

VALOR INERENTE E VULNERABILIDADE: CRITÉRIOS ÉTICOS NÃO-ESPECISTAS NA PERSPECTIVA DE TOM REGAN*

SÔNIA T. FELIPE
UFSC (Brazil) / UL (Portugual)

Abstract

Living beings of all kinds, except humans, have been considered by moral philosophers as property, subject to exploitation in order to attend human goals, wants, necessities and fantasies. Utilitarians, following what has been suggested by Peter Singer, in establishing ethical principles that limit human liberties in relation to what should be done to other living beings, choose the sentience criterion. Notwithstanding, in formulationg to a genuine environmental ethics, sentience does not apply to environment and to most living beings, with the exception of mammals, birds and vertebrates. These paper gives attention to Tom Regan's moral project to ground practical environmental and animal ethics upon the inherent value of Nature's principle.

Keywords: Environmental Ethics, Animal Ethics, Inherent Value, Subject of a Life, Nature.

Resumo

Seres vivos de todas as espécies têm sido considerados objetos de propriedade, passíveis de serem explorados para atender aos desejos, fantasias e necessidades humanas. Filósofos morais utilitaristas, a exemplo de Peter Singer, propõem princípios éticos para definir os limites da liberdade humana em relação a todos os seres sencientes. Mas, o critério da sentiência, no caso da formulação de uma ética ambiental genuína, não pode ser aplicado à natureza ambiental, nem mesmo a todos os seres vivos, exceto aos mamíferos e aves. Neste artigo, reconstituo os argumentos de Tom Regan para fundamentar a ética animal e os critérios necessários, na perspectiva desse filósofo moral, para a fundamentação de uma ética ambiental.

Palavras-chave: ética ambiental, ética animal, valor inerente, sujeito-de-uma-vida, natureza.

O valor instrumental dos animais, na civilização mesopotâmica

As mais antigas leis, cuja grafia nos é dada a conhecer, vêm dos Sumérios, na Mesopotâmia, e datam do terceiro e segundo milênios, da era pré-cristã¹. Escravos, escravas, animais, barcos, cereais e óleos, são objetos de propriedade. Por seu estatuto de mercadorias, são contemplados na regulamentação de preços, e citados nas cláusulas comerciais estabelecidas pelos monarcas. Ovelhas, jumentos, bois, asnos, porcos, cabritos, vacas, abelhas e cães são citados nas tábuas pré-hamurabianas e hamurabianas².

A cosmologia e cosmogonia mesopotâmicas, apesar de afirmarem um *continuum* entre a natureza e o homem, afirma Steven M. Wise, reconhecem haver ocorrido o aparecimento do homem num

tempo muito posterior ao aparecimento da natureza física, da flora e fauna, por exemplo. Os mesopotâmicos não defendem a tese de que a natureza foi criada para servir ao homem. A natureza física, a flora e a fauna, já lá estavam, muito antes desta espécie ter origem. Os animais e da mesma forma os ecossistemas não foram “criados para servir ao homem”. Na cosmogonia mesopotâmica, não há lugar para os conceitos de “domesticação”, “doma” ou “disciplina” da natureza, nem de animais. Os homens, no entender dos mesopotâmicos, foram criados para servir aos deuses, liberá-los do trabalho físico, aliviá-los do cansaço na tarefa árdua da produção³.

Mas, onde essa compreensão avançada teve início, ela também logo findou. Não somos herdeiros diretos da cosmogonia mesopotâmica, mas da concepção semítica, que a seguiu. A cosmogonia judaica, ao contrário da mesopotâmica, vê no homem um domador da natureza, preconizando o antropocentrismo hierarquizante em vigor ainda em nossos dias. A humanidade, tida pelos judeus como, criada “à imagem de Deus”, sobrepõe-se “a tudo o mais no mundo natural”⁴. Dessa convicção somos signatários. Temos em mãos, para o bem e para o mal, o legado judaico, formatando conceitos com os quais vimos operando ao longo dos dois milênios mais recentes da nossa história, neste planeta, que não é *nosso*.

Animais: objetos de propriedade, ou sujeitos-de-uma-vida?

Ao buscar um critério para formular a ética numa perspectiva genuinamente ambiental, Kenneth E. Goodpaster elege o critério “vida”, não distinguindo espécies ou formas, nas quais a vida pode expressar-se.

Para os filósofos que se ocupam da aplicação prática de princípios morais a casos concretos a adoção do critério da vida, como linha divisória para definir o limite da liberdade de ação humana, aparece como extremamente abrangente. Se tudo o que é vivo tiver o direito de não ser tocado a manutenção da vida humana e animal pode inviabilizar-se. A condição da manutenção da vida humana e animal é a existência de energia vital materializada em espécies minerais e vegetais, não-animadas. Há diferentes sentidos para o termo “vida”. Na defesa do direito à vida, há algo mais do que o simples fato de ser vivo em jogo.

Tom Regan, evita perder-se na amplidão do termo “vida”. Para não cair na cilada desse critério tão abrangente que envolve praticamente todos os elementos naturais, critério proposto por Kenneth E. Goodpaster⁵, Regan procura delimitar algo no espectro do que é vivo, analogamente ao que o fazem filósofos orientais filiados ao budismo, que possa servir de referência para indicar limites à liberdade humana de tocar o que é vivo, usar o que é vivo, consumir o que é vivo, enfim, tirar a vida.

No livro, *When did I begin?*, de Norman M. Ford, escrito em 1991, encontramos uma definição valiosa para solucionar o impasse gerado pela proposta de Goodpaster. Ford distingue os seres vivos, em seres sencientes, o mesmo critério adotado por Peter Singer, Warnock e Frankena, aos quais

concede um estatuto de “indivíduos ontológicos”, e demais seres vivos, cujo processo vital não produz nenhuma atividade mental, não tendo tal processo vital qualquer fim em si mesmo. Esse modo de estar vivo como parte de um todo vivo mais abrangente, sem autonomia vital, não concede à coisa viva o estatuto ontológico de um indivíduo. Norman M. Ford escreve:

“Um indivíduo ontológico é um ser distinto não redutível a um agregado de partes menores, nem simplesmente parte de um todo maior. Embora as milhões de células em nosso corpo sejam geneticamente idênticas, cada uma delas não é um indivíduo ontológico, uma entidade separada. Só há um indivíduo humano que realmente existe no sentido primário da existência real, embora hajam muitas células que participam da existência desse indivíduo ontológico vivo particular.”⁶

Seguindo-se a distinção ontológica entre estar vivo e ser um indivíduo vivo, pode-se reconhecer diferentes formas de valor, à vida: valor intrínseco, valor instrumental, ou valor inerente, dependendo da complexidade do sistema de interação das células com energia vital capaz de ser repassada à cadeia de energia. Se a vida for de um indivíduo ontológico, ela terá valor intrínseco, relativo à somatória de suas experiências sensoriais, e valor inerente, que a caracteriza como insubstituível. Se for uma vida sem aptidão para expressar-se como indivíduo ontológico com autonomia e finalidade própria, terá valor instrumental. Sentidos diferentes do termo “vida”, indicam valores diferentes a serem considerados. A ética prática os distingue, e opera com os dois primeiros sentidos de “valor”: o intrínseco e o inerente. A estética, a economia e a política, operam com o terceiro tipo de valor: o instrumental. Nesse caso, algo só tem valor, se “servir” para alguma finalidade humana.

Para Tom Regan, a vida com *valor inerente* constitui-se apenas nos seres que são *sujeitos-de-sua-vida*. A esses sujeitos, Regan reconhece o estatuto de membros da comunidade moral. Sujeitos morais, agentes plenos de racionalidade têm, em relação aos sujeitos-de-uma-vida humanos e não-humanos, deveres morais positivos, de beneficência, e, negativos, de não-maleficência. Sujeitos-de-uma-vida são vulneráveis ao dano que se lhes pode causar.

Outras coisas vivas, grãos, sementes, frutos, legumes, plantas, florestas, ecossistemas e paisagens naturais, podem ter reações físico-químicas, uma espécie de interação com outros elementos do ambiente natural. Mas, não têm passado, presente, nem futuro. Não têm o que Regan chama, uma “presença psicológica unificada”, que Ford denomina “individualidade ontológica”. Coisas vivas podem deixar de estar vivas sem sofrer perda alguma, pois são destituídas de consciência. Isso não quer dizer que não tenham valor instrumental. Mas, as regras para lidar com as coisas vivas, para apropriar-se delas, por seu valor instrumental, são estabelecidas pela economia, pela política, pela estética. A ética não se ocupa dos preços das coisas. Ela deve ocupar-se de indicar critérios para distinguir *valor instrumental*,

valor intrínseco e valor inerente.

