

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Tânia Aparecida Kuhnen

**VALOR INTRÍNSECO NA BIOÉTICA AMBIENTAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA DAS CONCEPÇÕES DE DWORKIN,
SINGER E ROLSTON III**

Florianópolis
2010

Tânia Aparecida Kuhnen

**VALOR INTRÍNSECO NA BIOÉTICA AMBIENTAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA DAS CONCEPÇÕES DE DWORKIN,
SINGER E ROLSTON III**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Sônia T. Felipe, Ph.D.

Florianópolis
2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

K96v Kuhnen, Tânia Aparecida

Valor intrínseco na bioética ambiental [dissertação]:
uma análise crítica das concepções de Dworkin, Singer e
Rolston III / Tânia Aparecida Kuhnen; orientadora, Sônia
T. Felipe. - Florianópolis, SC, 2010.
180 p.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

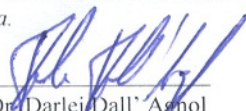
1. Dworkin, Ronald. 2. Singer, Peter, 1946-. 3. Rolston,
Holmes, 1932-. 4. Filosofia. 5. Bioética ambiental. 6.
Ética prática. 7. Natureza. 8. Valor inerente. 9. Valor
intrínseco. I. Felipe, Sonia T. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU 1

Tânia Aparecida Kuhnen

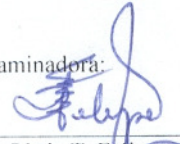
**VALOR INTRÍNSECO NA BIOÉTICA AMBIENTAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA DAS CONCEPÇÕES DE DWORKIN,
SINGER E ROLSTON III**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.




Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

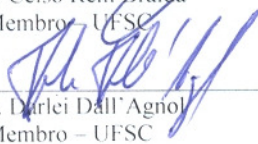
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Sônia T. Felipe
Presidente - UFSC



Prof. Dr. Celso Reni Bratda
Membro - UFSC



Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Membro - UFSC

AGRADECIMENTOS

À família e aos amigos, pela compreensão nas situações de ausência quando me dedicava aos estudos.

À professora e orientadora Sônia T. Felipe, a quem devo minha admiração, respeito e reconhecimento, surgidos na primeira fase do curso de Filosofia na UFSC, na disciplina de Ética I. Sem seu rigor em relação ao trabalho e as discussões na área de Ética Ambiental por ela incitadas, esta dissertação não teria sido concretizada.

Aos professores do Mestrado e aqueles que compuseram a banca de qualificação, professores Darlei Dall’Agnol e Celso Reni Braidá, pelas contribuições à dissertação.

Aos colegas da disciplina Seminário de Ética Prática (2007.2) e do grupo de pesquisa “Ecoanimalismo Feminista: contribuições para a superação da violência e discriminação”, pelas contribuições por meio das discussões realizadas.

À CAPES, pela concessão da bolsa durante dois anos de mestrado, a qual possibilitou minha dedicação aos estudos e às atividades acadêmicas.

De perto, o maçarico reconhecera a plumagem mais escura e a feição diferente, de uma espécie que não era a sua, se bem que parente próxima: a hudsônica, dos maçaricos-do-bico-torto, a que ela pertencia, fazendo parte, como ele, da grande família praieira das batuíras, areiros e tarambolas. Mas o maçarico-esquimó sabia, mediante a intuição criada pela natureza, a fim de evitar cruzamentos estéreis, que essa não era a companheira esperada. Escorraçou-a, por um quarto de milha, com fúria tão arrebatada quanto o fora o amor de pouco antes. Depois, voltou ao território.

[...]

Em qualquer parte, porém, da pobre cabecinha, havia um simples começo de pergunta. Por que estava ele sempre sozinho? Por onde andariam as fêmeas de sua raça? E, agora, chegado o tempo de os bandos se formarem, por que não se achava ali, entre os milhares de aves ribeirinhas e outros maçaricos, nenhum daqueles menores e de um marrom mais claro, os de sua própria espécie?

*O último dos maçaricos (1954), de Fred Bodsworth
(Tradução de Guimarães Rosa).*

RESUMO

O tema desta dissertação é o valor intrínseco e sua aplicabilidade no contexto da bioética ambiental. Discute-se, sobretudo, as concepções de valor intrínseco apresentadas por Ronald Dworkin, Peter Singer e Holmes Rolston III. Tais autores possuem concepções de valor intrínseco diversas e delas realizam diferentes usos e aplicações, o que origina o problema desta pesquisa, levando-nos a questionar se tais concepções de valor intrínseco realmente são suficientes para se propor uma teoria bioética ambiental. A hipótese considerada é a de que dependendo do conceito e do uso da expressão “valor intrínseco”, a concepção adotada pelos filósofos não é suficientemente adequada para fundamentar ou, pelo menos, apoiar a construção de uma proposta de ética ambiental que garanta individualmente igual proteção às mais diversas formas de vida. Assim, o objetivo consiste em analisar diversos usos e aplicações de concepções de valor intrínseco na ética prática e, mais especificamente, verificar os limites dessas concepções na sua aplicação no contexto de teorias bioéticas. A partir disso, aponta-se para uma concepção de “valor inerente” para a qual uma ética ambiental genuína deve voltar-se, sem descartar as contribuições de Dworkin, Singer e Rolston III. Para tanto, defende-se a importância de superar uma visão representacionista de mundo, segundo a qual os seres humanos são concebidos enquanto entidades separadas do restante do mundo natural, substituindo-a por uma concepção de natureza que entende os seres humanos como parte do mundo natural, que, por sua vez, é continuamente construído pela interação mente e mundo.

Palavras-chave: bioética ambiental; ética prática; natureza; valor inerente; valor intrínseco.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Dissertation geht es um den intrinsischen Wert, und wie er in der Umweltethik benutzt wird, besonders in Ronald Dworkins, Peter Singers und Holmes Rolstons III ethischen Theorien. Diese Philosophen haben unterschiedliche Konzeptionen über den intrinsischen Wert vorgebracht, und sie wenden die Konzeptionen in verschiedene Weise an. Das führt uns zu die Frage dieser Arbeit: ob diese Konzeptionen des intrinsischen Werts wirklich ausreichen, um eine Umweltethik vorzuschlagen. Als Hypothese stellen wir uns vor, dass je nach dem Begriff und Konzept über den intrinsischen Wert, den der Philosoph nimmt, unterstützt er nicht genügend die Grundlage einer tatsächlichen Umweltethik, die den gleichen Schutz aller einzelnen Lebewesen garantieren will. So analysieren wir verschiedene Anwendungen der Konzeptionen des intrinsischen Werts in der praktischen Ethik. Wir untersuchen auch genauer, um die Grenzen dieser Konzeptionen in ihren Anwendungen in einigen ethischen Theorien zu identifizieren und deswegen diese Konzeptionen des intrinsischen Werts ablehnen. Wir schlagen schließlich einen Begriff des „inhärentenWerts“ vor, nach dem eine echte Umweltethik sich richten muss, ohne Dworkins, Singers und Rolstons III Beiträge zu verwerfen. Dazu vertreten wir den Standpunkt, dass die gegenwärtige Konzeption der Welt überwinden werden muss. Laut dieser Konzeption sind Menschen von der natürlichen Welt getrennt. Anderenfalls betonen wir, dass Menschen ein Teil der natürlichen Welt sind, weil sie ein Naturprodukt genauso wie andere Lebewesen sind.

Stichwörter: inhärenter Wert; intrinsischer Wert; Natur; praktische Ethik; Umweltethik;

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	17
1 A TEORIA DO VALOR INTRÍNSECO E A ORIGEM DA CONCEPÇÃO DA SACRALIDADE DA VIDA HUMANA	29
1.1 Considerações sobre o valor intrínseco na história da filosofia moral	29
1.2 A concepção da sacralidade da vida humana	46
1.3 Categorias de análise do valor intrínseco.....	58
2 PARA ALÉM DA ESPÉCIE HUMANA: O VALOR INTRÍNSECO APLICADO AOS SERES NÃO-HUMANOS.....	63
2.1 A concepção de valor intrínseco de Dworkin.....	64
2.1.1 A aplicação da concepção de valor intrínseco: o caso do aborto	73
2.1.2 Para além da vida humana: o valor intrínseco inviolável na natureza	77
2.2 O lugar do valor intrínseco na ética de Peter Singer.....	80
2.2.1 O valor da vida de “pessoas” em comparação com a vida de “não- pessoas”	87
2.3 O valor intrínseco no holismo ético de Rolston III.....	98
2.3.1 Julgamentos de fato e julgamentos de valor.....	100
2.3.2 A origem do valor intrínseco natural.....	107
2.3.3 O valor de organismos individuais, de espécies e de ecossistemas	114
3 AS CONCEPÇÕES DE VALOR INTRÍNSECO E SUA INSUFICIÊNCIA NA PROPOSIÇÃO DE UMA BIOÉTICA AMBIENTAL	121
3.1 Os limites da aplicação da concepção de valor intrínseco de Dworkin na proposta de uma bioética ambiental.....	121
3.2 A restrição do valor intrínseco na bioética animalista de Peter Singer.....	127
3.3 Os limites da concepção de valor intrínseco natural na bioética ambiental holista de Rolston III.....	137
3.4 O lugar de uma concepção de valor na bioética ambiental	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao longo da história, questões de ordem valorativa sempre foram abordadas pelos teóricos da moral. Nas teorias éticas aparecem indagações sobre que tipo de virtudes, ações e entidades têm valor moral. A própria conduta humana é guiada por alguma noção do que se considera valioso, ou seja, daquilo que é desejável e correto na tomada de decisões no âmbito da moralidade. O que tem valor costuma ser também associado a alguma ideia de “bom”. Enfim, o discurso moral, enquanto discurso normativo e prescritivo, abrange sempre alguma concepção de valor e do que é valioso. Os pensadores contemporâneos da moralidade não fogem a essa regra e buscam formular suas teorias a partir do que consideram valioso e, portanto, digno do estatuto moral. Esta dissertação tem por tema o valor nas teorias bioéticas ambientais e, mormente, as concepções de valor intrínseco apresentadas por Ronald Dworkin, Peter Singer e Holmes Rolston III nas respectivas propostas éticas.

O problema central desta pesquisa origina-se no fato de que os autores citados realizam diferentes usos e aplicações das concepções de valor intrínseco por eles apresentadas. Isso, por sua vez, resulta em comunidades morais com diferentes extensões em cada uma das propostas, o que leva a questionar se tais concepções de valor realmente são suficientes para se propor uma teoria bioética ambiental.

Este estudo parte da hipótese de que, dependendo do conceito e do uso da expressão “valor intrínseco”, a concepção adotada pelos filósofos não é suficientemente adequada para fundamentar ou, pelo menos, apoiar a construção de uma proposta de ética ambiental que alcance efetividade e garanta individualmente igual proteção às mais diversas formas de vida. Um dos desafios de uma proposta bioética ambiental é justamente buscar uma concepção de valor que possa assegurar a proteção individual de animais humanos e não-humanos e de plantas.

O objetivo geral desta dissertação consiste em analisar diversos usos, conceitos, sentidos e aplicações do termo “valor” na filosofia contemporânea voltada à ética prática e, mais especificamente, verificar os limites da aplicação das concepções do “valor intrínseco” em certas teorias de bioética animal e ambiental. A partir disso, aponta-se para uma concepção de “valor inerente” para a qual uma ética ambiental genuína deve voltar-se, sem descartar as contribuições dos eticistas estudados.

A escolha dos autores para a realização deste estudo deve-se à representatividade deles no pensamento contemporâneo, seja no campo das ideias políticas e éticas, no caso de Dworkin, seja no campo da bioética animal, no caso de Peter Singer, seja no campo da bioética ambiental, na qual se situam as teorias de Holmes Rolston III e de Paul Taylor. Além disso, os autores apresentam concepções diferentes de valor e aplicam sua concepção de modo diverso aos seres vivos humanos e não-humanos.

A importância desta pesquisa está relacionada à escassez em língua portuguesa de fontes no campo da bioética e ética prática acerca da teoria do valor. No Brasil, o debate sobre o conceito de valor e suas aplicações na bioética animal e ambiental ainda está restrito a poucos estudiosos com conhecimento de outras línguas, nas quais o debate já se encontra mais refinado, tendo em vista a ampla abordagem do tema por vários filósofos no campo internacional.

Em pesquisa recentemente realizada na internet por meio da ferramenta de busca “Google Acadêmico”, com as expressões “ética ambiental” e “bioética ambiental”, poucos artigos filosóficos foram encontrados sobre o tema. As publicações existentes tratam, em sua maior parte, de questões educacionais, mas não se preocupam em apresentar argumentos filosóficos coerentes acerca da justificação da proposição de uma bioética animal e ambiental. O debate filosófico no Brasil em relação ao meio ambiente – com exceção de alguns eventos pontuais preocupados em abordar os danos ambientais, por exemplo, a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), a ECO 92, e de alguns movimentos sociais de defesa dos animais e do meio ambiente – ainda está restrito ao contexto de algumas poucas salas de aula e aos esforços de algumas vozes isoladas, a exemplo da professora Sônia T. Felipe, cujas publicações aparecem na pesquisa realizada na ferramenta de busca. Em artigo redigido por James Jackson Griffith, sobre as origens intelectuais da filosofia ambiental no Brasil, é corroborada a escassa publicação na temática da bioética ambiental¹.

Assim sendo, a presente dissertação de mestrado em Ética pode constituir-se em uma fonte de apoio à pesquisa por parte dos

¹ GRIFFITH, Jackson James. *As origens intelectuais da filosofia ambiental no Brasil: uma breve revisão*. Viçosa, MG: Universidade Federal de Viçosa, Departamento de Engenharia Florestal, 2008. Disponível em: <http://www.sif.org.br/eventos/filosambrasil_2010/histbrasileirafilosambfinal.pdf> Acesso em: 20 jan. 2009. Importa salientar que o autor não fez referência aos trabalhos desenvolvidos pela professora Sônia T. Felipe.

interessados no assunto, bem como permanecer à disposição dos universitários em geral, motivando-os a aprofundarem seus conhecimentos nessa área da ética prática. Em outros termos, a pesquisa em questão oportunizará outras pessoas a se inteirarem dos problemas de ética prática levantados em torno da teoria do valor intrínseco e das possibilidades que as diferentes concepções de valor intrínseco apresentam para a inclusão e a exclusão de seres vivos dentro de uma comunidade moral.

A teoria do valor intrínseco assume diferentes configurações e é motivo de divergências em meio aos estudiosos da ética que procuram estabelecer uma linha divisória entre os seres considerados dignos de participarem da comunidade moral e os que dela devem permanecer excluídos. Isso remete à necessidade de melhor investigar as noções de valor, fornecendo subsídios para continuar e progredir nas discussões acerca da relevância da consideração do termo “valor intrínseco”, e em que sentido o mesmo deve ser levado em conta no campo da ética prática no estabelecimento dessa linha divisória.

Conforme salienta Zimmerman, os filósofos têm considerado mais importante responder a pergunta “O que tem valor intrínseco?”, sem colocarem-se anteriormente diante de outra questão: “O que é o valor intrínseco?”, e procurar respondê-la de modo adequado. Muitas vezes, os filósofos parecem pensar que a noção de valor intrínseco, por si só, é suficientemente clara, para que partam diretamente para a discussão acerca do que possui valor intrínseco². Nesse sentido, torna-se relevante resgatar as concepções de valor empregadas pelos autores com o fim de investigar semelhanças e diferenças nos usos e no lugar que o valor intrínseco ocupa dentro de uma teoria ética.

O presente estudo pretende ainda contribuir para o resgate do sentido original do termo bioética. O cancerologista estadunidense Van Rensselaer Potter foi um dos precursores no uso do neologismo *bioética* no início da década de 70. Ao empregar esse termo, o autor traduziu uma preocupação com a preservação do planeta no futuro, “a partir da constatação de que algumas novas descobertas e suas aplicações, ao invés de trazer benefícios para a espécie humana e para o futuro da humanidade, passaram a originar preocupações”, entre elas, a da “destruição do meio ambiente, da biodiversidade e do próprio

² ZIMMERMAN, Michael J. Intrinsic vs. Extrinsic Value. In: ZALTA Edward (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: California Digital Library (CDL), 2007. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>> Acesso em: 03 mai. 2009. Não paginado.

ecossistema terrestre”³. Dall’Agnol salienta o sentido original do termo bioética proposto por Potter, que se refere a “uma nova abordagem ética dos problemas relacionados com a vida”, uma vez que “a ciência e a tecnologia estavam destruindo as condições de existência da vida, principalmente o meio ambiente”⁴.

Potter entendia a bioética como uma “ciência da sobrevivência humana” e, segundo Pessini⁵, pretendia criar uma nova disciplina que proporcionasse uma interação dinâmica entre o ser humano e o meio ambiente, antecipando-se à corrente ecologista que na atualidade tornou-se uma preocupação mundial⁶. A ciência e o progresso tecnológico materialista não podiam mais ser vistos como algo independente da ética. Os filósofos deveriam comprometer-se não apenas com as relações interpessoais ou sociais entre os humanos, mas ampliar suas reflexões éticas para a questão da sobrevivência humana e do respeito pela natureza⁷. Whitehouse complementa que Potter estava essencialmente preocupado com o desenvolvimento de uma ética que pudesse guiar o comportamento humano de modo a permitir a sobrevivência dos seres humanos e outras espécies⁸.

No entanto, com o desenvolvimento e a consolidação da bioética, ela acabou afastando-se do sentido original e ficando restrita as questões biomédicas, ganhando destaque com a publicação da obra de Beauchamp e Childress – *Princípios de Ética Biomédica*⁹. Assim,

³ GARRAFA, Volnei. *Introdução à Bioética*, São Luís, v. 6, n. 2, p. 9-13, mai./ago. 2005. Disponível em: <http://www.hu.ufma.br/revista_hu/pdf/Revista_HU_Volume_6_2_MAIO_AGO_2005.pdf> Acesso em: 20 jan. 2009, p. 9.

⁴ DALL’AGNOL, Darlei. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a. (Coleção Passo-a-Passo), p. 11.

⁵ PESSINI, Leo. Bioética das instituições pioneiras: perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 1, n. 2, p. 145-163, 2005, p. 150-151.

⁶ Não se pode esquecer que a preocupação com a ética para além da vida humana foi objeto de estudos de teóricos como Albert Schweitzer (1875-1965) e Aldo Leopold (1887-1948) muito antes de Potter.

⁷ PESSINI, 2005, p. 154.

⁸ WHITEHOUSE, Peter J. Van Rensselaer Potter: An Intellectual Memoir. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, v. 11, p. 331-334, out. 2002, p. 332.

⁹ Uma tentativa de ampliar a base de aplicação dos quatro princípios apresentados por Beauchamp e Childress é realizada por Dall’Agnol na obra *Bioética: princípios morais e aplicações*, na qual o autor pretende ir além da bioética médica ao reformular os quatro princípios anteriores para tentar superar as limitações do principlismo biomédico, acrescentando mais um princípio, qual seja, o da reverência ao valor intrínseco da vida. Esse princípio, de acordo com Dall’Agnol, “permite uma abordagem mais ampla de uma série de problemas bioéticos, não apenas de ética biomédica, mas de questões gerais relacionadas com o início, o meio e o fim da vida” (p. 167). Com base neste último princípio, Dall’Agnol sustenta que não somente seres humanos possuem valor intrínseco, e essa propriedade pode

quando se emprega o termo “bioética”, geralmente, são referidas questões relacionadas ao início e ao fim da vida humana, sem se fazer considerações acerca do meio ambiente, conforme propunha inicialmente Potter. Ele queria que “a bioética fosse uma combinação de conhecimento científico e filosófico e não, simplesmente, um ramo da ética aplicada, como foi entendida em relação à medicina”¹⁰. A bioética potteriana vai muito além do que sugere a interpretação de Heck, segundo a qual, a bioética está relacionada ao desenvolvimento da medicina: “a bioética torna-se, com Potter, uma ética do desenvolvimento das ciências médicas”¹¹. Se assim fosse, Potter não teria referenciado a “ética da terra” de Aldo Leopold para propor sua concepção de uma bioética global¹².

Ao comentar a obra de Potter no campo da bioética, Lower Jr. afirma que a comunidade médica apropriou-se do termo “bioética” e transformou-o em “um rótulo do próprio esforço a fim de obter apoio para dedicar-se a uma ética de uma medicina cada vez mais voltada para a alta tecnologia”¹³. A bioética promovida nos Estados Unidos por meio de diversos programas possuía cunho pragmático e não conceitual, sem qualquer relação com a bioética que Potter tinha em mente. Dessa forma, no entender de Pessini, o resgate do sentido original do termo “bioética” e da contribuição intelectual de Potter para esse campo de conhecimento é uma questão de justiça histórica¹⁴.

também se fazer presente em outras formas de vida. O autor afirma que “a biodiversidade possui valor intrínseco e a natureza não pode ser vista simplesmente como um mero recurso para o ser humano” (p. 177). No entanto, o autor apenas faz algumas considerações sobre a extensão desse princípio ao meio ambiente, sem aprofundar sua análise de como isso seria possível e sem propor uma ética prática que realmente garanta a proteção moral de formas de vida não-humanas a partir do princípio de reverência ao valor intrínseco da vida. DALL’AGNOL, Darlei. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. Em artigo publicado posteriormente, o autor discute sua proposta do “princípio de reverência do valor intrínseco da vida” e suas implicações de restrição da conduta humana em relação ao meio ambiente, destacando o papel da ciência, que deve primordialmente estar a serviço das mais diversas formas de vida e reverenciar seu valor intrínseco. Para tanto, o autor reconhece a necessidade de mudanças legislativas e políticas públicas inovadoras. DALL’AGNOL, Darlei. Pressupostos metaéticos e normativos para uma nova Ética ambiental. *Revista Princípios*, v. 14, n. 21, p. 67-82, jan./jun., 2007. Disponível em: <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/21P-67-82.pdf>> Acesso em: 15 jan. 2010, p. 70.

¹⁰ PESSINI, 2005, p. 152.

¹¹ HECK, José, N. Bioética: contexto histórico, desafios e responsabilidade. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 2, p.123-139, dez. 2005, p. 128.

¹² WHITEHOUSE, 2002, p. 332.

¹³ “[...] a label for their own efforts to gain support for pursuing the ethics of an increasingly high-tech medicine”. LOWER JR., Gerald M. Van Rensselaer Potter: A Memoriam. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. v. 11, p. 329-330, out. 2002, p. 329.

¹⁴ PESSINI, 2005, p. 162.

Na atualidade, conforme Garrafa, após várias etapas de desenvolvimento¹⁵, há um redirecionamento da bioética tendo em vista sua “ampliação conceitual”, suscitada pela homologação, em 10 de outubro de 2005, em Paris, da *Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos*, da UNESCO, a qual reformula “a agenda para além da temática biomédica-biotecnológica, incluindo os campos social e ambiental”¹⁶.

Nesse mesmo sentido, Pessini afirma, em artigo no qual apresenta e comenta as três edições da *Encyclopedia of Bioethics* (1978, 1995 e 2004), obra que, segundo ele, “espelha o desenvolvimento do campo da bioética”, que a bioética hodierna tem se voltado para o reconhecimento da importância da sustentabilidade ecológica: “deve-se considerar que promover o respeito à biodiversidade e desenvolver a responsabilidade para com a biosfera passam, definitivamente, a fazer parte da agenda da bioética”¹⁷. Grande parte dos desafios atuais relacionados ao meio ambiente e a ecologia estão no “coração do entendimento da bioética potteriana”, embora isso não tenha sido refletido na Enciclopédia, sobretudo nas suas primeiras edições, as quais praticamente ignoraram “Potter na sua perspectiva da ética global e da sustentabilidade ecológica para garantir o futuro da vida no planeta Terra”¹⁸. O autor ainda entende que “a proteção da biodiversidade e da biosfera em que o ser humano vive, está entre os princípios fundamentais a serem discutidos pela bioética”¹⁹.

Apesar da reorientação no campo da bioética, a maior parte dos trabalhos publicados ao longo dos últimos anos na *Revista Brasileira de Bioética* restringe-se a questões médicas, e, quando muito, refere-se a

¹⁵ Garrafa aponta para a existência de quatro etapas de desenvolvimento histórico da bioética: 1ª) Etapa da fundação: quando as bases conceituais da bioética foram estabelecidas na década de 70; 2ª) Etapa de expansão e consolidação: quando se expandiu por todos os continentes por meio de eventos, livros e revistas científicas especializadas, mormente a partir do estabelecimento dos quatro princípios bioéticos básicos na década de 80; 3ª) Etapa da revisão crítica: caracterizada pelo surgimento de críticas ao “principalismo biomédico” e pela necessidade de se enfrentar de modo ético e concreto as questões sanitárias mais básicas; e 4ª) Etapa da ampliação conceitual: teve início após a homologação, em 2005, da *Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos*, a qual confirma o caráter pluralista e multi-intertransdisciplinar da bioética, considerando o meio-ambiente uma temática da bioética. Ressalte-se que Garrafa não faz referência ao desenvolvimento da ética animalista enquanto parte da bioética. GARRAFA, 2009, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ PESSINI, Leo. Bioética das instituições pioneiras: perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade – II. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 1, n. 3, p. 297-311, 2005a, p. 310.

¹⁸ *Ibid.*, p. 309.

¹⁹ *Ibid.*, p. 310.

problemas sociais e políticos ligados às questões de saúde. Os animais não-humanos e demais seres vivos raramente constituem tema central nessa “bioética”, pelo menos na produção bibliográfica nacional. Por meio desta pesquisa, objetiva-se redirecionar os estudos em bioética, incluindo na pauta desse campo de conhecimento filosófico-prático e interdisciplinar as questões animalistas e ambientalistas e as relacionadas à fundamentação de teorias éticas que tenham em vista a inclusão de seres vivos não-humanos na comunidade moral. A bioética faz “o caminho de volta de uma responsabilidade que abraça a natureza, envolve o passado, o presente e o futuro das espécies”²⁰. Assim, ao se empregar os termos “bioética”, “bioética animal” e “bioética ambiental” neste estudo tem-se em mente a relação de uns com os outros entre todos os seres vivos existentes e com os recursos naturais cada vez mais escassos, enfim, todas as relações entre organismos e coisas não resultantes da criação dos seres humanos, embora possam ter sido por eles manejados.

