

ANTROPOCENTRISMO, SENCIENTISMO E BIOCENTRISMO: *Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos*

Sônia T. Felipe

UFSC/ Univ. Lisboa

E-mail: felipe@cfh.ufsc.br

Resumo

Se a questão é a do estatuto de animais não-humanos frente à comunidade dos agentes morais racionais, a ética prática contemporânea está delineada por três vertentes: a tradicional, antropocêntrica-hierárquica não admite para animais não-humanos qualquer possibilidade de constituírem a comunidade moral como sujeitos de direitos morais; a utilitarista, senciocêntrica, admite o ingresso na comunidade moral de todos os seres dotados de sensibilidade e consciência; a biocêntrica, ao deslocar o eixo da ética, destituindo o agente da liberdade absoluta de decidir e agir buscando apenas os benefícios dos humanos, admitindo a inclusão na comunidade moral de todo e qualquer ser vivo, entendendo por “ser vivo” não a simples condição de uma coisa viva, como o são, por exemplo, as sementes e os frutos, mas a de alguém que, para viver, precisa reconhecer seus interesses e agir de modo a alcançar o próprio bem, preservando-se e aos seus. Neste trabalho, são apresentados os argumentos que fundamentam cada uma das três perspectivas éticas, e apontado seu alcance e limites no que se refere a atender aos interesses de animais e ecossistemas naturais.

Palavras-chave: ética antropocêntrica, ética senciocêntrica, ética biocêntrica, comunidade moral, agente moral, paciente moral, ética animal.

Introdução

Desde Pitágoras, Sêneca e Porfírio, começando por citar os mais antigos, tem sido dito que a condição de todo ser vivo é sua liga ou vínculo indissociável à “teia da vida”. Em comum, igualando-os, uma natureza frágil, vulnerável à doença e à morte, ao bem-estar e ao próprio bem, constitui o que se pode chamar de “vida animal”. A igualdade moral deve, portanto, ser redefinida através da noção de *vulnerabilidade* ao dano e à morte, e da suscetibilidade do bem-estar individual na busca da realização do bem próprio ou específico. Dessa nova concepção da igualdade se originam os deveres morais, diretos, positivos e negativos, representados pelo princípio universal da não-maleficência e não-privação, e sua contrapartida positiva, beneficência. Dependendo da perspectiva política, esse princípio universal recebe outros nomes: justiça, autonomia, não-violência, etc..

Mas, onde se originou a concepção de que há seres vivos “fortes”, que não são vulneráveis e podem fazer com os “fracos” tudo o que bem entendem quando se trata de defender os próprios interesses? Na história do pensamento ético ocidental, originada na Grécia, a partir do sexto século anterior à nossa era, concepções opostas da natureza viva animada foram elaboradas, por Pitágoras e por Aristóteles. Nossa formatação moral é signatária da concepção aristotélica, antropocêntrica e hierárquica, típica da racionalidade escravocrata. A concepção ética de Pitágoras nos teria levado ao *domínio não-tirânico* sobre outras espécies vivas, mas ela continua a ser ocultada nos ensinamentos acadêmicos.

Mesmo formatados moralmente pela tradição aristotélica, somos dotados da capacidade de raciocínio não-escravocrata, algo que a tradição moral tenta boicotar nas crianças, desde a mais tenra idade, mas não pode erradicar da mente humana, pois nela também está arraigada a idéia da *igualdade*, sem a qual nos sentiríamos moralmente impotentes. Se é verdade que não

respondemos pelos erros morais cometidos por desconhecermos o caráter da formação moral que nos é imposta socialmente, também é verdade que passamos a responder moralmente pelo que fazemos depois de conhecer os erros aos quais essa formação moral tradicional nos induziu. Por isso, só se pode ser ético quando se perde a *inocência moral*, o que quer dizer, é preciso conhecer o mal para poder evitá-lo.

Estamos num tempo em que não se pode continuar a viver na ingenuidade de recém-nascidos, pois estamos mais próximos da morte total do que jamais o estiveram nossos antepassados. Refiro-me à morte de todas as espécies vivas, ameaçadas pela violência de nosso modo atual de viver, produzir, consumir e descartar. Consumir a vida alheia tornou-se a forma de vida de todos os humanos, da alimentação ao vestuário, do lazer ao medicamento, da cosmética à guerra. Tudo passa por *tirar a vida dos animais*, ou privá-los de seu bem-estar específico. Desde o *Código de Hammurabi*, a vida das bestas tinha valor, por ser objeto de troca. Hoje, quatro mil anos mais tarde, a vida de *qualquer* animal só tem valor se for de interesse comercial.

A herança rejeitada da filosofia greco-romana

Pitágoras reconheceu, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, “o parentesco de todos os homens [...] com todos os seres vivos”.¹ À tese do *continuum* vivo, o autor acrescenta a da justiça natural, traduzida na afirmação de que “o homem e todo o ser vivo estão enraizados num *mundo* que, longe de ser o apanágio de alguns é dado a todos” *igualmente*.²

¹ Cf. Jean-François Mattéi. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 39. [citado aqui, PP]

² Cf. Idem, *Ib.*, p. 46.

A tese do enraizamento da vida num único ser voltou a ser defendida na metade do século XX, por Aldo Leopold.³ Com o conceito de *comunidade biótica*, Leopold designa a natureza interdependente do conjunto dos seres vivos que habitam o planeta terra.⁴

Pitágoras afirma que com a morte do corpo biológico tudo o que não é matéria perecível migra para outra forma de expressão da vida. Ao perderem seu corpo, com a morte, as *almas* de todos os seres vivos incarnam em novas vidas, humanas e não-humanas. Por isso, maltratar animais não-humanos é o mesmo que maltratar humanos.

Aristóteles, filósofo grego que viveu entre 482 e 422 antes de nossa era, em seu livro, *Ética a Nicômaco*, escrito mais ou menos meio século após a morte de Pitágoras, distingue três espécies diferentes de atividade *animal* ou *alma*, conforme se traduz em português: a *vegetativo-nutritiva*, comum a plantas, animais não-humanos e a humanos; a *perceptivo-desiderativa*, comum a humanos e a animais sencientes; e a *racional*, típica da natureza humana, possível de ser encontrada em forma muito rudimentar em alguns, embora não em todos os animais.

³ Aldo Leopold dá início à Ética da Terra (*The Land Ethics*) e ao movimento político ambientalista desencadeado na Europa e nos Estados Unidos da América do Norte depois do fim da Segunda Guerra Mundial. Ver: *A Sand County Almanac: with Essays on Conservation from Round River*. Oxford University Press, 1949.