Algumas características, listadas por Tom Regan, constituem-se em critérios a serem levados em conta, para identificar indivíduos *sujeitos-de-uma-vida*: desejo, memória, ação intencional e emoção, são as mais evidentes⁷. Mas, Regan especifica uma série de outras habilidades, indicativas da presença de atividade mental autônoma, acompanhando o processo vital, evidenciando no sujeito a existência de um fim em si mesmo. Regan escreve:

“Ser sujeito-de-uma-vida, sentido no qual uso essa expressão, envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. Ser sujeito-de-uma-vida é ser um indivíduo cuja vida é caracterizada por aqueles elementos (...) crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional que inclui sensações de prazer e de dor; interesses preferenciais e de bem-estar; capacidade de iniciar ações na persecução de seus desejos e fins; uma identidade psico-física ao longo do tempo; e um bem-estar individual, no sentido de que sua experiência de vida é boa, ou má, para si mesmo, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto de interesse para qualquer outro. Aqueles que satisfazem o critério de sujeitos-de-uma-vida têm uma espécie de valor distinto – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos.”⁸

Por suas características, sujeitos-de-uma-vida não devem ser considerados meros meios de vida, recursos para suprir necessidades de outros sujeitos-de-uma-vida, pois o respeito ao princípio da igualdade estabelece direitos morais iguais a todos os que têm a mesma estatura moral. Na condição de sujeitos da vida que vivem, todos os sujeitos são moralmente iguais. São, pois, fim em si mesmos. Regan não atribui fim em si mesmo somente a seres da espécie humana dotados de razão, linguagem e capacidade de deliberar⁹. A ação moral, para Tom Regan, não deve servir a, nem depender de, interesses pessoais ou grupais *especistas*¹⁰.

Na filosofia moral tradicional não se reconhece um direito ao animal, de não ser maltratado. Quando explícita, a proibição se deve ao reconhecimento do valor instrumental do animal, para os negócios ou fantasias humanas, ou do risco, para a moralidade humana, de práticas indignas da natureza racional. Mas, essa tradição, seguindo a antiga lei escrita e legada há cinco milênios, atribui aos animais o estatuto de meras coisas.

Contrariando a tradição, Regan afirma que o estatuto de coisa, concedido ao animal, deve ser abolido, em favor de outro, que reconheça aos animais o lugar apropriado a todos os que são sujeitos-de-sua-vida, o de membros da comunidade moral, ainda que na condição de pacientes e não de

agentes morais plenos. Regan escreve:

“... [É] razoável ver o bem-estar próprio dos animais, como algo que não depende logicamente do uso que humanos podem fazer deles para seus próprios fins. Além do mais, ainda que se aceite como verdadeiro que os animais não possuem o tipo de autonomia requerida para empreender ações morais, é falso que sejam destituídos de autonomia em qualquer outro sentido. Na verdade, animais não apenas têm preferências, também podem agir por si próprios, no sentido de satisfazer tais preferências. Vê-los, como Kant o faz, como *coisas* – uma espécie de suprimentos –, e seu valor, do mesmo modo que o das coisas, sempre relativo aos desejos e propósitos humanos, é uma distorção radical do que os animais são.”¹¹

Regan contrapõe à tese utilitarista preferencial que funda o dever no princípio do respeito aos interesses e esses, por sua vez, na capacidade de autoconsciência e desejo em relação ao presente e ao futuro, a tese de que para se ter direitos não é necessário ter consciência plena de seu significado ou das conseqüências e desdobramentos de tal respeito. O direito não deve depender da capacidade de compreensão do sujeito-de-direito¹².

Na luta pelos direitos, há que definir o que significa *ter direito*. A luta em defesa dos animais pode concretizar-se de várias formas. Pode ser a luta pelo fim da crueldade (sociedades protetoras dos animais), pelo fomento da bondade e do cuidado (propostas feministas), pela melhoria de sua condição de vida ou bem-estar (militantes reformistas), pela defesa da igual consideração de interesses (posição de Singer), ou pelo *reconhecimento de direitos*.

Regan posiciona-se favorável ao tratamento respeitoso assegurado pelo direito que assiste os animais. Mas, os estados emocionais dos defensores ou dos detratores dos animais não devem configurar a base do tratamento justo dispensado àqueles. Adotando a concepção de Mill, Regan escreve: “Ter um direito é estar na posição de reivindicar ou de ter reivindicado em seu favor que alguma coisa justa é devida, e a reivindicação feita é feita à alguém, para que faça ou impeça que faça o que é devido.”¹³

Nesse sentido, toda reivindicação de direitos por parte de um, acaba por acarretar deveres, por parte de outros. Não é, porém, qualquer exigência que pode ser considerada legítima e, pois, institui direitos. Para que uma exigência ou reivindicação seja legítima, dado que se o for implica em alguma ação que o outro deve realizar em favor daquele que a apresenta, há que ser justificada pelos princípios morais que instituem deveres diretos. Assim, direitos geram inevitavelmente obrigações¹⁴, o mesmo que limitações à liberdade, seja em relação a indivíduos, a instituições ou à sociedade em suas instâncias organizadas. O reconhecimento de direitos para os animais e ecossistemas não foge à regra.

Mas, nem todos os direitos são constituídos através de reivindicações apresentadas formalmente pelos interessados àqueles que lhes devem respeitar. Há direitos, segundo Regan, naturais, e a estes

correspondem deveres igualmente naturais. Há direitos adquiridos por via da própria ação, ou por atividade institucional, e, pois, deveres adquiridos.¹⁵ A vida, a liberdade e a justiça são valores que instituem direitos sem que os indivíduos voluntariamente os reivindiquem. Em contrapartida, tais direitos instituem naturalmente deveres negativos correspondentes, por exemplo, os de não matar, não tirar a liberdade,¹⁶ e o de tratar de modo semelhante os casos semelhantes, sem discriminar os indivíduos. Se tais direitos não são adquiridos, e, se, nota Regan, os há, eles são *direitos básicos*,¹⁷ não dependem de acordos nem de contratos, nem podem servir para excluir qualquer indivíduo, em nome de sua incapacidade para firmar tais contratos.¹⁸

Distinção entre valor intrínseco e valor inerente

Há que distinguir *valor intrínseco*, de *valor inerente*, para evitar que essas expressões sejam confundidas, ou tomadas como sinonímicas, na teoria de Regan. O conceito utilitarista de *valor intrínseco* da vida, estabelece que o indivíduo cuja vida possui *valor intrínseco* é aquele capaz de diferenciar experiências de prazer e de dor, de sentir bem-estar ou mal-estar em decorrência das mesmas. Para que o bem-estar seja mantido, as experiências dolorosas não podem prevalecer, seja em quantidade, seja em intensidade, sobre as prazerosas. Assim, a consciência de tais experiências evidencia a capacidade de agregar *valor intrínseco* à própria vida. Para os *utilitaristas preferenciais*, essa capacidade, a de ter preferência por um estado, em vez de outro, basta, para que se defina como um dever moral, o respeito pelos interesses de um ser vivo. Todos os seres capazes de sentir dor, desconforto e desprazer por períodos prolongados, a ponto de tais experiências tornarem-se sofrimento, têm *valor intrínseco*. Infligir dor, pois, a um ser capaz de a experimentar como algo negativo, experiência que o impede de preservar o bem-estar, próprio de sua forma de vida, é, para aquele que a sente, uma experiência *intrinsecamente má*, independentemente dos benefícios que represente para aquele que a inflige. Para o utilitarismo, a bondade ou ruindade de uma prática não deve ser avaliada do ponto de vista de quem age, e sim de quem tem seus interesses afetados pela mesma, portanto, de quem a sofre [Warnock, Goodpaster, Regan, Taylor, Singer].

Uma ação que atende ou realize os interesses de *agentes morais* pode contrariar, negar ou violar, os interesses de *pacientes morais*, que sofrem os desdobramentos ou conseqüências da mesma. A constatação, no outro, da capacidade de sentir dor e de sofrer, por ações que, alheias à sua vontade, são praticadas contra interesses relativos a seu bem-estar, obriga o sujeito moral agente a limitar sua liberdade, se desejar evitar a violência, isto é, que experiências desagradáveis e danosas, não *preferidas* pelo outro não lhe sejam impostas, em nome de benefícios agregados para favorecer unilateralmente o agente moral, ou a comunidade de seus pares.