Nesse sentido, a concepção de meio ambiente é uma concepção abrangente, na qual também os seres humanos estão incluídos, embora não a ela limitados, diferentemente da concepção de Taylor de meio ambiente físico natural. Para este autor, o meio ambiente físico natural corresponde ao conjunto dos ecossistemas que ainda não sofreram a interferência direta dos seres humanos. Um ecossistema natural é assim conceituado por Taylor:

[...] uma coleção de coisas vivas inter-relacionadas ecologicamente que, sem a intrusão ou controle humanos, mantém a existência deles como populações de espécies ao longo do tempo, cada população ocupando seu próprio nicho ambiental e formada por meio dos processos evolucionários de variação genética e seleção natural²¹.

O conjunto de ecossistemas do planeta, os animais e as plantas que constituem as comunidades bióticas, formam o que o autor denomina de “o mundo natural”. A preocupação de Taylor é com o

²⁰ HECK, 2005, p. 131.

²¹ “[...] *any collection of ecologically interrelated living things that, without human intrusion or control, maintain their existence as species-populations over time, each population occupying its own environmental niche and each shaped by the evolutionary processes of genetic variation and natural selection*”. TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 3.

mundo natural. O autor deixa de fora de sua bioética ambiental biocêntrica animais e plantas manejados pelos seres humanos. Apesar disso, ele admite que os seres humanos são membros da “Comunidade de Vida da Terra” do mesmo modo que outras coisas vivas o são, sem negar, evidentemente, a peculiaridade, a singularidade e a complexidade de cada organismo humano individual²². Entende-se, portanto, que também os animais e as plantas manejados, embora possam ter perdido seu modo de vida “natural”, integram a natureza, do qual também os seres humanos fazem parte. Tais formas de vida são naturais, ainda que se afastem do ambiente natural em virtude do manejo e do processo de socialização e inserção cultural. Logo, também devem ser objeto de preocupação de uma bioética ambiental.

Passmore afirma que nem sempre é possível estabelecer uma linha divisória exata entre aquilo que foi construído pelos seres humanos e aquilo que definitivamente pertence ao mundo natural. Existem florestas nas quais os seres humanos ainda não colocaram suas mãos. Ao mesmo tempo, há, sobretudo nas cidades metropolitanas, insetos e aves que modificaram seus hábitos alimentares como resultado do contato com os seres humanos, hábitos esses que não foram deliberadamente modificados por parte dos humanos. Porém, muitas espécies de flores e árvores têm sido não apenas deliberadamente colocadas nos locais onde se encontram, mas geralmente são modificadas para satisfazer as necessidades dos seres humanos que habitam os grandes centros urbanos. Isso se aplica a parques e paisagens urbanas, lugares que podem conter espécies nativas que convivem com outras introduzidas pelos seres humanos no ambiente²³. Todas essas espécies animais e vegetais continuam sendo “naturais” e não meros artefatos produzidos pelos seres humanos. Elas são igualmente vulneráveis e, por essa razão, precisam ser protegidas e abrangidas por uma ética genuinamente ambiental.

Nesse sentido, adota-se a concepção de natureza do *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, segundo a qual “a natureza encontra-se em contraste com as coisas feitas por homens, tais como as coisas convencionais ou os artefatos”²⁴. Os seres humanos são parte

²² TAYLOR, 1989, p. 99.

²³ PASSMORE, John; GARDINER, Stephen. Environmentalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed., v. 2. Oxford: Blackwell, 2007, p. 572-589, p. 573.

²⁴ “Nature stands in contrast to things made by men, such as conventional things or artifacts”. BUNNIN, Nicholas; YU, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 470.

desse meio ambiente natural, não estão nem acima, nem abaixo dele, mas interagem nele de forma constante. Ainda que os seres humanos se utilizem de todos os artifícios e artefatos para cada vez mais se afastarem do meio ambiente natural, a origem deles remonta a esse espaço, do qual permanecem dependentes. Portanto, seres humanos são também natureza ou meio ambiente natural, embora vão além dela por meio da cultura.

De acordo com Mutschler, a natureza – aqui compreendida como sinônimo do meio ambiente natural – “não é a totalidade de tudo o que existe, mas um âmbito que se destaca da cultura ou da história”²⁵. O autor recorre a Aristóteles para reforçar seu entendimento, distinguindo a “natureza” da “cultura” com base na própria “natureza das coisas”: o natural é espontâneo e produz-se a partir de si mesmo; o artificial tem uma causa de produção externa²⁶.

A caracterização que Passmore e Gardiner efetuam do meio ambiente natural, que diverge do que é a cultura construída por seres humanos, é pertinente à concepção aqui defendida:

[O meio ambiente natural] inclui tudo o que afeta a capacidade dos organismos para sobreviver, se reproduzir e prosperar. O ambiente de um determinado organismo, ou espécies de organismos, incluirá outros organismos. O ambiente de seres humanos pode incluir mosquitos; os seres humanos podem ser parte do ambiente de um mosquito. Para o ser humano mosquitos são uma ameaça; para mosquitos, os seres humanos são tanto uma ameaça quanto um recurso²⁷.

O que distingue os seres humanos das demais entidades naturais é sua capacidade, na condição de agentes morais, de assumir responsabilidade para com elas. Essa responsabilidade origina a bioética animal e ambiental. Conforme pontuam Bunnin e Yu, não se trata

²⁵ MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à Filosofia da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁷ “[...] it includes anything which affects the capacity of organisms to survive, to reproduce and to flourish. The environment of any particular organism, or species of organism, will include other organisms. The human being’s environment may include mosquitoes; human beings may be part of a mosquito’s environment. To the human being mosquitoes are a threat; to mosquitoes human beings are both a threat and a resource”. PASSMORE; GARDINER, 2007, p. 572.

simplesmente de um ramo da ética prática, mas envolve o estabelecimento de uma estrutura teórica distintiva²⁸. Entende-se ainda que essa responsabilidade está pautada numa ideia de interdependência entre todas as coisas naturais.

Conforme bem salientado por Taylor, a espécie humana, do mesmo modo que as outras espécies, é um elemento em um sistema de interdependências. O bem ou mal-estar da espécie humana não depende exclusivamente dela, mas de suas relações com as outras coisas que integram o meio ambiente natural²⁹. A interconexão não é aqui compreendida em um sentido holístico, mas no sentido de interações que permitem perceber a dependência dentro de uma comunidade de seres vivos e, ao mesmo tempo, permitem estabelecer uma fronteira que torna cada espécie distinguível uma da outra³⁰, sem implicar uma divisão hierárquico-especista entre seres humanos enquanto inseridos em um ambiente cultural e as demais entidades que constituem o ambiente natural. Dessa forma, rejeita-se aqui uma visão dualista, na qual os seres humanos são entendidos enquanto algo fora da natureza, pois tal visão, conforme apontado por Plumwood, conduz a uma noção de dominação da natureza, baseada numa suposta superioridade dos seres humanos em relação aos demais seres vivos devido às diferenças existentes³¹, o que por si só garantia a eles uma liberdade irrestrita de subordinação de todos os recursos. Ao contrário, conforme já salientado, seres humanos são também integrantes da natureza.

Essa concepção de natureza é a que está presente ao longo deste estudo, estruturado em três capítulos de desenvolvimento. No primeiro capítulo são apresentadas algumas concepções de valor de autores que se destacam ao longo da história no campo da ética. Trata-se também da concepção da sacralidade da vida humana, quase sempre presente nas teorias éticas e que inviabiliza considerações sobre o valor intrínseco de formas de vida não-humanas. Ao final do primeiro capítulo, são apresentadas as categorias de análise a serem levadas em conta quando da discussão sobre as concepções de valor intrínseco de Dworkin, Singer e Rolston III. No segundo capítulo, essas concepções são apresentadas, destacando-se o lugar que ocupam nas respectivas teorias

²⁸ BUNNIN; YU, 2004, p. 214.

²⁹ TAYLOR, 1989, p. 100.

³⁰ ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Version 1.0, London: Routledge, 1998. Não paginado.

³¹ PLUMWOOD, Val. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critic of Rationalism. In: ZIMMERMAN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. New York: Prentice Hall, 1998, p. 291-314, p. 304.

morais. No terceiro capítulo, analisa-se criticamente de forma mais detalhada as concepções de valor intrínseco de Dworkin, Singer e Rolston III. A partir das críticas efetuadas as concepções desses autores, no item de fechamento do capítulo apresenta-se uma proposta de “valor inerente”, que se configura a mais adequada para uma ética ambiental genuína.

1 A TEORIA DO VALOR INTRÍNSECO E A ORIGEM DA CONCEPÇÃO DA SACRALIDADE DA VIDA HUMANA

1.1 Considerações sobre o valor intrínseco na história da filosofia moral

A noção de valor está presente na história da filosofia moral, nas diversas teorias éticas, desde os seus primórdios. Por esse motivo, é imperioso efetuar uma breve revisão histórica sobre o “valor” em algumas teorias éticas, mais especificamente sobre as concepções e usos do valor intrínseco na história da filosofia moral, tendo em vista identificar o modo como o arcabouço teórico do valor é construído pelos autores, antes de partir para a análise das concepções de valor e suas aplicações nas teorias éticas contemporâneas que visam ampliar a extensão da comunidade moral e, certamente, são, de algum modo, influenciadas por aquelas. Longe de se pretender construir uma história do valor na ética, o que exigiria analisar as teorias dos mais diversos teóricos da moral, optou-se por três autores considerados importantes e que exercem significativa influência no pensamento contemporâneo – Aristóteles, Kant e Moore. Ao final, trata-se ainda da concepção de um autor contemporâneo da bioética ambiental, Paul Taylor. Ressalte-se que inexistente a pretensão de ater-se extensivamente a essas concepções e delas apresentar uma análise crítica aprofundada.

É na obra, *Ética a Nicômaco*, que Aristóteles, ao realizar a distinção entre meios e fins, evidencia sua concepção de fim último, isto é, aquele fim desejado por si mesmo e que não tem em vista nenhuma outra coisa que não a si mesmo. Nas palavras de Aristóteles, “é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação”³². Para se chegar ao fim último, é preciso realizar os fins intermediários, ou “bens em si” intermediários. Os fins intermediários estão subordinados uns aos outros até chegar ao fim último – o “sumo bem” que não é desejado tendo em vista outra coisa senão ele próprio³³. Embora Aristóteles não utilize essa terminologia, pode-se afirmar que o “sumo bem” tem valor intrínseco. Valor, para Aristóteles, é a qualidade daquilo que é desejado por ser um bem. O valor intrínseco é o desejado por si mesmo, pelo bem que

³² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores), 1095a 15.

³³ *Ibid.*, 1094a 20.

representa em si, sem se fazer referência a qualquer outra finalidade, enquanto o valor instrumental é aquilo que é desejado como um meio.

Dessa forma, além do “sumo bem”, que tem valor em si absoluto e em hipótese alguma terá outra coisa em vista senão a si mesmo, Aristóteles admite a existência de diversos “bens em si”, que resultam das ações com uma determinada finalidade e correspondem às coisas que têm valor em si. Ao mesmo tempo, os bens intermediários são úteis para alcançar outros fins superiores e o fim absoluto. Os vários fins em si intermediários têm, pois, valor intrínseco e valor instrumental: são desejados pelo que representam por si mesmos e, ao mesmo tempo, tendo em vista algum outro fim, ou seja, são parte de um bem maior.

O “sumo bem” corresponde em Aristóteles à felicidade perfeita, aquela que se obtém por meio da vida contemplativa³⁴. Ela é o fim absoluto, incondicional e auto-suficiente, ao qual todas as ações morais se direcionam³⁵. Há formas de vida que confundem a felicidade com uma vida prazerosa ou com a honra conquistada na política, mas essas formas de vida, embora pareçam ser “amadas por si mesmas”, não se constituem como fins. Além disso, uma pessoa pode dedicar sua vida à busca constante da riqueza. Todavia, a riqueza, afirma Aristóteles, é algo útil, tem valor apenas como um meio para se obter outras coisas³⁶. A riqueza situa-se entre as coisas que têm valor instrumental.

Embora admita a possibilidade de existir mais de um fim absoluto, Aristóteles³⁷ deixa claro que então haverá um mais absoluto do que todos, qual seja, a felicidade:

É [a felicidade] procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos [...]; mas também os escolhemos no interesse da felicidade [...]. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria³⁸.

³⁴ Ibid., 1178b 5 e 30.

³⁵ Ibid., 1979, 1097a 25.

³⁶ Ibid., 1979, 1096a 5-10.

³⁷ Ibid., 1979, 1097a 30.

³⁸ Ibid., 1979, 1097b.

Ainda acerca da concepção de valor em Aristóteles, ele parece estabelecer uma escala hierárquica, distinguindo coisas que têm mais valor das que têm valor menor:

[...] nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa³⁹.

No topo da escala hierárquica de valores situa-se a felicidade, com valor absoluto e incondicional, e abaixo dela estão todas as demais coisas que possuem valor intrínseco e, mais abaixo ainda, as que possuem valor meramente instrumental. Todas elas são necessárias para se chegar à felicidade, pois uma vida inativa, que não exercita as virtudes e não se dedica às atividades e às ações com valor instrumental e intrínseco jamais chegará ao topo da escala.

O que importa salientar na concepção aristotélica de valor, segundo Dall’Agnol, é justamente o fato de que ter valor intrínseco não significa necessariamente ter valor absoluto⁴⁰. Algo pode ter um valor intrínseco e ainda assim ser desejado como “meio” para alcançar outra finalidade. Tem-se, assim, em Aristóteles a distinção entre valor intrínseco absoluto, valor intrínseco e valor instrumental.

Na linha dos pensadores deontológicos, Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao tratar de sua concepção de boa vontade, faz uma distinção entre as coisas que têm valor por si mesmas e as que têm valor por sua utilidade. A boa vontade, segundo Kant, possui valor em si mesma: “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma [...]”⁴¹.

A boa vontade em Kant, além de ter valor intrínseco possui também valor absoluto. Kant sustenta que embora a boa vontade não se

³⁹ Ibid., 1979, 1097a 30.

⁴⁰ DALL’AGNOL, Darlei. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática* em G. E. Moore. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 100-101.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 23. BA 3.

constitua no “único bem” ou no “bem total”, admitindo, portanto, que também outras coisas possam ter valor intrínseco, ela sempre será o “bem supremo e a condição de tudo o mais”⁴². Em outras passagens, o autor novamente salienta que somente na boa vontade é possível “encontrar o bem supremo e incondicionado”⁴³ e que o valor da vontade boa em si é superior a tudo o mais⁴⁴. Se em Aristóteles o bem supremo é a felicidade, para Kant esse bem é a boa vontade.

O valor em Kant envolve a ideia do que é um bem. O valor absoluto pode ser conceituado a partir da noção de completude, ou seja, a qualidade do que é um bem completo e auto-suficiente, um bem que não necessita de qualquer limitação, condicionamento ou restrição externa. Por isso, somente a boa vontade tem esse valor e não a felicidade, por exemplo. O valor intrínseco, por sua vez, é o bem que se constitui como um fim em si e não envolve nenhuma finalidade.

Kant hierarquiza o valor ao sustentar que, considerada em si mesma, “a boa vontade deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação”⁴⁵. Assim, observa-se que a boa vontade, além de ter valor absoluto e intrínseco, pode ainda servir de meio para alcançar outras finalidades, mas isso não a retira do lugar mais alto por ela ocupado na escala do valor. O valor pleno da boa vontade está nela mesma, e sua utilidade ou inutilidade como meio para qualquer outro fim, nada a ela acrescenta ou retira. As ações que expressam a boa vontade para Kant, segundo Kerstein, também possuem valor intrínseco⁴⁶.

Há outras qualidades que não têm o mesmo valor que a boa vontade, constituindo-se como facilitadoras da boa vontade, isto é, elas têm valor relativo ou condicionado somente enquanto contribuem ou são favoráveis à boa vontade. Essas qualidades têm, portanto, valor por sua utilidade, são meios favoráveis à boa vontade⁴⁷.

Enquanto a boa vontade pode ter valor absoluto, intrínseco e instrumental, os seres racionais, sustenta Kant, somente têm valor enquanto fins em si e nunca podem ser considerados meramente um meio para alcançar um fim, não podem ser utilizados como meros meios

⁴² Ibid., p. 25-26. BA 7.

⁴³ Ibid., p. 31-32. BA 15.

⁴⁴ Ibid., p. 35. BA 21.

⁴⁵ Ibid., p. 23. BA 3.

⁴⁶ KERSTEIN, Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 97.

⁴⁷ KANT, 1986, p. 22. BA 2.

para a realização da vontade de outrem. A partir disso, Kant elabora a segunda formulação do Imperativo Categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, nunca simplesmente como meio”⁴⁸. Somente seres racionais que podem exercer sua liberdade são fins em si, os demais seres têm apenas “valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*”. “O homem não é uma coisa”, nem “um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como um fim em si mesmo”⁴⁹. Um princípio supremo da moralidade necessita respeitar a natureza humana como fim em si, reconhecendo o valor objetivamente. Devido ao valor intrínseco da humanidade, cada qual tem o dever de assistir os outros na realização de seus fins, uma vez que os fins que as pessoas escolhem são dignos de promoção justamente porque o valor da humanidade é exercido no ato da escolha⁵⁰. Esses fins escolhidos pelo ser humano racional podem ser entendidos como dotados de valor subjetivo. Nesse sentido, Sônia T. Felipe sustenta que em Kant se faz presente a noção de valor subjetivo. Esse valor é reservado àquelas coisas que representem conceitos do que é “bom, belo, prazeroso”, as quais estão a serviço das representações individuais⁵¹. Tem-se, então, em Kant, a distinção entre valor absoluto, intrínseco, instrumental e subjetivo.

George E. Moore é outro filósofo que dedica à teorização do valor um grande espaço na sua ética. Ele inicia o *Principia Ethica* afirmando que a Ética deve investigar a propriedade das coisas, entre elas, a propriedade do bom. Cabe à Ética então procurar identificar o que é o bom, se ele tem valor em si e em que grau o tem. No entanto, ao tentar definir o bom, o autor infere que o bom é uma propriedade ou qualidade que não pode ser definida, porque é um tipo de propriedade simples, não composta de diferentes partes a serem reduzidas⁵². Apesar de o bom em si não poder ser definido, o autor insiste que o “bom em si” tem valor intrínseco, que há muitas coisas boas em si e, portanto, com valor intrínseco. A partir delas forma-se um estado “ideal” a ser alcançado no curso das ações morais, composto pelo prazer estético,

⁴⁸ Ibid., p. 69. BA 66, 67.

⁴⁹ Ibid., p. 70. BA 67.

⁵⁰ GUYER, Paul. *Kant*. London: Routledge, 2006, p. 201.

⁵¹ FELIPE, Sônia T. *Euthanasia ou Kakothanasia*: uma leitura das teorias éticas acerca da vida e da morte. Conferência pronunciada na 1ª Jornada do Serviço Social do HCPA – Hospital das Clínicas de Porto Alegre, RS, 20 out. 1999, p. 28.

⁵² MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998, p. 99-107.

pela afeição pessoal ou amizade e pelo conhecimento. Para decidir acerca de valor intrínseco de algo e do grau que o possui, é necessário efetuar distinções cuidadosas e exatas acerca do que a coisa em questão é para então verificar se ela possui o predicado “bom”⁵³, sem esquecer que o bom é uma propriedade intrínseca não-natural e não-metafísica dos estados de coisas que a possuem. Dessa forma, a determinação do que possui valor intrínseco e em que grau o possui depende da eleição cuidadosa dos seres humanos⁵⁴, ainda que o bom em si não se confunda com o que “é desejado” e o que “é agradável”⁵⁵. Assim, valor intrínseco, para Moore, parece corresponder à propriedade do “bom em si” e sua determinação não envolve aquilo que agrada ou é desejado pelos seres humanos.

Ao investigar a obra de Moore, Dall’Agnol identificou um problema que perpassa os diversos escritos dele, qual seja: “uma tensão entre duas concepções de valor intrínseco”⁵⁶. Moore deixa dúvidas sobre o que entende por valor intrínseco e Dall’Agnol se propõe a analisar a concepção do autor e tentar dissolver certas limitações. Embora Moore afirme que o significado de bom enquanto valor intrínseco é não-analisável, Dall’Agnol sustenta que ele pode ser conceitualmente analisado. Esse tipo de análise consiste em clarificar o conceito de valor no contexto das categorias “meios” e “fins”, ou seja, apresentar as condições do uso de “valor intrínseco”, explicitando “as condições necessárias e suficientes” para aplicar o conceito⁵⁷.

As duas concepções de valor intrínseco que Dall’Agnol identifica na obra de Moore são as seguintes: a) valor intrínseco no sentido mooreano: o valor intrínseco “denota uma propriedade *simples* que depende *somente* da *natureza intrínseca* daquilo que a possui (grifos do autor)”; b) valor intrínseco no sentido aristotélico: valor intrínseco significa “valioso de se ter por si mesmo”. A segunda dessas concepções corresponde a uma interpretação que Moore realiza da concepção de valor em Aristóteles.

Dall’Agnol realiza uma crítica à primeira concepção mooreana de valor intrínseco que, segundo ele, pode ser denominada de uma concepção objetivista por considerar a existência do valor intrínseco

⁵³ Ibid., p. 302.

⁵⁴ Dall’Agnol critica Moore por ter se baseado em preferências subjetivas para determinar os maiores portadores de valor intrínseco. DALL’AGNOL, 2005, p. 340.

⁵⁵ MOORE, 1998, p. 68.

⁵⁶ DALL’AGNOL, 2005, p. 15.

⁵⁷ Ibid., p. 50; p. 57.

sem qualquer relação com um sujeito avaliador⁵⁸. Moore explicita essa concepção em diversas passagens de seus textos, caracterizando-a de modos diversos. No *Prefácio à Segunda Edição* do *Principia Ethica*, por exemplo, Moore sustenta que a propriedade intrínseca é aquela que é o constituinte interno daquilo que tem valor intrínseco⁵⁹. Em outra passagem, citada por Dall’Agnol, Moore considera o valor intrínseco algo independente de qualquer contemplação por seres humanos⁶⁰. O valor é, assim, uma propriedade necessária e interna das coisas. O editor do *Principia Ethica* também identifica essa concepção objetivista de valor em Moore, afirmando que “intrínseco” implica “essencial” e “não-relacional”⁶¹. A leitura do valor intrínseco em Moore efetuada por Persson identifica o valor intrínseco enquanto algo independente de qualquer importância externa do objeto intrinsecamente valioso, excluindo a ideia de o valor depender de alguma condição ou relação com algo⁶². Nessa acepção, valor intrínseco em Moore refere-se a uma propriedade essencial inerente às coisas.

Para saber o que tem esse valor intrínseco, Moore sugere o “método do isolamento absoluto”, o qual consiste em considerar algo como se existisse completamente sozinho ou “absolutamente por si mesmo”⁶³. Se em uma situação como essa mantiver-se a propriedade necessária do valor, então esse algo possui valor intrínseco. Todavia, esse procedimento, segundo Dall’Agnol é falho, uma vez que “há certos tipos de coisas que são intrinsecamente valiosas, mas não podem ser as únicas coisas que existem”, por exemplo, “um estado de coisas como *Pedro experienciando prazer*”⁶⁴. Outras limitações do procedimento de isolamento absoluto são descritas por Dall’Agnol, a saber, a não exclusão dos “valores que o avaliador tem quando pratica o teste do isolamento” e o fato de estar “baseado nas intuições individuais” não confiáveis.

Outra caracterização da concepção de valor no sentido mooreano é identificada por Dall’Agnol e consiste em afirmar que o fato de algo possuir um valor intrínseco, ou não, depende somente da “natureza intrínseca” da coisa em questão⁶⁵. O problema dessa

⁵⁸ Ibid., p. 66.

⁵⁹ MOORE, 1998, p. 88-89.

⁶⁰ DALL’AGNOL, 2005, p. 65.

⁶¹ Introdução do editor. In: MOORE, 1998, p. 43.

⁶² PERSSON, Ingmar. *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 146.

⁶³ MOORE, 1998, p. 271; DALL’AGNOL, 2005, p. 66-67.

⁶⁴ LEMOS apud DALL’AGNOL, 2005, p. 69.

⁶⁵ MOORE apud DALL’AGNOL, 2005, p. 74.

explicação de valor intrínseco fornecida por Moore, de acordo com Dall’Agnol, reside na tentativa de explicitar o valor intrínseco a partir da natureza intrínseca de algo, o que poderia levar a uma explicação circular. Além disso, novamente, o valor intrínseco seria uma propriedade interna, essencial e absolutamente independente e, nesse sentido, uma propriedade natural da coisa. Portanto, há ainda o risco de Moore direcionar-se para um naturalismo ético. Em uma tentativa de evitar essa acusação, Moore reformula sua concepção e diz que embora o valor intrínseco dependa somente das propriedades intrínsecas das coisas que o possuem ele não é por si mesmo uma propriedade intrínseca⁶⁶.

É interessante notar que o próprio Moore reconhece que suas tentativas de esclarecer o valor intrínseco a partir de uma posição objetivista apresentam problemas. Em passagens citadas por Dall’Agnol, Moore afirma que a concepção de valor intrínseco compreendida a partir do método de considerar algo “completamente sozinho” falha em indicar o sentido elementar de valor intrínseco⁶⁷; que a expressão “natureza intrínseca” é uma terminologia inadequada e que ela se expressa de um modo “enganador”⁶⁸. Poder-se-ia cogitar a possibilidade de que, ao reconhecer a limitação de suas tentativas de explicitar o significado de valor intrínseco quando usado no primeiro sentido, o próprio Moore abandona a concepção objetivista de valor, passando a defender a interpretação na qual Dall’Agnol reconhece o sentido aristotélico. Isso é admitido por Dall’Agnol ao afirmar que Moore explicitamente rejeita a definição de valor intrínseco dada inicialmente e admite que usar simplesmente a expressão “valioso de se ter por si mesmo” é uma boa forma de explicar o valor intrínseco⁶⁹. Com isso, o problema das duas concepções de valor que perpassa os diversos escritos de Moore é amenizado, uma vez que o próprio autor reconheceria que uma das concepções de valor por ele proposta não é adequada, passando a defender a outra como mais correta.

