the view that the life of every human being has “intrinsic worth – that, in Kant’s terms, each of us exists as “an end in himself” – *and* that this intrinsic worth which belongs only to human beings, is shared *equally* by all. “Thus”, it might be alleged, “it is because of the equal intrinsic worth of all human beings that we all have an equal right to life”.

This view, I think, has a degree of plausibility which those previously discussed lack. For by saying that the worth that is supposed to attach to a being just because he or she is human is intrinsic, and that it is because of this that we all have an equal natural right to life, this view rules out the possibility that one human being might give this right to or withhold it from another. It would appear, therefore, that this view could make sense of the alleged *naturalness* of the right in question. Moreover, by resting the equal right to life on the idea of the equal intrinsic worth of all human beings, this view may succeed, where the others have failed, in accounting for the alleged *equality* of this right.

Despite these apparent advantages, however, the view under consideration must face certain difficulties. One difficulty lies in specifying just what it is supposed to mean to say that the life of every human being is “intrinsically worthwhile”<sup>2</sup>. Now, it cannot mean that “each and every human being has a natural right to life”. For the idea that the life of each and every human being has intrinsic worth was introduced in the first place to provide a basis for saying that each and every human being has an equal right to life. Accordingly, if, say, “Jones’s life is intrinsically worthwhile” ends up *meaning* “Jones has an equal right to life”, then the claim that the life of each and every individual is equally worthwhile, judged intrinsically, cannot be construed as *a* basis for saying that each and every human being has an equal right to life. For the two claims would mean the same thing, and one claim can never be construed as being the basis for another, if they both mean the same.

But a second and, for our purposes, more important difficulty is this: On what grounds is it being alleged that each and every human being, and only human beings, are

<sup>1</sup> For an example of this kind of argument, see Gregory Vlastos’s “Justice and Equality” in *Social Justice*, edited by Richard B. Brandt (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc. 1962.)

<sup>2</sup> This is a point that first became clear to me in discussion with Donald VanDeVeer.

intrinsically worthwhile? Just what is there, in other words, about being human, and only about being human, that underlies this ascription of unique worth? Well, one

possible answer here is that there isn't "anything" that underlies this worth. The worth in question, in short, just belongs to anyone who is human, and only to those who are. It is a worth that we simply recognize on intuit, whenever we carefully examine that complex of ideas we have before our minds when we think of the idea, "human being". I find this view unsatisfactory, both because it would seem to commit us to an ontology of value that is very difficult to defend, and because I, for one, even after the most scrupulous examination I can manage, fail to intuit the unique worth in question. I do not know how to prove that the view in question is mistaken in a few swift strokes, however. All I can do is point out the historic precedents of certain groups of human beings who have claimed to "intuit" a special worth belonging to their group and not to others within the human family, and say that it is good to remember that alluding to a special, intuitive way of "knowing" such things could only serve the purpose of giving an air of intellectual respectability to unreasoned prejudices. And, further, I can only register here my own suspicion that the same is true in this case, though to a much wider extent. For I think that falling into talk about the "intuition of the unique intrinsic worth of being human" would be the last recourse of men who, having found no good reason to believe that human beings have a unique intrinsic worth go on believing that they do anyhow.

Short of having recourse to intuition, then, we can expect those who believe that human beings uniquely possess intrinsic worth to tell us what there is about being human, in virtue of which this worth is possessed. The difficulty here, however, as can be anticipated, is that some familiar problems, are going to raise their tiresome heads. For shall we say that it is the fact that humans can speak, or reason, or make free choices, or form a concept of their own identity that underlies this worth? These suggestions will not work here anymore than they have before. For there are some beings who are human who cannot do these things, and there are beings who are not human who can. None of these capacities, therefore, could do the job of providing the basis for a kind of worth that all humans and only humans are supposed to possess.