O que presumimos ser procedente considerar em relação ao desconforto ou constrangimento pelo qual passa um ser humano, dotado de sensibilidade e de consciência de si, nos processos dolorosos, também vale para seres dotados de sensibilidade e de consciência, ainda que seus organismos sejam

de outra espécie. O *princípio da não injúria*, ao estabelecer “... que não devemos infligir dor, nem contribuir de qualquer modo para que o seja, em nenhum ser capaz de experimentá-la (...) princípio derivado de outro mais amplo, o da não-maleficência, segundo o qual não se deve fazer, nem causar, o mal, juntamente com o juízo de valor que declara ser a dor um mal intrínseco”,¹⁹ não faz qualquer referência à espécie do sujeito em questão. Pelo contrário, a restrição destina-se a impor um limite à liberdade daqueles que podem, através de seus atos, causar dor, dano e sofrimento a outros.

Regan não reconhece, no entanto, que o recurso utilitarista ao argumento do valor intrínseco da vida de seres sencientes seja forte o bastante para sustentar o ponto de vista da defesa de direitos morais e legais para os animais, que está a defender. Até que ponto se deve considerar que os estados mentais de dor seguidos da experiência de alívio podem de alguma maneira ser considerados como intrinsecamente bons, conforme o princípio do valor intrínseco parece querer estabelecer?

O alívio da dor, pelo qual passa o ser sensível e consciente de si, não tem, no entender de Regan, um valor em si mesmo. O alívio apenas repõe algo que se havia perdido do bem-estar anterior, ele nada acresce ou agrega ao indivíduo que o sente. De positivo, nada há para ser computado, pois o investimento feito para propiciar alívio não pode ser contado como acréscimo de bem-estar. Sob essa perspectiva, se há algo de positivo a ser considerado, no “bem” que o alívio propicia, será apenas a possibilidade futura de bem-estar. Aliviada a dor, o indivíduo recupera a desenvoltura que lhe permite voltar a fazer o que costuma fazer, de acordo com sua espécie de vida e peculiaridade individual.²⁰ Aliviado da dor, o sujeito retoma as atividades costumeiras nas quais encontra prazer e se realiza como *sujeito-de-uma-vida*.

Para Regan, as experiências de dor, e seu alívio, não podem ser os critérios exclusivos de avaliação das ações morais, portanto, não podem fundamentar a proposta de limitação da liberdade de agentes morais. Se o único problema ético fosse este: não causar dor, a moralidade humana poderia ser plenamente alcançada com o emprego da analgesia. Na verdade, nossas ações podem ser danosas, violentas e destrutivas, sem que essas conseqüências sejam necessariamente acompanhadas ou precedidas de eventos dolorosos nos que as sofrem. Há maneiras diversas de causar mal, maneiras indolores de o fazer, especialmente quando o mal resulta de nossa abstenção ou omissão. Omissões podem contribuir para a destruição e morte ainda que o agente moral não levante um dedo sequer, nem ordene atos danosos ou letais. Nesse sentido, a moralidade diz respeito tanto aos *deveres negativos* (não maleficência) quanto aos *positivos* (beneficência).

Da irreduzibilidade do valor inerente

Regan prefere construir sua ética em defesa dos direitos animais sobre o pressuposto do *valor inerente*, em vez do *valor intrínseco*. Estar vivo, ou, poder ter experiências sensíveis, não são os dois únicos requisitos para o estabelecimento do valor inerente de uma determinada vida, embora sejam

pré-requisitos para a distinção entre *estar vivo*, e *ter a vida*, de algum modo, sujeitada a si, dependendo de si. Para defender os direitos humanos é imprescindível reconhecer que “o mundo contém indivíduos [...] que não apenas estão vivos, mas têm [a cargo de si], uma vida; [que] esses indivíduos não são meras coisas (objetos vivos) [...] são sujeitos de uma vida; [que] eles têm, na expressão apropriada de James Rachels, autobiografias”²¹.

O valor moral dos seres humanos não é redutível ao valor do que produzem para os outros, de sua inteligência e habilidades, em resumo, ao seu valor instrumental.²² Quando se nega o direito de tratar seres dotados de *valor inerente* como se fossem meras *coisas* ou recipientes de experiências sensoriais sem qualquer autodeterminação, escreve Regan, apela-se aos *direitos morais*. Diz-se, dos seres que têm a capacidade de conduzir-se de acordo com a forma de vida de sua espécie, que não apenas estão vivos, mas que conduzem sua vida a seu próprio modo. O fato de deverem manter-se vivos às próprias custas, os constitui com autonomia prática, expressa na necessidade de liberdade para mover-se e buscar prover-se, a seu próprio modo. Não há argumento que prove ser inviável sustentar a mesma tese em relação aos animais.

“... Temos fortes razões empíricas para crer que membros de muitas outras espécies não são apenas vivos, eles têm vida; que eles não são meras coisas (objetos), mas, sujeitos de uma vida, e de uma vida que é pior ou melhor para eles, independentemente do valor que lhes é atribuído por qualquer outro ser (por exemplo, pelo ser humano); que, assim como nós, eles são valiosos, independentemente do quanto valham; que, assim como nós, eles têm valor inerente, não apenas instrumental; que, assim como nós, então, eles têm o direito moral de ser tratados de modo consistente com esse tipo de valor, um direito que é violado no seu caso, como no nosso, caso sejam tratados meramente como meios.”²³

O *valor inerente* torna-se, então, na teoria de Regan, condição necessária e suficiente para que se afirmem direitos morais básicos a um sujeito. Ao vincular o critério do *valor inerente* ao conceito de *sujeito-de-uma-vida* sem subsumir o valor desse sujeito à sua capacidade de sentir dor e prazer, ao *valor intrínseco* de suas experiências sencientes de bem-estar, Regan, sem negar a importância do bem-estar para a qualidade de vida de seres dotados de sensibilidade e consciência, procura um fundamento para os dois princípios que regem as propostas éticas em defesa dos animais concorrentes com a sua: para o princípio da sensibilidade, defendido pelo utilitarismo hedonista, e para o princípio da preferência, defendido pelo utilitarismo preferencial.

Para que se possa dizer de um indivíduo que não é apenas um ser vivo, mas, um ser capaz de conduzir sua vida, *sujeito-de-sua-vida*, e para que se possa dizer que na condução de uma vida há que

distinguir as coisas boas, das más, as experiências que dificultam ou impedem a continuação da vida, das que a fomentam, reconhece-se que o sujeito-de-uma-vida é dotado de sensibilidade e de consciência de si, habilidades sem as quais aquelas distinções não seriam possíveis. Por fim, se o sujeito-de-uma-vida e o bem-estar que lhe é próprio devem ser respeitados, e, se o bem-estar só é possível se a vida for vivida sem dor, privação, dano e sofrimento, desse mesmo ser se pode dizer que possui *interesses* a serem respeitados.

Distinguindo-se de Singer em sua forma de argumentar, mas concordando com ele na definição da finalidade da ética, Regan propõe o critério do *valor inerente* para traçar a linha divisória que permite distinguir o âmbito moral, de outros, nos quais as ações humanas podem ser regidas por outros princípios. Quando as ações de sujeitos morais afetam sujeitos-de-uma-vida, sejam sujeitos humanos, ou não, o princípio que as rege deve ser ético. Quando as ações de sujeitos morais não afetam sujeitos-de-uma-vida, portanto, não ameaçam destruir nenhum indivíduo dotado de valor inerente, então podem ser fundadas em princípios de outra ordem, por exemplo, estéticos, religiosos, ou econômicos.

“O critério do valor inerente, caso faça sentido o argumento desse ensaio”, escreve Regan, “oferece a elucidação que faltava”²⁴ para entender por que interesses, sensibilidade e autoconsciência são características relevantes na definição da linha divisória que separa as ações morais, destinadas a respeitar os seres que possuem um valor inerente, das demais ações que afetam outros, não possuidores do mesmo valor.

Ao estabelecer o critério do *valor inerente*, sem restringir sua aplicação ao âmbito da espécie humana, Regan limita a liberdade humana no emprego de seres vivos. Estes, já não podem mais ser apropriados, usados, explorados e descartados, como se fossem artefatos, instrumentos, objetos ou recursos para suprimentos de necessidades humanas, nem sempre reais, especialmente quando construídas por interesses de mercado.²⁵

O valor inerente, por sua vez, embora faça parte do conjunto de valores que uma teoria ética agrega, não depende de, nem pode ser reduzido a, nenhum dos demais valores acima mencionados. Uma terceira característica do valor inerente é sua natureza categórica. Não há hipótese de se atribuir aos indivíduos tal valor em graus ou escalas diferentes. O valor inerente não é relativo a nenhum outro valor, nem pode ser possuído em maior ou menor grau. Uma quarta e última característica do valor inerente é que todos os sujeitos de uma vida, por ser este o critério suficiente para a atribuição do mesmo, possuem igual estatura moral.²⁶

Ao contrário do que afirma Frey,²⁷ o valor inerente de um agente moral individual não depende dos demais valores que constituem, em grau menor ou maior, o valor intrínseco de sua vida;²⁸ ou, ainda, do quanto ele pode oferecer de si para atender aos interesses dos outros. Esse valor não depende, pois, dos esforços pessoais, da excelência, utilidade, ou do interesse que porventura desperte nos demais. “Ver todos os agentes morais como iguais em valor inerente é, então, decididamente igualitarista e não perfeccionista.”²⁹ O princípio do respeito aos animais, baseado no reconhecimento

de seu valor inerente por serem sujeitos-de-uma-vida, além de ser um princípio abstrato, universal e imparcial, exigências éticas estabelecidas tanto por Kant quanto pelos utilitaristas,³⁰ cumpre, no entender de Regan, a exigência prática estabelecida pelo imperativo categórico kantiano, para o qual indivíduos que são um fim em si mesmos não devem ser tratados como meros meios.