Dall’Agnol procura esclarecer o que significa a concepção de valor no sentido aristotélico a partir das obras de Moore para, posteriormente, defender um enfoque aristotélico-mooreano de valor intrínseco, evidenciando a influência de Aristóteles na ética de Moore⁷⁰. Ao elucidar o que significa valor intrínseco segundo essa perspectiva,

⁶⁶ MOORE apud Ibid., p. 78.

⁶⁷ MOORE apud Ibid., p. 72-73.

⁶⁸ MOORE apud Ibid., p. 75; 79.

⁶⁹ Ibid., p. 96.

⁷⁰ Ibid., p. 68.

Dall’Agnol sustenta que Moore se baseia na distinção entre meios e fins, utilizada por Aristóteles, para esclarecer o que tem valor intrínseco e o que não o tem. Com isso, identifica a existência dos “meros” meios, dos meios que são fins em si e também podem ser utilizados para alcançar outros fins e os fins em si que têm somente valor em si⁷¹. Em outras passagens, Moore parece negar a concepção objetivista transcendente de valor e abre espaço para a introdução de uma concepção relacional de valor, isto é, admite que é preciso a existência de uma consciência, de um sujeito avaliador ou daquele que experiencia algo para dizer se esse algo é bom no sentido de valor intrínseco⁷². Porém, essa concepção de valor intrínseco que Dall’Agnol denomina de “relacionado-com-o-agente” não resulta em uma concepção subjetivista de valor, pois algo “desejado por si mesmo” distingue-se daquilo que é “valioso por si mesmo”⁷³.

A partir da interpretação da concepção de valor em um sentido aristotélico em Moore, Dall’Agnol apresenta então uma análise de valor intrínseco:

No caso de “p valora x” [...], o estado de coisas é intrinsecamente valioso se e somente se:

- i) p escolhe x;
- ii) x possui valor em si;
- iii) p está \emptyset ndo x por si mesmo;

Nessa concepção de valor intrínseco, percebe-se uma relação direta entre o sujeito avaliador e aquilo que é escolhido ou determinado como tendo valor em si mesmo. Conforme salientado por Dall’Agnol, “há uma certa relação apropriada” do sujeito volitivo-cognitivo com o objeto⁷⁴. Para que algo tenha valor intrínseco, as três condições necessitam ser satisfeitas. Não basta, por exemplo, que apenas a segunda condição seja cumprida, ou seja, se reconheça que algo tem valor em si. É preciso uma escolha por parte de um sujeito desse algo com valor em si, estabelecendo-se uma relação entre p e x, e que essa escolha se deva única e exclusivamente pelo que esse algo é em si mesmo, com p reconhecendo que x é um fim em si, independentemente de ser desejado por si mesmo, ou não. Em outros termos, a escolha de p não depende de desejos, sendo que x é escolhido por si mesmo, pelas propriedades que

⁷¹ Ibid., p. 86-88.

⁷² Ibid., p. 89.

⁷³ Ibid., p. 89-90; 95; 193.

⁷⁴ Ibid., p. 98.

possui. Caso se admitisse que p escolhe x por desejá-lo por si mesmo, ter-se-ia, então, uma concepção subjetivista de valor intrínseco – algo que Dall’Agnol quer evitar. Este parece ser o caso da concepção de valor intrínseco em Aristóteles, que, ao qualificar ações e atividades que têm valor em si, usa a expressão “desejável por si mesmo”, sendo a felicidade entendida, entre as coisas desejáveis em si mesmas, como “a mais desejável de todas as coisas”⁷⁵. Em outra passagem Aristóteles pontua que o “mais genuíno objeto de preferência é aquilo que escolhemos por si mesmo e não por causa de outra coisa ou com vistas nela”⁷⁶. Disso se pode inferir que a preferência e o desejo podem estar presentes na escolha deliberada do que tem valor em si, embora se possa evidentemente escolher sem preferir, por não ser o desejo um fatos determinante.

Com base nas três condições necessárias e suficientes para determinar quando um estado de coisas é intrinsecamente valioso, Dall’Agnol distingue o valor intrínseco do valor inerente. Dizer que algo tem valor inerente é satisfazer apenas a segunda condição de análise, ou seja, afirmar que x possui um valor em si, ou que possui determinadas propriedades internas que lhe asseguram esse estatuto. No entanto, o valor intrínseco não se restringe somente a essa condição. Dall’Agnol pontua que “ser internamente valioso ainda não é preencher todas as condições necessárias para algo ter valor. [...] o valor inerente de algo é uma condição necessária, porém não suficiente para que um estado de coisas seja intrinsecamente valioso”⁷⁷. Pode-se acrescentar aqui a etimologia do termo “inerente”, cujo prefixo *iner-* deriva do antepositivo latino *hes-*, presente nos cognatos *inhaereo*, *inhaesum*, *inhaerere*, que significa “estar fixo, aderente, aderido”⁷⁸, ou seja, algo que está internamente aderido e fixo em alguma coisa. Dall’Agnol situa o valor inerente como parte de uma concepção de valor intrínseco. Porém, no contexto da bioética ambiental, há autores, entre eles Taylor, que dispensam o valor intrínseco e baseiam a teoria ética numa concepção de valor inerente. É na direção de uma proposta de valor inerente que este estudo se volta ao fim.

Após apresentar sua análise de valor intrínseco, Dall’Agnol propõe-se então a conceituar o valor. O autor apresenta uma possível

⁷⁵ ARISTÓTELES, 1979, 1097a 30; 1097b 15.

⁷⁶ *Ibid.*, 1172b 20.

⁷⁷ DALL’AGNOL, 2005, p. 99.

⁷⁸ DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 [CD-ROM].

definição estipulativa⁷⁹, segundo a qual se explica como um determinado termo será usado em um contexto definido: valor intrínseco é aquilo que é “valioso em si e por si mesmo ou outra definição qualquer”⁸⁰. O “valioso” é entendido por Dall’Agnol como associado ao “bom” e ao “correto”. Ao admitir essa definição, ainda que qualquer outra possa ser sugerida, Dall’Agnol parece confundir sua concepção de valor intrínseco com o valor inerente, pois a definição não corresponde ao que o autor propõe na análise de sua concepção de valor intrínseco. Ter valor em si e por si não depende de algo externo ao objeto, e pode derivar apenas de propriedades internas que dizem respeito somente aquele que as possui, independentemente de qualquer sujeito volitivo-cognitivo que escolhe esse algo. O autor deveria incluir o sujeito volitivo cognitivo (p), o único capaz de experienciar valores na sua definição de valor intrínseco, pois sem esse sujeito volitivo, conforme o próprio autor admite, não há como se ter um estado de coisas intrinsecamente valioso. A definição poderia ser então: valor intrínseco é o escolhido por ser desejado ou preferido por si mesmo por ser valioso em si e por si mesmo.

Com base nessa interpretação, Dall’Agnol argumenta que o valor intrínseco é algo não-natural e não-metafísico, isto é, não pode ser reduzido a uma concepção naturalista, nem metafísica da ética. O valor intrínseco é não-natural pelo fato de não ser um objeto de análise das ciências naturais, do mesmo modo que a ética não se reduz às investigações empíricas das ciências naturais, ela envolve, acima de tudo, deliberação e escolha⁸¹. O valor intrínseco também não é um tipo de entidade metafísica que necessita de pressuposições supratemporais⁸².

A determinação do que tem valor intrínseco e em que grau o tem se dá por intermédio de juízos valorativos – dizer como a coisa é e determinar se ela é digna de escolha por si mesma – e normativos – juízos que expressam propriedades não-naturais e objetivamente identificáveis. Para isso, Dall’Agnol procura refutar o naturalismo ético, afirmando que juízos não se restringem à descrição, que conceitos éticos

⁷⁹ Dall’Agnol distingue entre três tipos diferentes de definições: 1) definição real: descreve a natureza do objeto; 2) definição nominal: diz o que o termo significa a partir de convenções lingüísticas; e 3) definição estipulativa: estabelece de que modo um determinado termo vai ser usado num sistema de investigação e apresenta características do objeto definido. DALL’AGNOL, 2005, p. 112-114.

⁸⁰ Ibid., p. 134.

⁸¹ Ibid., p. 160-164.

⁸² Ibid., p. 170-173.

são supervenientes aos conceitos naturais e que a valoração pode até partir e depender de uma descrição, mas não se confunde com ela nem a ela se reduz. Na sequência, o autor defende a objetividade dos julgamentos de valor intrínseco no enfoque-aristotélico-mooreano, cuja base se situa nas propriedades dos termos éticos secundários⁸³. Assim, para julgar algo como intrinsecamente valioso, é preciso “identificar as propriedades que o tornam tal”, propriedades essas que são descritivas, possíveis de serem objetivamente identificáveis e experienciáveis e não-reduzíveis somente à natureza intrínseca da coisa⁸⁴. O enfoque aristotélico-mooreano evita o naturalismo ao insistir que as propriedades valorativas dependem em certo grau das propriedades naturais, mas vão além delas, isto é, noções valorativas são supervenientes às propriedades naturais.⁸⁵ Essa concepção de valor objetivo relacional difere, segundo Dall’Agnol, da concepção objetivista transcendente de Moore, na qual as propriedades valorativas dependem somente das características intrínsecas naturais, o que permite uma redução naturalística. A concepção de valor intrínseco de Holmes Rolston III parece ter sido influenciada por essa redução naturalística de Moore, conforme será abordado no terceiro capítulo deste estudo.

Dall’Agnol classifica sua concepção de valor intrínseco a partir do enfoque aristotélico mooreano como uma concepção relativa ao agente, não completamente independente das escolhas e crenças, e ao mesmo tempo realista no sentido de que “independe de opiniões particulares”, sem ser necessário introduzir algum pressuposto metafísico sobre a realidade. De acordo com Dall’Agnol, embora não seja possível demonstrar que há valores morais intrínsecos, é possível mostrar que eles são reais por meio da experiência⁸⁶.

Dall’Agnol sustenta ainda que Moore possui uma concepção hierárquica de valores intrínsecos, ou seja, “há valores intrínsecos maiores que têm prioridade sobre outros portadores de valor intrínseco”⁸⁷. Essa hierarquização é efetuada a partir do princípio das totalidades orgânicas, segundo o qual “o valor de um determinado todo não guarda proporção regular com a soma dos valores de suas partes”⁸⁸.

⁸³ Dall’Agnol distingue os termos éticos primários, que possuem um conteúdo menos descritivo, como o “bom”, dos termos éticos secundários, que denotam propriedades objetivamente identificáveis com maior conteúdo descritivo, o que facilita o reconhecimento de quais são as propriedades que fazem algo ser intrinsecamente valioso. *Ibid.*, p. 198.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 201-205.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 238-241.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 297.

⁸⁸ MOORE, 1998, p. 123.

Assim, o valor de um todo pode ser maior do que a soma das partes. Moore admite também que a propriedade do bom pode estar em diferentes graus nas coisas, o que reforça a hierarquia de sua concepção de valor intrínseco⁸⁹.

O princípio das totalidades orgânicas permite distinguir entre os bens puros, que compreendem os “valores intrínsecos compostos apenas de partes boas”, prioritários aos bens mistos, “compostos de partes boas e más em diferentes proporções”⁹⁰. Nesse sentido, há coisas que sempre serão boas em si mesmas, enquanto há outras que, sob certas circunstâncias, serão boas em si ou terão bons efeitos e em outras terão maus efeitos⁹¹. Há também coisas que são meros meios, enquanto outras têm valor intrínseco e ainda assim são um meio para outro fim em si, ou seja, são uma parte constitutiva do valor do todo⁹². Isso, segundo Dall’Agnol, evidencia a influência aristotélica na ética de Moore, a qual também se faz presente quando Moore, ao construir seu “Ideal”, coloca a verdadeira amizade entre o mais alto dos bens humanos, o bem mais valioso intrinsecamente que inclui uma série de outros bens⁹³.

Independentemente das particularidades de cada teoria, cabe salientar que, seja na ética das virtudes de Aristóteles, na ética deontológica de Kant, ou em uma ética peculiar, conforme Dall’Agnol denomina a de Moore, por acomodar elementos deontológicos numa estrutura teleológica, há lugar para desenvolver uma abordagem ética pautada no valor intrínseco. Quanto ao conceito de valor intrínseco, Aristóteles distingue-se de Kant, pois para Kant, o valor intrínseco não envolve a noção de ser desejável, mas é simplesmente um bem em si. Dall’Agnol aproxima Moore de Aristóteles na interpretação que efetua da concepção de valor intrínseco, ao sustentar que o valor intrínseco é o escolhido por possuir valor em si e ser desejado, preferido, contemplado por si mesmo, sendo que não é uma propriedade essencial de algo.

As divergências entre os autores dizem respeito não tanto ao conceito de valor, mas em relação à determinação daquilo que possui valor intrínseco. No entanto, enquanto teorias éticas antropomórficas, embora admitam que diferentes coisas e objetos possam possuir valor

⁸⁹ Ibid., p. 120-121; 131.

⁹⁰ DALL’AGNOL, 2005, p. 296. Importa notar que Dall’Agnol critica essa hierarquização entre bens puros e mistos, afirmando que Moore se utiliza de preferências subjetivas para fazer essa determinação, sendo que “é completamente arbitrário colocá-los acima de todos os outros valores” (Ibid., p. 339), e mostrando que bens puros nem sempre estarão no topo da escala axiológica dos valores.

⁹¹ MOORE, 1998, p. 123.

⁹² DALL’AGNOL, 2005, p. 316.

⁹³ Ibid., p. 331-334.

intrínseco, não se preocupam em analisar a possibilidade de existir valor intrínseco em seres vivos não-humanos. Em outros termos, enquanto perspectivas éticas, cujo círculo da moralidade se restringe aos seres racionais ou aos integrantes da espécie *Homo sapiens*, não há preocupação em eventualmente identificar a presença do valor intrínseco em seres vivos não-humanos, mas somente naquelas coisas importantes para uma ética humano-centrada.

Outra semelhança entre as teorias é a de que nas três está presente a hierarquização de valores intrínsecos. O valor é postulado nessas diversas teorias éticas tradicionais a partir do bem-supremo em Aristóteles, da boa vontade em Kant e das coisas que são boas em si em Moore. Isso nos leva a inferir, em um primeiro momento, que postular o valor numa ética ambiental pode ser uma estratégia plausível a partir da qual se torna possível construir uma teoria ética coerente. Os filósofos da bioética animal e ambiental certamente concordariam com essa afirmação, uma vez que, em geral, eles têm trabalhado com alguma noção de valor, embora nem sempre com a de valor intrínseco. Este é o caso de Paul Taylor, que rejeita a concepção de valor intrínseco na formulação de uma ética ambiental que assegure proteção a animais não-humanos e plantas, mas leva em conta uma concepção de valor inerente. O mérito de Taylor está justamente em se preocupar com a distinção entre valor intrínseco, valor inerente [*inherent value*] e “bem inerente” [*inherent worth*], formas diferentes de valor que muitas vezes são confundidas.

Na compreensão de Taylor, o valor intrínseco é um valor positivo identificado no evento ou condição que seres conscientes “experienciam diretamente por ser prazeroso em e por si mesmo”. Pode-se afirmar que o valor intrínseco é, portanto, a qualidade de ser prazeroso. Quando os seres humanos “valoram a experiência (considerando-a boa) *por causa* de sua apazibilidade, o valor que eles identificam nela é intrínseco. A experiência é julgada intrinsecamente boa”. O valor intrínseco é também atribuído a “objetivos que seres conscientes buscam realizar como fins em si mesmos, e também sobre interesses que eles procuram como intrinsecamente válidos”⁹⁴. As experiências intrinsecamente valiosas podem também ter valor instrumental para outros fins. Pode-se sustentar que essa é uma

⁹⁴ “[...] *experience to be enjoyable in and of itself. [...] value the experience (consider it to be good) because of its enjoyableness, the value they place on it is intrinsic. The experience is judged to be intrinsically good. [...] goals that conscious beings seek to bring about as ends in themselves and also on interests they pursue as intrinsically worthwhile*”. TAYLOR, 1989, p. 73.

concepção relacional de valor intrínseco, uma vez que se pressupõe o sujeito volitivo e consciente, o qual designa aquilo que experiencia como valioso. Todavia, essa concepção de valor intrínseco parece confundir-se com a de valor subjetivo, pois o valor intrínseco das experiências depende de sua apazibilidade para sujeitos individuais, bem como a realização de fins em si mesmos também depende de objetivos individuais, os quais podem ser eleitos subjetivamente. Em outras palavras, a experiência boa em si pode ser valiosa ou satisfatória somente para aquela pessoa que a realiza. Essa concepção de valor intrínseco aproxima-se da utilizada por Singer, segundo a qual a experiência intrinsecamente valiosa é definida por aquilo que o ser consciente considera prazeroso e o valor da vida define-se pelo somatório das experiências que satisfazem interesses e preferências.

Taylor deixa de lado essa concepção de valor intrínseco e identifica ainda duas outras, a saber: a de valor inerente [*inherent value*] e a de bem inerente [*inherent worth*]. Por valor inerente [*inherent value*], o autor designa a importância atribuída a algum objeto ou lugar, por exemplo, a uma obra de arte ou a “maravilha da natureza”, que se “acredita deveria ser preservado, não em virtude de sua utilidade ou de seu valor comercial, mas simplesmente devido à beleza, ou importância histórica, ou significância cultural desse objeto ou lugar”⁹⁵. Taylor evidencia sua concepção relacional de valor inerente: “[...] o valor inerente de algo é relativo e dependente de alguém valorizando-o”, isto é, de alguém considerá-lo importante em virtude do que o objeto representa⁹⁶. Aqui também se pressupõe uma relação entre o sujeito avaliador e aquilo que é avaliado, mas a avaliação é externa ao sujeito e depende de algo que existe no objeto, exigindo-se, por vezes, a proteção e a não destruição daquilo que é valorado inerentemente. Essa concepção de valor inerente parece pressupor um reconhecimento e uma avaliação objetiva, independente de eventuais experiências prazerosas dos sujeitos individuais, da utilidade dos objetos ou de seu valor comercial.

No entanto, o reconhecimento objetivo não é uma condição necessária do valor inerente, uma vez que Taylor sustenta que qualquer quinquilharia, sem utilidade e sem valor comercial, pode ser inerentemente valorada por alguém, por aquilo que ela é, e somente esse

⁹⁵ “[...] *believe should be preserved, not because of its usefulness or its commercial value, but simply because it has beauty, or historical importance, or cultural significance*”. Ibid, p. 73.

⁹⁶ “[...] *the inherent value of anything is relative to and dependent upon someone’s valuing it*”. Ibid, p. 74.

alguém vai tentar protegê-la e não lhe causar danos. Dessa forma, “valor é ‘inerente’ no sentido de que [os objetos e lugares] são valorados por causa da importância não-comercial deles, e independentemente de qualquer uso prático que para eles possa ser estabelecido”⁹⁷, e não no sentido de que possui essa propriedade independentemente de como possa ser avaliado pelas pessoas. Taylor sustenta que a concepção de valor inerente assemelha-se a de valor intrínseco, pois ambas têm por base considerações subjetivas dos seres humanos, embora se diferenciem pelo fato de que no valor intrínseco o foco central é a experiência do sujeito avaliador, enquanto no valor inerente o aspecto central é o objeto definido como inerentemente valioso. Nesse sentido, pode-se afirmar que tanto o valor intrínseco quanto o valor inerente em Taylor são um tipo de concepção subjetivista de valor. Essa concepção de valor inerente de Taylor aproxima-se do que Dworkin entende por valor intrínseco – o tipo de valor atribuído por seres humanos a objetos em virtude dos processos ou projetos que os levaram à existência e asseguram a eles uma qualidade inerente.

Tendo em vista a dependência da subjetividade humana e a da presença de seres conscientes avaliadores, Taylor deixa de lado as concepções de valor intrínseco e valor inerente, atendo-se exclusivamente à noção de “bem inerente” [*inherent worth*], que ocupa lugar central em sua teoria e pode ser denominada de relacional, pois ele afirma que o “bem inerente” pode “ser atribuído somente a entidades que têm um bem próprio”⁹⁸. Portanto, se ele é atribuído, há uma relação com um sujeito avaliador. O que torna o bem inerente distinto das concepções tradicionais de valor intrínseco e valor inerente, conforme caracterizadas pelo próprio Taylor, é que esse reconhecimento parte da perspectiva do paciente moral dotado de bem inerente, e não do agente moral volitivo-cognitivo, com capacidade de valorar. Em outros termos, o agente moral não atribui o valor pelo fato de o paciente moral ser desejável em si mesmo, ser valioso de se ter por si mesmo em virtude de alguma propriedade a exemplo do “bom”, ser capaz de experiências intrínsecas, ser um fim em si para o qual as demais ações se direcionam, ou ter qualquer outro mérito, mas reconhece o valor porque cada entidade viva tem um “bem próprio”. O “bem próprio” deriva do modo próprio de vida de cada entidade singular, e isso independe de quaisquer

⁹⁷ “Their value is ‘inherent’ only in the sense that they are valued because of their noncommercial importance, and independently of any practical use to which they could be put”. Ibid, p. 74.

⁹⁸ “[...] to be attributed only to entities that have a good of their own”. Ibid, p. 75.

juízos de valor relativos a quaisquer sujeitos⁹⁹. Somente tem bem inerente as entidades vivas que possuem uma forma singular de se auto-realizarem, ou seja, são fins em si mesmas, no sentido de que são centros teleológicos de vida e devem ter sua vida respeitada, o que não leva a uma concepção metafísica de valor, que exija a pressuposição de entidades suprassensíveis. A singularidade de cada ser vivo não permite nenhuma hierarquização e gradação de valores em vista de algum fim supremo da moralidade, sendo independente de qualquer outro “fim de algum ser consciente”, ou da “realização do bem de algum outro ser, humano ou não-humano, consciente ou não-consciente”¹⁰⁰.

Ainda em termos de valor inerente não hierarquizado, cabe lembrar a concepção do eticista contemporâneo Tom Regan, que não será objeto de estudo aqui. Na proposta ética de Regan inexistente a gradação do valor inerente. Para ele, todos os animais, humanos ou não-humanos, “sujeitos de uma vida” [*subject-of-a-life*]¹⁰¹ possuem valor inerente igual, sejam eles agentes ou pacientes morais. Todos os que têm valor inerente o têm igualmente, não há nenhuma gradação do valor para mais ou para menos, dependente de alguma habilidade do agente ou paciente moral. Além disso, o valor inerente também não depende da eventual utilidade do “sujeito de uma vida”, ou do fato de ele se constituir em objeto de interesse dos outros¹⁰². Portanto, valor inerente não é algo quantificável, nem variável, e todos os que o possuem devem receber o igual respeito por parte dos agentes morais. Com isso, Regan evita que alguns agentes ou pacientes morais tenham seus direitos menos respeitados do que outros. Também Regan considera o reconhecimento do valor inerente a partir da perspectiva do paciente moral. Conforme bem pontuado por Felipe, sistemas éticos como os de Taylor e Regan consideram importante os seres que podem ser afetados

⁹⁹ Ibid, p. 76-77.

¹⁰⁰ “[...] *independently of X's being in fact useful in furthering the ends of a conscious being or in furthering the realization of some other being's good, human or nonhuman, conscious or nonconscious*”. Ibid, p. 75.

¹⁰¹ Por “sujeitos de uma vida” [*subject-of-a-life*], Regan define os animais que possuem as seguintes características: a) crenças e desejos; b) percepção, memória e um senso de futuro, incluindo seu próprio futuro; c) uma vida emocional junto com sentimentos de prazer e dor; d) preferência e interesse no bem-estar; e) habilidade de realizar ações para alcançar seus próprios objetivos e desejos; f) manter uma identidade psicológica com o passar do tempo; e g) a experiência de um bem-estar individual que é logicamente independente de sua utilidade para os outros. FELIPE, Sonia T. *Da hipocrisia à integridade moral*: Tom Regan e a ética do respeito a sujeitos-de-uma-vida humanos e animais. Relatório de Pós-doutoramento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/UFSC: Departamento de Filosofia, 2003a.

¹⁰² REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 243-245.

por ações de agentes morais e são vulneráveis a essas ações¹⁰³. Além disso, as perspectivas de “bem inerente” de Taylor e de “valor inerente” de Regan assemelham-se por serem ambas concepções de valor moral estabelecidas a partir de um critério objetivo, que em Taylor corresponde ao “bem próprio” das entidades vivas e em Regan aos organismos “sujeitos de uma vida”.

A partir do exposto, é importante salientar a existência de divergências nas concepções de valor intrínseco dos autores citados – que pode ser o desejável, o bom, o apazível, o escolhido por si –, bem como nos usos dessas concepções do valor no contexto das teorias éticas ao longo da história. Portanto, não poderia ser diferente entre os teóricos contemporâneos da bioética ambiental, os quais, ao tentarem expandir a abrangência da comunidade moral, de um modo, ou de outro, filiam-se aos eticistas tradicionais, adotando certos pontos desses teóricos considerados relevantes por eles para uma bioética animal e ambiental, enquanto criticam outros aspectos da teoria tradicional e os deixam de lado. Isso, de certo modo, justifica também as divergências presentes nas concepções e aplicações do valor intrínseco na bioética animalista e ambientalista, conforme se verá nos capítulos seguintes. Há modos diferentes de conceituar valor intrínseco, de definir a ontologia do termo, de atribuir valor intrínseco, ou reconhecer a presença deste em seres animados ou inanimados, de determinar o que possui e o que não possui valor intrínseco, e em que grau o possui. Todas essas divergências, por si só, já tornam problemática a aplicação de concepções do valor intrínseco na bioética animal e ambiental, como se verá no último capítulo. Nesse sentido, talvez seja mais adequada assumir uma concepção de bem inerente [*inherent worth*] nos moldes da proposta de Taylor, que leva em conta a perspectiva daquele que vive a vida e se auto-realiza de modo singular.