⁴ Para Aldo Leopold, quando se destrói uma espécie de vida, destrói-se um elo da cadeia vital. A violência contra uma espécie viva é violência contra todas as espécies vivas. Na perspectiva ética da defesa da vida não-consciente e não-racional, proposta defendida por Tom Regan, Paul Taylor e Kenneth Goodpaster, ver: NEGRÃO, Sílvio Luiz. O critério da *vida* para uma ética ambiental: concepção, filiação, conceitos, argumentos e propostas de Kenneth Goodpaster. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art8Silvio.pdf>; ALMEIDA, Julia Aschermann Mendes de. A ética ambiental de Tom Regan: crítica, conceitos, argumentos e propostas. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art10Julia.pdf>; FELIPE, Sônia T. Da considerabilidade moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>; FELIPE, Sônia T. Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art9Sonia.pdf>; FAHRI NETO, Leon. O ambientalismo liberal considerado a partir de uma perspectiva ética. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art11Leon.pdf>; SALLES, Paulo Benincá de. Libertarianismo e socialismo: limites e possibilidades de uma ética ambiental. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art13Salles.pdf>; RODRIGUES, Rodrigo Cândido. O ambientalismo liberal e as exigências conceituais de uma ética genuinamente ambiental. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art12Rodrigo.pdf>.

Plantas, animais não-humanos e humanos têm em comum a *alma* vegetativo-nutritiva. Esta os habilita a permanecerem vivos e a passarem sua bagagem genética a outros, mantendo viva sua própria espécie. Animais não-humanos têm em comum com os humanos, além da alma ou atividade vital vegetativo-nutritiva, a perceptivo-desiderativa. Esta lhes possibilita a percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si), capacidade designada *senciência* pelos filósofos zooéticos utilitaristas, Peter Singer, entre outros.⁵

Alguns animais, admite Aristóteles, têm em comum com os humanos *uma espécie de racionalidade* não verbal, enquanto em alguns humanos esta rudimentar racionalidade sequer se forma. Mas, apesar de terem em comum com os humanos as três formas básicas da atividade vital (*animal*), os animais são classificados por Aristóteles numa escala inferior a dos humanos, por não serem capazes da racionalidade matemática. Por isso, são destinados simplesmente a servir à vida dos seres cujas percepções podem configurar projeções da vida para além do *zoón*, para o *bíos*. Daí termos hoje os dois conceitos de vida: o zoológico e o biográfico.

A linguagem racional dá origem ao segundo tipo de seres vivos, que não são apenas *vivos-vazios* de sentido próprio. Seres dotados de razão projetam sua vida ao longo do tempo e para além do momento ou espaço, por serem dotados de vontade livre. São seres que têm capacidade de discernir seus fins próprios e de escolher o melhor modo de viver a vida, portanto, têm aptidão para *biografar* sua expressão vital.

Para Aristóteles, maltratar animais não-rationais não faz o menor sentido, não porque os animais sofram ou sejam conscientes da dor, mas por serem propriedade (patrimônio) do homem livre. Tudo o que se faz ao animal (propriedade de um *homem*), que o possa estragar, ferir ou destruir, implica dano ao patrimônio desse.

⁵ Cf. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, cap. 3-5.

Na mesma categoria política aristotélica dos animais destituídos de racionalidade (liberdade de se autodeterminar) estão as mulheres, os escravos e as crianças, *objetos* do patrimônio masculino. A não-violência contra os animais, na lógica que funda a ética aristotélica, antropocêntrico-hierárquica, é sustentada pelo argumento dos *deveres morais indiretos*: há um ser racional, o *proprietário* do animal, interessado na preservação do seu patrimônio, constituído pela posse de seres de natureza inferior à racional. Não há, para este ser superior, um *dever moral direto* de não-violência para com os animais. Animais não têm quaisquer direitos, nem morais, nem legais. Aristóteles não se distancia dos textos judaicos milenares, nem dos primeiros códigos legais que nos são dados a conhecer, as *Leis de Eshnunna* e o *Código de Hamurabi*, nos quais os animais são protegidos na condição de *objetos de propriedade*⁶, portanto, por seu valor instrumental. Nossa tradição moral foi firmada sobre *essa* concepção do estatuto moral de toda e qualquer espécie viva.

Mas a concepção antropocêntrica aristotélica não foi solista num coro bem afinado. Em todas as épocas, pensadores dissidentes (vozes dissonantes) elaboraram concepções antagônicas àquela que acabou por ser imprimida em nossas mentes. Essas vozes dissonantes desafiam e desafinam a tradição, dando eco às “vozes do silêncio”⁷. São as vozes dos filósofos que hoje servem de exemplo e inspiração àqueles que não desejam assinar a co-autoria de uma tradição moral, tão tirânica em sua *dominação da vida*, que pode levar à ruína todas as espécies de vida ao redor do planeta. A tradição antropocêntrica sustenta que os animais existem *apenas para servir* aos interesses dos seres da espécie biológica *Homo sapiens*.

⁶ Cf. BOUZON, Emanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano*: Leis do reino de Eshnunna. Petrópolis: Vozes, 2001; e, *O Código de Hamurabi*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁷ Faço alusão aqui ao livro de João Epifânio Regis Lima, *Vozes do Silêncio*. Cultura científica: ideologia e alienação no discurso sobre vivisseccção. São Paulo: Instituto Nina Rosa, 2008.

O legado dos dissidentes

Sêneca, estima-se que tenha vivido entre os anos 4 e 65, de nossa era, referindo-se à tese pitagórica ignorada por Aristóteles, escreve:

Pitágoras [...] afirma que todos os seres estão interrelacionados, e que há um sistema de troca entre as almas que transmigram de uma forma corporal a outra. Se acreditamos nele, nenhuma alma morre ou nela cessa qualquer função, exceto por um pequeno intervalo – quando está passando de um corpo para o outro.⁸

Em Plutarco, que viveu em Roma entre os anos 56 e 120 da nossa era, não encontramos a tese pitagórica da transmigração das almas. Mas, encontramos pela primeira vez na história da filosofia ocidental, outra tese: a de que a crueldade contra os animais brutaliza o ser humano em sua estruturação emocional e espiritual para relacionar-se com outros humanos:

[...] a crueldade, com a qual os animais mortos para alimento são tratados, brutaliza o caráter humano, tornando-o igualmente indiferente ao sofrimento das pessoas e ao dos animais.⁹

Plutarco reconhece haver nos animais, analogamente à natureza humana, sentidos, percepção, imaginação e inteligência. Estas habilidades os tornam aptos a “alcançarem o que lhes é benéfico e a evitarem o que não é.”¹⁰ Não poderia haver definição melhor do que seja a *racionalidade* animal.

Porfírio, um filósofo que viveu entre os anos 232-3 e 304 em Atenas e em Roma, tão determinado a defender os animais quanto o fora Plutarco, afirma que os animais são dotados de uma razão interna perfeita, ainda que seja externamente imperfeita, por lhes faltar a fala para poderem expressar aos demais, isto é, tornar público, o raciocínio privado.

⁸ Seneca. “Abstinence and the Philosophical Life”. In: WALTERS, Kerry S.; PORTMESS, Lisa. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. State University of New York Press, 1999, p. 24.

⁹ Plutarch. “On the Eating of Flesh”. In: Idem, *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 32.

Os humanos, por disporem da capacidade de expressão de seus juízos privados, podem fazer política e elaborar concepções éticas; os animais, não. Nisso, porém, não há qualquer superioridade humana, porque ser dotado de racionalidade instrumental não é mérito moral, apenas algo que distingue a natureza desta espécie, das demais naturezas animais.