O valor dado ao indivíduo deve-se ao fato de que apenas este pode conduzir uma vida mantendo ao longo de todas as experiências, a identidade do seu próprio ser, razão pela qual a violação de seus direitos, basicamente da liberdade de viver bem, a vida que é capaz de viver, implica em destruição dessa mesma identidade que o constitui como um ser com registros de experiências, memória, projeção de si no tempo futuro, desejo, pois, de manter-se em vida e de não esvair-se em experiências dilacerantes, sejam físicas ou psíquicas.³¹ Ao defender o valor inerente do sujeito-de-uma-vida, portanto, como a expressão mesma o indica, de “uma” vida e não “da” vida, Regan atribui ao indivíduo o máximo valor, diferentemente do que o faz, no seu entender, o utilitarismo, para o qual as experiências prazerosas têm valor, enquanto os indivíduos que as têm são apenas uma espécie de receptáculos dessas experiências.³² Também contra uma tendência *holista* da defesa da natureza, que não considera relevante o valor da consciência do sujeito que vive, mas simplesmente o fenômeno mesmo de estar vivo, o argumento ético de Regan parece produzir efeito.

Animais, não diversamente dos humanos, mantêm sua identidade temporal, o que pode ser indício de que têm algum senso de futuro, habilidade dos seres capazes de iniciar uma cadeia de eventos destinados a lhes propiciar um bem-estar não momentâneo.³³ Não é, pois, o fato de estar vivo que leva os filósofos a questionarem, em relação a um indivíduo, a expansão do respeito ao mesmo princípio ético empregue no tratamento de humanos. A vida constitui a condição natural de todo ser dotado de um organismo, nas espécies vegetais e animais terrestres, aquáticas e aéreas. Quanto à vida não há grandes distinções. A distinção aparece, para a questão da ética, quando o ser vivo possui uma percepção de si como algo contínuo, uma memória de si em presença de um ambiente natural e social que o ampara e ao mesmo tempo o desafia na condição de indivíduo, em sua forma específica de viver; memória de experiências passadas, retenção do aprendizado, ordenação das ações presentes, desejo de manter-se vivo. O valor inerente a um indivíduo constitui-se justamente nessa capacidade, não podendo ser atribuído a seres que não se constituem como indivíduos.

Ao contrário da tese da “reverência por todas as formas de vida” de Albert Schweitzer, criticado por diluir o indivíduo na espécie, e esta na totalidade do fenômeno da vida, sem, portanto, atribuir qualquer valor a uma vida individual, o postulado³⁴ do valor inerente, estabelecido por Regan, alcança os seres capazes de manifestar alguma noção de si mesmos como vivos e conscientes do que é necessário para manter-se em tal estado, e poupa-nos de reverenciar células embrionárias, bactérias e víruses, ou tecidos vivos de qualquer natureza. Apesar de serem vivos, não constituem uma subjetividade.³⁵ Estar vivo passa a ser, então, condição *suficiente*³⁶ para que lhes seja oferecido tratamento respeitoso, escreve Regan, apenas no caso de os indivíduos possuírem valor inerente, de serem sujeitos de sua vida. O mero fato de estar vivo, sem constituir-se como sujeito dessa vida pode ter outros significados,

ou representar outros valores, mas, por si só, não institui direito moral algum, para nenhum ser vivo, incluindo-se embriões, fetos, humanos em estado comatoso irreversível, células de qualquer espécie,

tecidos, órgãos, etc.

O apreço estético, a curiosidade científica, a inclinação religiosa podem ser fatores relevantes na defesa de todas as formas de vida. Mas, quando se trata de *direitos morais*, tais valores não oferecem fundamento para a exigência de respeito, diferentemente do que o faz o postulado do valor inerente na defesa dos sujeitos-de-uma-vida. A morte representa uma perda irreparável de um bem, sem o qual nenhum outro bem é possível, apenas para os seres dotados de consciência de si. Estes, além de estarem vivos, empreendem ações no sentido de manterem-se nesse estado. Para esses indivíduos, a morte prematura, intempestiva, representa um dano.³⁷

Para seres vivos que não são capazes de distinguir-se como conscientes de si e exercendo de algum modo a liberdade que sua forma de vida possibilita, a morte pode ocorrer sem que faça diferença. Em não havendo vida mental capaz de perceber o bem-estar do próprio viver, não há condições para a percepção dos riscos de o perder. Essa é a razão pela qual, em relação a tais seres vivos, prevalecem apenas, e quando muito, *deveres indiretos*. Não é pela perda que os danos ou mesmo a morte representa para seres vivos não-sujeitos-de-uma-vida que não os matamos injustificadamente, mas, pelo dano ou perda que sua morte eventualmente representa para outros sujeitos.

Assim, pois, o tratamento reservado aos membros da comunidade moral não deve discriminar, nem privilegiar *agentes* em detrimento de *pacientes* morais. Embora se possa conceber seres dotados de maior ou menor valor intrínseco, não é possível graduar o valor inerente de sujeitos de uma vida. Quando se confundem os dois conceitos de valor, pode-se praticar discriminação, mesmo sem querer.³⁸ Embora se possa conceder que o valor das experiências subjetivas (valor intrínseco) de seres dotados de sensibilidade, consciência de si, inteligência, memória, emoções, não seja o mesmo para todos, devido às diferenças de complexidade da vida mental de cada um, seu valor inerente, na condição de membros da comunidade moral, não é relativo àquele. A quantidade de prazer que determinadas experiências possibilitam a um determinado indivíduo não entra no cômputo moral, para definir a atribuição de valor inerente a ele. O conceito de valor inerente é categórico, escreve Regan, e não há meio termo, nem escala, nem graduações para aplicar esse valor. Ou se o tem, e se é membro da comunidade moral, ainda que apenas na condição de *paciente moral*, ou não.³⁹ Para Regan, ao contrário do que defendem os partidários da ecologia profunda, nem todas as coisas vivas têm valor inerente, ainda que possam ter outras variantes do valor, tais quais o estético, o científico, o histórico-natural, pois nem todos os seres vivos são sujeitos-de-uma-vida. Se o estatuto moral de seres vivos em geral não é o mesmo de sujeitos-de-uma-vida, então também os deveres dos agentes morais não são os mesmos, em relação a ambos os casos.⁴⁰

De acordo com a concepção de justiça defendida por Regan, animais têm certos direitos morais

básicos, “incluindo-se particularmente o direito fundamental de serem tratados com o respeito devido aos portadores de valor inerente, como uma questão de justiça estrita. Maus-tratos representam a interrupção do bem-estar do animal em sua experiência de vida. [...] (Q)ualquer dano que lhes seja causado deve ser consistente com o reconhecimento de seu igual valor inerente e seu igual direito *prima facie* de não ser maltratados.”⁴¹

O valor intrínseco da vida desses sujeitos pode diminuir ou aumentar em função do número e da intensidade das experiências que lhes propiciam prazer e bem-estar, ou dor e sofrimento. Há, pois, uma forma de viver que pode ser pior ou melhor, da perspectiva mesma do bem-estar do próprio animal, independentemente do quanto aquela forma de viver possa parecer boa ou má, no sentido de útil ou inútil, interessante ou limitada, para um ser humano. Em outras palavras, o valor intrínseco da vida de um indivíduo não é relativo, pois não pode ser mensurado por um padrão exterior, por nenhuma outra forma de vida. Esse modo de caracterizar o bem-estar de humanos e animais, pressupõe que tais indivíduos possuam algum tipo de autonomia que, ao ser violada, produz a experiência desagradável.