1.2 A concepção da sacralidade da vida humana

O valor intrínseco está diretamente vinculado às questões referentes ao valor da vida humana: qual o valor que cada vida humana possui? Toda vida humana tem valor em si? Essas são questões sobre as

¹⁰³ FELIPE, Sônia T. Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69-82, ago. 2007. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et611art7.pdf>> Acesso em: 4. abr. 2009, p. 72.

quais, segundo Felipe, os filósofos não têm obtido consenso¹⁰⁴. Na verdade, com o advento da bioética médica, animal e ambiental, os filósofos se encontram cada vez mais distantes de um consenso. Mas, no senso comum, isto é, num nível pré-filosófico, é aceito que cada vida humana possui “valor em si mesma”. Assim, poder-se-ia então afirmar o reconhecimento de que “cada” vida humana tem valor intrínseco, por representar um fim em si mesma, sendo desejável por si mesma, independentemente de sua utilidade. Acrescente-se ainda que esse valor intrínseco se estende por toda a vida humana, desde seu estágio inicial até o final, e é independente da qualidade que possui – essa é a crença geral que prevalece no senso comum.

No entanto, ao se tratar das vidas humanas parece que há algo mais do que o valor intrínseco assim entendido. Talvez possa-se falar de um “valor absoluto” da vida humana, isto é, um valor último, inquestionável, incondicionado, que está acima de tudo e para o qual tudo se direciona, e que não admite que qualquer outra entidade viva tenha esse valor. Esse valor absoluto distingue-se do valor intrínseco por não admitir uma hierarquização. Parece ser este o entendimento defendido quando se utiliza a expressão “valor sagrado da vida humana”. Esse é um modo corrente de explicar esse algo a mais que a vida humana possui para além de uma concepção de valor intrínseco objetiva, tanto no senso comum quanto nas teorias filosóficas morais antropocêntricas. Conforme Dworkin, compartilha-se a ideia de que a vida humana não tem apenas um valor intrínseco, mas também sagrado¹⁰⁵. Segundo essa perspectiva de compreensão, toda e qualquer vida humana individual possui um valor sagrado. Mas o que se pretende dizer com essa afirmação?

Inicialmente, é preciso esclarecer o que se entende aqui por sagrado. Para isso, recorre-se ao conceito de sacralidade de Agamben, que traduz apropriadamente o que está envolvido na afirmação de que toda vida humana tem um valor sagrado. O autor explica o significado da palavra “sagrado” no contexto de sua abordagem da “profanação”.

Tornar algo sagrado, no entender de Agamben, é não permitir o uso livre desse algo pelos seres humanos. A sacralidade torna o objeto indisponível para o uso por meio da consagração, petrificando-o em um lugar separado da esfera humana e fazendo-o adquirir um significado

¹⁰⁴ FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios*: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003, p. 141.

¹⁰⁵ DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida*: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 33.

especial a ser venerado. A consagração se dá por intermédio dos diferentes rituais que variam segundo as culturas. O sagrado é mantido nas culturas através da conjugação entre o mito, que permite a construção de uma narrativa histórica, e o rito, que reproduz e põe em cena essa narrativa. O sagrado só deixa de ser o que é quando torna-se objeto da profanação, que quebra a unidade entre o mito e o rito, restitui o que está separado ao livre uso na esfera humana, negligencia a consagração e possibilita um reuso do objeto¹⁰⁶. Safatle acrescenta que a profanação “anula o vínculo seguro entre coisas, regras e sentido que toda noção de sagrado visa garantir”¹⁰⁷. Uma vez anulado o vínculo seguro e evidenciado um esvaziamento de sentido na relação de algo com um fim determinado, torna-se necessário buscar algo novo por meio de uma ação livre, de um reuso do que antes estava separado e sacralizado.

A secularização, argumenta Agamben, é também uma forma de sacralização, de manter a separação característica do sagrado, uma vez que não conduz ao reuso que caracteriza o profano, mas apenas desloca o sagrado:

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder.

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.¹⁰⁸

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65-67.

¹⁰⁷ SAFLATE, Vladimir. *A profanação como crítica da ideologia*. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2754,1.shl>> Acesso em: 12 jun. 2008. Não paginado.

¹⁰⁸ AGAMBEN, 2007, p. 68.

A secularização mantém a estrutura de separação do sagrado. Por isso, agamben vê todas as formas do sagrado como religiosas, estejam elas baseadas em concepções teístas, ou em uma concepção secular. O autor entende a religião em um sentido amplo e afirma haver na própria secularização “uma intenção inconscientemente religiosa”. A religião não se restringe às doutrinas teístas, mas diz respeito a todas as formas de separação que originam o sagrado: “Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso”¹⁰⁹. A secularização pode, então, ser compreendida como uma forma de religião não-teísta.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a aplicação do termo religião, para Agamben, estende-se para além do sentido usual, que geralmente designa o conjunto das crenças teístas, formado por dogmas, práticas, rituais e cultos prestados a uma ou mais divindades. O termo religião, em um sentido abrangente, diz respeito a todas as crenças resultantes da indisponibilidade das coisas e do ato de separação de algo, transpondo-o da esfera do humano para a do divino, independentemente da vinculação, ou não, a uma crença teísta. Por conseguinte, também o sagrado pode ser compreendido na condição de algo não necessariamente fundado em um conjunto de crenças teístas. Dessa forma, a sacralidade da vida humana configura-se em uma crença religiosa, seja ela teísta, ou não-teísta e secularizada, que mobiliza e persuade a maior parte das pessoas, as quais respeitam a separação da vida humana numa esfera indisponível, não se permitindo que qualquer uso dela seja efetuado.

É nesse sentido que os filósofos Peter Singer e Ronald Dworkin compreendem a sacralidade da vida humana. Embora não se refiram à visão de religião no sentido amplo de Agamben, afirmam que a sacralidade não designa apenas uma concepção religiosa teísta de “santidade”, mas também uma forma de crença secularizada.

Singer sustenta que a “doutrina da santidade da vida humana” tem uma origem religiosa, mas se estende para além da religião e é parte de uma ética secular apoiada nessa concepção sagrada da vida¹¹⁰. Essa afirmação de Singer pode ser reestruturada a partir do conceito amplo de religião de Agamben, o que leva a dizer que a secularização da concepção de sacralidade da vida humana é também uma forma de religião. Assim, quando Singer afirma que o termo “santidade” pode ser

¹⁰⁹ Ibid., p. 65.

¹¹⁰ SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 94.

compreendido para além da religião, ele não pretende sustentar que seu significado não tem vinculação com a religião, mas apenas que a santidade é uma crença secularizada que não necessariamente pressupõe uma entidade divina, mas mantém a “sacralidade”. Seria mais adequado se o autor utilizasse apenas o termo sacralidade, ao invés de santidade. Com base nisso, considerando-se a concepção ampla de religião de Agamben, pode-se sustentar que o sagrado não pode ser entendido em um sentido não-religioso, mas apenas em um sentido religioso não-teísta e secularizado, ou seja, um sentido que tem por base a estrutura de uma crença religiosa, por subtrair às coisas seu uso comum e transferi-las para uma esfera separada. As consequências dessa separação da vida humana se estendem para além da religião teísta e atingem toda a sociedade, inclusive a formação das teorias éticas antropocêntricas e dos princípios e normas do direito.

Assim, Singer usa os termos “sacralidade” e “santidade” na condição de sinônimos ao sustentar que “a doutrina da santidade da vida humana não é mais que uma forma de afirmar que a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor das vidas de outros seres vivos”¹¹¹. A sacralidade da vida humana corresponde, portanto, à crença no valor absoluto e único de cada vida humana, isto é, um valor especial que lhe garante um lugar de destaque, separado das demais formas de vida. O autor também caracteriza esse valor da vida humana como um valor irredutível e independente da qualidade de vida da pessoa em questão¹¹².

De acordo com Singer, a tradição que defende esse valor sagrado da vida humana faz com que quaisquer recursos sejam empregados em nome da sustentação de um valor tão difundido que não se tem dúvida em relação à obrigação de levar ao fim a vida de milhares de animais quando isso é necessário para salvar a vida de um único ser humano: mesmo uma pequena hesitação na escolha entre a vida de milhares de animais e a vida de um ser humano “é considerada um sinal de um senso moral deformado”¹¹³. Assim, a sacralidade da vida humana, seja ela entendida a partir de uma concepção teísta, seja a partir de uma concepção secularizada, determina que o valor de uma vida humana é tal

¹¹¹ Ibid, p. 94.

¹¹² SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 74.

¹¹³ “[...] regarded as a sign of a warped moral sense”. SINGER, Peter. *Animals and the Value of Life*. In: REGAN, Tom (Ed.). *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*. 3. ed. New York: McGraw-Hill, 1993, p. 280-321, p. 284.

que todas as demais coisas existentes são transformadas em recursos ou meios destinados a sustentar essa sacralidade.

Também Dworkin afirma que em torno da sacralidade da vida humana se formou uma espécie de crença, que vai além de uma concepção teísta, mas se estende por toda uma sociedade secularizada, o que leva o autor a utilizar os termos “santidade”, “sacralidade” e “inviolabilidade” como sinônimos¹¹⁴. A aceitação da sacralidade da vida humana em meio à sociedade assumiu uma estrutura semelhante à de uma crença religiosa defendida por todos, mesmo pelos que não são partidários de uma doutrina teísta. Em outros termos, ainda que o termo “sagrado” não esteja necessariamente vinculado a uma concepção religiosa acerca da origem da vida – e aqui Dworkin utiliza o termo religioso no sentido estrito, enquanto algo que designa uma doutrina teísta –, a concepção da sacralidade da vida humana constitui uma crença religiosa por seu conteúdo, isto é, pelo reconhecimento de um processo histórico de evolução secular que torna a vida humana sagrada¹¹⁵.

Na compreensão de Dworkin, uma crença pode ser religiosa mesmo inexistindo a figura de um ente divino, por exemplo, por se reconhecer objetivamente e impessoalmente o valor intrínseco e a inviolabilidade da vida humana, o que origina uma crença secularizada. Nesse caso, embora não-teísta, a crença é do tipo religiosa em virtude de seu conteúdo, ou seja, possui uma inteligibilidade e uma persuasão que atinge muitas pessoas¹¹⁶. De forma sucinta, para Dworkin, esse valor origina-se na sacralização, seja de um processo criativo divino, seja de um processo criativo ou evolutivo natural, único e irrepetível de cada vida humana, projeto esse desenvolvido historicamente e complementado com os investimentos biológicos e humanos para o completo florescimento de uma vida individual. Dessa maneira, a criação e a evolução envolvem os aspectos genéticos e biológicos, denominados de investimento natural. Os investimentos criativos humanos, por sua vez, compreendem os aspectos culturais, morais e sociais. Essas duas formas de investimento determinam, progressivamente, a formação de pensamentos, personalidade, ambições, emoções, relações e conquistas do ser humano. Nesse sentido, independentemente de sua forma e configuração, segundo Dworkin, “a vida de um organismo humano exige respeito e proteção devido ao

¹¹⁴ DWORKIN, 2003, p. 102.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 227-229.

complexo investimento criativo que representa”¹¹⁷. A destruição de uma vida originada nesse processo único é um mal intrínseco, algo intrinsecamente lamentável, ou “uma profanação do inviolável”¹¹⁸. A ideia central do sagrado está situada, portanto, no reconhecimento objetivo do valor concedido ao “processo, empreendimento ou projeto” por meio do qual cada vida humana se desenvolve¹¹⁹.

Independentemente das crenças teístas ou não-teístas, ambas religiosas no sentido amplo de religião proposto por Agamben, que os indivíduos ou grupos sociais possuem, o fato é que a concepção de sacralidade da vida humana encontra-se enraizada de forma profunda em toda a sociedade, inclusive no âmbito do direito, afirma Singer¹²⁰. Muitas normas são construídas com base nessa noção, como as referentes à proibição do aborto e da eutanásia. Tais práticas são criminalizadas por se considerar a vida humana sagrada e inviolável e por se considerar que não há qualquer justificativa plausível para se colocar fim a ela sem que se incorra no desrespeito à sua sacralidade.

Dworkin analisa a concepção de sacralidade da vida humana que se encontra por trás das proibições ligadas à eutanásia e ao aborto. Para esse autor, embora em um primeiro momento essas proibições aparentem estar diretamente vinculadas a uma questão de direitos e interesses, o que as fundamenta realmente é a concepção da sacralidade da vida humana, pois a maior parte das pessoas acredita, muito embora em alguns casos isso esteja expresso somente no plano intuitivo, no valor intrínseco sagrado da vida humana, seja qual for a etapa de desenvolvimento na qual se encontra (feto, criança, adulto, idoso)¹²¹.

Portanto, o reconhecimento da sacralidade da vida humana perdurou durante séculos na sociedade, transformando-se em uma crença do tipo religiosa, teísta ou secularizada, cujos fundamentos não são questionados por aqueles que dela compartilham. A partir dessa concepção, pode-se sustentar que a sacralidade da vida humana individual corresponde a uma condição especial de existência da vida humana que a torna intocável, não permitindo realizar comparações entre ela e outras formas de vida.

Tomando-se a noção de sacralização de Agamben, e contextualizando-a em meio à bioética ambiental, tem-se que a vida humana é colocada em um lugar especial de destaque, garantindo-lhe

¹¹⁷ Ibid., p. 116-117.

¹¹⁸ Ibid., p. 109.

¹¹⁹ Ibid., p. 108.

¹²⁰ SINGER, 1994, p. 94.

¹²¹ DWORKIN, 2003, p. 95.

um valor absoluto invariável, o qual a torna indisponível para qualquer uso por ocupar um lugar separado de toda a esfera ambiental. Em meio a esse contexto, as bioéticas ambientais não-antrópocêntricas, nas suas tentativas de reformular os limites da comunidade moral, proporcionam um instrumental teórico para repensar essa crença enquanto fundamento da conduta ética em relação à espécie humana e às espécies não-humanas – animais e vegetais. A própria concepção de “natureza” apresentada na introdução deste estudo segue nessa direção pelo fato de permitir questionar a tradicional visão de separação entre seres humanos e meio ambiente natural.

Além da bioética ambiental, também a bioética médica tem questionado a teoria da sacralidade da vida humana, reconhecendo que nem sempre o valor da vida humana é sagrado e inviolável, mormente quando a vida em questão é uma vida sem qualidade, considerando-se a percepção daquele que vive a vida. Disso infere-se que nem toda vida humana tem um valor igual. Assim, com o desenvolvimento da bioética médica e o surgimento de novas técnicas e recursos para a manutenção e o prolongamento da vida, uma versão diferenciada da teoria da sacralidade da vida humana tem ganhado força, qual seja, a da concepção de que nem toda a vida humana tem valor sagrado e que o valor da vida humana varia. Na bioética médica cada vez mais é objeto de discussão a questão da variação do valor da vida humana de acordo com a qualidade da vida em questão.

Singer salienta que “há poucas questões éticas mais calorosamente debatidas ou mais difíceis de solucionar do que a questão sobre por que e quando a vida humana tem valor”¹²². As divergências emergem, sobretudo, quando se trata de discutir a legalização ou proibição de práticas como o aborto, a eutanásia, a manipulação genética, entre outras. Também no caso da distribuição de recursos escassos de saúde, quando há mais pessoas a serem salvas do que recursos disponíveis, recorre-se a argumentos relacionados à qualidade das vidas envolvidas, como o argumento do “tempo justo de vida” [*fair innings argument*], descrito por Harris, o qual contabiliza o tempo de vida já vivido e o tempo de vida ainda disponível como um dos fatores que interferem na qualidade de vida. Nesses casos, acrescenta Harris, a

¹²² “[...] *there are few ethical issues more hotly debated or more difficult to resolve than the question of why and when human life has value.*” SINGER, 1993, p. 283.

decisão torna-se ainda mais difícil quando não há concordância sobre quando a vida vale a pena, ou não, de ser vivida¹²³.

No entender de Dall'Agnol, que apresenta uma concepção de valor intrínseco relacional, a vida possui valor quando é bem vivida e, nessa situação, deve ser reverenciada:

Parece que a vida é valiosa em si mesma, mas também parece ser verdadeiro que ela deve ser vivida de uma certa maneira e que sob certas circunstâncias ela perde seu valor. Não são poucos os relatos de pessoas muito idosas ou muito enfermas que dizem que a vida, sob certas condições, não vale a pena ser vivida¹²⁴.

Como se observa, Dall'Agnol torna relevante o aspecto da qualidade da vida em questão para avaliar se ela possui, ou não, valor. Uma vida humana que não pode ser bem vivida, na qual prevalece o sofrimento e inexistente a dignidade, pode não ter valor. Para o autor, o valor intrínseco da vida humana depende de certas circunstâncias. Não é algo que pertence à essência da vida humana, isto é, não é uma propriedade necessária e absoluta de cada vida humana¹²⁵.

O que precisa ser destacado aqui é que a avaliação da qualidade da vida e, por conseguinte, do reconhecimento, ou não, da sacralidade da vida, parte do próprio sujeito que a vive. É o ser que vive a vida que julga o valor intrínseco que ela tem para ele próprio, ou seja, se a vida que ele vive tem qualidade suficiente para continuar a ser vivida. Uma pessoa pode muito bem ter uma vida de constante sofrimento e ainda assim acreditar que sua vida tem valor e vale a pena ser vivida. Enquanto a noção de sacralidade entendida no seu sentido tradicional determina necessariamente o valor individual de cada vida humana, a partir da perspectiva de um sujeito observador, a visão de que o valor intrínseco da vida humana varia é uma análise que parte do próprio vivente.

Dworkin também admite que a qualidade seja um fator importante a ser considerado. A manutenção de uma vida humana em constante sofrimento, contrariando a vontade daquele que a vive, pode ser um desrespeito ao próprio valor sagrado da vida humana. A questão

¹²³ HARRIS, John. The value of Life. In: SINGER, Peter; KUHSE, Helga (Eds.). *Bioethics: An Anthology*. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2006, p. 428-436, p. 435.

¹²⁴ DALL'AGNOL, 2004, p. 165-166.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 166.

da qualidade permite inferir que nem sempre o ato de colocar fim a uma vida humana representa um desrespeito a essa vida, ao contrário, pode ser interpretado como um ato de respeito ao valor intrínseco da vida, caso a vida em questão seja de constante frustração¹²⁶.

Nesse mesmo sentido, Glover defende que nem sempre tirar a vida humana é errado, pois admitir isso levaria a um absoluto pacifismo e a sobreposição autoritária do princípio da sacralidade da vida humana sobre quaisquer outras considerações. Uma vida em coma permanente, exemplifica o autor, nem sempre tem valor, e pode ser menos preferível do que a própria morte¹²⁷.

Também Singer defende a necessidade de deixar de lado a visão tradicional segundo a qual “toda a vida humana é sacrossanta”, uma vez que essa perspectiva não é capaz de fazer frente aos problemas com os quais a medicina tem se deparado na sociedade contemporânea. A prática médica atual é incompatível com a crença de que toda a vida humana possui o mesmo valor¹²⁸. Na crítica que o autor realiza a essa concepção, ele sustenta que “o argumento a favor da santidade da vida humana toma uma vida em abstrato e não leva em conta a realidade da verdadeira existência” de cada pessoa¹²⁹. É preciso, segundo o autor, modificar essa visão e entender que o valor da vida humana varia, pois é contraditório defender que uma vida humana autoconsciente, com suas capacidades plenas, tenha o mesmo valor do que uma vida totalmente inconsciente que assim permanecerá. A qualidade de vida é um fator a ser considerado na determinação do valor da vida em questão, considerando-se sempre o julgamento daquele que vive a vida. Certas características, entre elas “a capacidade para desfrutar de experiências agradáveis, de interagir com outras pessoas ou de ter preferências sobre a continuidade da vida”, devem ser observadas para avaliar a qualidade da vida, afirma Singer¹³⁰. Essa perspectiva exige também deixar de lado o argumento absolutista de nunca pôr fim a uma vida humana, pois quando a vida, na perspectiva daquele que a vive, não o beneficia, isto é, não tem qualidade para ele, há que se pensar responsabilmente antes de decidir se realmente vale a pena levá-la adiante¹³¹.

¹²⁶ DWORKIN, 2003, p. 303-304.

¹²⁷ GLOVER, Jonathan. The Sanctity of Life. In: SINGER, Peter; KUHSE, Helga (eds.). *Bioethics: An Anthology*. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2006, p. 266-275, p. 267-269.

¹²⁸ SINGER 1997, p. 187.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 189.

¹³¹ *Ibid.*, p. 188-189.

Apesar dessa variação presente na teoria do intrínseco da vida humana, que admite que nem toda vida humana tem valor sagrado, incluindo o critério da qualidade para determinar se manter a continuidade de uma vida de constante sofrimento é realmente respeitar o valor intrínseco da vida humana, o fato é que ainda se considera a vida humana como algo que tem um valor absoluto ou, pelo menos, incomparavelmente maior do que a vida de qualquer outro ser vivo não pertencente à espécie *Homo sapiens*. O limite do valor sagrado corresponde geralmente ao limite da espécie humana nas teorias éticas antropocêntricas. Como bem pontuado por Singer, “a singularidade da vida humana proíbe qualquer comparação [...] da existência humana com a de outros seres vivos, com suas formas de vida ou interesses”¹³². Nesse sentido, Glover sustenta que é uma visão comum que um sistema moral aceitável inclua entre seus princípios fundamentais o “princípio da santidade da vida” humana, que garanta somente a vida humana uma singularidade¹³³. Disso geralmente resulta o especismo em uma teoria moral.

Algumas teorias éticas antropocêntricas admitem que alguns animais têm um certo tipo de valor, os quais são classificados de acordo com escalas de gradação de valor. Esse parece ser o caso do modelo de valor proposto por Dworkin, que, embora supere o “especismo elitista”, termina por cair em uma forma de “especismo eletivo”¹³⁴. O “especismo elitista”, segundo Felipe, consiste em discriminar todos os seres simplesmente por não pertencerem à espécie humana, considerando a existência deles necessária apenas para servir aos interesses humanos, sem serem eles merecedores de qualquer consideração moral. Por meio desse tipo de especismo, quaisquer interesses e preferências de um ser humano sempre são considerados superiores e prioritários quando comparados a todos os interesses dos demais animais simplesmente pelo fato de os animais não-humanos não pertencerem à espécie *Homo sapiens*. O “especismo eletivo”, salienta a autora, ocorre quando certos tipos de animais, ou espécies, são protegidos em virtude de “sentimentos, permeados por julgamentos de valor estético, econômico, cultural ou científico”. Nesse caso, alguns animais são eleitos ou

¹³² *Ibid.*, p. 199.

¹³³ GLOVER, 2006, p. 266.

¹³⁴ O termo *especismo* foi inicialmente proposto por Richard D. Ryder, e, posteriormente, empregado por Singer. O termo designa a “forma discriminatória pela qual seres humanos tratam seres de outras espécies animais como se estes existissem exclusivamente para servir aos interesses daqueles”. Em outras palavras, compreende “o preconceito que leva os seres humanos a não considerarem os interesses de seres de outras espécies” (FELIPE, 2003, p. 83).

selecionados de acordo com as predileções dos seres humanos e considerados dignos de receber proteção¹³⁵. A possibilidade dessa forma de especismo ter origem na proposta de Dworkin será melhor analisada ao apresentar-se a concepção de valor na teoria dworkiniana. Ver-se-á também que somente as perspectivas éticas não-antropocêntricas, entre elas a bioética animalista senciocêntrica de Singer e a perspectiva biocêntrica de Paul Taylor, propõem-se a mudar os contornos da ética e, com isso, evitar tanto o especismo eletivo quanto o especismo elitista. Essas teorias éticas corroboram o entendimento de Taylor segundo o qual os seres humanos não são inerentemente superiores a quaisquer outras formas de vida. Para o autor, não há qualquer capacidade humana que assegure algum tipo de valor especial aos integrantes da espécie *Homo sapiens*¹³⁶.

Nesse sentido, pode-se sustentar que as bioéticas ambientais não-antropocêntricas propõem-se a “profanar” a sacralidade da vida humana. Se profanar, conforme propõe Agamben, consiste em retirar o objeto do lugar especial que ocupa na esfera do sagrado, trazendo-o de volta para o livre uso dos seres humanos¹³⁷, têm-se que as teorias bioéticas ambientais profanam a sacralidade da vida humana, não com o objetivo de a desvalorizarem, mas com a finalidade de a disponibilizarem para o uso, avaliando em que medida a vida humana tem valor intrínseco. Em outras palavras, a bioética ambiental vem questionar a tradicional separação originada pela sacralização que leva a uma ética restrita aos seres humanos e realizam o que se pode denominar de um “ato profanatório”, o que, por sua vez, resulta numa nova dimensão ou abordagem ética responsável por quebrar a tradicional centralização do valor moral nos seres humanos, até então os únicos a quem a moralidade se destina e dos quais provém toda a valoração no mundo. Os seres humanos passam a ter responsabilidades diretas para com seres não-humanos, cabendo-lhes respeitar, promover e proteger esses seres cujas vidas também são valiosas em si mesmas.

A profanação da sacralidade da vida humana é uma ação que abre a possibilidade de estender a comunidade moral e, por conseguinte, reavaliar os pressupostos da ética tradicional, preocupada exclusivamente em atribuir ou reconhecer o valor intrínseco naquilo que

¹³⁵ “[...] feelings, permeated by aesthetic, economic, cultural or scientific value judgements”. FELIPE, Sônia T. From Moral Rights to Constitutional Rights: Beyond Elitist and Electiv Speciesism. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 205-216, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et62art4.pdf>> Acesso em: 4. abr. 2009, p. 206-207.