But suppose we try to unpack this notion of intrinsic worth in a slightly different way<sup>3</sup>. Suppose we say that the reasons we have for saying that all and only human beings exist as ends in themselves are, first, that every human being has various positive interests, such as desires, goals, hopes, preferences and the like, the satisfaction or realization of which brings intrinsic value to their lives, in the form of intrinsically valuable experiences and, second, that the intrinsic value brought to the life of any other man by the satisfaction or realization of those comparable desires and realize his goals, so long, at least, that, in doing so, he does not violate the rights of any other to seek to satisfy his desires and realize his goals, then to take the life of any human being will always be *prima facie* to violate a right which he shares equally with all other human beings – namely, his right to life.

<sup>3</sup> Vlastos, *op. cit.*

What shall we make of this argument? I am uncertain whether it can withstand careful scrutiny. Whether it can or not, however, is not a matter I feel compelled to try to decide here. What I do want to point out is, of the arguments considered here, one has a degree of plausibility the others lack, not only because, as I have already remarked, it addresses itself both to the alleged naturalness and the alleged equality of the right in question, but also because it rests on what I take to be a necessary condition of being human – namely, that a being must have interests. For these reasons, then, I do not think I can be accused of “straw-man” tactics by choosing this as the most plausible among a cluster of possible arguments that might be urged in support of the contention that all human beings have an equal natural right to life. At the same time, however, as can be anticipated, I believe that, whatever plausibility this argument might have in this connection, it would also have in connection with the claim that animals, too, have an equal natural right to life.

For even if it is true that this argument provides us with adequate grounds for ascribing a natural right to life equally to all human beings, there is nothing in it that could tend to show that this is a right that belongs only to those beings who are human. On the contrary, the argument in question would equally well support the claim that any being who has positive interests which, when satisfied, bring about experiences that are just as intrinsically valuable as the satisfaction of the comparable interests of any other individual, would have an equal right to life. In particular, then, it would support the view that they do. For, once again, it seems clear that animals have positive interests, the satisfaction or realization of any comparable interest a human being might have. True, the interests animals have may be of a comparatively low grade, when we compare them to, say, the contemplative interests of Aristotle’s virtuous man. But the same is true of many human beings: their interests may be largely restricted to food and drink, with occasional bursts of sympathy for a few. Yet we would not say that such a man has less of a right to life than another, assuming that all men have an equal right to life. Neither, then, can we say that animals, because of their “base” interests, have any less of a right to life.

One way to avoid this conclusion...is to deny that animals have interests<sup>4</sup>. But on what basis might this denial rest? A by now familiar basis is that animals cannot use words to formulate or express anything, thus, they cannot have an interest in anything. But this objection obviously assumes that only those beings who are able to use words to formulate or express something can have interests, and this, even ignoring the possibility that at least some animals might be able to do this, seems implausible. For we do not suppose that infants, for example, have to learn to use a language before they can have any interests. Moreover, the behavior of animals certainly seems to attest to the fact that they not only can, but that they actually do have interests. Their behavior presents us with many cases of preferential choice and goal-directed action, in the face

<sup>4</sup>See, for example, H.J. McCloskey’s “Rights”, *Philosophical Quarterly* (1965). McCloskey denies that animals have interests, but does not, so far as I can see, give any reason for believing that this is so.

of which, and in the absence of any rationally compelling argument to the contrary, it seems both arbitrary and prejudicial to deny the presence of interests in them.

The most plausible argument for the view that humans have an equal natural right to life, therefore, seems to provide an equally plausible justification for the view that animals have this right also. But just as in saying that men and animals have an equal right to be spared undeserved pain, so here, too, we would not imply that the right in question can never be overridden. For there may arise circumstances in which an individual's right to life could be outweighed by other, more pressing moral demands, and where, therefore, we would be justified in taking the life of the individual in question. But even a moment's reflection will reveal that we would not condone a practice which involved the routine slaughter of human beings simply on the grounds that it brought about this or that amount of pleasure, or this or that amount of good hypothesized. For to take the lives of individuals, for this reason, is manifestly not to recognize that their life is just as worthwhile as anybody else's; or that they have just as much right to life as others do. Nor need any of this involve considerations about the amount of pain that is caused the persons whose lives are taken. Let us suppose that these persons are killed painlessly; that still would not alter the fact that they have been treated wrongly and that the practice in question is immoral.