Pode-se dizer, em outras palavras, que animais dotados de autonomia “preferem”, a seu próprio modo, viver em certas condições, a viverem em outras⁴². Sua preferência expressa-se pelo mal-estar que manifestam quando privados das condições que lhes proporcionam bem-estar e prazer. Por essa razão, todos os indivíduos sujeitos-de-uma-vida devem ser respeitados em seu modo e em suas necessidades vitais de bem-estar. “... (A) coerência deve guiar-nos para a conclusão de que é moralmente errado tratar esses animais como se tivessem valor apenas se, ou enquanto suprem nossas necessidades e satisfazem nossos desejos; assim, a coerência deve guiar-nos para defender que tais *animais*, assim como os humanos em questão [refere-se aos humanos com graves deficiências], têm direitos morais básicos e tais direitos são violados sempre que os tratamos como se tivessem apenas valor instrumental.”⁴³

Pressupostos para a formulação de uma ética ambiental

Ao contrário dos liberais Anderson, Leal, Hawken e de-Shalit, que tratam da questão ambiental sem considerar a necessidade de abordá-la do ponto de vista ético, Tom Regan indica, logo no início de seu artigo, “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic”⁴⁴, duas condições indispensáveis à concepção de uma ética genuinamente ambiental, capaz de fazer frente à ética ambiental de caráter humanocêntrico, concebida para “gerenciar o ambiente natural” em benefício da espécie humana.

A primeira condição de uma ética ambiental é sustentar que há seres não-humanos com estatuto moral. A segunda, é sustentar que a classe desses seres inclui, mas não se restringe a dos seres conscientes. Todos os seres conscientes e alguns não-conscientes devem ser defendidos como tendo estatuto moral. Dadas essas duas condições, é fácil reconhecer uma teoria do ambiente não-ética: ela nega ambas as condições estabelecidas acima⁴⁵.

Caso uma ética admita a primeira condição, ou seja, que há seres não-humanos com estatuto moral, mas não a segunda, a de que a classe desses seres não se restringe a dos dotados de sensibilidade e consciência, ela carece do que é essencial a uma ética ambiental. Pode ser uma ética da *gerência do ambiente* em favor do ser humano, portanto, homocêntrica, mas não uma ética genuinamente ambiental⁴⁶; ou, ainda, uma ética animalista. Seguindo os passos de L. W. Summer, Peter Singer e de Andrew Linzey, críticos da ética homocêntrica, Regan defende que os interesses de animais não-humanos devem ser considerados moralmente significativos⁴⁷. Mas, dá um passo à frente da proposta de Singer, Linzey e Summer, ao reconhecer que o estabelecimento do critério da senciência para definir os seres dignos de participarem da comunidade moral ainda preserva a exigência da similaridade, o que acaba por tornar essas éticas uma espécie de apadrinhamento do parentesco (*kinship theories*). Sua proposta deve levar-nos mais longe do que o critério da senciência permite⁴⁸.

Regan tem uma razão, pela qual não aceita a proposta de constituição da comunidade moral apenas por seres dotados de sensibilidade e consciência “ética do parentesco, nem a proposta de preservação de outras espécies vivas, por seu valor instrumental para os seres humanos” a ética de gerenciamento da natureza para benefício dos seres humanos. Ambas as alternativas éticas, no seu entender, não conseguem resolver conflitos de interesses entre humanos, humanos e outros seres sencientes, e entre os primeiros e outros seres vivos, não-conscientes⁴⁹.

Há quem descarte a possibilidade de uma ética ambiental, sustentando o argumento da necessidade de haver *interesse, senciência, e capacidade para experienciar o bem próprio de sua espécie de vida*, para que alguém se constitua como sujeito moral de direitos. Nessa perspectiva utilitarista, a ética deve ser concebida para defender “interesses”, humanos e de outros seres sencientes, únicos capazes de ter interesses⁵⁰.

Dois sentidos, para o conceito de interesses

Regan aponta dois sentidos para o conceito de interesses, não levados em consideração por Peter Singer, na defesa dos animais e da preservação ambiental. Singer reconhece o valor que a natureza tem para a vida de seres sencientes. Mas, não reconhece na natureza mesma a existência de interesses.

O conceito de *interesse*, explica Regan, designa, por um lado, a capacidade de gostar de algo, desejar algo e querer algo, possível somente a seres dotados de sensibilidade e de consciência de si; há, porém, um segundo sentido para o conceito de interesses, que não se aplica somente à classe de seres sencientes, mas também a muitos outros. O termo *interesse* pode designar algo benéfico ao ser em questão, ainda que esse não tenha consciência alguma de sua necessidade. No entender de Regan, para se formular uma ética ambiental genuína, é preciso aceitar o conceito de interesses no segundo sentido, o de que seres vivos podem “ter um bem ou um valor que pode ser fomentado ou impedido,

dependendo do que se fizer a eles”⁵¹, ainda que não tenham a menor consciência disso, nem de seu próprio estado vivo.

O termo *interesse* pode ser usado, então: para designar o estado mental de um ser senciente, quando esse deseja, quer ou gosta de algo; e, para designar a condição, não necessariamente mental do sujeito para o qual algo pode ser necessário, importante, vital. Nesse sentido, há distinção entre, alguém “ter interesse” por algo; e “algo ser do interesse” de alguém. Bebês, com certeza, têm o segundo tipo de interesses, sem necessariamente terem o primeiro. Seguindo-se o mesmo raciocínio, pode-se compreender de que modo outros seres vivos, plantas, ecossistemas e animais não-sencientes podem ter interesses, ainda que não se interessem por coisa alguma.

Regan reconhece que, geralmente, defende-se o argumento da senciência, para indicar quais seres vivos são sujeitos de interesses. Seres sencientes têm significância moral. Somente seres conscientes podem ter senciência. Nesse caso, somente seres conscientes teriam interesses. Mas, vimos acima, o termo *interesse* tem sentidos distintos. Em não se precisando qual dos dois sentidos se está a usar, não é possível fundar claramente o argumento da senciência sobre o dos interesses⁵².

Como se não bastasse argumentar contrariamente à elaboração de uma ética ambiental usando os argumentos da senciência e do interesse, há quem negue a possibilidade de uma ética ambiental, alegando que a ética deve proteger apenas os *interesses* de seres capazes de perceberem seu *bem específico*, seu *próprio bem*. De acordo com esse argumento, somente os seres conscientes de seu próprio bem, têm significância moral.

Embora discordando da segunda premissa, Regan mantém a primeira, ou seja: “... os únicos seres que podem ter estatuto moral são aqueles que podem ter um bem, a seu próprio modo.”⁵³ Ao adotar a tese da necessidade de ter um *bem próprio*, para poder ser incluído na comunidade moral, Regan reconhece a dificuldade em se atribuir um *bem* ou *valor inerente* a seres vivos não-conscientes⁵⁴. Mas, não vê saída, a não ser postular o valor inerente a seres destituídos de senciência, caso se queira propor uma ética ambiental⁵⁵.

De outro modo, a preservação da natureza não poderá jamais ser defendida com argumentos éticos, mas apenas por seu valor instrumental, para que gerações futuras a tenham, por exemplo, o argumento adotado por Singer, em seu livro *Ética Prática*, para a defesa da natureza. Singer considera impossível empregar o conceito de felicidade, para categorizar seres destituídos de senciência. Mas, para Regan, se a senciência é necessária aos seres que buscam a *felicidade*, ela não é necessária a outros seres vivos, para que deles se possa dizer que estão bem, a seu modo específico de vida, ou mal⁵⁶.

Da análise crítica, realizada por Regan, sobre os argumentos dos filósofos que dizem ser impossível elaborar uma ética ambiental, pode-se tirar quatro conclusões:

- 1.^a) A classe de seres com significância moral é maior do que a dos seres conscientes;
- 2.^a) Seres não-conscientes podem ter um bem próprio à sua natureza;

3.^a) O bem de seres não-conscientes não deve ser pensado apenas como “felicidade”;

4.^a) Argumentos contrários à 2.^a e 3.^a conclusões, fracassam⁵⁷.

Regan analisa, ainda, uma segunda linha de argumentação, contrária à ética ambiental: a que nega haver necessidade dela. Os quatro argumentos correntes, encontrados por Regan nos que negam a necessidade de uma ética ambiental, têm um ponto em comum: todos reconhecem que seres vivos não-conscientes podem ter um bem próprio à sua natureza, um bem *específico*, ainda que não cheguem a afirmar isso. Seguem outros caminhos, deixando aberta a possibilidade de uma ética ambiental, mas não afirmam sua necessidade. Regan os reconstitui, nos seguintes termos:

1.^o Argumento: O da “corrupção do caráter”. Nessa primeira forma de argumentar contra necessidade de construção de uma ética ambiental, os opositores afirmam que maltratar naturezas inconscientes corrompe o caráter. Kant, por exemplo, afirma que agir com crueldade contra os animais, leva os humanos a agirem do mesmo modo contra outros humanos. Essa linha de argumentação não reconhece valor inerente a seres não-humanos⁵⁸.