¹³⁶ TAYLOR, 1989, p. 129-130.

¹³⁷ AGAMBEN, 2007, p. 65.

é relevante dentro de uma ética humano-centrada. Por meio da expansão do círculo da moralidade, os seres humanos vêm ocupar um novo lugar na ética: eles deixam de ser os observadores opostos ao mundo natural e do qual provém todo o valor que pode ser atribuído às demais formas de vida e tornam-se parte do valor existente na natureza por compartilharem com todos os seres vivos a condição de serem um centro de vida individual capaz de se auto-realizar.

1.3 Categorias de análise do valor intrínseco

Inicialmente, importa afirmar que embora se pretenda evidenciar os limites de certas concepções de valor intrínseco quando aplicadas ao meio ambiente, não se defende aqui uma concepção cética em relação ao valor. Ao contrário, acredita-se que recorrer a alguma concepção de valor é necessário em uma teoria ética. Alguém poderia, no entanto, questionar: como se pode saber que realmente existe o valor intrínseco, ou o valor inerente? Não se pretende oferecer uma prova científica da existência de valores, pois, conforme bem pontuado por Rosenberg e McShea, os valores intrínseco e inerente estão fora do domínio da ciência, logo, não podem ser objeto de julgamento científico, apenas de julgamento normativo moral ou ético¹³⁸. Apesar de não ser possível demonstrar a existência de valores, concorda-se com Dall’Agnol que é possível mostrar que eles existem, experienciando-os. Isso permite inferir que eles são reais e não mera ilusão.

A partir do exposto nos itens anteriores, observa-se que a concepção do valor intrínseco assume configurações distintas nas teorias morais. Com base nos diferentes usos do valor dentro da moralidade e no intento de facilitar a análise das concepções de valor, adota-se a classificação de O’Day, também presente em Dall’Agnol. De acordo com O’Day, o valor intrínseco pode ser compreendido de três modos diversos, a saber:

- Concepção subjetivista de valor intrínseco: segundo essa concepção, tem valor intrínseco “qualquer coisa desejada por si mesma”, mesmo que apenas um sujeito moral deseje

¹³⁸ ROSENBERG, Alex; MCSHEA, Daniel W. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. London; New York: Routledge, 2008, p. 130.

esse algo¹³⁹. Qualquer objeto pode ser valioso quando uma pessoa o aprecia e o deseja por si mesmo. Neste caso, há preferências e interesses subjetivos diretamente envolvidos na atribuição do valor. Bunnin e Yu salientam que algo pode ter valor intrínseco na perspectiva subjetivista para pessoas específicas em circunstâncias especiais¹⁴⁰.

- Conceção objetivista-realista transcendente: é a concepção na qual se nega a relação entre um sujeito volitivo e avaliador e o objeto que se considera dotado de uma propriedade intrínseca essencial. O valor intrínseco assim entendido costuma ser uma propriedade transcendente, pertencente às coisas por si mesmas, independentemente de qualquer relação com um sujeito volitivo¹⁴¹. Bunnin e Yu afirmam que nessa concepção o valor intrínseco de um determinado objeto permanece mesmo que esse objeto fosse a única coisa que existisse¹⁴². Norton acrescenta que essa concepção permite sustentar que o valor intrínseco de um objeto ou entidade existe antes da consciência humana, e continuaria a existir ainda que a consciência humana desaparecesse¹⁴³.
- Conceção objetivista-realista relacional: nessa concepção estão incluídos os que defendem a necessidade de um sujeito avaliador que, por meio de julgamentos que se pretendem objetivos e independentes de sentimentos e preferências pessoais, mas baseados em escolhas informadas ou crenças aceitas por maiorias, determinam o que têm valor intrínseco¹⁴⁴. Para Norton, esse tipo de valor intrínseco pressupõe uma atribuição do valor por parte de sujeitos avaliadores ou valoradores conscientes¹⁴⁵.

De modo semelhante, Harlow distingue um tipo de “valor intrínseco antropogênico” de um “valor intrínseco autônomo”:

¹³⁹ O'DAY, Ken. Intrinsic Value and Investment. *Utilitas*, v. 11, n. 2, p. 194-214, jul. 1999, p. 199-200; DALL'AGNOL, 2005, p. 260; Id., 2004, p. 164-165.

¹⁴⁰ BUNNIN; YU, 2004, p. 721.

¹⁴¹ O'DAY, 1999, p. 199; DALL'AGNOL, 2005, p. 260; Id., 2004, p. 164-165.

¹⁴² BUNNIN; YU, 2004, p. 721.

¹⁴³ NORTON, Bryan. Epistemology and Environmental Values. In: OUDERKIRK, Wayne; HILL, Jim. *Land, Value, Community*: Callicott and Environmental Philosophy. New York: State University of New York Press, 2002, p. 123-132, p. 125.

¹⁴⁴ O'DAY, 1999, p. 200; DALL'AGNOL, 2005, p. 260; Id., 2004, p. 164-165.

¹⁴⁵ NORTON, 2002, p. 125.

1. Valor intrínseco antropogênico: também denominado de humano-dependente, essa é uma concepção de valor intrínseco cuja determinação depende da presença de um sujeito avaliador. Segundo essa abordagem, o “valor de objetos e processos naturais não se reduz aos interesses e preferências humanas”, nem “ao valor das experiências humanas ou formas de consciência despertadas por elas”¹⁴⁶, mas não é completamente independente dos seres humanos. É, portanto, algum tipo de valor intrínseco relacional objetivista-realista.
2. Valor intrínseco autônomo: nessa perspectiva, o “valor de objetos e processos naturais é completamente independente da consciência valorizadora humana”¹⁴⁷, ou seja, é um valor que se pretende independente de qualquer relação com os seres humanos, o que se assemelha a uma concepção objetivista-realista transcendente.

Outra distinção associada a essa entre uma concepção objetivista-realista relacional, que se aproxima do valor intrínseco antropogênico, e a concepção objetivista-realista transcendental, que se trata de um valor intrínseco autônomo, é a que Lee efetua entre fonte [*source*] e lugar [*locus*] do valor¹⁴⁸. Em uma concepção subjetivista ou objetivista-realista relacional de valor intrínseco a consciência sempre será a fonte do valor, enquanto tudo o mais pode apenas ser o lugar do valor. Há aqui um ato consciente de dotar, projetar, atribuir e criar valor intrínseco a partir de uma relação com aquilo que se considera dotado de valor. A concepção objetivista transcendente ou autônoma de valor intrínseco entende que tanto os seres humanos, quanto os demais seres vivos e mesmo objetos podem ser a fonte e o lugar do valor. Nesse caso, os valores são apenas afirmados, nomeados, reconhecidos e experienciados pelos agentes morais, e mesmo desrespeitados, mas não há qualquer exigência de relação entre o valor intrínseco e uma consciência valorizadora. Geralmente, o reconhecimento do valor conduz a uma relação entre aquilo que tem valor intrínseco e o agente moral que

¹⁴⁶ HARLOW, Elisabeth M. The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 27-42, 1992, p. 28.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁸ LEE, Keekok. The Source and Locus of Intrinsic Value: A Reexamination. *Environmental Ethics*, v. 18, n. 3, p. 297-309, 1996, p. 297-298. Agradeço a Rosane M. Mota a apresentação desse artigo no grupo de pesquisa: Ecoanimalismo Feminista: contribuições para a superação da violência e discriminação, UFSC, mai. 2009.

o afirma, mas a relação não é um pressuposto para a existência do valor, pois ele existe totalmente independente da consciência humana.

Todas essas classificações de valor intrínseco distinguem-se ainda daquilo que possui valor instrumental ou valor extrínseco. De acordo com Rosenberg e McShea, quando algo é usado com o propósito ou objetivo de se obter outra coisa, esse algo possui valor instrumental. Ao contrário, o que têm valor intrínseco não invoca nenhum objetivo, nem algum outro propósito, isto é, não serve para alcançar algum propósito¹⁴⁹. Valor instrumental designa, portanto, bens instrumentais, desejados como meios para alcançar outra finalidade. Bunnin e Yu sustentam que o valor instrumental “não é buscado por si próprio, mas por causa de alguma outra coisa, principalmente pelas consequências benéficas que trará”, contrastando com o “valor intrínseco que é buscado em e por si mesmo”¹⁵⁰. Os autores acrescentam que, em geral, quando algo tem um valor instrumental constitui-se em um meio que contribui para se chegar a algo dotado de valor intrínseco. Exemplos de valores instrumentais são: valor estético, valor histórico, valor científico, entre outros. A característica central de todas essas formas de valor instrumental é a de que ela sempre é um meio para atingir determinados fins ou necessidades humanas.

É relevante salientar também que embora muitas vezes os termos valor intrínseco e valor inerente sejam empregados como sinônimos, o que resulta em confusões relacionadas ao uso de conceitos, ambos são aqui empregados distintamente. Isso pode ser observado já a partir das concepções de bem inerente [*inherent worth*] de Taylor e de valor inerente de Regan, ambas essencialmente morais e nas quais não há qualquer gradação hierárquica do valor. O objetivo deste estudo é justamente direcionar-se para uma concepção de valor inerente, considerando-a mais adequada para o propósito de uma bioética ambiental ao invés de uma concepção de valor intrínseco.

No que tange especificamente ao meio ambiente natural, será possível também distinguir entre as perspectivas individualistas de valor e as comunitaristas. Enquanto as primeiras atribuem ou reconhecem o valor aos indivíduos que integram as espécies, as segundas atribuem valor às espécies, sobrepondo-as aos organismos individuais que as

¹⁴⁹ ROSENBERG; MCSHEA, 2008, p. 129.

¹⁵⁰ “[...] which is pursued not for its own sake, but for the sake of something else, especially for the beneficial consequences it will bring about [...] intrinsic value, which is pursued in and for itself”. BUNNIN; YU, 2004, p. 245.

constituem¹⁵¹. De acordo com O’Neil, a valoração intrínseca de espécies, assegurando a elas estatuto moral, não permite reduzir o valor de uma espécie ao valor dos membros que a integram. A própria espécie é entendida como um conjunto de entidades com características e propriedades específicas que a ela asseguram valor intrínseco, ao invés de um mero valor instrumental em virtude de sua utilidade dentro de um ecossistema¹⁵².

As distinções aqui efetuadas acerca dos diferentes usos da expressão “valor intrínseco” permitirão identificar as implicações derivadas de se assumir cada uma das concepções, sobretudo no que tange aos limites concernentes às concepções de valor intrínseco nas propostas bioéticas animalistas e ambientalistas a serem analisadas nos capítulos subsequentes.

¹⁵¹ Sobre a relação entre o valor das espécies e de indivíduos, confira: AGAR, Nicholas. Valuing Species and Valuing Individuals. *Environmental Ethics*, v. 17, n. 4, p. 397-415, 1995. O’NEIL, Rick. Intrinsic Value, Moral Standing and Species. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 45-51, 1997. Agradeço a Neide K. Schulte a apresentação desse artigo no Seminário de Ética Prática, ministrado pela professora Sônia T. Felipe no segundo semestre de 2007, na Universidade Federal de Santa Catarina.

¹⁵² *Ibid.*, p. 45-46

2 PARA ALÉM DA ESPÉCIE HUMANA: O VALOR INTRÍNSECO APLICADO AOS SERES NÃO-HUMANOS

Nas teorias éticas tradicionais, o valor intrínseco é consensualmente reconhecido no caso da vida humana – geralmente também considerada sagrada –, ainda que haja discordâncias acerca da possibilidade de variação do valor da vida humana nas teorias morais antropocêntricas. Mesmo que os autores não façam referência direta à concepção de que cada vida humana tem valor em si, essa perspectiva está comumente presente em uma ética centrada nos seres humanos.

Além da vida humana, muitas outras coisas podem ser consideradas dotadas de valor intrínseco. Zimmerman afirma que uma das listas mais extensas do que possui valor intrínseco é oferecida pelo pensador contemporâneo Willian Frankena: vida, consciência, saúde, satisfação de prazeres, felicidade, contentamento, verdade, conhecimento, compreensão, sabedoria, beleza, harmonia, proporção nos objetos contemplados, experiência estética, disposições moralmente boas ou virtudes, afeto mútuo, amor, amizade, cooperação, justa distribuição dos bens e males, harmonia e proporção na vida própria de alguém, poder e experiências bem-sucedidas, auto-expressão, liberdade, paz, segurança, aventura e inovação, boa reputação, honra, estima, entre outros¹⁵³.

Para as teorias morais antropocêntricas, no entanto, torna-se difícil conceber que também a vida de seres não-humanos, além de qualidades e características humanas ou outros objetos e bens, possam ser consideradas dignas de valor intrínseco. O fato de tais éticas não incluírem na comunidade moral nada além de seres humanos, também não as permite questionar a possibilidade de existir valor intrínseco em seres vivos não-humanos.

Nas bioéticas animalistas e ambientalistas, a possibilidade de atribuir, ou reconhecer, valor intrínseco aos animais, no caso das primeiras, aos animais e as plantas, no caso das segundas, e até mesmo a espécies e comunidades bióticas, no caso de concepções holistas, torna-se plausível e concreta.

Na sequência, verificar-se-á de que modo as concepções de valor vêm sendo desenvolvidas e aplicadas pelos teóricos da filosofia moral contemporânea às formas de vida não-humanas. Os filósofos apresentam concepções diversas acerca do que significa dizer que uma

¹⁵³ ZIMMERMAN, 2007. Não paginado.

vida humana e não-humana tem valor intrínseco. No presente capítulo são apresentadas algumas dessas concepções.

2.1 A concepção de valor intrínseco de Dworkin

A filosofia de Ronald Dworkin não está voltada para o problema do lugar ocupado pelos seres vivos não-humanos, plantas e animais, dentro de uma teoria ética. O autor não faz considerações acerca da abrangência da comunidade moral. A obra dele está centrada em questões políticas e do âmbito do direito, conforme indica grande parte de suas publicações, para citar as traduzidas para a língua portuguesa, *O império do direito* (1999), *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade* (2005), *O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana* (2006), entre outras. Mas Dworkin não deixa de salientar o papel da moralidade e sua influência na política: os princípios morais deveriam ser respeitados pelos atos da política¹⁵⁴.

Em meio a sua extensa obra de filosofia do direito, no livro *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades* individuais, originalmente publicado em 1993, ao tratar de questões tradicionais da bioética médica, o aborto e a eutanásia, Dworkin apresenta uma concepção de valor intrínseco e procura analisar o lugar por ela ocupado em uma sociedade democrática na qual determinadas liberdades individuais são garantidas. A partir disso, torna-se possível considerar a concepção de valor intrínseco de Dworkin na proposição de uma teoria ética que pretenda estender a comunidade moral para além de seres humanos, uma vez que o próprio autor admite a aplicabilidade do valor intrínseco para além dos seres humanos.

Para melhor explicitar o que entende por valor intrínseco sagrado de uma vida humana, Dworkin estabelece diversas distinções. Em um primeiro momento, o autor classifica o valor em três formas: subjetivo, instrumental e intrínseco. O “valor subjetivo” é a preferência que alguém possui por algum objeto, desejado individualmente e considerado importante, independentemente do que os outros pensem acerca desse objeto. O “valor instrumental” depende da utilidade da coisa ou objeto, ou de sua possibilidade de auxiliar as pessoas a conseguirem o que desejam. Por valor intrínseco, Dworkin entende

¹⁵⁴ DUTRA, Delamar José V. Moralidade política e bioética: os fundamentos liberais da legitimidade do controle de constitucionalidade. *Veritas*, v. 52 n. 1, p. 59-78, mar. 2007, p. 60.

aquilo cujo valor “*independente* do que as pessoas apreciam, desejam ou necessitam, ou do que é bom para elas”¹⁵⁵. Isso é o que Dall’Agnol denomina de uma definição negativa de valor intrínseco, que consiste em dizer somente o que o valor intrínseco não é¹⁵⁶. Dworkin acrescenta que o “valor intrínseco” se aplica àquilo que é importante em si mesmo, isto é, àquilo que é reverenciado, não porque atende às necessidades, desejos ou interesses humanos, mas pelo que intrinsecamente é. Há o que Dworkin denomina de uma “qualidade inerente” [*inherent quality*] naquilo que possui valor intrínseco¹⁵⁷. Assim pode-se definir valor intrínseco segundo Dworkin: reverenciável em si mesmo por ter uma qualidade inerente originada em seu processo de formação.

Em um segundo momento, Dworkin afirma que o valor intrínseco apresenta duas categorias: a incremental e a sagrada. As coisas são incrementalmente valiosas à medida que quanto mais delas se têm, melhor. No caso do valor intrínseco sagrado ou inviolável não há qualquer relação com a quantidade, mas com o modo pelo qual algo se tornou o que é. O valor se deve, então, à existência da coisa em questão, sem relação com a quantia disponível dela¹⁵⁸. A vida humana, conforme visto no ítem acerca da sacralidade, possui valor intrínseco e sagrado, mas não incremental, e merece ser individualmente respeitada. Cabe notar aqui, que embora Dworkin faça a distinção entre o valor intrínseco incremental e o valor intrínseco sagrado, ele não se atém a explicar de que modo o valor incremental se forma, restando dúvida acerca de se a noção de investimento que dá origem ao valor intrínseco sagrado também se aplica ao valor intrínseco incremental¹⁵⁹.

Em um terceiro momento, Dworkin identifica duas características presentes nas convicções acerca da inviolabilidade ou sacralidade do valor, relevantes para a tentativa de se pautar uma bioética ambiental na noção de valor intrínseco por ele apresentada: a primeira diz respeito à existência de diferentes graus de sacralidade; a segunda está relacionada ao fato de as convicções sobre a inviolabilidade serem seletivas. Essa seletividade está condicionada às necessidades dos seres humanos, sua rede de sentimentos e intuições, juntamente com crenças e opiniões, com base nas quais se formam as convicções sobre o inviolável¹⁶⁰.

¹⁵⁵ DWORKIN, 2003, p. 99.

¹⁵⁶ DALL’AGNOL, 2004, p. 159.

¹⁵⁷ DWORKIN, 2003, p. 99-100.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁹ O’DAY, 1999, p. 206.

¹⁶⁰ DWORKIN, 2003, p. 111-112.

Quanto à forma por intermédio da qual algo passa a ter valor intrínseco sagrado, Dworkin sustenta que há duas maneiras: por associação ou por um processo histórico. No primeiro caso, o valor é associado ou designado ao objeto em virtude de sua importância. No segundo, há um processo pelo qual algo chegou a ser o que é, que pode corresponder, por exemplo, ao processo histórico de criação ou formação genética de algo, considerando-se um mal intrínseco destruir esse algo que levou tanto tempo para existir. Esse processo histórico é único e não pode se repetir novamente. Portanto, a sacralidade se forma por meio da atribuição de valor ao “processo, empreendimento ou projeto” de criação, independentemente de seus resultados particulares¹⁶¹. No caso da vida humana, por exemplo, o valor intrínseco sagrado deve-se à convicção acerca da existência de um processo histórico de formação, seja baseada em um projeto evolutivo, ou em um projeto criativo – originado de uma força própria e interna da natureza ou de uma entidade divina –, composto de investimentos genéticos e biológicos naturais, associados aos investimentos humanos, formadores do processo criativo humano¹⁶².

Kamm argumenta que ao assentar sua concepção de valor intrínseco sagrado na existência de um processo histórico, “poder-se-ia argumentar que o valor da vida não é intrínseco se a história está no seu centro”¹⁶³. Segundo essa perspectiva, o valor está presente na combinação entre uma entidade (vida) e alguma outra coisa (um processo), o que não resultaria propriamente no valor intrínseco, mas no valor extrínseco de determinada entidade ou objeto enquanto parte de um certo conjunto. No entanto, Dworkin afirma que há uma “qualidade inerente” naquilo que possui valor intrínseco, cuja origem remonta a um processo histórico. O processo histórico é apenas um meio pelo qual o valor intrínseco de algo se forma, ou seja, é o reconhecimento da presença de um importante processo que permite aos seres humanos afirmar que aquilo que teve origem por meio de tal processo tornou-se importante por si mesmo. No entanto, admitir que o valor seria extrínseco levaria a uma compreensão dualista do valor. Não é isso que Dworkin pretende com sua concepção, pois o processo de formação não pode ser visto como algo separado, independente e externo àquilo que possui valor intrínseco. Ao responder as críticas de Kamm, Dworkin

¹⁶¹ Ibid., p. 103-109.

¹⁶² Ibid., p. 115-117.

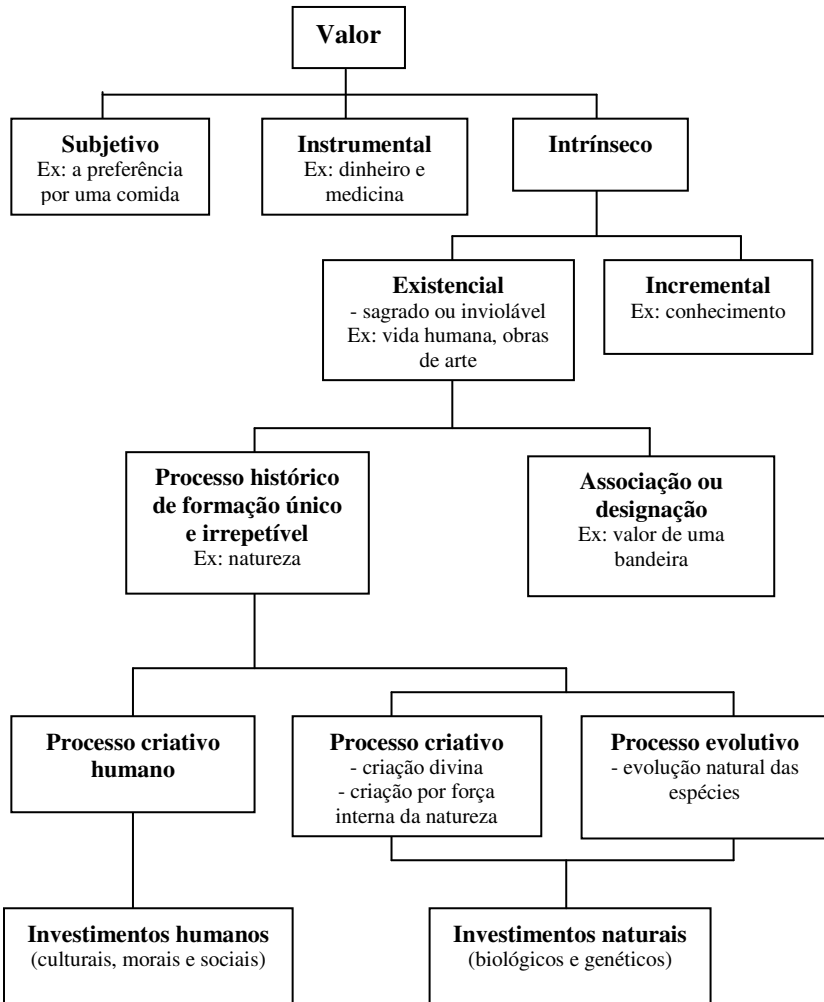
¹⁶³ “One might argue that the value of life is not intrinsic if history is at its core [...]”. KAMM, F. M. Ronald Dworkin on Abortion and Assisted Suicide. *The Journal of Ethics*, n. 3, v. 5, p. 221-240, set. 2001, p. 223.

pontua justamente o fato de que o objeto de valor intrínseco não é independente do processo histórico originário. Porém, ele é relevante, pois por mais perfeição que alcance a cópia de uma obra de arte com valor intrínseco, a cópia não teria o mesmo valor do original¹⁶⁴.

Associada à ideia de formação de valor por meio de um processo criativo ou evolutivo, com investimentos naturais e humanos, Dworkin desenvolve a noção de “métrica do desrespeito” ao valor. Assim, a destruição de uma vida humana pode apresentar diferentes graus de gravidade, dependendo da quantidade de investimentos criativos realizados e que podem ser frustrados. Também a qualidade da vida em questão é um fator a ser considerado na avaliação do desrespeito ao valor intrínseco sagrado de uma vida humana quando de sua frustração. Dworkin acrescenta que a vida pode ser frustrada de duas formas: pela morte, que desperdiça investimentos naturais e humanos; e por outras formas de fracasso, como a pobreza, as deficiências, os erros irrevogáveis, os projetos não-realizados, etc. A questão da qualidade, aspecto já salientado, permite inferir que nem sempre colocar fim a uma vida humana representa um desrespeito a essa vida, ao contrário, pode representar um ato de respeito ao valor da vida, caso ela represente uma constante frustração.

O organograma 1 traz a estrutura da concepção de valor intrínseco em Dworkin:

¹⁶⁴ DWORKIN, Ronald. Replies to Endicott, Kamm and Altman. *The Journal of Ethics*, n. 3, v. 5, p. 263-267, set. 2001, p. 266.



Organograma 1 – Estrutura da formação do valor intrínseco proposta por Dworkin.

O conceito de valor intrínseco de Dworkin é questionado por Dall’Agnol a partir da distinção entre concepções de valor intrínseco subjetivistas e objetivistas, que podem ser realistas transcendentistas e realistas relacionais. De acordo com Dall’Agnol, ao definir o valor intrínseco de forma negativa, ou seja, “algo tem valor intrínseco se seu

valor independe do que as pessoas de fato gostam ou querem ou precisam ou é bom para elas”, Dworkin abre margem para uma ambiguidade no conceito. Ele direciona-se no sentido de um conceito não-relacional ou realista transcendente, admitindo que “o valor intrínseco pode ser atribuído as coisas independentemente de qualquer relação cognitiva ou volitiva com o sujeito avaliador”¹⁶⁵.