Por outro lado, embora a racionalidade se constitua através da percepção conceitual, produto das experiências sensoriais, da memória e imaginação, nem todos os humanos a alcançam. Não maltratamos os humanos privados dela. No entanto, não nos incomoda maltratar animais. Alegamos que a razão pela qual o fazemos é por eles serem privados de racionalidade. Se a falta de racionalidade nos humanos não é razão para que tenhamos direito de os maltratar, por que em não-humanos o seria? Obviamente, não se está a dizer que devemos maltratar humanos, caso não sejam capazes de racionalidade. Pelo contrário, o que se busca é a admissão de que não se deve maltratar os animais pelo fato de não raciocinarem nos padrões mentais humanos. Os animais são constituídos de um tipo de racionalidade *específica*,¹¹ não verbal.

Para Porfírio, enfim, a razão se traduz nos animais através da forma *específica* pela qual se defendem. Até mesmo pássaros e peixes o fazem, revelando sua natureza racional. Para ele, há duas formas pelas quais homens e animais tornam-se racionais, isto é, aprendem a combinar suas percepções e memórias fazendo-as interferir na vontade, com vistas à autopreservação: por natureza (bagagem genética) e por aprendizado (cultura). A cultura só é possível na convivência do indivíduo animal com os demais de sua própria espécie. Neste convívio e interação, o corpo adquire o *espírito próprio de sua espécie*, portanto *específico*.¹² Privado da interação específica, o animal isolado ou confinado perde seu *espírito*, torna-se um *vivo-vazio*, isto é, vivo no formato ou

¹¹ Uso o termo *específico* referindo a natureza bio-psicológica de cada animal, típica de sua comunidade genética.

¹² Aqui não emprego o termo *espírito* no sentido religioso. Pode ser entendido melhor no sentido de *expressão mental peculiar, estratégia singular de mover-se para prover-se*, coadunando-se com a definição de *animal*, empregue para designar o ser que, *ao nascer, se separa de seu provimento*. Por isso, mover-se com liberdade física constitui a natureza de qualquer *animal*.

padrão biológico e genético de sua espécie orgânica, mas destituído daquilo que caracterizaria sua mente como única e singular na expressão de uma vida que tem configurações específicas.

Emprego o termo *vivo-vazio* para designar animais separados de outros membros de sua espécie pela ação humana. Não somos animais apenas pelo fato de termos um corpo biológico que se move e provê de certo modo, e sim pelo fato de que este corpo se move (interage) no ambiente natural e social de um modo diferenciado, *específico*, não do mesmo modo pelo qual o fazem os demais, e sequer do mesmo modo ao longo de toda a vida. É pelo seu espírito que um animal se distingue do outro. Cada animal aprende, a seu próprio modo, o modo específico apropriado e eficaz de ser o que é. Mas, a privação da interação com seus pares, o isolamento mental, torna o animal um vivo-vazio. Seu corpo está ali, mas privado da mente que o distinguiria na configuração de sua espécie de vida.

Ao nascer *animal* o indivíduo recebe a bagagem genética na qual ainda não está incluída uma mente específica, peculiar. Esta o torna um indivíduo único, ao qual somos capazes de dar um nome (distinguir dos demais). Mas, se fosse completamente determinada pela bagagem genética, a mente impediria o indivíduo de adaptar-se, ao mover-se para prover-se.

Nesse sentido, o confinamento e o isolamento de animais representa uma das formas mais brutais de violência, justamente por não aparecer como realmente é. Ironicamente, ela é praticada exatamente por aqueles que crêem piamente que um animal, seja lá de que espécie for, domesticado ou silvestre, pode ser *feliz* pelo mero fato de fazer companhia a um humano, como se a mente humana, à qual o animal terá que submeter sua própria, fosse o bastante para lhe propiciar felicidade. Na submissão do animal à mente humana, falta ao animal a *alma* que o tornaria um indivíduo de sua espécie. Falsamente *humanizado*, antropomorfizado, o animal torna-se um *vivo-vazio*: seu formato é o de um animal, mas a forma de expressão de sua vida, seu provimento e atividade mental são amoldadas ao indivíduo humano ao qual faz companhia.

Esvaziou-se, exatamente por essa via, a possibilidade de expressão da singularidade do indivíduo animal.

Humanos, ao *adquirem um animal de estimação*, indicam sua preferência por animais *de companhia*, pois esses parecem *vivos-vazios*. Por essa mesma via pode-se compreender a violência das relações ou interações humanas opressoras. O opressor não abre mão do *domínio* sobre a vida de outros *corpos-vivos-vazios*, seja de sua espécie, seja de outras.¹³

Em Porfírio, analogamente ao que afirma Plutarco, encontramos a tese de que a crueldade contra os animais torna os humanos insensíveis a humanos em condições semelhantes a dos animais:

(A) o agir desse modo, na verdade, uma disposição assassina e uma natureza brutal se enraíza e fortalece em nós, tornando-nos insensíveis à piedade; além disso, podemos acrescentar: aqueles que pela primeira vez ousaram fazer isso, cegaram a maior parte da bondade e a tornaram ineficaz.¹⁴

Coerente, em sua concepção moral do estatuto dos animais, Porfírio não os exclui do âmbito político da justiça: “Desde que [...] a justiça consiste em não injuriar qualquer coisa, ela deve ser estendida de modo a alcançar toda natureza animal.”¹⁵

Pitágoras, Sêneca e Porfírio foram ignorados pela filosofia moral tradicional, pelo menos até o final do século XVIII, quando Humphry Primatt escreve e publica seu único livro, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sinn of Cruelty Against Brute Animals* [Uma dissertação sobre o dever de clemência e o pecado da crueldade contra animais brutos], em 1776.

¹³ A questão ética do isolamento espiritual e emocional ao qual são condenados os animais *confinados* ao estilo de vida humano, em jaulas urbanas (Kitinetes, apartamentos, pátios, gaiolas), como se isso fosse prova de estimação, ainda precisa ser aprofundada, o que não pode ser feito no espaço deste artigo. Estou investigando essa questão criticamente. *A posse de animais de estimação*, uma questão tão melindrosa para os humanos, quanto dolorosa para os animais, analogamente à da produção de animais em confinamento completo levada a efeito pela indústria da carne e seus derivados, voltada para satisfazer quaisquer *preferências* humanas, mesmo as de duvidosa moralidade, é questão que requer tratamento próprio.

¹⁴ Porphyry. On Abstinence from Animal Food. In: WALTERS, Kerry S.; PORTMESS, Lisa. *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

A ética senciocêntrica

Animais, no sentido que designa um dos três reinos da vida, são seres que nascem livres. Sua condição de *indivíduos* se mantém por autoprovimento. A condição de ser obrigado a mover-se no ambiente natural e social para autoprover-se pode ser compreendida como uma espécie de liberdade física negativa ou autonomia prática,¹⁶ característica da natureza animal. Ao nascer, o animal é separado bruscamente da fonte provedora de seu organismo. Os que aprendem a *mover-se para prover-se* seguindo padrões bem sucedidos de sua espécie adquirem os conceitos necessários às interações ambientais naturais e sociais, quase sempre hostis, e *sobrevivem*. *Viver ... é muito perigoso* (Guimarães Rosa). Aplica-se a animais de outras espécies também, não apenas ao *Homo sapiens*.