2.^o Argumento: O da “ofensa contra um ideal de humanidade”. Quem destrói a natureza, destrói o ideal de conduta humana que ordena não destruir nada, sem uma razão justificável do ponto de vista moral. Para Regan, aceitar que há um modo reconhecido como “ideal” para tratar as coisas implica em aceitar que há um bem próprio a elas, que não deve ser destruído. Esse argumento pressupõe exatamente o que pretende negar: que há um bem próprio à natureza⁵⁹.

3.^o Argumento: O “utilitarista”. Embora no utilitarismo haja quem reconheça valor próprio aos seres não-conscientes, G.E. Moore⁶⁰, por exemplo, Regan analisa somente uma variante utilitarista, que nega valor a seres não-conscientes, nos seguintes termos: “... o utilitarismo hedonista define como correta a ação, caso não haja uma ação alternativa que resulte em mais prazer e menos dor para todos os afetados.”⁶¹ O utilitarismo hedonista, no entender de Regan, não atende o segundo pressuposto de uma ética ambiental, qual seja, o reconhecimento de que não são apenas os seres sencientes, os dignos de consideração moral. O argumento utilitarista hedonista levanta ainda uma dificuldade, para a defesa do ambiente natural. Para esse, não importa se o que dá prazer é natural ou artificial. Assim, caso objetos de vinil dêem tanto prazer ao ser humano, quanto florestas vegetais o dão, essas podem ser substituídas por árvores de plástico⁶².

4.^o Argumento: O da “incorporação de valores culturais”. O ambiente natural, tese de Sagoff, para justificar a desnecessidade de uma ética ambiental, mesmo não sendo instrumental, simboliza certos valores. Obrigações para com a natureza nada mais são do que obrigações para com a cultura. Rios, florestas e vida selvagem, simbolizam liberdade, poder, integridade. Animais simbolizam coragem, inocência, força, determinação. Uma atitude política de defesa da cultura bastaria para garantir a defesa da natureza. Mas, esse argumento também considera a natureza apenas como mero meio. Para Regan, o argumento da incorporação de valores culturais tem algo em comum com os dois anteriores: de acordo com esses argumentos, objetos ambientais naturais não têm valor em si mesmos⁶³. O

problema, para Regan, é que se pode descrever objetivamente as “qualidades” de um objeto natural, mas não se pode descrever o valor a ele associado⁶⁴.

Regan encontra ainda dois problemas, no argumento da desnecessidade de uma ética ambiental, em nome da incorporação de valores culturais: 1^o) Como determinar o *valor* de “nossos valores culturais”? Sagoff diz para consultar a história da arte. Mas, replica Regan, isso significa ter de adotar o modelo cultural de “certas pessoas”, tidas na história, como referência da arte. 2.^o) Valores *culturais* são relativos. Árvores de plástico podem vir a ser cultivadas por um certo grupo humano, cujos descendentes nasceriam seguros do valor dessa *cultura*⁶⁵. Mas, Regan admite, ainda não foi possível demonstrar que *objetos naturais não-conscientes*, e *coleções de objetos naturais*, têm um valor a seu próprio modo, um *bem inerente*, que não pode ser subsumido aos interesses humanos⁶⁶.

Ao tratar do conceito de *bem inerente*, Regan evoca cinco diferentes sentidos nos quais essa expressão tem sido empregue pelos filósofos, conforme resumidas a seguir:

“(1) *A presença do valor inerente num objeto natural, independe de qualquer consciência, interesse, ou apreço de qualquer ser consciente, por ele.*” Se há, em algo, um bem inerente, esse bem é dele (*be in*). Não resulta, portanto, de uma concessão de valor por parte de um sujeito consciente ou de um sujeito de interesses, nem da vontade desse sujeito de lhe atribuir valor. O valor inerente não se deixa subsumir a interesses⁶⁷.

“(2) *A presença de valor inerente num objeto natural resulta do fato de possuir outras características.* Essas outras características podem ser reconhecidas por um sujeito consciente, por exemplo, por cientistas e protetores da natureza, mas não requer consciência de si, na espécie ou indivíduo que a possua. O valor dessa vida não resulta de ser consciente de si⁶⁸.

“(3) *O valor inerente de um objeto natural é propriedade objetiva dele.*” Isso quer dizer, não sofre variações dependendo do sujeito consciente, ou sujeito de interesses que o avalia, ainda que sejam esses necessários para declarar seu valor. Onde houver um sujeito capaz de reconhecer o valor inerente desses objetos, esse valor será reconhecido, independentemente da cultura ou de quaisquer outros interesses que esse sujeito possa ter⁶⁹.

“(4) *O valor inerente de um objeto natural é de tal ordem que, diante dele, a única atitude apropriada é a do respeito.*” O valor inerente pode ser imediatamente reconhecido, não resulta de um “juízo” subjetivo de quem o reconhece. Isso ocorre somente se a finalidade do *objeto natural* ou da *coleção de objetos naturais* for vista como encontrando-se na própria existência deles, não no fato de poderem vir a ser usados como meios para satisfazer interesses, desejos ou necessidades humanos. Em outras palavras, mesmo não *servindo* para fins humanos, esses não os destroem⁷⁰.

“(5) *A admiração respeitosa do que naturalmente tem um valor inerente leva à adoção do princípio de preservação.*” A adoção do princípio de preservação implica em três deveres negativos para o sujeito moral: não destruir, não interferir, não se intrometer⁷¹; em outras palavras, *deixar ser*. Esse torna-se o imperativo moral ambiental, no entender de Regan⁷².

Adotando-se o *princípio da preservação* como imperativo moral ambiental, resta ainda definir sua natureza, se absoluta, ou *prima facie*. Caso os três deveres morais ambientais negativos, apontados acima, sejam adotados em caráter absoluto, o dever de *deixar ser*, seja adotado com rigidez e sem exceção, em certos momentos seu cumprimento pode representar riscos. O mais sensato seria admitir que o imperativo moral ambiental da preservação pode ser um princípio *prima facie*, isto é, pode ceder passagem a outro imperativo, nos casos de risco.

De qualquer modo, Regan exclui o “interesse humano” como critério, nesses casos de risco, pois reconhece que bens de natureza tão distintas, quanto os que constituem os *interesses humanos*, e o bem inerente a objetos ou coleções naturais de objetos, não podem ser comparáveis, além de que, os interesses econômicos humanos sempre conseguem impor-se frente aos interesses vitais de outras espécies⁷³. O risco ao qual se refere, é o da ameaça ao próprio valor desses objetos. Nesse caso, a intervenção humana torna-se necessária para preservar o valor ameaçado.

Regan reconhece não ter respondido diretamente a duas questões: Primeira, “O que torna algo inerentemente bom?” E, segunda: “Como saber se algo é inerentemente bom?”⁷⁴ Ele admite não ter necessidade de dizer muita coisa para responder a essas duas questões, pois considera mais importante deixar clara a estratégia pela qual não se deve dar resposta a elas, qual seja, vincular o valor inerente a objetos ou coleções de objetos naturais inconscientes a um cálculo dependente de interesses humanos⁷⁵. Em outras palavras, o valor inerente não resulta do quanto algo pode *servir* à vida humana, ou não. O valor inerente resulta da peculiaridade da própria forma de vida, do fato de que mantém-se viva, e o faz bem, a seu próprio modo, ainda que os seres conscientes não consigam decifrar o modo pelo qual o faz tão bem.

Nem tudo o que é bom a seu modo, é um bom modo de ser admirado racionalmente. Há que se apresentar o elemento que nos leva à admiração, ao respeito, para que algo possa ser considerado “moralmente significante”, isso é o que importa para a ética ambiental. Nem sempre ser admirado e respeitado pelas pessoas, prova que algo tem valor inerente. As pessoas também admiram e respeitam coisas condenáveis, e se interessam-se por coisas que não lhes fazem bem. Uma forma de vida que só existe para si, e expropria a vida de outros, não é algo a ser admirado, nem respeitado. Por isso, o fato de “ser vivo”, critério proposto por Kenneth Goodpaster para definir quem é digno de “consideração moral”, não basta, para Tom Regan, para definir o que é, ou não, inerentemente bom⁷⁶.

Regan indica, ainda, um segundo problema a ser enfrentado, caso a ética ambiental limite o âmbito da comunidade moral apenas aos seres vivos. Há, no seu entender, objetos naturais não-conscientes e não-vivos, que uma ética ambiental deve preservar, por exemplo, paisagens e regiões, não apenas animais e ecossistemas, que são vivos⁷⁷. Ciente dessas limitações, Regan conclui não estar seguro de que as questões morais ambientais possam ser tratadas de forma coerente, usando-se somente a razão. Reconhece que sua tese do “valor inerente à natureza” como fundante de uma ética ambiental, tem estatuto de um postulado⁷⁸.