Mas, na passagem a seguir, embora Dworkin sustente que não pretende entrar no debate acerca das caracterizações do valor intrínseco, deixando margem para dúvidas sobre sua concepção, parece inclinar-se na direção de uma concepção relacional, ao admitir que numa situação de inexistência de seres humanos uma obra de arte não teria mais seu valor intrínseco:

Não pretendo posicionar-me a respeito de uma outra questão filosófica muito abstrata que não diz respeito a esta discussão: se as obras de grandes pintores continuariam a ser valiosas se a vida fosse destruída por completo e para sempre, de modo que ninguém mais pudesse ter a experiência de contemplá-las. Não há incoerência em *negar* que, nesse caso, *essas obras teriam valor*, pois o valor de uma pintura encontra-se no *tipo de experiência que a torna disponível*, e ainda assim insistir em que esse valor é intrínseco, pois *independe do fato de que qualquer criatura queira realmente passar por tal experiência (grifos nossos)*¹⁶⁶.

Portanto, numa situação em que ninguém mais existisse para contemplar uma obra de arte com valor intrínseco, única e não-repetível, não é possível afirmar o valor dessa obra. Ao mesmo tempo, numa situação em que existissem sujeitos volitivos, mas nenhum deles quisesse passar pelo tipo de experiência que uma obra de arte intrinsecamente valiosa proporciona, ela continuaria tendo esse valor devido à valoração de um processo histórico de constituição que a originou. A obra de arte não perderia sua qualidade inerente se nenhum sujeito existente desejasse, gostasse ou quisesse apreciá-la, mas se ninguém mais existisse, anulando a possibilidade de ter a experiência e de valorar o processo criativo que a originou, então, ela não teria valor

¹⁶⁵ Id., 2003, p. 159; 164.

¹⁶⁶ Ibid., p. 100.

intrínseco. Segundo a concepção de valor intrínseco de Dworkin, na valoração de um processo constitutivo de algo há uma relação objetiva com os sujeitos existentes, uma vez que num mundo onde eles inexistissem, também não se poderia dizer de qualquer objeto ou coisa que são valiosos em si mesmos.

Rolston III apresenta uma interpretação de valor intrínseco relacional no mesmo sentido que aqui se interpreta a de Dworkin: dizer que *n* tem valor intrínseco significa que os seres humanos têm interesse em *n* em virtude do que *n* representa em si mesmo, o que não significa que *n* satisfaça algum desejo humano¹⁶⁷.

A partir da exposição de Dworkin, afirmar o valor intrínseco é reconhecer que o valor independe de avaliações subjetivas baseadas em desejos e gostos individuais, ou seja, não é uma concepção subjetivista de valor. O valor intrínseco de uma obra de arte, por exemplo, depende do reconhecimento de um processo, empreendimento ou projeto de formação do valor – reconhecimento este que não seria viável se a vida inteligente não mais existisse no mundo. Em outras palavras, não é a experiência do sujeito volitivo que determina o valor intrínseco, mas a avaliação de um processo criativo ou evolutivo, que contou com a realização de investimentos naturais e/ou humanos. Se há uma avaliação objetiva pautada no reconhecimento de um processo valorativo, ainda que isso independa do que as pessoas gostam, queiram ou precisem, há um tipo de relação do objeto com o sujeito avaliador.

Há outras passagens nas quais fica evidente que Dworkin compartilha de uma concepção antropogênica e relacional de valor intrínseco: “o sagrado reside no valor que atribuímos [*attach*] ao processo, empreendimento ou projeto [...]”¹⁶⁸. Nós tratamos [*treat*] ou consideramos os processos invioláveis¹⁶⁹. Além disso, ao admitir que o valor intrínseco de certos objetos, por exemplo, a bandeira de um país para os integrantes da nação, deve-se a uma associação ou designação [*association or designation*]¹⁷⁰, o autor reforça uma concepção relacional de valor intrínseco. A inviolabilidade, portanto, não é uma propriedade transcendente das coisas, mas deriva da seletividade humana.

¹⁶⁷ ROLSTON III, Holmes. Value in Nature and the Nature of Value. In: ATTFIELD, Robin; BELSEY, Andrew(eds.). *Philosophy and the Natural Environment*. Royal Institute of Philosophy Supplement, n. 36. Cambridge: Cambridge University Press, p. 13-30, 1994, p. 14.

¹⁶⁸ DWORKIN, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. Vintage Books: New York, 1993, p. 78.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 74.

Assim, embora em um primeiro momento Dworkin evidencie um conceito não-relacional de valor intrínseco, conforme defendido por Dall’Agnol, ao desenvolver sua concepção parece direcionar-se a uma concepção relacional, sobretudo ao apresentar a noção de que o valor intrínseco de algo se forma por meio de um processo histórico de formação único, que envolve um processo criativo ou evolutivo e a realização de investimentos a serem avaliados por seres humanos, se dignos, ou não, do respeito. Para que um processo seja avaliado como suficiente para assegurar a qualidade inerente de algo, é necessária a existência de um sujeito avaliador.

Esse mesmo sujeito avaliador pode determinar até que ponto o valor intrínseco de algo é digno de respeito, é sagrado ou inviolável. Dworkin afirma existirem diferentes graus de sacralidade e seletividade nas convicções sobre a inviolabilidade. Portanto, se a seletividade é influenciada por necessidades e pela rede de intuições dos agentes morais, como pode o valor intrínseco ser uma propriedade não-relacional e independente de um sujeito volitivo? A determinação de certas pinturas como intrinsecamente valiosas em virtude da forma como se tornaram disponíveis, embora seja independente de alguém se interessar, gostar ou querer passar pela experiência prazerosa por elas proporcionada, depende da valoração humana.

Dworkin evitou uma concepção subjetivista de valor intrínseco ao sustentar que o valor intrínseco não depende do que as pessoas gostam, queiram ou precisem, não permitindo, com isso, que qualquer um valore individualmente qualquer objeto por uma razão qualquer. Não é o ato de apreciar a obra de arte ou de desejar apreciá-la que assegura seu valor – o que poderia resultar num subjetivismo – mas o projeto ou processo criativo humano, único e não-repetível, que permite determinar uma obra de arte como sagrada ou inviolável.

No entanto, ao mesmo tempo em que Dworkin tentou evitar a concepção subjetivista de valor, ele introduziu essa possibilidade ao afirmar que existem “graus do sagrado” e “seletividade” nas convicções acerca da inviolabilidade. Os seres humanos avaliam, a partir do processo de criação ou evolução envolvido e dos investimentos realizados, qual o grau de valor intrínseco sagrado que um determinado objeto, coisa ou vida humana possui. Quanto maior o investimento realizado, mais sagrado se torna o objeto e maior a frustração de valor no caso de sua perda. Porém, essa concepção é problemática, pois é difícil imaginar como pode a inviolabilidade de algo se manifestar em graus variáveis: ou algo é violável, ou não é. Nesse mesmo sentido direciona-se a crítica de Campi, ao tratar das limitações de uma

concepção de valor intrínseco da vida na justificação da eutanásia e apontar para a incoerência entre sustentar que a vida tem valor inviolável e, ao mesmo tempo, acreditar que ela pode ser tirada quando não é boa de ser vivida. Dessa forma, quando algo é considerado inviolável, o será em qualquer circunstância¹⁷¹. O mesmo se dá em relação àquilo que é sagrado: ou algo é sagrado, ou não é. Agamben sustenta que o sagrado está separado da esfera humana e encontra-se depositado em um lugar especial por ter sido subtraído ao livre uso dos seres humanos¹⁷². Nesse sentido, não pode haver algo que está separado em parte, ou separado até certo grau.

Kamm pontua que embora Dworkin afirme utilizar os termos “sacralidade” e “inviolabilidade” como sinônimos, a noção do sagrado proposta pelo autor “não envolve realmente uma inviolabilidade conforme comumente entendida, isto é, enquanto algo que implica a não-permissão de ataques destrutivos sobre uma entidade”¹⁷³. A inviolabilidade, para Dworkin, parece “ser apenas algo de ruim que acontece quando alguém morre ou é destruído”¹⁷⁴. Por isso, Kamm sugere que Dworkin deveria utilizar outro termo, ao invés de inviolabilidade. De forma análoga, entende-se que nem o termo “sagrado” deveria ser empregado aqui para tipificar o valor intrínseco, pois, conforme visto no capítulo anterior, o valor sagrado é caracterizado por ser absoluto e não variável em graus.

Dworkin sustenta que os seres humanos também selecionam os processos de criação, sejam eles resultado da evolução natural ou da intervenção humana, que merecem o atributo do valor intrínseco sagrado e inviolável. Os seres humanos não tratam como invioláveis “todas as coisas que são produzidas por um longo processo natural, como os depósitos de carvão ou de petróleo, por exemplo”¹⁷⁵. Ao contrário, de diversos modos são seletivos em relação aos tipos de processos criativos ou naturais considerados invioláveis. O autor acrescenta que há “uma complexa rede de sentimentos e intuições” na qual se originam “todas as convicções sobre o inviolável”, ou seja, não há um único princípio geral a partir do qual se determine o que é sagrado e, portanto, inviolável.

¹⁷¹ CAMPI, Sandra. *O valor intrínseco da vida e a autonomia: reflexões sobre a eutanásia*. Florianópolis, 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, p. 32.

¹⁷² AGAMBEN, 2007, p. 65.

¹⁷³ “[...] does not really involve inviolability as commonly understood, that is, as implying impermissibility of destructive attacks on an entity [...]”. KAMM, 2001, p. 225.

¹⁷⁴ “[...] is merely that something bad happens when something dies or is destroyed [...]”. *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁵ DWORKIN, 2003, p. 111-112.

Todos podem concordar, por exemplo, com a sacralidade da vida humana, embora não o façam pelas mesmas razões, pois o modo pelo qual chegam até essa avaliação varia conforme crenças individuais ou coletivas.

Torna-se difícil aceitar, desse modo, que tal rede complexa de sentimentos e intuições constitua a base para a construção de uma bioética ambiental, uma vez que talvez não seja viável chegar a acordos acerca do que dentro da natureza possui valor intrínseco sagrado. Além disso, se em determinado momento uma obra de arte é julgada pelos seres humanos como um processo que assegura valor intrínseco, em um momento posterior, com a mudança nas concepções estéticas, os seres humanos podem considerar que o processo histórico e os investimentos envolvidos naquela obra de arte, na verdade, não a tornam tão intrinsecamente valiosa quanto haviam pensado antes.

Dessa maneira, ao se tomar a concepção de valor intrínseco sagrado ou inviolável, construída por Dworkin como fundamento para a construção de uma bioética ambiental, ter-se-á uma ética influenciada por sentimentos e intuições que poderá resultar em um relativismo ético ou em um especismo eletivo¹⁷⁶, por meio do qual algumas espécies seriam eleitas superiores a outras, uma vez que a valoração de processos criativos ou evolutivos como sagrados pode variar de uma cultura para outra e em conformidade com crenças, necessidades e opiniões particulares e coletivas. O modo como Dworkin concebe a noção de valor intrínseco praticamente inviabiliza sua aplicação na construção de um sistema ético ambiental.

Com o fim de melhor compreender a concepção de valor intrínseco sagrado de Dworkin e, posteriormente, tentar utilizá-la na proposta de uma ética ambiental, o item a seguir esclarece a maneira pela qual se avalia o valor sagrado da vida humana na sociedade, considerando-se a questão do aborto.

2.1.1 A aplicação da concepção de valor intrínseco: o caso do aborto

Na obra *Domínio da vida*, Dworkin trata do valor intrínseco presente nas vidas humanas relacionando-o com os argumentos favoráveis e contrários ao aborto e à eutanásia. Nesse sentido, ele procura desvincular esse debate dos direitos e afirma estar ele

¹⁷⁶ FELIPE, 2007, p. 206-207.

fundamentado, em última instância, na questão de saber qual o valor intrínseco e sagrado de cada vida humana. Sua avaliação do aborto a partir da concepção de valor sagrado da vida humana ajuda a compreender quais seriam as implicações dessa mesma concepção no caso de um bioética ambiental.

Ao tratar especificamente da questão do aborto, Dworkin argumenta que prevalece uma polarização entre os grupos contrários, formados por conservadores, e favoráveis ao aborto, constituídos de liberais, os quais não conseguem raciocinar conjuntamente¹⁷⁷. No entanto, o autor defende que os dois lados do debate consideram a vida humana dotada de valor intrínseco. Em outras palavras, os grupos contrários e favoráveis ao aborto concordam com a crença do valor intrínseco sagrado da vida humana, inexistindo qualquer divergência relevante quanto a isso. Sob essa perspectiva, o desacordo em relação ao aborto baseia-se na divergência de opinião acerca da melhor forma de respeitar uma ideia fundamental compartilhada por uma ampla maioria, qual seja, a de que a vida humana individual é sagrada, bem como quais são os atos que demonstram desrespeito por ela¹⁷⁸.

Dworkin justifica sua compreensão do problema por meio da exposição dos argumentos dos grupos pró e contra aborto e evidencia que em todos os casos o debate não está centrado na questão de se o feto é ou não uma pessoa – no sentido constitucional, com os mesmos direitos de crianças e adultos –, mas na ideia compartilhada por todos, explícita ou tacitamente, de que a vida humana tem um valor objetivo e intrínseco, do tipo sagrado¹⁷⁹.

É na divergência quanto à interpretação da ideia comum do valor intrínseco que reside o ponto crucial do extensivo e profundo debate sobre o aborto. O desacordo sobre o aborto seria, então, reflexo das diferenças acerca da importância moral dos investimentos criativos naturais, genéticos e biológicos; e humanos, morais e sociais¹⁸⁰. Portanto, as noções de investimento e de métrica do desrespeito estão diretamente vinculadas à questão do valor intrínseco da vida: enquanto os grupos contrários ao aborto sustentam-se na ideia de que uma vez iniciada a vida, nela há investimentos biológicos e genéticos cuja frustração representa um erro grave ou inevitavelmente uma frustração de maior gravidade quando comparada a qualquer decisão que adie a

¹⁷⁷ DWORKIN, 2003, p. 11.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 18; 47.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 95-96.

morte, os partidários da descriminalização do aborto baseiam-se em uma maior valorização dos investimentos humanos em detrimento dos biológicos e genéticos, e consideram um menor desrespeito ao valor sagrado da vida quando não se leva adiante uma vida na qual não há qualquer pretensão de investimentos humanos. Para esses, em alguns casos, decidir pela morte prematura diminui as possibilidades de frustração de uma vida, respeitando o princípio do valor intrínseco¹⁸¹. Quanto antes se efetuar a decisão, menor é a perda de investimentos naturais e humanos.

Todavia, é possível questionar se de fato liberais admitem o valor sagrado da vida humana no mesmo sentido que conservadores o fazem. Em outros termos, o problema é se realmente as convicções dos dois lados do debate sempre refletem o fato de ser intrinsecamente lamentável que a vida humana, uma vez iniciada, termine de uma forma prematura. Campi, ao tratar da questão da eutanásia a partir da concepção dworkiniana de valor intrínseco, pontua esse aspecto quando afirma que embora ambos pareçam admitir a concepção de valor intrínseco, elas parecem ser diferentes: o conservador tem uma noção objetivista transcendente de valor intrínseco da vida e o liberal possui uma visão objetivista relacional¹⁸². É por esse motivo que para os conservadores o investimento natural assegura o valor da vida – valor esse que estará presente em qualquer dos estágios da vida e é independente do estado no qual ela se encontra. Para os liberais, embora possam admitir que algum grau do valor advenha dos investimentos naturais, é por intermédio dos investimentos humanos que a qualidade da vida e, por conseguinte, seu valor intrínseco inviolável, aumenta ou diminui.

Não é outro o entendimento de Holland, ao afirmar que conservadores e liberais vêem o valor da vida humana de um modo diverso, o que tem “importantes implicações para os julgamentos morais e para a ação prática” que inviabilizam a combinação e conciliação entre ambas as perspectivas, isto é, impedem a superação da cisão existente. Para o autor, Dworkin distorce “a posição dos conservadores retratando sua visão sobre o valor da vida como muito mais moderada do que realmente é”¹⁸³. Nesse sentido, conservadores certamente não admitiriam a prevalência da visão liberal de Dworkin de que a questão

¹⁸¹ Ibid., p. 122-125.

¹⁸² CAMPI, 2004, p. 48-50.

¹⁸³ HOLLAND, Stephen. *Bioética: enfoque filosófico*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2008, p. 90-91.

do valor intrínseco da vida é matéria de responsabilidade de cada cidadão individual, não cabendo ao Estado intervir nessa questão e sobre ela legislar proibitivamente. A posição de Dworkin é justamente esta, a saber, a de que o Estado não pode proibir o aborto, pois se trata de proteger uma liberdade individual relacionada a valores¹⁸⁴.

De acordo com Dutra, na perspectiva de Dworkin o Estado até pode defender valores intrínsecos, como a arte, mas não pode fazê-lo em diversas outras situações, entre elas, “quando houver profundo desacordo sobre tal valor, quando a comunidade estiver dividida sobre o que tal valor requer” e “quando nossas convicções sobre ‘como e por que’ a vida humana tem valor intrínseco” for fundamental para a personalidade moral, ou seja, “quando envolver algo pessoal, ou religioso”. Nesses casos, “o Estado não pode ditar o que requer o valor intrínseco”¹⁸⁵. Ao criminalizar o aborto, o Estado nega o livre exercício da crença acerca do valor intrínseco da vida humana para as mulheres¹⁸⁶. Cabe ao Estado defender a tolerância e adotar práticas que estimulem o desenvolvimento da responsabilidade de seus cidadãos em relação às decisões sobre o aborto, com o fim de reconhecê-la como uma questão de grande importância moral, pois autonomia de decisão não significa indiferença. Portanto, o governo pode apenas aprovar leis não restritivas do direito de autonomia procriativa da mulher, mas que, ainda assim, tenham a função de proteger a concepção do valor intrínseco dentro de uma cultura¹⁸⁷. Para Dworkin, essa é uma evidência da preocupação legítima da comunidade política de proteger a sacralidade ou inviolabilidade da vida humana, porém, é preciso respeitar a diferença fundamental entre promover um “objetivo, inteira ou parcialmente, e forçar uma decisão final”¹⁸⁸ por meio da imposição da vontade de uma maioria tendo em vista que “tal coação se exerceria de forma muito contundente sobre um grupo, as mulheres”¹⁸⁹. Os Estados têm, então, um interesse em regulamentar as decisões tomadas por seus cidadãos a respeito do aborto, pois há um interesse legítimo de manter um ambiente moral em que as decisões sobre a vida e a morte sejam levadas a sério, respeitando-se sempre o valor da vida.

Embora Dworkin sustente, conforme pontuado por Dutra, que há um desacordo profundo e perpétuo em relação à interpretação de

¹⁸⁴ DUTRA, 2007, p. 60.

¹⁸⁵ Ibid., p. 63-64.

¹⁸⁶ DWORIN, 2003, p. 230.

¹⁸⁷ Ibid., p. 209.

¹⁸⁸ Ibid., p. 211.

¹⁸⁹ DUTRA, 2007, p. 64.

distintos modos da ideia de que a vida humana seja valiosa e que tal desacordo “deveria levar à união, pois a comunidade política é possível, mesmo que existam profundas discordâncias religiosas”¹⁹⁰, entende-se que essa perspectiva pode ser questionada. A tentativa de Dworkin de conciliar conservadores e liberais é refreada ao se levar em conta, por exemplo, um conservador cristão e um liberal ateu. Ainda que liberais admitam que a questão do aborto deva ser analisada com cuidado, em virtude do processo de formação histórico evolutivo em meio ao qual a vida se originou, isso não é equiparável, e muito menos passível de conciliação, com a concepção cristã de que a vida é propriedade divina e não se pode afrontá-la, independentemente de quaisquer outras considerações. Segundo Holland, “as implicações da interrupção da vida seriam inteiramente diferentes” para ambas as perspectivas. Talvez um conservador liberal e um liberal conservador pudessem chegar a um acordo em algumas situações, mas isso está longe de uma total convivência pacífica e conciliativa entre os dois lados do debate.

Na tentativa de aproximar essa concepção de valor intrínseco em Dworkin de uma bioética ambiental, pode-se questionar, por exemplo, se antropocentristas e não-antropocentristas – desconsiderando aqui as diversas subdivisões contidas neste último grupo – realmente compartilham de uma mesma concepção de valor da vida de seres humanos e não-humanos. Certamente, também aqui não haveria acordo entre ambas as perspectivas. Enquanto antropocentristas defenderiam uma perspectiva de valor que coloca seres humanos acima de todas as demais espécies, considerando-os a única fonte de todo valor existente, não-antropocentristas tenderiam a discordar de tal perspectiva e proporia uma concepção de valor que englobaria diretamente seres das mais diversas espécies na comunidade moral, levando em conta a perspectiva daqueles que vivem sua própria vida.

2.1.2 Para além da vida humana: o valor intrínseco inviolável na natureza

Apesar de não propor uma teoria ética ambiental, Dworkin procura exemplificar a sua concepção de valor intrínseco inviolável aplicando-a à vida de alguns seres não-humanos e à natureza em sua totalidade. Embora não conceitue o termo “natureza”, Dworkin parece se referir ao conjunto dos elementos e organismos que compõem ecossistemas, porém não parece levar em conta que os seres humanos

¹⁹⁰ Ibid., p. 64.

compartilham sua condição biológica natural com outras formas de vida. Nesse sentido, o autor acaba por pressupor o dualismo entre seres humanos, enquanto observadores, e demais formas de vida, na condição de objetos. Os seres humanos, na condição de agentes morais, seriam os que dotam a natureza de valor intrínseco, avaliando os processos de formação histórica e considerando-os suficientes, ou não, para gerar algo reverenciável por si mesmo.

No entender de Dworkin, certas espécies animais, mas não os animais considerados individualmente, são sagradas ou invioláveis, mormente quando se encontram em extinção. Por isso, recursos econômicos são despendidos para garantir a proteção dessas espécies. Até mesmo o “progresso econômico” pode ser deixado de lado quando isso implica a destruição de uma espécie em extinção. Essa proteção não se deve à utilidade dos animais para futuras pesquisas e estudos, mas simplesmente porque se considera uma desonra ou uma profanação que atos e decisões humanas provoquem o desaparecimento de espécies resultantes de um processo evolutivo secular, ou de um processo criativo divino, constituído de investimentos naturais, cuja destruição representa o desperdício dos investimentos naturais biológicos e genéticos. O valor intrínseco das espécies não é incremental, pois não se considera importante a existência de um maior número de espécies. Também não é um valor intrínseco resultante de uma associação ou designação, mas do reconhecimento da presença de um processo histórico de formação único e irrepitível¹⁹¹.

O valor intrínseco inviolável pode ser reconhecido, segundo Dworkin, em outros “produtos naturais”, ou até mesmo na natureza em sua totalidade. Também nesse caso, há uma valoração de um processo criativo ou evolutivo que resultou em algo sagrado, cuja destruição é considerada intrinsecamente má e um desperdício do investimento da própria natureza, digno de respeito¹⁹².

As noções de variação em graus e de seletividade do valor se aplicam no caso do valor intrínseco das espécies. Dworkin afirma:

Seria lamentável que uma espécie distinta e bela de ave exótica fosse destruída, mas seria ainda pior que acabássemos com o tigre siberiano. E, ainda que sem dúvida lamentássemos a extinção total das serpentes ou dos tubarões, nosso pesar

¹⁹¹ DWORKIN, 2003, p. 104-105.

¹⁹² *Ibid.*, p. 110-111.

talvez fosse ambíguo; poderíamos considerar não tão lamentável a destruição de uma espécie perigosa para nós. [...]

E só consideramos sagradas algumas espécies animais: poucos se importam com a extinção de uma espécie de inseto, mesmo quando benigna [...] ¹⁹³.

Portanto, enquanto a vida humana possui valor individualmente, no caso de não-humanos, somente algumas espécies têm valor. Os seres humanos são seletivos na determinação de quais espécies possuem valor intrínseco inviolável – que pode ainda variar em grau de uma espécie para outra. Ainda que todas resultem de um mesmo processo evolutivo, formado de investimentos naturais – biológicos e genéticos –, nem todos os processos que resultaram na formação da multiplicidade de espécies existentes são reconhecidos como dignos do atributo da sacralidade. Isso significa que a destruição de algumas espécies talvez não seria considerada um problema ou um desrespeito por não se reconhecer nela um valor intrínseco sagrado. É nisso que se situa o já salientado problema do “especismo eletivo” apontado por Felipe ¹⁹⁴. Trata-se de considerar certas espécies dotadas de valor intrínseco de acordo com padrões estéticos humanos, em virtude da beleza que resultou dos investimentos naturais, por exemplo, garantindo-se a elas alguma proteção especial por isso. A partir dessa abordagem poder-se-ia, por exemplo, considerar intrinsecamente valiosa a espécie dos ursos panda, em virtude de sua beleza resultante do complexo processo de investimentos, enquanto as florestas por eles habitadas, compostas essencialmente pela espécie vegetal dos bambus teria apenas valor instrumental. Essa perspectiva de proteção sempre partirá daquilo que os seres humanos consideram importante reverenciar, ao invés de considerar a perspectiva dos organismos viventes da espécie.

Neste item, apresentou-se a concepção de valor intrínseco sagrado ou inviolável de Dworkin, salientando-se o modo pelo qual o valor se forma e como se aplica à natureza. No capítulo seguinte, analisar-se-á de modo mais profundo as limitações dessa perspectiva de valor intrínseco de Dworkin quando aplicada ao meio ambiente, mormente no âmbito das espécies.

¹⁹³ Ibid., p. 111-112.

¹⁹⁴ FELIPE, 2007, p. 206-207.

2.2 O lugar do valor intrínseco na ética de Peter Singer

Um dos principais expoentes da bioética animalista contemporânea, Peter Singer, reservou lugar em sua teoria ética para a análise da concepção de valor. Observe-se que Singer não fundamenta sua ética em um princípio do valor intrínseco, mas recorre a uma concepção de valor da vida que exerce um papel importante ao constituir-se em parâmetro para o agente moral na tomada de decisões relacionadas aos interesses dos indivíduos humanos e não-humanos sencientes.

O princípio fundamental na teoria de Singer, por meio do qual o agente moral deve guiar suas ações é o da “igual consideração de interesses semelhantes”. Por meio desse princípio, Singer reformula o âmbito de abrangência da comunidade moral na ética tradicional, nela incluindo animais não-humanos. Com isso, o autor não quer reduzir o *status* moral humano, mas elevar o de certos animais¹⁹⁵, denominados de “sencientes”.