Aprisionados e confinados, animais humanos e não-humanos são destituídos do senso de provimento que lhes é próprio, privados, pois, da liberdade de buscar seu *próprio bem a seu próprio modo*.¹⁷ A perda da liberdade, para um animal, ameaça sua consciência específica. O confinamento de animais os força a viverem a vida contrariando sua autonomia prática natural, pois os priva do bem próprio da espécie singular de seu viver. *O bem próprio a cada espécie* não pode ser oferecido por ninguém ao animal. Para estar bem, a seu próprio modo, o animal deve ter

¹⁶ O termo *autonomia prática* é empregue aqui no sentido configurado por Steven M. Wise, (*Drawing the Line*, 2002) contraposto ao de *autonomia moral* (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785), esta sendo uma característica específica de seres cuja vontade pode ser guiada pela razão. Para efeito da atribuição de direitos a animais, Wise lhes reconhece *autonomia prática*, defendendo três liberdades relativas ao corpo: a de não ser aprisionado, a de não ser escravizado e a de não ser assassinado. As duas primeiras representam a liberdade de *mover-se para prover-se de modo específico*, característica que distingue a vida animal das espécies vegetais.

¹⁷ Refiro-me aqui ao conceito de *bem próprio, específico*, elaborado por Paul W. Taylor ao construir os fundamentos da ética biocêntrica, em confronto direto com a concepção tradicional, antropocêntrica. Na perspectiva de Taylor, todos os indivíduos vivos têm um bem próprio de sua natureza que constitui um valor inerente à suas vidas. Cf. *Respect for Nature: Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1986, p 55. Quando me refiro a *provimento*, faço-o não apenas no sentido orgânico, mas também no psicológico. Um animal é um ser vivo que provê a si mesmo a partir de sua própria consciência, e esta, embora seja típica uma determinada espécie, analogamente ao que ocorre em humanos, tem recortes peculiares formados pela percepção e mente de cada indivíduo.

a liberdade de interagir natural e socialmente. A escravização de humanos e de animais destitui os indivíduos escravizados da liberdade de proverem-se a seu próprio modo, o que quer dizer, priva-os do modo natural de buscarem seu bem nos padrões da espécie de vida na qual nascem.

Nos mamíferos, a separação chamada aqui de liberdade, dá-se ao nascer, pelo corte do cordão umbilical que os mantém nutridos durante a gestação. No caso dos ovíparos, a ruptura dá-se com o fim dos nutrientes presentes no ovo. Para essas espécies de vida, o nascimento é a primeira experiência da falta, de nutrientes e de conceitos para auto-orientar-se com autonomia. Enquanto o valor da vida de cada animal pode ser reconhecido pela singularidade de sua bagagem genética individual, o valor biológico de sua vida, no entanto, é um valor agregado pelo *conatus* ou empenho de outros indivíduos em proporcionar aos ainda não-nascidos e aos recém-nascidos os meios de vida específicos. Entre esses meios estão os conceitos que servem para nortear interações ambientais e sociais indispensáveis à sobrevivência do indivíduo. Sob essa perspectiva, podemos entender o valor da sensibilidade e da consciência para a preservação da vida animal. A senciência torna-se, para os filósofos utilitaristas, o parâmetro da igualdade moral que define a constituição dos seres dignos de respeito.

Para os animais já nascidos, cujas vidas resultam de seu próprio *conatus*, a vida tem *valor inerente*¹⁸ pelo simples fato de que resulta do seu empenho individual em nutrir-se e proteger-se das ameaças ambientais, naturais e sociais. Nessa perspectiva, qualquer vida animal resulta da agregação de três formas de investimento: *o genético, o biológico e o cultural* (cuidado ou cultivo de si).¹⁹ Antes de nascerem, os animais recebem a bagagem genética e o investimento biológico

¹⁸ Cf. TAYLOR, Paul W. The Ethics of Respect for Nature. In: ZIMMERMANN, Michael; CALLICOTT, J. Baird; SESSIONS, George; WARREN, Karen J; CLARK, John (Eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 71-86; GOODPASTER, Kenneth E. On Being Morally Considerable. In: *Ibid.*, pp. 56-70.

¹⁹ Não trato aqui de esmiuçar a teoria da agregação de valor, elaborada por Ronald Dworkin. Sigo-a em linhas gerais, mantendo a distinção dos três tipos de valor considerados por ele fundamentais para constituir o valor da vida: a bagagem genética, o investimento biológico daqueles que se reproduzem, e o provimento de si pelo próprio

feito por seus progenitores no processo da reprodução. Nascidos, os animais precisam ainda aprender o cuidado *específico* de si. É nesse aprendizado que o animal constitui sua mente *específica*, na maioria das espécies configurada pela *senciência*. A mente específica resulta do investimento individual para aprender a manter-se vivo. Na interação livre com os de sua espécie o animal forma a mente própria de sua natureza.

Assim, humanos e não-humanos dotados de órgãos sensoriais, portanto, seres sencientes, cada espécie num tempo abreviado ou prolongado, passam pela mesma agregação de valor que os torna *sujeitos-de-suas-vidas*.²⁰

Liberdade física e bem-estar emocional são constitutivos do *bem próprio* de cada espécie animal senciente. O confinamento, a prisão, o seqüestro, a tortura física e psíquica representam para qualquer animal senciente o fim da possibilidade de se manter vivo em bom estado e de acordo com seu modo peculiar.

Dotado da liberdade de mover-se para prover-se, todo animal é constituído de uma forma específica de *senciência*²¹ (sensibilidade e consciência), sem a qual não poderia gravar nem articular os conceitos necessários à manutenção de sua vida e à prevenção contra os riscos e ameaças representados pelo ambiente natural e social específicos. Por isso, acorrentar, aprisionar e manter confinados os animais representa para eles um dos piores tormentos, pois ao nascerem foram separados da fonte de provimento, representada por suas progenitoras. Isso vale para qualquer espécie animal. Humanos demoram décadas para aprender as complexas interações

esforço e investimento. Cf. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 199, cap. What is sacred?, pp. 68-101.

²⁰ Com esta expressão Tom Regan distingue as coisas que são apenas vivas, dos seres para os quais o estar vivo e bem, a seu próprio modo, importa para eles, ainda que não reconheçamos em sua forma de vida nada de maravilhoso. Ser sujeito de sua vida é conduzir seu viver orientando-se para evitar o que causa mal e buscar o que fomenta o bem próprio de sua natureza. A vida, para esses seres, no entender de Regan, tem *valor inerente*. Por isso, tais seres devem ser incluídos na comunidade moral, ainda que na condição de *pacientes morais*. Cf. REGAN, Tom. Animal Rights Human Wrongs. In: ZIMMERMANN, Michael; CALLICOTT, J. Baird;

requeridas para garantir o movimento para o autoprovimento. Animais têm um tempo mais curto para configurarem sua mente senciente.