Notes

* Este artigo resulta do projeto de pesquisa de pós-doutorado, realizado no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, sem o apoio financeiro do CNPq, mas com o apoio institucional da Universidade Federal de Santa Catarina e da Universidade de Lisboa. Agradeço à colega Doutora Cristina Beckert a generosa interlocução e acolhida intelectual, dada ao projeto de investigação em Ética Animal, sem a qual a pesquisa que resultou neste artigo não teria podido ser realizada em Lisboa. O presente texto foi concluído ao longo dos semestres 2005.2 e 2006.1, nos quais orientei seminários em ética prática, nos Programas de Pós-graduação em Filosofia e Doutorado Interdisciplinar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. Agradeço a determinação dos estudantes, de realizarem o projeto de estudos que possibilitou preparar os artigos que compõem este volume: Julia Aschermann Mendes de Almeida, Leon Farhi Neto, Paulo Benincá de Salles, Rodrigo Cândido Rodrigues, Silvio Luiz Negrão, e ao colega Vicente Volnei de Bona Sartor, por sua atenciosa leitura e generosos comentários ao texto ora apresentado. Ao Editor-Chefe da Revista *Ethic@*, Prof. Dr. Alessandro Pinzani, agradeço a acolhida do texto e a publicação deste volume especial dedicado à Ética Ambiental.

¹ O assiriólogo Albrecht Goetze editou, em 1956, as leis de Ešnunna, texto a partir do qual podemos saber algo do estatuto dos seres humanos, dos animais e dos recursos naturais, na tradição sumérico-semítica mais antiga. Cf. BOUZON, Emmanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurábico: Leis do reino de Ešnunna*. Petrópolis: Vozes, 2000, [Citado, CDPH]; do mesmo autor, *O Código de Hamurabi*. 10. ed., Petrópolis: Vozes, 2003. [Citado, CH].

² Os mais antigos ‘códigos legais’, conhecidos hoje, são: as leis de Urnamuno, Rei da Suméria e Acádia, da terceira dinastia de Ur, datadas cerca de 2100 a. C.; o código legal de Lipit-Ishtar, do qual se conhece apenas um fragmento, datado na primeira metade do século 19, a. C.; as leis de Ešnunna², datadas de 1850 a 1787 a. C.; e as leis de Hamurabi, cujo reinado na Babilônia iniciou, estima-se, por volta de 1728 a. C. Cf. BOUZON, CDPH e CH; e, WISE, Steven M. *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Cambridge MA: Perseus Books, 2000, p. 26. [Citado WISE, RC].

³ Cf. WISE, RC, p. 27.

⁴ Cf. WISE, RC: 27

⁵ Sobre a proposta ética ambiental, de Kenneth E. Goodpaster, ver: FELIPE, Sônia T. *Da considerabilidade moral de seres vivos: a ética ambiental de Kenneth E. Goodpaster*; e, NEGRÃO, Silvio Luiz. O critério da *vida* para uma ética ambiental: concepção, filiação, conceitos, argumentos e propostas de Kenneth Goodpaster, neste volume.

⁶ Apud KEOWN, Damien. *Buddhism and Bioethics*. New York: Palgrave, 2001, p. 47.

⁷ Cf. Tom REGAN, *Defending Animal Rights*, p. 17. [Citado REGAN, DAR].

Regan aponta minuciosamente os elementos que constituem um indivíduo como sujeito-de-uma-vida, ao estabelecer a analogia entre humanos e outros animais. “... alguns animais não-humanos assemelham-se a humanos normais naquilo que, como nós, eles trazem ao mundo do mistério de uma presença psicológica unificada. Como nós, eles possuem uma variedade de capacidades sensoriais, cognitivas, conativas, e volitivas. Eles vêem e ouvem, crêem e desejam, lembram e antecipam, planejam e intencionam. Além do mais, como em nosso caso, o que acontece a eles tem importância. Prazeres e dores físicas –eles compartilham conosco. Mas, eles compartilham também medo e alegria, raiva e solidão, frustração e satisfação, astúcia e imprudência; essas, e uma quantidade de outros estados psicológicos e disposições, em conjunto, ajudam a definir a vida mental e o bem-estar relativo daqueles humanos e animais que (na minha terminologia) são ‘sujeitos-de-uma-vida’”. REGAN, DAR, 2001, p. 42.

⁸ REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 243. [Citado REGAN, TCAR, 1983]

⁹ “... Para Kant, apenas as pessoas racionais e autônomas são fins em si mesmas, conclusão que exclui animais não-humanos (e, não sem importância, muitos seres humanos também), enquanto na minha posição, todos os sujeitos-de-uma-vida, incluindo todos aqueles animais não-humanos qualificados, têm igual valor inerente.” REGAN, DAR, 2001, p. 42.

¹⁰ REGAN, TCAR, 1983, p. 176.

¹¹ REGAN, TCAR, 1983, p. 182.

¹² REGAN, TCAR, 1983, p. 284.

A questão da capacidade de reivindicar os direitos, como pressuposto para ter direitos, é levantada por Ross, Cf. *Ibid.*, p. 283; mas, do mesmo modo como o faz em outras passagens, também aqui Regan recorre ao que denomino recurso à coerência: se é preciso saber e poder reivindicar direitos ou apresentar pleitos, para que sejam impostos limites à liberdade de ação dos demais, a fim de proteger nossa integridade física e psíquica, então a maioria dos

seres humanos não pode ter direitos, pois não sabe nem pode pleiteá-los.

¹³ REGAN, TCAR, 1983, p. 271. Mais adiante completa: “... Estabelecer o direito de alguém é estabelecer *sua relevância moral* na determinação daquilo que, em cada caso real, deve moralmente ser feito. Seja lá o que for que deva ser feito, em outras palavras, não pode ser determinado independentemente da consideração dos direitos dos envolvidos, ainda que o que deve ser feito não possa ser determinado apenas citando-se esse ou aquele direito possuído por esse ou aquele indivíduo”. Ibid., p. 273.

¹⁴ REGAN, TCAR, 1983, p. 270, 273.

¹⁵ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 273.

¹⁶ “... Se eu tenho um direito, digamos, à vida e à liberdade, então outros têm deveres diretos para comigo por tais direitos.” REGAN, TCAR, 1983, p. 273.

¹⁷ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 276.

¹⁸ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 160-162.

¹⁹ REGAN, Tom. *All that Dwell Therein*: Essays on animal Rights and Environmental Ethics. Berkeley: University of California Press, 1982. p. 8. [Citado, REGAN, ADT].

²⁰ “... Deixando de lado todas as considerações sobre a dor que agora desapareceu, [...] se queremos questionar se esses estados de consciência são *intrinsecamente* bons, [...] penso que vemos que eles não são desejados por si mesmos, mas em razão do alívio que trazem da experiência dolorosa que os precede.” REGAN, ADT, 1982, p. 22.

²¹ REGAN, ADT, 1982, p. 70.

²² REGAN, ADT, 1982, p. 71.

²³ REGAN, ADT, 1982, p. 72.

²⁴ REGAN, ADT, 1982, p. 139.

²⁵ “... Do ponto de vista moral, é importante lembrar que muitos animais em questão *são* tratados freqüentemente como se tivessem valor apenas relativo ao uso que se pode fazer deles como meios para servir aos fins humanos. Por exemplo, o modo como são tratados os animais, pelos métodos ‘modernos’ de criação intensiva, como objetos, em ‘pesquisas científicas’ inúteis, comprova a tendência amplamente disseminada entre os humanos, de considerarem-se a si mesmos como ‘a medida de todas as coisas’, incluindo tudo o que tem valor, no sentido de que nada tem valor a não ser que o tenha para os humanos. (...) existem animais não-humanos que têm valor, logicamente independente de nossa valorização, se o mesmo for verdade no caso de humanos marginais.” REGAN, ADT, 1982, p. 141.

²⁶ Cf. REGAN, DAR, 2001, p. 48.