Animais sencientes compreendem aqueles que possuem duas características moralmente relevantes, a saber: a “sensibilidade” e a “consciência”. Enquanto a sensibilidade configura a capacidade de sofrer, permitindo ao ser distinguir-se do meio por ele habitado, a consciência decorre da percepção do ser daquilo que afeta sua sensibilidade, podendo estender-se por meio da memória ao longo de uma menor ou maior linha temporal, dependendo da complexidade mental do ser em questão¹⁹⁶. Se o ser é senciente, ele apresenta um “interesse” em ter uma vida agradável, uma “preferência” em experimentar o que lhe apraz, segundo a singularidade de sua espécie, e em evitar o sofrimento, o que, por si só, justifica sua inclusão na comunidade moral. Não é preciso que o ser seja autoconsciente ou consciente de si para ser incluído na comunidade moral. Em outros termos, “a característica de autoconsciência ou consciência de si (ser autobiográfico, com aptidões mentais superiores) não é exigida por Singer para atribuir senciência (consciência de seus movimentos imediatos)”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ SINGER, 1994, p. 88; FELIPE, 2003, p. 117.

¹⁹⁶ SINGER, 1994, p. 67-71; 80.

¹⁹⁷ KUHNNEN, Tânia A. Do valor intrínseco e de sua aplicabilidade ao meio ambiente. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 255-273, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ET33ART4.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2006, p. 271.

Os interesses dos seres sencientes devem ser levados em conta independentemente de sua autoconsciência e de sua capacidade para defender os próprios interesses diante dos outros¹⁹⁸, porque experimentam a dor. E de que modo é possível saber quando um animal está sentindo dor? Uma forma de sabê-lo é por meio do seu comportamento, semelhante ao de humanos quando estão sentindo algum tipo de dor. Holland aponta para três evidências acerca da presença da dor em animais: eles exibem um comportamento observável de dor; a fisiologia de humanos capazes de sentir dor é similar à de muitos animais; a dor desempenha um papel evolucionário no desenvolvimento da espécie humana e no de outras espécies¹⁹⁹.

Ao propor o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, Singer exige coerência nas ações efetuadas pelo agente moral segundo um princípio ético²⁰⁰. Ao agente moral cabe aplicar o princípio da igualdade de modo indiscriminado a todos os seres dotados de sentiência, tendo em vista a universalização do princípio.

A igualdade reivindicada por Singer não permite discriminação contra os interesses de seres sencientes de outras espécies para satisfazer exclusivamente os interesses dos integrantes da espécie *Homo sapiens*. Do mesmo modo que um interesse humano em não sofrer deve ser moralmente relevante, também o deve ser o interesse de um animal não-humano. “Seja qual for a natureza do ser”, afirma Singer, “o princípio da igualdade exige que o sofrimento seja levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante”²⁰¹. Portanto, segundo o princípio da igualdade, nas deliberações morais deve-se atribuir o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os seres sencientes atingidos pelas consequências de determinada ação, independentemente de habilidades mentais ou da aparência física do indivíduo sujeito à moralidade. A capacidade de sofrer é o que define a presença de interesses e, por conseguinte, a exigência da igual consideração de interesses semelhantes. Quando não há sentiência, defende Singer, também não se pode falar de interesses. A sentiência é, desse modo, o

¹⁹⁸ SINGER, 1994, p. 80, 83-84.

¹⁹⁹ HOLLAND, 2008, p. 56.

²⁰⁰ Para Felipe, essa exigência de coerência em Singer é de tal modo relevante que a autora a denomina de “princípio da coerência”. O sujeito moral deve ser coerente na convicção, no pensamento, nas palavras e nas ações guiadas por um princípio ético, elevando os seres sensíveis de espécies não-humanas ao mesmo padrão de consideração a ser respeitado quando se trata do sofrimento de seres humanos. FELIPE, 2003, p. 80-82; 156-162.

²⁰¹ SINGER, 1994, p. 67.

“único limite defensável da preocupação” moral com os interesses de outrem²⁰².

Ao propor a igual consideração de interesses semelhantes, Singer é, por vezes, interpretado de forma equivocada. De acordo com Felipe, parece que a proposta contida no “princípio da igual consideração de interesses e a exigência de sua expansão para que os interesses dos demais animais” sejam considerados moralmente relevantes está pautada na “concepção do ‘igual valor da vida’ de todos os seres em relação aos quais se está a fazer a reivindicação de respeito”²⁰³. Todavia, o que Singer na realidade propõe é a consideração específica dos interesses dos animais em conformidade com o alcance e o limite de sua consciência e autoconsciência. Trata-se de dispensar o tratamento adequado para cada um dos indivíduos em questão. O valor da vida de um ser dotado de consciência difere do valor da vida de um ser dotado de autoconsciência. Essa perspectiva de argumentação de Singer, que afasta um igualitarismo extremado entre todas as espécies e todas as formas de vida, não é especista, visto que não leva em conta o valor da espécie, mas o peso dos interesses e das preferências moralmente relevantes de cada ser²⁰⁴. Portanto, a rejeição da discriminação em razão da espécie e a negação de qualquer diferença de valor entre os diferentes seres vivos, são argumentos bastante distintos. Nesse sentido, ao afirmar que não se pode discriminar em razão da espécie, Singer não defende que as vidas dos seres de diferentes espécies têm sempre o mesmo valor.

Felipe salienta que a igualdade é de interesses, enquanto os atos adotados para alcançar esses interesses podem ser diversos:

A igualdade moral depende, pois, do padrão moral do sujeito. É nele que se origina, por uma questão de coerência, a consideração racional de todas as formas de sofrimento possíveis a todos os indivíduos constituídos de sensibilidade. A atenção do sujeito que age deve ser esclarecida pelo princípio da igual consideração de interesses. Os indivíduos afetados por sua ação acabam por ter tratamento moral igual, pois igual é a consideração que lhes é dispensada, embora os atos empreendidos para alcançar essa igualdade

²⁰² Ibid., p. 68.

²⁰³ FELIPE, 2003, p. 141.

²⁰⁴ SINGER, 1997, p. 199; FELIPE, 2003, p. 142-143.

moral possam ser de naturezas distintas. Para a realização moral da igualdade os atos não podem ser iguais em circunstâncias diversas²⁰⁵.

Considerando-se essas circunstâncias diversas, em certas situações, pode-se até admitir um tratamento especial aos seres humanos em virtude da singularidade de alguns de seus interesses em relação aos de animais não-humanos, entre eles, o da capacidade de desenvolver um projeto autobiográfico, de realizar complexos atos de comunicação, etc.²⁰⁶. Da mesma forma, em outras situações, os interesses de animais não-humanos, mormente o interesse pela vida, devem ser considerados primordiais em relação aos interesses humanos triviais. O simples fato de pertencer à espécie humana não assegura qualquer estatuto moral humano superior, em comparação aos animais não-humanos. Para Singer, “interesses são interesses e devem ser considerados por igual, sejam os interesses de seres humanos, ou de animais com ou sem consciência de si”²⁰⁷.

Apesar de defender a existência de interesses semelhantes entre seres humanos e não-humanos, Singer não afirma que todos possuem uma capacidade de sofrimento idêntica. Essa capacidade pode variar em graus, conforme classifica Felipe: 1) sensibilidade diante do que afeta o organismo; 2) consciência da afecção; 3) memorização das experiências passadas; 4) capacidade de imaginação ou ordenação das experiências, levando o organismo a prevenir situações de risco; 5) ordenação de atos em relação ao presente, e ao futuro; 6) consciência temporal de si²⁰⁸. Essa diferença na capacidade de sofrimento torna os seres diversos: a autoconsciência de uma experiência dolorosa pode aumentar ainda mais a intensidade da dor; por outro lado, pode permitir a racionalização e a compreensão da situação na qual a dor é gerada²⁰⁹.

Cabe salientar que as diferenças existentes entre seres humanos e não-humanos, no que concerne à capacidade de sofrimento, são diferenças de grau, não de essência. Cada vez mais, a ciência tem evidenciado que há menos diferenças biológicas entre seres integrantes da espécie *Homo sapiens* e seres de outras espécies – por exemplo, a dos

²⁰⁵ Ibid., p. 95-96.

²⁰⁶ SINGER, 1994, p. 71.

²⁰⁷ Ibid., p. 84.

²⁰⁸ FELIPE, 2003, p. 113

²⁰⁹ Ibid., p. 115-116.

chimpanzés – do que se pressupunha até então²¹⁰. Embora se assemelhem na capacidade de sofrimento e na presença de interesses, sobretudo o interesse em manter uma vida sem sofrimento, é preciso também salientar que os seres humanos diferenciam-se dos não-humanos em muitos outros interesses secundários.

Tem-se assim que Singer não considera todos os seres dotados de igual valor. Ao contrário, segundo sua concepção, é possível estabelecer uma hierarquização do valor da vida, a partir dos parâmetros da autoconsciência e da consciência. Um ser autoconsciente empreende um número de ações maiores e mais variadas na satisfação de seus interesses específicos. Felipe afirma que “na devida proporção, cada ser vivo, senciente ou autoconsciente, empreende movimento no sentido de garantir seus respectivos interesses”²¹¹.

O problema dessa concepção reside no fato de que o parâmetro de avaliação e hierarquização do valor da vida é sempre o padrão humano. Isso significa que se avalia o valor de outras formas de vida a partir da perspectiva humana autoconsciente, geralmente considerada a melhor dentre todas as formas de vida²¹². Entretanto, nem sempre se sabe o suficiente sobre a sofisticação da variedade de ações desenvolvidas por um ser consciente na satisfação de seus interesses e preferências. Certamente um pássaro ou qualquer animal silvestre que se alimenta de plantas, grãos e frutos, saberá distinguir muito melhor do que um ser humano autoconsciente entre plantas e frutos venenosos no meio de uma floresta. O importante para essas espécies é ter essa habilidade de distinção entre plantas comestíveis e as não-comestíveis, ainda que elas não tenham a habilidade de pensamento abstrato, de planejamento e realização de suas ações futuras. Cada espécie empreende as ações necessárias para manter-se e prover-se. Não precisa mais do que isso.

Nesse sentido, Felipe pontua que dizer que uma vida tem mais valor do que outra significa somente a exigência de “um cuidado mais refinado para garantir que essa forma de vida que agrega mais valor não seja prejudicada”. A possível hierarquização entre as formas de vida não deve motivar qualquer preconceito ou privilégio para aquelas vidas dotadas de maior valor em virtude de sua autoconsciência. Essa perspectiva, no entender de Singer, não é especista: “Não seria especista

²¹⁰ SINGER, Peter. Some Are More Equal. *The Guardian*, Mai. 19, 2003. Disponível em: <<http://www.utilitarian.net/singer/by/20030519.htm>> Acesso em: 20. mai. 2009. Não paginado.

²¹¹ FELIPE, 2003, p. 142.

²¹² *Ibid.*, p. 142.

afirmar que a vida de um ser consciente de si, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de realizar complexos atos de comunicação, etc., seja mais valiosa do que a vida de um ser que não possua essas aptidões²¹³. Novamente, a avaliação sobre o valor intrínseco de cada vida considera o padrão da autoconsciência como o que garante a melhor forma de vida e, portanto, possui maior valor, não se levando em conta a perspectiva daquele que vive a vida, ainda que seja meramente consciente.

Para exemplificar o argumento de Singer, de que considerar a vida autoconsciente mais valiosa não seria especista, pode-se imaginar um caso extremo no qual um ser humano adulto de plena posse de suas capacidades mentais e seu cachorro, por exemplo, encontrem-se num bote à deriva e seja possível salvar a vida de apenas um deles. Nesse caso, Singer orientaria que se deve salvar a vida do indivíduo com maior capacidade mental, caso seja realmente inviável atender ao interesse semelhante dos dois indivíduos. Ao se modificar a situação exemplificativa, substituindo o ser humano adulto por um bebê humano recém nascido com grave deficiência mental, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes certamente implicaria salvar o cachorro, o que indica que a posição de Singer não é especista. Retomando a situação inicial do exemplo – ter de escolher entre a vida de um ser humano adulto e a de um cachorro, pode-se ainda chegar a uma decisão diferente ao se acrescentar outra informação: se no momento da decisão de salvar a vida de um dos dois o agente moral tem a informação certa e segura de que aquele que ficará no bote terá também sua vida salva, mas terá de aguardar durante meia hora no bote até que o resgate retorne, ele levará consigo o cachorro, porque é possível explicar essa situação ao ser humano, fazendo-o entender que terá de aguardar ali no bote por um tempo, enquanto ao cachorro não é possível esclarecer isso. O ser humano poderá ter seu sofrimento reduzido ao saber que sua espera é finita, mas o cachorro passaria por um sofrimento muito maior ao ver-se afastado de sua companhia, sem saber o que acontecerá com sua vida dentro daquele bote. O exemplo mostra que Singer consegue superar o especismo, mas o que dificulta a decisão em um dilema tal qual esse é: de que modo se pode avaliar a situação a partir da perspectiva dos dois viventes, das possibilidades de realização de seus interesses e preferências, e não a partir do que um observador externo autoconsciente considera relevante para uma vida ser valiosa?

²¹³ SINGER, 1994, p. 71.

Singer deixa claro que o maior valor da vida de um ser autoconsciente não garante a ele prerrogativas para fazer com os seres conscientes o que bem entender. Felipe pontua que os interesses de seres com menor complexidade mental não devem ser menosprezados, uma vez que a mentalidade complexa requer apenas o refinamento no atendimento do interesse²¹⁴. Mesmo considerando que há um valor especial em algumas formas de vida, isso não significa que qualquer ação deva ser empreendida no intento de assegurar os interesses dessa vida em detrimento dos interesses de outras formas de vida menos complexas. Em última instância, o que conta para Singer são os interesses advindos da capacidade de sofrimento, não a complexidade ou o valor da vida.

Ao tratar da questão do sofrimento de um ser humano ou não-humano, que pode ser mais ou menos intenso, e percebido individualmente de modo diverso, de acordo com sua complexidade mental e outros fatores psicológicos, Singer menciona o valor da vida, sem que esta noção constitua a base de sua ética. Assim, apesar de tecer algumas considerações acerca do valor da vida em seu livro *Ética Prática*, e em outras obras, Singer continua a defender o princípio de igualdade dos interesses semelhantes. Portanto, ainda que alguns tenham vidas de maior valor em virtude de sua autoconsciência, daí não se infere o atendimento de seus interesses em detrimento de interesses dos seres cujas vidas têm menor valor por serem apenas conscientes. Em *Animals and the Value of Life*, Singer sustenta que mesmo mantendo-se que a vida da maior parte dos animais possui menos valor do que a vida de grande parte dos seres humanos, isso não desculpa os integrantes da espécie *Homo sapiens* por suas ações em relação às demais espécies, bem como não diminui a urgência da luta pelo fim da exploração desses por aqueles²¹⁵. O que importa realmente é a senciência, e os interesses e as preferências que a partir dela são possíveis, independentemente de estados de autoconsciência²¹⁶.

É relevante notar que embora Singer não empregue com frequência a expressão “valor intrínseco”, ao discutir a questão da variação do valor da vida, ele dá a entender que se refere aos diferentes graus de valor intrínseco que uma vida pode ter. Ele também não traz um conceito de valor da vida, apenas aplica os desdobramentos de uma concepção de valor no contexto de sua ética, cuja variação ou gradação

²¹⁴ FELIPE, 2003, p. 172.

²¹⁵ SINGER, 1993, p. 316.

²¹⁶ Id., 1994, p. 84.

parece estar ligada à posse de um atributo, qual seja, o da autoconsciência. O diferencial da argumentação de Singer é que esse maior valor da vida nem sempre está presente nos integrantes da espécie *Homo sapiens* e pode estar presente na vida de seres de outras espécies, o que afasta o especismo. Por isso, ele critica a concepção do valor sagrado de cada vida humana e defende que esse valor está presente somente na vida das “pessoas”, conforme se verá no item seguinte.

Ainda assim, permanece a dificuldade de saber se a concepção de Singer consegue realmente superar o padrão antropomórfico de avaliação do grau de valor das mais diversas formas de vida não-humanas. Em outros termos, se ao admitir que o valor da vida de todos os seres sencientes varia, Singer consegue levar em conta na avaliação do grau de valor a singularidade dos interesses e das experiências valiosas daquele que vive sua própria vida, independentemente da maior complexidade das formas de vida dos seres autoconscientes.

2.2.1 O valor da vida de “pessoas” em comparação com a vida de “não-pessoas”

Nos livros, *Ética Prática* e *Repensar la vida y la muerte*, e no artigo, *Animals and the Value of Life*, Singer resgata a concepção do valor sagrado da vida humana que prevalece em meio à sociedade contemporânea, associando o sagrado a um tipo de valor muito especial e único da vida humana, distinto do valor da vida dos seres de outras espécies²¹⁷. Sem negar a concepção de que algumas vidas individuais podem ter mais valor do que outras, ou seja, de que o valor da vida humana e não-humana varia, Singer passa a criticar a concepção de que toda a vida humana é sagrada. Essa concepção é, ao longo da história, a base contratual e especista da ética, que exclui os animais da consideração moral ao preservar o limite da espécie como o limite do valor da vida, apesar das evidências de que as diferenças entre integrantes da espécie *Homo sapiens* e outras espécies são diferenças de grau, e não de classe²¹⁸.

Para Singer, a visão tradicional, segundo a qual o valor sagrado ou santo da vida humana é estabelecido de modo irredutível, derivado simplesmente da existência biológica e independente de a vida ser um

²¹⁷ Ibid, p. 94; Id., 1993, p. 284.

²¹⁸ Id., 1997, p. 186-187.

benefício para a própria pessoa que a vive²¹⁹, não é capaz de fazer frente ao conjunto de problemas bioéticos enfrentados nos dias hodiernos. O autor inclusive prevê o necessário colapso da concepção do princípio abstrato da santidade da vida humana nas próximas décadas²²⁰ – uma afirmação que parece, num primeiro momento, um tanto equivocada, quando se pensa no *status* que a vida humana individual possui. Para o autor, a qualidade de vida, isto é, a realidade da existência de cada vida humana individual, deve ser um fator primordial a ser considerado na avaliação do valor de uma vida humana, o que o leva a inferir que “o valor da vida humana varia”²²¹.

Para defender sua concepção de que o valor da vida humana varia, Singer se baseia no utilitarismo de preferências e afirma que o valor da vida está relacionado com certas características como “a capacidade para desfrutar de experiências agradáveis, interagir com outras pessoas e ter preferências sobre a continuidade da vida”²²². Assim, Singer adentra novamente o âmbito dos interesses e preferências dos seres humanos para tratar da questão do valor de suas vidas. Uma vida humana de total privação, que não beneficia o ser que a vive, pode não ser do interesse e da preferência dele. Importa acrescentar, conforme pontuado no capítulo um, que essa avaliação sobre o valor da vida precisa partir da perspectiva daquele que a vive. Segundo o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, os interesses daquele que vive a vida devem ser sempre considerados na tomada de uma decisão ética, por exemplo, a de dar continuidade à vida, ou não. O desejo de um ser humano de viver e de morrer deve ser igualmente respeitado²²³.

Ao desenvolver sua crítica à ideia de que toda vida humana tem o mesmo valor, num primeiro momento, Singer apresenta um conceito de “pessoa”, que não é sinônimo de todo aquele que integra a espécie humana. Por “pessoa”, Singer designa seres que possuem determinadas qualidades, por exemplo, a consciência de si, o autocontrole, a racionalidade, o senso de passado e futuro, a capacidade de se relacionar com os outros²²⁴. Ser uma “pessoa” é ser uma entidade que se percebe distinta das outras e existindo ao longo do tempo²²⁵. Por outro lado, a

²¹⁹ Ibid., p. 74, 76.

²²⁰ SINGER, Peter. The Sanctity of Life. *Foreign Policy*, set/out. 2005. Disponível em: <<http://www.utilitarian.net/singer/by/200509--.htm>> Acesso em: 20 mai. 2009. Não paginado.

²²¹ Id., 1997, p. 188; 81-82.

²²² Ibid., p. 189.

²²³ Ibid., p. 195.

²²⁴ Id., 1994, p. 96-97; Id., 1993, p. 295.

²²⁵ Ibid., p. 296.

noção de “ser humano”, por sua vez, “remete a uma base genética e ao fato de um indivíduo poder ser identificado com o grupo do qual descende, por herdar aquelas características orgânicas (biológicas) e poder reproduzir-se passando adiante tal herança genética”²²⁶. Assim, nem sempre ser “pessoa” significa ser um humano integrante da espécie *Homo sapiens*, do mesmo modo que ser integrante da espécie *Homo sapiens* não necessariamente significa ser pessoa. Em outras palavras, há seres humanos que não são “pessoas”, da mesma forma que pode haver “pessoas” que não são membros da espécie humana, pois muitos animais possuem uma autoconsciência desenvolvida, o que tem sido evidenciado pela ciência, enquanto muitos *Homo sapiens* são apenas conscientes, ou mesmo inconscientes²²⁷.

Nesse sentido, Singer introduz uma mudança significativa na ética, pois nem sempre a vida daqueles que têm maior valor é a de seres humanos. Pode muito bem existir um ser não integrante da espécie *Homo sapiens*, que seja autoconsciente, tenha um senso de passado e futuro e, portanto, possa ser denominado de “pessoa”. Não há uma singularidade na vida de todos os integrantes da espécie humana que lhes permita assegurar privilégios em termos de interesses e preferências. Há, sim, admite Singer, uma singularidade ou um valor especial na vida de todas as “pessoas”.

Singer entende que a teoria do valor sagrado da vida humana somente poderia ser aceita caso o valor sagrado fosse atribuído à vida de todas as ‘pessoas’. A partir disso, Singer argumenta que a única versão defensável da teoria do caráter sagrado da vida humana é a que se pode denominar de “teoria do caráter sagrado da vida pessoal”²²⁸. Com isso, não é a vida dos seres que integram a espécie humana que tem um caráter sagrado, mas sim a vida de todas as “pessoas”, isto é, de todos os seres autoconscientes, os quais se percebem enquanto sujeitos dotados de um passado com base no qual fazem projeções futuras, independentemente da espécie a que pertencem²²⁹. Apesar dessa reformulação, Singer acaba deixando de lado essa concepção do valor sagrado da vida de “pessoas”, preferindo trabalhar com a noção de variação do valor da vida a partir dos interesses e preferências de seres autoconscientes *versus* conscientes.

²²⁶ FELIPE, 2003, p. 134.

²²⁷ SINGER, 1997, p. 202; Id., 1993, p. 301-303.

²²⁸ Id., 1994, p. 126.

²²⁹ Ibid., p. 100.

Embora Singer não utilize esses termos, pode-se sustentar que há um valor intrínseco maior na vida de todas as “pessoas”, sejam elas humanas ou não-humanas, que torna suas vidas singulares. Somente uma “pessoa” pode querer continuar vivendo e planejar seu futuro, visto que somente ela pode compreender a possibilidade de uma existência futura para si²³⁰. Por essa razão, “tirar as vidas dessas pessoas sem o seu consentimento significa frustrar seus desejos para o futuro”²³¹, pois interrompe a existência contínua de um ser que projetou determinadas preferências orientadas para o futuro, algo que não acontece com os seres meramente conscientes. A preferência de uma “pessoa” em ter sua vida e poder realizar seus planos é algo que tem muito valor para tais seres. Nesse sentido, Singer sustenta:

[...] tirar a vida de uma pessoa será normalmente pior do que tirar a vida de algum outro ser, visto que, em suas preferências, as pessoas orientam-se muito pelo futuro. Normalmente, portanto, matar uma pessoa significa violar não apenas uma preferência, mas uma vasta gama de preferências mais centrais e significativas que uma pessoa possa ter²³².

Como se observa, Singer apóia a noção do valor da vida de uma “pessoa” na condição desses seres de serem capazes de preferências em relação ao futuro. Novamente, portanto, o que conta são suas preferências e interesses, não propriamente o valor intrínseco de suas vidas.

Singer rejeita a prevalência de uma concepção do valor concebida nos moldes tradicionais por considerá-la a base do especismo da moral tradicional. Mesmo com a reformulação dessa concepção, estendendo o valor intrínseco para todos os seres sencientes, e admitindo que o valor da vida de seres autoconscientes é maior do que o valor da vida de seres conscientes, ele continua a apoiar sua ética sobre os interesses e preferências de todos os seres sencientes, recusando “quaisquer pressupostos de que todos os membros de nossa espécie têm algum mérito específico [...] que os coloque acima dos membros de outras espécies simplesmente por serem membros da nossa”²³³.

²³⁰ Id., 1997, p. 195.

²³¹ Id., 1994, p. 100; Id., 1993, p. 297-298.

²³² Id., 1994, p. 104-105.

²³³ Ibid., p. 3.

A partir da concepção de que o valor da vida varia, Singer discute a possibilidade de se comparar o valor de vidas diferentes e admite uma hierarquização no valor dessas vidas. Para tanto, argumenta que formas de vida autoconscientes seriam preferíveis a outras devido às experiências possíveis de seres vivenciadas. Inclusive entre as vidas de diferentes “pessoas” pode haver hierarquização de valor levando em conta a complexidade da racionalidade. Para Singer: “quanto mais altamente desenvolvida fosse a vida consciente de um ser, quanto mais intenso o grau de autoconsciência de racionalidade e mais ampla a gama de experiências possíveis, mais se preferiria esse tipo de vida, caso se estivesse escolhendo entre ela e um nível inferior de autoconsciência”²³⁴.

Assim, por serem formas de vida singulares, com uma biografia individualizada e capacidade de perceberem-se existindo no tempo, as “pessoas” têm um valor muito maior do que os seres meramente conscientes, aos quais falta a concepção de si próprios enquanto seres vivos dotados de existência contínua. Esses últimos são, conforme Singer expõe no livro *Ética Prática*, seres substituíveis, cujas vidas mais se aproximam “da imagem de receptáculos para as experiências de prazer e sofrimento, pois, as suas preferências serão de um tipo mais imediato”²³⁵. Eles podem, então, ser substituídos por outros animais, desde que suas vidas também sejam prazerosas.