Na ética contemporânea, seguindo a tese de Humphry Primatt, de que não se pode avaliar quem é digno de consideração moral levando-se em conta a aparência exterior ou a espécie biológica do sujeito, Peter Singer assume a defesa dos animais, propondo que consideremos os interesses sencientes como parâmetro para julgar quem é digno, ou não, de consideração ética. Em relação a seres capazes de sentir dor e de sofrer, defende Singer, há pelo menos um interesse partilhado, seja humano ou animal não-humano: o interesse em não sentir dor e não sofrer.

O princípio ético que deve reger as interações humanas com não-humanos, no entender de Singer, é o da igual consideração de interesses semelhantes. Dor é dor, sede é sede, medo é medo, liberdade para autoprover-se é liberdade para autoprover-se, não importa o *design* no qual aquele que sente tudo isso nasce. Se o animal é dotado de um sistema nervoso que o torna vulnerável a estímulos dolorosos, esse deve ser o parâmetro segundo o qual os humanos devem julgá-lo para incluí-lo na comunidade moral, isto é, na comunidade dos seres em relação aos quais os agentes morais têm deveres positivos e negativos diretos a cumprir.

Podemos identificar, então, pelo menos três vertentes na ética contemporânea: a *antropocêntrica*, caracterizada pela ênfase na posse da razão como critério para ingresso na comunidade moral na condição de sujeito de direitos morais; a *senciocêntrica*, caracterizada pela ênfase na senciência como parâmetro para ingresso na comunidade dos seres dignos de consideração moral; e, finalmente, a *biocêntrica*, que não privilegia nem a racionalidade, nem a sensibilidade mental, ao definir quem são os sujeitos morais, mas o *bem-próprio*, considerado um *valor inerente* à vida, algo que a ética deve preservar.

SESSIONS, George; WARREN, Karen J; CLARK, John (Eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp.41-55.

A perspectiva ética biocêntrica

A ética biocêntrica de Paul W. Taylor, apresentada em seu livro, *Respect for Nature*, pode ser um guia para o questionamento da ética e justiça escravizadoras de animais não-humanos e de ecossistemas naturais. Taylor propõe que ordenemos nossas decisões e ações, relativamente a animais e plantas ainda não manejados pelos interesses humanos, com base em quatro regras ou princípios morais que têm caráter obrigante para todos os agentes morais, a saber: a regra da *não-maleficência*, a da *não-interferência* (definidoras de deveres negativos); a da *fidelidade* e a da *justiça retributiva*²² (definidoras de deveres positivos).

A perspectiva biocêntrica leva em conta o bem próprio dos pacientes morais, considerado o valor mais elevado a ser preservado nas ações que têm a pretensão de serem consideradas éticas. O bem próprio de um indivíduo, no entanto, não pode ser resumido ao bem-estar físico ou a um estado mental correspondente de não-sofrimento. O bem próprio, na qualidade do valor moral mais elevado, deve ser compreendido como a totalidade da expressão da vida animal e orgânica, ainda que o indivíduo não seja dotado nem de razão nem de sensibilidade, no sentido mais conhecido, que implica a posse de uma mente com uma central definida do ponto de vista anatômico e fisiológico. Todo animal e planta, na concepção biocêntrica de Taylor, tem um valor inerente, por ter um bem próprio que ninguém deve destruir. Seguindo tal lógica, há que tomar decisões e agir respeitando-se as quatro regras práticas fundamentais, que constituem o modelo da ética de respeito pela natureza.

²¹ Ver: SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, cap. 2, 3, 4, 5.

²² TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature*. p. 172. [Doravante citado: Taylor: RFN]

A regra da não-maleficência

O dever negativo estabelecido pela regra da não-maleficência ordena ao agente moral *abster-se* de quaisquer ações que possam produzir mal a qualquer paciente moral. Entre os males infligíveis ao paciente moral podem ser considerados fundamentais: tirar a vida de um organismo ou de uma espécie, destruir uma comunidade biótica, fazer qualquer coisa que prive o que está vivo das condições necessárias à preservação do bem peculiar àquela espécie viva.

A condição de racionalidade dos agentes morais os torna capazes de saber que estão fazendo mal a outros, quando agem buscando atender seus interesses. Estes mesmos sujeitos capazes de reconhecer os meios que lhes trazem vantagens e benefícios, são igualmente capazes de abster-se de fazer o mal, e de evitar “cometer o pior de todos os erros”, o de fazer mal a um ser vivo incapaz de fazer mal e de compreender o mal que lhe é feito. Plantas e animais, na concepção ética biocêntrica, não podem ser vistos como “maleficientes”. Agentes morais, sim. Com seu sistema de normas, a ética biocêntrica visa ajudar os seres humanos a não cometer erros, o que quer dizer, a não fazerem o mal.

A regra da não-interferência

A regra da não-interferência visa limitar os atos humanos que de alguma forma produzam impedimento ou restrições à liberdade de organismos individuais. Todas as formas de interferência pelas quais o animal ou planta perde as condições da vida boa, do desenvolvimento saudável, autoprovisamento e autonomia prática, são consideradas impeditivas da vida desses seres.

A regra de não-interferência estabelece dois deveres negativos: o primeiro, abster-se de atos que resultam em impedimento à vida animal ou vegetal. Para tanto há que se elaborar políticas públicas de fiscalização do dever de não-interferir em ecossistemas, comunidades

bióticas e indivíduos animais. Taylor define a liberdade para seres vivos nos seguintes termos: o organismo deve estar livre de *limitações externas positivas* (armadilhas, gaiolas, jaulas, etc.); de *limitações externas negativas* (falta de água, alimento, abrigo); de *limitações internas positivas* (doenças, ingestão de venenos ou absorção de químicos tóxicos, etc.); *limitações internas negativas* (debilitação ou incapacidade de tecidos e órgãos).²³

Um ser é livre [escreve Taylor] quando qualquer dos quatro tipos de limitações que possam debilitar, enfraquecer ou destruir sua habilidade para adaptar-se com sucesso ao ambiente estão ausentes de sua existência e circunstâncias. Ser livre é estar livre *daquelas* limitações e estar livre *para* buscar a realização de seu próprio bem de acordo com as leis de sua natureza específica.²⁴

O segundo dever, estabelecido pela regra de não-interferência, é deixar as criaturas selvagens viverem sua vida em liberdade. Neste caso, não apenas estando livre das quatro limitações acima, mas podendo buscar seu bem próprio de acordo com sua espécie de vida. Isto nos impõe o dever de “nos abstermos de capturá-los ou de removê-los de seus ambientes naturais, *não importando quão bem os tratemos*”.

O dever de não-interferência terá sido violado, ainda que os “salvemos”. A única exceção admissível é o socorro com vistas à devolução do animal ou planta ao seu ambiente natural o mais rápido possível.