²⁷ Regan critica Frey por ter confundido os dois conceitos, fazendo com que o valor inerente de uma vida dependa do seu bem-estar. A qualidade de vida, para Regan, não determina o valor moral do sujeito-de-uma-vida. Cf. REGAN, DAR, 2001, p. 49. É bom notar, no entanto, que em 1982, ao escrever, *All that Dwell Therein*, Regan escreve algo que pode levar mesmo à confusão, da qual acusa Frey, em 2001. Tomo a liberdade de manter a citação no original em inglês, para que não haja dúvidas quanto ao sentido explícito do que ali está escrito. Vejamos o que Regan afirma, então: “... in maintaining, as I do, that all those humans who are not irreversibly comatose have inherent value, it does not follow that all have equal inherent value. That too, remains an open question, one that is not answered just by insisting that all have value of this kind. But given the basis recommended here for grounding inherent value in the case of human beings –namely, in their being the subjects of a life that is better or worse for them, logically independently of the interests of others– a means is provided for making sense of the idea that not all human beings are equal in inherent value. This might be made clearer by drawing a distinction between (i) those beings that can *lead* a life that is better or worse for them and (ii) those beings that can *have but not lead such* a life.” REGAN, ADT, 1982, p. 136-137. Em *The Case for Animal Rights*, escrito em 1985, a questão é colocada claramente em outras palavras: “... the view that all those individuals who satisfy the subject-of-a-life criterion are intelligibly and nonarbitrarily viewed as having a kind of value (inherent value) that is distinct from, is not reducible to, and is incommensurate with the intrinsic value of their own or anyone else’s experiences (e. g., their pleasures or preference satisfaction) and that all who have this kind of value have it equally.” REGAN, TCAR, 1983, p. 276-277. Uma passagem confusa, a princípio, mas esclarecedora, ao final, se prestamos atenção à diferença entre “valor da vida” e “valor do ser” que a vive, encontra-se em *Defending Animal Rights*: “... First, I do not state or imply that ‘all human life... has the same value’, including the same inherent value (because not all human beings satisfy the subject-of-a-life criterion); second, although all humans who satisfy this criterion in my view have inherent value and have it equally, it does not follow that the quality of their lives is equal.

In short, given my theory of value, the quality of an individual's life is one thing; the value of the one living that life is another. Since Frey treats the two ideas as if they were the same, his protestations misfire." REGAN, DAR, 2001, p. 50.

²⁸ "... Aqueles que têm uma vida mais prazerosa ou feliz não têm por isso mais valor inerente do que aqueles cujas vidas são menos prazerosas ou felizes. (...) Dizer que o valor inerente de um agente moral individual é incomensurável com o valor intrínseco de suas (ou de quaisquer outras) experiências significa que as duas espécies de valor não são comparáveis e não podem ser intercambiáveis." REGAN, TCAR, 1983, p. 235-6.

²⁹ REGAN, TCAR, 1983, p. 237.

³⁰ REGAN, DAR, 2001, p. 20.

³¹ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 83.

³² Cf. REGAN, TCAR, 1991, p. 82-83.

³³ Regan lista uma série de habilidades: percepção, memória, desejo, crença, autoconsciência, intenção, senso de futuro, emoções, sensibilidade à dor e ao prazer, como evidências de vida mental nos animais. Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 81.

³⁴ "... Considerar certos indivíduos (por exemplo, agentes morais) como tendo valor inerente igual é um *postulado*—isto é, uma pressuposição teórica. (...) Há razões para aceitar tal postulado. Postular que agentes morais têm valor inerente igual fornece, por um lado, uma base teórica para evitar as implicações selvagens das teorias perfeccionistas anti-igualitaristas, e, por outro lado, as implicações contra-intuitivas de todas as formas de utilitarismo de ação (por exemplo, a justificativa do homicídio secreto que melhora os resultados agregados para todos os afetados pelas conseqüências.)" REGAN, TCAR, 1983, p. 247.

³⁵ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 141.

³⁶ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 242.

³⁷ REGAN, WDHA, 1989, p. 157.

³⁸ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 240.

³⁹ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 240-241.

⁴⁰ Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 245.

⁴¹ REGAN, TCAR, 1983, p. 329.

⁴² REGAN, TCAR, 1983, p. 83.

Regan distingue dois conceitos de autonomia: o kantiano, que define "indivíduos como autônomos somente se eles são capazes de agir por razões que possam querer que em condições idênticas outros também as adotem", e "autonomia de preferências, a habilidade de empreender ações com vistas a satisfazê-las". Muitos animais, e os mamíferos de modo geral, "são razoavelmente vistos como possuindo os pré-requisitos cognitivos para ter desejos e objetivos; eles percebem e relembram, e têm habilidade para constituir e empregar crenças gerais (...) esses animais são razoavelmente vistos como capazes de fazer escolhas preferenciais." REGAN, TCAR, 1983, p. 84-85. Regan critica Ruth Cigman, por esta negar que os animais tenham qualquer perspectiva de suas "possibilidades em longo prazo", ou, na expressão da autora, "desejos categóricos", os quais pressupõem "uma compreensão necessária da vida e da morte", ou, em outras palavras, "a posse dos conceitos relativos de possibilidades em longo prazo, vida como valor em si mesma, consciência, ação e extinção, tragédia e desgraças semelhantes", os quais, no entender da autora, não são possíveis aos animais. Cf. REGAN, TCAR, 1983, p. 100. Um exemplo claro de que os animais têm perspectivas em longo prazo é o dos lobos, que correm dias a fio e de repente param e esperam uma manada que está por atravessar o lugar no qual se encontram. Cf. REGAN, WDHA, 1989, p. 154.

⁴³ REGAN, ADT, 1982, p. 139.

⁴⁴ In: *Environmental Ethics. An Interdisciplinary Journal dedicated to the philosophical aspects of environmental problems.* Dep. of Philosophy, University of New Mexico, Spring 1981, v. 3, n.1, p.19-34. Cf. p. 19. [Citado REGAN: NPEE].

⁴⁵ REGAN, NPEE, p.19-20.

⁴⁶ Regan caracteriza a ética homocêntrica, a ética de "gerência do ambiente", nos seguintes termos: "... vincula o elemento de valor às vidas e interesses de seres humanos, ao passo que uma ética ambiental exige que reconheçamos o estatuto moral de não-humanos." REGAN, NPEE, p. 20.

⁴⁷ REGAN, NPEE, p.20.

⁴⁸ REGAN, NPEE, p.20.

⁴⁹ REGAN, NPEE, p.21.

⁵⁰ REGAN, NPEE, p. 21.

⁵¹ REGAN, NPEE, p. 22.

⁵² REGAN, NPEE, p. 23.

⁵³ REGAN, NPEE, p. 23.

⁵⁴ REGAN, NPEE, p. 23.

⁵⁵ Essa é a condição para uma ética ambiental, a “pressuposição necessária” para uma ética ambiental: o reconhecimento do “bem inerente” ou “valor inerente” à natureza não consciente *nonconscious objects, natural objects, collections of natural objects*, termos que usa, conforme esclarece na nota 1. Cf. REGAN, NPEE, p. 23.

⁵⁶ REGAN, NPEE, p. 24.

⁵⁷ REGAN, NPEE, p. 24.

⁵⁸ REGAN, NPEE, p. 25.

⁵⁹ REGAN, NPEE, p. 25.

⁶⁰ REGAN, NPEE, p. 26.

⁶¹ REGAN, NPEE, p. 26.

⁶² REGAN, NPEE, p. 26.

⁶³ REGAN, NPEE, p. 28.

⁶⁴ REGAN, NPEE, p. 29.

⁶⁵ REGAN, NPEE, p. 30.

⁶⁶ REGAN, NPEE, p. 30.

⁶⁷ REGAN, NPEE, p. 30.

⁶⁸ REGAN, NPEE, p. 31.

⁶⁹ REGAN, NPEE, p. 31.

⁷⁰ REGAN, NPEE, p. 31.

⁷¹ REGAN, NPEE, p. 31.

⁷² Cf. REGAN, NPEE, p. 32.

⁷³ REGAN, NPEE, p. 32.

⁷⁴ REGAN, NPEE, p. 32.

⁷⁵ REGAN, NPEE, p. 33.

⁷⁶ REGAN, NPEE, p. 33.

⁷⁷ REGAN, NPEE, p. 33.

⁷⁸ REGAN, NPEE, p. 34.

Referências bibliográficas

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

BOUZON, Emanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano: Leis do reino de Ešnunna*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KEOWN, Damien. *Buddhism and Bioethics*. New York: Palgrave, 2001.

REGAN, Tom. *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley LA: University of California Press, 1982.

REGAN, Tom. *Defending Animal Rights*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001.

REGAN, Tom. Nature and Possibility of an Environmental Ethics. In: *ENVIRONMENTAL ETHICS*. An Interdisciplinary Journal dedicated to the philosophical aspects of environmental problems. Dep.of Philosophy, University of New Mexico, Spring 1981, v. 3, n. 1, p.19-34.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley LA: University of California Press, 1983.

REGAN, Tom. Why Death Does Harm Animals. In: REGAN, Tom and SINGER, Peter. *Animal Rights and Human obligation*. 2nd. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

WISE, Steven M. *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Cambridge MA: Perseus Books, 2000.