If, then, the argument in the present section is sound; and assuming that no other basis is forthcoming which would support the view that same is true of any practice involving the slaughter of animals, and we have, therefore, grounds for responding to the two objections raised, but not answered, at the end of the first section. These objections were, first, that since the only thing wrong with the way animals are treated in the course of being raised and slaughtered is that they are caused a lot of undeserved pain, the thing to do is to desensitize them so that they don't feel anything. What we can see now, however, is that the undeserved pain animals feel is not the only morally relevant consideration, it is also the fact that they are killed that must be taken into account.

Similarly, to attempt to avoid the force of my argument for conditional vegetarianism by buying meat from farms that do not practice intensive rearing methods or by hunting and killing animals oneself – expedients that formed the basis of the second objection at the end of Section I – these expedients will not meet the total challenge vegetarians can place before their meat-eating friends. For the animals slaughtered on even the most otherwise idyllic farms, as well those shot in the wild, are just as much killed and just as much dead, as the animals slaughtered under the most ruthless of conditions.

Unless or until then, we are given a rationally compelling argument that shows that all and only human beings have an equal right to life; and so long as any plausible argument that might be advanced to support the view that all human beings have this right can be shown to support to the same extent, the view that animals have this right also; and so long as we believe we are rationally justified in ascribing this right to humans and to make reference to it in the course of justifying our judgment that it is wrong to kill a given number of human beings simply for the sake of bringing about this

or that amount of good for this or that number of people; given all these conditions, then, I believe we are equally committed to the view that we cannot be justified in killing any one or any number of animals for the intrinsic good their deaths may bring to us. I do not say that there are no possible circumstances in which we would be justified in killing them. What I do say is that we cannot justify doing so in their case, anymore than we can in the case of the slaughter of human beings, by arguing that such a practice brings about intrinsically valuable experiences for others.

Once again, therefore, the onus of justification lies, not on the shoulders of those who are vegetarians, but on the shoulders of those who are not. If the argument of the present section is sound, it is the nonvegetarian who must show us how he can be justified in eating meat, when he knows that, in order to do so, an animal has had to be killed. It is the nonvegetarian who must show us how his manner of life does not contribute to practices which systematically ignore the right to life which animals possess, if humans are supposed to possess it on the basis of the most plausible argument considered here. And it is the nonvegetarian who must do all this while being fully cognizant of the fact that he cannot defend his way of life merely by summing up the intrinsic goods – the delicious taste of meat, for example – that come into being as a result of the slaughter of animals.

This is not to say that practices that involve taking the lives of animals cannot possibly be justified. In some cases, perhaps, they can be, and the grounds on which we might rest such a justification would, I think, parallel those outlined in the preceding section in connection with the discussion of when we might be morally justified in approving a practice that caused animals nontrivial, undeserved pain. What we would have to show in the present case, I think, in order seriously to consider approving of such a practice, is (1) that such a practice would prevent, reduce, or eliminate a much greater amount of evil, including the evil that attaches to the taking of the life of a being who has as much claim as any other to an equal natural right to life; (2) that, realistically speaking, there is no other way to bring about these consequences; and (3) that we have very good reason to believe that these consequences will, in fact, obtain. Now, perhaps they are satisfied in the case of the Eskimo's killing of animals and in the case of having a restricted hunting season for such animals as deer. But to say that this is (or may be) true of *some cases* is not to say that it is true of all, and it will remain the task of the nonvegetarian to show that what is true in these cases, assuming that it is true, is also true of any practice that involves killing animals which, by his actions, he supports.