Interferir no estado natural da vida de animais e plantas para beneficiar interesses humanos, é negar-lhes liberdade para viverem a espécie de vida na qual nasceram, e gozarem o bem inerente a essa condição. Na perspectiva ética biocêntrica, estão condenadas moralmente quaisquer formas de manipulação, controle, modificação ou manejo de ecossistemas naturais, bem como quaisquer formas de intervenção em seus processos. As populações naturais devem

²³ TAYLOR, RFN, p. 174.

²⁴ TAYLOR, RFN, p. 173.

seguir o curso de preservação de sua vida conforme o fizeram até o presente momento, sem o manejo humano.²⁵

A regra da *não-interferência* estabelece deveres estritamente negativos, a exemplo da regra da *não-maleficência*. Mesmo no caso de catástrofes naturais, escreve Taylor, “o dever se mantém, pois tais processos levam à extinção de certos indivíduos, grupos ou comunidades bióticas, mas permitem o surgimento de novos, de forma equilibrada”,²⁶ algo que o manejo humano não consegue sequer imitar.

Para seguir o dever de não-maleficência, o agente moral deve ainda adotar a regra da *imparcialidade* em relação às espécies. Essa exigência antecipa o que não foi evitado pelo movimento ambientalista e animalista: o *especismo eletivo*, isto é, a eleição de determinadas espécies animais como dignas de consideração, e o abandono e descaso de outras à escravidão e extermínio.

Seguindo a regra da imparcialidade em relação às espécies, admitimos “que não devemos intervir no curso natural dos eventos para favorecer o bem de certos organismos às custas de outros”, especialmente quando estamos diretamente interessados na preservação da vida de uns, mas não na de outros.²⁷

A Regra da *fidelidade*

Por esta regra, o agente moral que adota a perspectiva biocêntrica leva em conta o dever de não trair a confiança estabelecida por um animal selvagem nas interações com seres humanos. Embora acordos mútuos entre humanos e animais selvagens não devam ser estabelecidos em moldes antropomórficos, é possível aos seres humanos agirem de tal modo a evocar nos animais

²⁵ TAYLOR, RFN, p. 175.

²⁶ TAYLOR, RFN, p. 176.

selvagens a confiança necessária à paz entre nossa espécie e a deles. Para cada espécie animal os laços de confiança serão distintos, pois distintas também são suas mentes, e distintos os termos nos quais compreendem a presença de humanos como não-ameaçadora ao seu bem próprio. Exatamente por construir o laço de confiança em suas interações animais, os humanos não têm direito algum de traí-los.

Exemplos claros das ciladas produzidas por humanos para se aproveitarem da confiança animal são, a caça, a pesca, e todas as formas de captura de animais. Taylor adverte:

Aqui não se trata da questão de se os animais caçados, capturados ou pescados têm um *direito* de esperar não serem enganados. O animal é ludibriado com vistas a trazer vantagem a quem o ludibria e exatamente esse é o sinal de que, quem engana, ou não considera o valor inerente da vida e do bem próprio do animal, ou considera que este valor é inferior ao valor inerente do enganador.²⁸

Caça, pesca e armadilhas violam não apenas a regra da fidelidade, mas também as da não-maleficência e não-interferência. A única exceção admitida para tais práticas é a estrita urgência humana em obter alimento em situações nas quais não há, absolutamente, alternativa. Neste caso, e somente neste, a ética humana, acrescida do princípio de prioridade, que estabelece o dever de prover a sobrevivência da própria espécie, pode ser considerada mais forte do que as regras de não-maleficência, não-interferência e fidelidade até aqui analisadas. Dado que tais situações são extremamente fictícias em nosso meio, a caça, a pesca e a captura de quaisquer animais, por esporte, recreação ou seja lá quais interesses estiverem em jogo, “não podem ser justificadas nos mesmos fundamentos” sugeridos para os casos de excepcionalidade, escreve Taylor.²⁹

Capturar o animal para restituí-lo ao seu ambiente natural, quando se perde ou foge de alguma ameaça, pode ser considerada uma prática justificável do ponto de vista ético biocêntrico.

²⁷ TAYLOR, RFN, p. 178-9.

²⁸ TAYLOR, RFN, p. 182.

²⁹ TAYLOR, RFN, p. 183.

De qualquer modo, o interesse defendido, neste caso, é a preservação do animal. Por “preservar” Taylor entende “proteção contra ser consumido no presente e no futuro”. Ao contrário, “conservar” significa “salvar no presente para garantir que esteja disponível para consumo futuro”.³⁰

A Regra da *justiça retributiva*

Toda ação de um agente que acarrete danos a um paciente moral deve ser compensada por outra, de restabelecimento da condição anterior violada. Este é o modo “pelo qual o agente moral restaura a justiça que existia entre ele e o paciente moral antes da ação ter sido praticada”.³¹

Se uma ação danosa representa vantagens para o agente moral às custas de danos ao bem próprio do animal ou de plantas selvagens, tal vantagem, cuja externalidade torna-se um custo para aqueles organismos vivos, representa uma injustiça contra eles, e um benefício não-merecido para o agente moral.

As regras de não-maleficência, não-interferência e de fidelidade são constitutivas do dever ético ambiental definido pela intenção de viver de acordo com a justiça biocêntrica, um modo de vida pelo qual agentes morais reconhecem o valor inerente à vida de todos os seres vivos, seguindo ao mesmo tempo os princípios da imparcialidade entre espécies e da igual consideração de interesses semelhantes. Pacientes morais, no modelo biocêntrico de justiça, são tratados como “fins em si mesmos, nunca apenas como meros meios” a serviço dos seres humanos.³²

³⁰ TAYLOR, RFN, p. 185.

³¹ TAYLOR, RFN, p. 186.

³² TAYLOR, RFN, p. 187.

A justiça restitutiva a seres vivos não-humanos, arruinados pela ação de agentes morais, faz-se devolvendo-se a eles “as condições nas quais possam buscar seu bem e nas quais o faziam antes de terem sofrido a injustiça.”³³

A regra da justiça restitutiva funda-se na concepção de que “todo agente que causa um mal a alguma entidade natural reconhecida como paciente moral legítimo tem o dever de produzir um bem em contrapartida, seja ao paciente moral em questão, seja a outro qualquer. A perpetração de um mal requer a produção de um benefício. Quanto maior o mal, maior deve ser o benefício necessário para reparar a obrigação moral”.³⁴

Das quatro regras estabelecidas para nortear a ação de um agente ético biocêntrico, a fundamental é a da *não-interferência*. Se não interferíssemos, não causaríamos mal, não trairíamos, nem necessitaríamos reparar as injustiças produzidas. A não-interferência não disputa contra a não-maleficência. A obediência à primeira evita a violação da segunda.

No entanto, no caso de conflito entre a obediência à regra de não-interferência, de fidelidade e de restituição da justiça, é a regra da não-maleficência que deve orientar a disputa e influenciar a decisão final.³⁵

Conflitos entre as regras de fidelidade e de não-interferência podem ocorrer sempre que os humanos tiverem avançado além dos limites e produzido um ambiente de interação com os animais no qual a liberdade desses sofre limitações. No caso de tais conflitos, deve prevalecer o dever de não interferência, sobre o de fidelidade. Para garantir que o animal tenha sua vida vivida a seu próprio modo, sem a interferência humana, o dever de fidelidade às expectativas criadas no animal pela conduta humana pode transformar-se no dever de manter-se o mais afastado possível dos animais para não interferir em seus hábitos e necessidades.

³³ TAYLOR, RFN, p. 189.

³⁴ TAYLOR, RFN, p. 189.

Onde não há interferência humana não há produção do mal, no sentido moral. “A regra da não-interferência [escreve Taylor] deve sempre guiar-nos ao decidirmos de que modo, quando, onde e sob quais circunstâncias deve-se *permitir* que os animais desenvolvam laços de confiança em relação a humanos.”³⁶

A fidelidade só terá precedência sobre a não-interferência quando: “(a) nenhum mal grave seja causado com a interferência; (b) um grande bem for produzido com a preservação da confiança; (c) não houver meio de proteger a confiança sem intervir; e (d) a interferência se der o mínimo possível.”³⁷

A regra da justiça restitutiva pode, em casos excepcionais, forçar a não-interferência a recuar. Aquela deve ter maior peso do que esta, quando atos forem necessários para restabelecer o benefício subtraído dos animais por ações injustas passadas, e quando os atos de justiça restitutiva representarem um bem maior do que o mal que eventualmente a interferência necessária temporária produziria.

A justiça restitutiva também deve prevalecer sobre o dever de fidelidade para correção de danos causados a animais ou a ecossistemas naturais no passado. Com relação à questão da prioridade entre as quatro regras propostas, Taylor afirma: “onde os conflitos não puderem ser evitados, os princípios de prioridade valem do seguinte modo: (a) a fidelidade e a justiça restitutiva têm prioridade sobre a não-interferência quando resulta um grande bem e nenhuma criatura é injuriada permanentemente pela interferência permitida; (b) a justiça restitutiva tem maior peso do que a fidelidade quando resulta daquela um grande bem e nenhum mal grave é causado à criatura cuja confiança foi traída.”³⁸

³⁵ TAYLOR, RFN, p. 193-5.

³⁶ TAYLOR, RFN, p. 195.

³⁷ TAYLOR, RFN, p. 196.

³⁸ TAYLOR, RFN, p. 197.

A concepção de direitos da pessoa humana

Concluída a definição das regras éticas biocêntricas que originam deveres morais, acima expostas, Taylor passa a analisar a questão dos direitos e a possibilidade de se considerar animais e plantas como sujeitos de direitos. O direito, na sua concepção, tem origem apenas na “existência de seres autônomos, orientados pela racionalidade que lhes faculta buscar fins próprios seguindo o próprio plano de vida”.³⁹ Visto sob esta definição, o direito só pode ser atribuído a seres racionais e autônomos, portanto, a humanos.

Mas, vejamos antes de tirar aquela conclusão, os âmbitos nos quais nascem os direitos humanos: o da subsistência e segurança da própria vida, o da liberdade e o da autonomia. Cada um deles institui direitos negativos e positivos, quer dizer, indica ações que os agentes morais devem praticar para benefício de alguém, e ações que eles não devem praticar para não prejudicar interesses alheios.

O direito de subsistência e segurança ou integridade física não pode ser separado do “direito à vida”, portanto, um direito “ao que é fisicamente necessário à sobrevivência biológica”, por exemplo, ao “alimento suficiente e adequado, abrigo e meios para a proteção da saúde básica”.⁴⁰

Correspondendo ao direito à vida, nos termos acima indicados, há deveres negativos, por exemplo, o de abster-se de matar outros, ou privar outros das condições necessárias para a preservação de sua saúde e bem-estar, bens sem os quais a vida perde sua plena expressão. Os agentes morais têm ainda o dever de empreender esforços preventivos para garantir que aquelas condições não sejam destruídas.

³⁹ TAYLOR, RFN, p. 235.

⁴⁰ TAYLOR, RFN, p. 235.

No âmbito da liberdade, os direitos referem-se à proteção contra todo tipo de limitação positiva externa que possa impedir “a busca e realização legítimas dos próprios desejos e interesses”.⁴¹ Este direito cria para o agente o dever de proteção e o de assistência no caso de violação.

Mas, o direito humano à liberdade, enfatiza Taylor, “*não* inclui o direito de obter tudo o que se considera de valor, ou o direito de ter todos os próprios desejos e interesses atendidos.”⁴² Neste sentido, o autor esclarece que, “ninguém *pode* ser uma pessoa feliz ou infeliz, realizada ou frustrada, caso seja privada sistematicamente de suas necessidades vitais, de liberdade ou de autonomia.” Mas, ninguém deixa de ser uma *pessoa*, “por não conseguir alcançar plenamente seu bem, satisfazer seus desejos, ou alcançar suas metas.”⁴³

Quanto aos direitos relativos à autonomia, eles asseguram ao indivíduo que, “sua vida é vivida de acordo com fins estabelecidos por ele mesmo e com valores escolhidos por ele.” Estes direitos incluem: 1. O de não ser privado da saúde; 2. O de não ser manipulado através de técnicas psicológicas que destruam ou tornem deficientes as capacidades do juízo crítico e independência nos julgamentos; 3. O de ter um nível ou tipo de educação que leve ao desenvolvimento da autonomia. O direito à autonomia, associado ao direito à vida e à liberdade, constitui a base da garantia da existência de uma *pessoa*.

Na contrapartida negativa, o agente moral tem deveres negativos em relação à autonomia alheia, a saber: “o de não destruir ou debilitar a capacidade de autodeterminação de qualquer outra pessoa, e o de não impedir ou atrapalhar o desenvolvimento desta capacidade, especialmente no período em que ela começa a se formar.”⁴⁴

⁴¹ TAYLOR, RFN, p. 237.

⁴² TAYLOR, RFN, p. 239.

⁴³ TAYLOR, RFN, p. 239.

⁴⁴ TAYLOR, RFN, p. 240.

Feitas as considerações sobre os direitos fundamentais de uma pessoa, à vida, à liberdade e à autonomia, Taylor passa então a considerar a questão dos direitos para os animais.

Um outro conceito de direito moral

A concepção biocêntrica, isto é, a concepção ética que tem como referência o paciente, não o agente moral, permite operar com um conceito de direito moral distinto do tradicional, este sempre vinculado à posse da razão, linguagem, autoconsciência e pensamento.

A concepção biocêntrica parte da tese de que animais e plantas não manejadas têm valor inerente. Concebendo-os deste modo, “pessoas dotadas de razão julgarão que animais e plantas não manejadas merecem consideração e respeito, e sua vida deve ser preservada e protegida como um fim em si mesmo, para benefício deles”,⁴⁵ não por servirem a qualquer interesse humano.

Regras do dever moral definem uma relação entre agente e paciente moral. Mas, na perspectiva da ética biocêntrica, o agente moral não tem o dever de preservar e proteger a vida de animais e plantas pelo bem que isto causa a eles, e sim por estar comprometido com esta concepção ética, que adotou para guiar suas decisões e ações para toda sua vida. “O agente crê que seu dever é obrigatório. É uma exigência que deve ser cumprida através de ações devidas por ele ao paciente moral. Este, por seu turno, é visto como merecendo tal tratamento por possuir valor inerente”,⁴⁶ não por representar qualquer valor instrumental.

O fato de animais e plantas não poderem conceber-se a si mesmos como sujeitos que podem impor deveres aos agentes morais não os destitui do estatuto de pacientes morais, pois é seu valor inerente que impõe deveres e obrigações aos agentes morais, não sua capacidade mental

⁴⁵ TAYLOR, RFN, p. 252.

⁴⁶ TAYLOR, RFN, p. 252.

de conceber-se como uma entidade dotada de autonomia e pessoalidade. “Quando o bem dos animais e plantas é concebido dessa forma biocêntrica [escreve Taylor] sua realização é vista como impondo limitações às escolhas e condutas dos agentes. Estes não são livres para agir a seu bel-prazer quando suas ações afetam a vida e o bem-estar de plantas e animais selvagens.”⁴⁷

Desse modo, Taylor conclui que se pode considerar animais e plantas como sujeitos de direitos morais, pelo menos em termos gerais. Este é o direito de preservação e proteção do bem-próprio e do bem-estar de suas vidas. Com base nesse direito genérico, pode-se então instituir direitos específicos para plantas e animais. Os direitos assim criados devem corresponder àquelas quatro regras morais tratadas acima: não-maleficência, não-interferência, fidelidade e justiça retributiva. Os direitos instituídos a partir daqueles deveres podem ser sintetizados em poucas palavras: não ser prejudicado, não sofrer manejo, não ser enganado ou ludibriado, e, ter seu bem-estar ou o próprio bem restituído quando houver qualquer violação deles. Estes quatro direitos precisam ser estipulados com base nas necessidades e singularidades específicas de cada animal e planta.

Prevendo a reação contra sua proposta de atribuição de direitos fundamentais para animais e plantas, Taylor lembra que a atribuição de direitos fundamentais para animais e plantas não precisa ser feita nos mesmos moldes dos direitos humanos, e sim no sentido da sujeição ao direito que a natureza animal e vegetal possibilita conceber. De qualquer modo, para Taylor, podemos obter o mesmo resultado benéfico para a vida de animais e plantas ainda não manejadas para o interesse humano, afirmando que suas vidas têm um valor inerente que nossos interesses não estão autorizados a destruir.

⁴⁷ TAYLOR, RFN, p. 253.

Conflitos de interesses inter-específicos

Por fim, há que se considerar a hipótese de conflitos entre interesses humanos, interesses animais e interesses naturais. Decisões, nesses casos, devem seguir os princípios de prioridade, a saber: o da *autodefesa*, o da *proporcionalidade*, o do *mal menor*, o da *justiça distributiva* e o da *justiça restitutiva*.

Ao dirimir conflitos de interesses inter-específicos, o agente moral deve primeiro excluir a hipótese de assalto, ataque ou invasão dos interesses de uns contra os de outros. Em caso de invasão, perde a razão aquele que invadiu. Quando não se tratar de conflito resultado de agressão, ataque, invasão, deve-se operar com o princípio da proporcionalidade.

Por essa via, os interesses em disputa devem ser contrabalançados à luz da prioridade de interesses, prevalecendo os interesses fundamentais: *vida, liberdade e autonomia*, sobre quaisquer outros interesses, pois os outros podem ser atendidos de outras formas, enquanto os direitos fundamentais não o podem.

Caso os interesses em conflito sejam todos da mesma ordem, passa-se então a considerar qual das decisões implicará em mal menor para todos os afetados. As decisões que levem necessariamente à morte, ou à perda definitiva da liberdade e autonomia, para uma das partes envolvidas, devem ser descartadas em favor daquelas nas quais não há tal risco.

Considerando-se que todos os animais e plantas são considerados igualmente dotados de valor inerente, os conflitos de interesses devem ser dirimidos com base no princípio de justiça, sem discriminar espécies.

E, por fim, caso o conflito tenha levado uma determinada espécie de vida a sofrer uma devastação, resta então aplicar o princípio da justiça restitutiva para restabelecer o equilíbrio da justiça, violado pelo conflito.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Julia Aschermann Mendes de. A ética ambiental de Tom Regan: crítica, conceitos, argumentos e propostas. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art10Julia.pdf>.

BOUZON, Emanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano: Leis do reino de Eshnunna*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

DWORKIN, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.

FAHRI NETO, Leon. O ambientalismo liberal considerado a partir de uma perspectiva ética. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art11Leon.pdf>.

FELIPE, Sônia T. Da considerabilidade moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>.

FELIPE, Sônia T. Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art9Sonia.pdf>.

GOODPASTER, Kenneth E. On Being Morally Considerable. In: In: ZIMMERMANN, Michael; CALLICOTT, J. Baird; SESSIONS, George; WARREN, Karen J; CLARK, John (Eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998

LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac: with Essays on Conservation from Round River*. Oxford University Press, 1949.

LIMA, João Epifânio Regis. *Vozes do Silêncio*. Cultura científica: ideologia e alienação no discurso sobre vivissecação. São Paulo: Instituto Nina Rosa, 2008.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.

NEGRÃO, Sílvio Luiz. O critério da *vida* para uma ética ambiental: concepção, filiação, conceitos, argumentos e propostas de Kenneth Goodpaster. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art8Silvio.pdf>.

PLUTARCO. "On the Eating of Flesh". In: Kerry S. Walters and Lisa Portmess. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. State University of New York Press, 1999.

PORFÍRIO. “On Abstinence from Animal Food”. In: Kerry S. Walters and Lisa Portmess. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. State University of New York Press, 1999.

REGAN, Tom. Animal Rights Human Wrongs. In: ZIMMERMANN, Michael; CALLICOTT, J. Baird; SESSIONS, George; WARREN, Karen J; CLARK, John (Eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp.41-55.

RODRIGUES, Rodrigo Cândido. O ambientalismo liberal e as exigências conceituais de uma ética genuinamente ambiental. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art12Rodrigo.pdf> .

SALLES, Paulo Benincá de. Libertarianismo e socialismo: limites e possibilidades de uma ética ambiental. In: *ETHIC@*. Revista Internacional de Filosofia da Moral. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art13Salles.pdf>.

SÊNeca. “Abstinence and the Philosophical Life”. In: Kerry S. Walters and Lisa Portmess. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. State University of New York Press, 1999

SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature: Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1986.

TAYLOR, Paul W. The Ethics of Respect for Nature. In: ZIMMERMANN, Michael; CALLICOTT, J. Baird; SESSIONS, George; WARREN, Karen J; CLARK, John (Eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998, pp. 71-86.

WISE, Steven M. *Drawing the Line*. Science and the Case for Animal Rights. Cambridge MA: Perseus Books, 2002.