No artigo, *Animals and the Value of Life*, Singer tenta contestar o argumento de que seres conscientes são substituíveis, recorrendo, para tanto, a Henry Salt, o qual tentou mostrar que tirar a vida de um ser que vivencia a experiência da existência é algo diverso do que trazer um novo ser à existência com o fim de substituir uma vida. Porém, o próprio autor termina por admitir que não consegue ir adiante com esse argumento e permanece com a versão do utilitarismo clássico, segundo a qual “a vida de qualquer ser apto a experienciar mais prazer do que dor tem valor e não pode ser sacrificada sem uma razão muito boa”²³⁶. Desse modo, apesar de Singer demonstrar por meio do utilitarismo de preferências que as vidas de “pessoas” não são substituíveis, por perceberem-se existindo no tempo enquanto entidades distintas do meio, ele não consegue aplicar esse argumento aos seres conscientes, em relação aos quais mantém o argumento do utilitarismo clássico no

²³⁴ Ibid., p. 117.

²³⁵ Ibid., p. 135.

²³⁶ “[...] *the life of any being likely to experience more pleasure than pain is of value and not to be sacrificed without a very good reason*”. Id., 1993, p. 309.

intento de garantir que suas vidas sejam protegidas e preservadas, uma vez que a morte deles implica uma redução no cômputo do prazer.

Um animal “não-pessoa” não tem o mesmo interesse em continuar vivendo que uma “pessoa”, porém, tem interesse em não sofrer e em experimentar prazer a partir da satisfação de suas necessidades. Permitir que tais animais sofram é causar-lhes dano, a menos que esse sofrimento seja uma forma de evitar um sofrimento maior²³⁷. Singer também salienta o fato de que em muitos casos é difícil dizer de um animal se ele é autoconsciente ou apenas consciente. Nesses casos, Singer defende que se deva conceder o “benefício da dúvida”, o que significa tratá-lo como se fosse autoconsciente²³⁸.

Apesar de Singer admitir que animais conscientes sejam substituíveis, pode-se afirmar, com base na sua própria teoria, que a vida deles tem valor em si em virtude de suas experiências imediatas de prazer: tais vidas são desejáveis e boas em si mesmas. Nesse sentido, Singer pontua que os seres conscientes têm interesses positivos traduzidos na forma de desejos e preferências, cuja satisfação os prove com experiências intrinsecamente valiosas. Para o autor, “há valor na vida de um ser que tem desejos e da satisfação desses pode derivar algumas experiências valiosas”²³⁹.

Animais conscientes não são objetos ou instrumentos a serem utilizados pelas “pessoas” do modo que melhor lhes aprouver e devem ter seus interesses respeitados. Ainda que o valor da vida de um ser meramente consciente seja significativamente menor quando comparado ao valor da vida de um ser autoconsciente ou “pessoa”, uma vez que a singularidade da vida de uma “pessoa” não se faz presente na vida de um ser “não-pessoa”, isso não torna sua vida dotada de um mero valor instrumental.

Note-se, conforme pontuado, que o problema da concepção do valor variado das diferentes formas de vida animal reside no fato de que o parâmetro de avaliação e hierarquização é sempre o ser humano, isto é, um padrão antropomórfico. Em outras palavras, um ser humano certamente considera que o maior nível de autoconsciência de uma “pessoa” humana permitirá uma gama de experiências mais amplas do que a de todas as demais “pessoas” não-humanas e a de seres meramente conscientes, resultando em uma vida com maior valor intrínseco.

²³⁷ Id., 1997, p. 214-215.

²³⁸ Id., 1994, p. 141; Id., 1993, p. 283.

²³⁹ “[...] *there is value in the life of any being that has desires and that can derive some valuable experience from their satisfaction*”. Id., 1993, p. 304.

No entanto, é inviável se colocar no lugar de uma “pessoa” não-humana para saber exatamente qual a variedade de experiências possíveis à sua espécie. Nem sempre “pessoas” humanas podem colocar-se no lugar da vida de uma “pessoa” não-humana ou mesmo de uma “não-pessoa” para avaliar de modo completo o que significa ser em tal vida e de que modo ela beneficia aquele que a vive e, assim, dizer que é preferível ter consciência de si do que ter apenas consciência.

Além disso, sempre que se compara a vida de seres autoconscientes e a de conscientes, parte-se das melhores experiências que um ser autoconsciente pode vir a ter. Nesse caso, também o contrário deveria ser considerado, pois uma “pessoa” que tem experiências autoconscientes desprazerosas na maior parte de sua vida poderia preferir ser apenas um ser consciente. A consciência de si vem acompanhada de uma série de possíveis experiências desagradáveis, supostamente não vivenciadas por seres meramente conscientes.

Portanto, mesmo uma hierarquização não especista do valor das vidas é difícil de ser concretizada. O próprio Singer admite que classificar experiências distintas é uma questão que permanece em aberto, pois ele não consegue construir uma escala hierárquica que ordene adequadamente todas as vidas com valor. O autor salienta a dificuldade de se comparar certas formas de vida, como a de uma cobra e a de um peixe, uma vez que pouco se conhece acerca das experiências mentais que ambas as espécies podem ter²⁴⁰. Em outros casos, especificidade das formas de vida é tão diversa que nem tem sentido tentar efetuar comparações. Mas, ainda assim, cabe ao agente moral sempre tentar compreender do melhor modo possível as experiências de prazer e de dor de todos os pacientes morais, tendo em mente a necessidade de considerar a perspectiva desse paciente.

Apesar de Singer romper com a perspectiva tradicional que reconhece somente nos seres humanos um valor sagrado, único e singular, e argumentar que há valor intrínseco na vida de seres não-humanos, o qual varia conforme a consciência de si e a mera consciência, Singer não consegue ir muito além com essa perspectiva de valor na sua ética animalista. Ele mesmo admite a dificuldade de se estabelecer uma ordenação hierárquica na comparação entre determinadas formas de vida, uma vez que essa ordenação sempre terá por base uma avaliação empreendida da perspectiva das “pessoas”. É importante notar que isso só não compromete sua concepção ética pelo fato de ele sempre pautar-se nos interesses e preferências dos seres.

²⁴⁰ Id., 1994, p. 117-118.

Em Singer, a concepção de valor não é colocada na frente dos interesses e preferências de seres “pessoas” e “não-pessoas”. Ao contrário, a concepção de valor da vida é diretamente dependente de sua concepção de interesses e preferências. Assim, só se pode afirmar da vida de todas as “pessoas”, e dos seres sencientes “não-pessoas”, que têm valor em si devido aos seus interesses e às suas preferências. Mesmo que a vida de seres “pessoas” possua um maior valor, dependente do atributo da autoconsciência, esta última, por sua vez, só garante maior valor por permitir certos tipos de preferências não existentes em seres não-pessoas ou conscientes e sensíveis. Nesse sentido, pode-se admitir que algum tipo de proteção especial seja dada para aqueles cuja vida possui maior valor, para que tenham asseguradas suas preferências em relação ao futuro, desde que isso não seja efetuado em detrimento de interesses fundamentais de seres não-pessoas. Conforme bem pontuado por Felipe, “havendo ou não consciência de si como entidade distinta no tempo passado e futuro, há em todo ser vivo um investimento para assegurar a vida e não para provocar a morte”²⁴¹. A morte de um ser senciente, embora não consciente de si, põe fim a todas as possibilidades de vivenciar uma vida prazerosa. Desse modo, diversos seres são sencientes, mas, por não serem autoconscientes, não são pessoas. Ainda assim, suas vidas necessitam ser valorizadas, pois são seres capazes de sentir dor e prazer²⁴². Isso é razão suficiente para proteger interesses e preferências de todos os seres sencientes. Para além da senciência, já não há que se falar em interesses e preferências e, por conseguinte, em valor intrínseco.

Alguns apontamentos necessitam ainda ser feitos em relação à concepção de valor em Singer. Em uma passagem anterior, já se afirmou que Singer não utiliza o termo valor intrínseco ao tratar do valor da vida de seres sencientes no livro *Ética Prática*, porém, ao se referir a esse valor em momento algum o coloca enquanto algo que seja um meio para outra finalidade. O valor da vida a que ele se refere é o valor que a vida tem por ela própria, e para o próprio ser que a vive, por constituir-se em uma vida sensível e consciente. Há uma gradação nesse valor em conformidade com a complexidade da vida em questão.

Singer, em *Ética Prática*, originalmente publicado em 1979, somente utiliza o termo “valor intrínseco” ao discutir quais valores podem ser encontrados para além da vida senciente. Nesse momento, ele afirma que a vida de seres conscientes, humanos ou não-humanos, tem

²⁴¹ FELIPE, 2003, p. 136.

²⁴² SINGER, 1994, p. 111.

valor intrínseco, corroborando a ideia de que ao empregar a expressão “valor da vida” ele se refere ao valor intrínseco da vida senciente. Na sequência, oferece uma definição de valor intrínseco: “uma coisa tem valor intrínseco se for boa ou desejável em si” e distingue-se daquilo que tem valor instrumental, isto é, constitui-se em um “meio para a obtenção de algum outro fim ou objetivo”.²⁴³ Tem-se assim que Singer parece adotar aquela concepção de valor intrínseco presente em Moore e apontada por Dall’Agnol, a saber, a concepção aristotélica de que valor intrínseco significa valioso de se ter por si mesmo, por ser bom e desejável em si. Porém, Singer não fornece uma explicação acerca do que entende por “bom” e por “desejável em si”. No contexto de sua teoria, pode-se sustentar que ele refere-se as “preferências” de cada ser senciente, entre elas, a preferência por experienciar o prazer, o que torna a vida de cada ser senciente boa de se viver ou desejável de se viver por si mesma.

Von Wright, ao tratar da variedade dos usos do “bom”, destaca a concepção utilitarista de valor intrínseco. De acordo com esse autor, o “desejável em si” é aquilo que se quer sem referência a qualquer outra finalidade: é o que se quer ter sem referência a qualquer consequência de se tê-lo, ou não; e sem referência ao que se precisa fazer para obtê-lo²⁴⁴. Ainda conforme Von Wright, qualquer coisa que é desejável em si é um bem a ser promovido e protegido²⁴⁵. A vida de um ser senciente é desejável em si, por isso, constitui-se em um bem a ser protegido e preservado. Ao mesmo tempo, os seres sencientes têm experiências desejáveis em si, por exemplo, a experiência do prazer, que também tem valor intrínseco. Tudo o que afeta o ser favoravelmente, beneficiando-o, contribui para o bem desse ser e sua própria vida torna-se mais valiosa.

No artigo, *Animals and the Value of Life* (1980), Singer novamente discute a questão do valor da vida humana e não-humana, e emprega a expressão “valor intrínseco” ao criticar as razões utilizadas para sustentar que somente a vida humana é dotada de valor. O autor não oferece uma definição para o termo e dá a entender que se refere criticamente ao valor sagrado de toda vida humana e ao fato de que os seres humanos, na concepção kantiana, são fins em si mesmos, enquanto os animais não-humanos são meros meios²⁴⁶. Essa concepção especista é questionada por Singer, ao afirmar que não há nada nos seres humanos

²⁴³ Ibid., 289-290.

²⁴⁴ VON WRIGHT, Georg Henrik. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 103.

²⁴⁵ Ibid., p. 104-108.

²⁴⁶ SINGER, 1993, p. 291-293.

que os torne dignos de algum valor muito maior do que os demais animais. Para ele, a melhor “alternativa é abandonar a crença de que a vida humana tem um valor único”²⁴⁷, isto é, um valor ímpar e excepcional e assumir que a vida de “pessoas” têm esse valor.

Em *Repensar la vida y la muerte*, cuja primeira edição remonta a 1994, Singer emprega a expressão “valor intrínseco” ao questionar a ideia de que toda a vida humana possui o mesmo valor e defender a perspectiva da variação do valor da vida de acordo com sua qualidade. Ele afirma que o ideal do “valor intrínseco” de toda a vida humana é sempre aceito sem ser submetido a qualquer tipo de questionamento²⁴⁸. No entanto, no mesmo livro, ao se referir à variação do valor da vida de “pessoas” e “não-pessoas”, Singer simplesmente utiliza o termo “valor da vida”. Também aqui ele não se preocupa em fornecer explicações sobre o sentido no qual emprega o termo valor. Ainda assim, é possível compreender que ele refere-se à concepção de valor intrínseco originalmente empregada em *Ética Prática*.

Da mesma maneira que a capacidade de sentir dor e prazer é condição necessária para a presença de interesses e preferências, ela também é condição necessária para afirmar que o ser tem valor intrínseco. Portanto, não há valor intrínseco para além dos seres sencientes. Todos os seres vivos não sencientes possuem somente valor instrumental, admite Singer²⁴⁹. Considera-se essa perspectiva, a saber, a da restrição do valor intrínseco à vida de seres sencientes, um problema para a ética animalista de Singer. A discussão desse problema dar-se-á no capítulo seguinte, quando da análise dos limites da concepção de valor singeriana.

Singer sempre trata do valor intrínseco enquanto um valor do indivíduo senciente, independente da espécie à qual pertence. Nesse sentido, ele reformula a concepção do valor sagrado da vida humana, até então restrita à espécie humana, exigindo sua extensão para a vida de cada não-humano senciente. As vidas individuais sencientes, e não as espécies, têm valor intrínseco. Um ser senciente, mesmo que não autoconsciente, pode ser a fonte e o lugar do valor intrínseco, da mesma forma que seres humanos o são, tendo em vista que a vida é desejável em si mesma para o próprio ser que a vive por ser capaz de experimentar o prazer. Aos agentes morais cabe reconhecer e considerar moralmente esse valor. Quando a vida de um ser senciente é repleta de experiências

²⁴⁷ “The alternative is to abandon the belief that human life has unique value”. Ibid., p. 294.

²⁴⁸ Id., 1997, p. 67.

²⁴⁹ Id., 1994, p. 290-291.

de dor, cabe aos seres humanos reconhecerem que tal vida não tem valor intrínseco. Nesse sentido, há uma relação entre os agentes morais e a vida de todos os seres sencientes dotada de valor intrínseco.

Importa distinguir dois momentos na concepção de valor intrínseco de Singer: o primeiro momento permite dizer que Singer tem uma concepção de valor intrínseco subjetivista, à medida que se determina individualmente, de acordo com a especificidade de cada ser senciente, que tipo de experiências são boas em si para ele, ou seja, quais as experiências intrinsecamente valiosas são desejáveis em si por satisfazerem seus interesses e preferências e, assim, contribuírem para tornar sua vida mais valiosa. O segundo momento permite identificar uma concepção objetivista relacional à medida que o valor intrínseco da vida de todo e qualquer ser senciente é obtido pelo somatório final das experiências de prazer e dor, mas sempre levando em consideração a perspectiva daquele que vive a vida. A avaliação é feita pelo agente moral, mas deve-se levar em conta o que para o paciente moral seria uma vida com valor intrínseco, considerando-se a especificidade de sua espécie. Quanto maior o número de experiências valiosas em si, e quanto mais sofisticadas forem essas experiências, maior será o valor da vida. Nesse segundo momento da concepção de valor intrínseco de Singer é estabelecida uma relação entre o agente moral, que determina a quantidade de valor intrínseco, e o paciente moral, que vivencia as experiências e as julga intrinsecamente valiosas, ou não.

Singer também não trata da distinção entre atribuição e reconhecimento de valor intrínseco. Embora ao tratar da comparação entre o valor de vidas diferentes ele utilize a expressão “atribuir valores”, mais parece direcionar-se para a ideia de um reconhecimento do valor presente na vida de seres sencientes, ligado à evidência de que esses seres possuem interesses e preferências, pelo menos o interesse em viver e a preferência por uma vida agradável. Há um valor nas vidas desses seres que podem ter experiências com valor em si a ser reconhecido pelos agentes morais. A concepção do autor deixa claro que ele não defende uma perspectiva de valor intrínseco autônomo ou objetivista realista transcendente.

Em suma, embora Singer não se atenha à arguição extensiva acerca de uma concepção de valor intrínseco, ele preocupa-se em questionar os limites da concepção de valor restrita à vida de seres integrantes da espécie *Homo sapiens*, que os coloca acima de todas as demais formas de vida. Ele procura evidenciar que deve ser reconhecida a presença do valor intrínseco nas vidas de todos os seres sencientes dentro de uma bioética animalista, embora sustente que um valor

intrínseco maior, único e singular esteja presente na vida dos seres que ele denomina de “pessoas”, uma vez que esses são os únicos capazes de realizar projeções acerca de seu próprio futuro e planejar ações tendo em vista o alcance de seus interesses e preferências ao longo do tempo, enquanto os animais conscientes têm simplesmente interesses e preferências momentâneos. Animais conscientes também têm valor em si, mas em um grau muito menor do que aquele que as “pessoas” possuem. Ao mesmo tempo, Singer não assenta sua teoria ética utilitarista preferencial sobre uma concepção hierarquizável de valor intrínseco porque admite ser problemática sua aplicação na construção de uma ética. Sobre muitas espécies pouco ainda se sabe para poder fazer afirmações seguras sobre o grau de valor que nelas se faz presente.

Tendo esclarecido a concepção de valor da vida de Singer, resta ainda, no capítulo seguinte, salientar os limites de sua teoria na construção de uma bioética ambiental genuína por não permitir a aplicação do valor para além da vida de seres sencientes.

2.3 O valor intrínseco no holismo ético de Rolston III

A concepção de bioética ambiental de Holmes Rolston III²⁵⁰ situa-se dentro da corrente holística, segundo a qual os seres humanos integram o mundo natural, do mesmo modo que outras espécies, animais e vegetais, e elementos naturais não-vivos o integram. A natureza é um sistema de inter-relações e “tudo é o que é em relação a outras coisas”, nada existe sozinho em um mundo vazio²⁵¹.

Rolston III critica o mundo contemporâneo no qual o conhecimento alcançou uma amplitude significativa e conduziu à hipervalorização humana em detrimento da valorização da natureza. Isso leva os seres humanos a agirem da forma que melhor lhes apraz em relação ao meio ambiente natural. O resultado dessa incompreensão acerca do sistema de vida no qual humanos estão inseridos é a crise ambiental. Essa mesma forma de pensar o meio ambiente natural

²⁵⁰ Em sua dissertação de mestrado recentemente defendida, com o título *Desafios da filosofia moral contemporânea: a questão do valor no desenvolvimento de uma teoria ética ambiental*, Rosane M. Mota aborda detalhadamente a teoria holista de Holmes Rolston III. Disponível na biblioteca da UFSC.

²⁵¹ “[...] everything is what it is in relation to other things”. ROLSTON III, Holmes. Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, v. 4, n. 2, p. 125-151, 1982, p. 150.

também adentra a mente humana e se torna “um persuasor invisível que molda silenciosamente uma ética” por meio da qual os seres humanos se colocam no centro de todas as preocupações e se consideram os únicos dotados de valor²⁵². A maturidade moral, para o autor, exige o reconhecimento de valor para além da vida humana – um fator limitador da própria ação e da imposição da vontade humana sobre tudo o que a cerca. É preciso que seres humanos se reconheçam e se compreendam enquanto parte da natureza, de um processo natural de projeções e de complexos inter-relacionamentos que se estendem ao longo da história evolutiva e por meio dos quais se forma todo o valor intrínseco natural.

Ao assumir a perspectiva de que a natureza, em todas as suas partes, é dotada de valor próprio – valor esse compartilhado pela espécie humana do mesmo modo que outras espécies –, Rolston III elabora uma teoria bioética ambiental abrangente, segundo a qual são dignos de respeito moral todas as formas de vida. A concepção do autor pretende evitar o antropocentrismo e a alienação que não permite ao humano reconhecer-se como um produto da história evolutiva natural. Nesse sentido, uma ética ambiental necessita desafiar a cultura que prevalece na sociedade, segundo a qual só os seres humanos contam moralmente. Depois da ética ambiental, os seres humanos já não serão mais o que um dia foram²⁵³.

O verdadeiro desafio de uma ética ambiental, no entender de Rolston III, não é apenas alcançar a proteção de algumas formas de vida não-humanas, mas a conservação da vida na Terra. É preciso um valor teórico profundo o suficiente para apoiar essa ética. Esse valor, no entender de Rolston III, é o valor intrínseco natural, cuja origem remonta à capacidade projetiva da natureza, ou seja, aos eventos causais da natureza que produzem a vida e a sustentam na sua grandiosa diversidade. Para o autor, tais “eventos são *loci* de valor como produtos da natureza sistêmica em seus processos formativos”²⁵⁴. O valor é, assim, um produto natural e, nesse sentido, Rolston III procura analisar o valor intrínseco natural a partir da própria ciência evolutiva, aproximando julgamentos de fato de julgamentos de valor.

Se a natureza, em todos os níveis, é carregada de valor, os seres humanos devem reconhecer deveres para com toda a natureza. A

²⁵² Ibid., p. 150.

²⁵³ ROLSTON III, Holmes. *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World*. In.: BORMANN, F.; Herbert, KELLERT, Stephen R. (eds). *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven: Yale University Press, 1991, p. 73-96, 1991, p. 73-74.

²⁵⁴ “*These events are loci of value as products of systemic nature in its formative processes*”. Ibid., p. 93.

forma como o mundo é, sustenta Rolston, informa a conduta a ser adotada. Embora só a espécie humana possua agentes morais, isso não deve ser usado como uma justificativa para negar consideração moral a cada uma das outras formas de vida e agir somente no interesse da própria espécie²⁵⁵. Ao contrário, deve ser a base para o que o autor denomina de responsabilidade com princípios em relação à Terra em sua totalidade – embora o autor não indique quais princípios seriam esses²⁵⁶.

Na sequência, busca-se expor e analisar a concepção de valor intrínseco natural de Rolston III. Inicialmente, apresenta-se a análise que o autor realiza acerca dos julgamentos de fato e de valor, seguida da exposição sobre o valor intrínseco natural e de sua origem nos eventos naturais. Por fim, aborda-se a aplicação desse valor no âmbito de organismos individuais, das espécies e dos ecossistemas.

2.3.1 Julgamentos de fato e julgamentos de valor

A concepção de valor intrínseco proposta por Rolston III desenvolve um papel central na sua teoria ética. Diferentemente de Singer, Rolston III dedica-se extensivamente a formular sua concepção ontológica de valor. Em vários artigos²⁵⁷, ele se preocupa em explicar o que entende por valor intrínseco e reconhece que o valor em meio à crise ecológica assume diferentes feições dentro dos sistemas filosóficos diversos, sendo que nenhuma ciência está completamente preparada para manusear e responder à questão de como se deveria valorizar a natureza²⁵⁸.

²⁵⁵ Ibid., p. 95-96.

²⁵⁶ Ibid., p. 86.

²⁵⁷ Artigos nos quais Rolston III trata da questão do valor intrínseco: ROLSTON III, Holmes. Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, v. 4, n. 2, p. 125-151, 1982.

ROLSTON III, Holmes. Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. In.: BORMANN, F.; Herbert, KELLERT, Stephen R. (eds). *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven: Yale University Press, 1991, p. 73-96.

ROLSTON III, Holmes. Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account. In.: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1999.

ROLSTON III, Holmes. Values in Nature. *Environmental Ethics*, v. 3, n. 2, p. 113-128, Summer, 1981.

ROLSTON III, Holmes. Value in Nature and the Nature of Value. In: ATTFIELD, Robin; BELSEY, Andrew(eds.). *Philosophy and the Natural Environment*. Royal Institute of Philosophy Supplement, n. 36. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 13-30.

²⁵⁸ Id., 1982, p. 126.

Em *Are Values in Nature Subjective or Objective?* (1982), Rolston III procura identificar a similaridade entre os julgamentos realizados pela ciência acerca de fatos e os julgamentos acerca do valor natural da vida de organismos vivos e indivíduos realizados no âmbito da moralidade. Ele defende ainda que há valor na natureza independentemente dos julgamentos humanos, isto é, o valor é parte da natureza.

Na concepção de Rolston III há algumas diferenças entre o conhecimento que a ciência obtém sobre a natureza e os julgamentos de valor sobre ela efetuados, mas, ainda assim, é possível efetuar aproximações entre ambos os campos de avaliação. Grande parte do conhecimento obtido acerca da natureza é empírico e baseia-se na realização de experimentos, observações, pesquisas científicas que conduzem a inferências, com a ajuda de ferramentas, instrumentos e recursos tecnológicos. No caso dos julgamentos de valor, salienta o autor, são requeridos juízos interpretativos que muitas vezes não levam em conta qualidades físicas dos objetos. Os órgãos dos sentidos não permitem tocar, ver, sentir o odor ou o gosto do valor. Enquanto as qualidades físicas de objetos são algo que nele sempre se fazem presentes, os julgamentos de valor dependem de decisões: “beleza ou utilidade são coisas que temos de assistir”, e quando deixamos de fazê-lo seu valor pode se perder²⁵⁹.

Rolston III salienta que embora o valor não possa ser medido pelos instrumentos e métodos das ciências naturais, ainda assim ele pode ser pensado a partir da objetividade. Do fato de o valor ser uma qualidade não-empírica, da qual não podem ser oferecidas provas científicas ou em torno da qual não se chega a um consenso, não se deve inferir que não existe valor no mundo natural, ou que o valor seja algo presente apenas na mente do expectador.²⁶⁰

Na interpretação de Lee, Rolston III refere-se aqui, embora não o cite, à concepção de valor de Hume. Lee afirma que o dualismo entre fato e valor tem sido usado para sustentar duas teses centrais criticadas por Rolston III, a saber: a) a de que os sentimentos e a razão humana criam e dotam o mundo com valor; e b) a de que o mundo natural estudado pela ciência é desprovido de todo o valor. Assim, a natureza pode ser dotada de valor por parte dos seres humanos quando eles desenvolvem um sentimento de bioempatia – uma simpatia não apenas

²⁵⁹ “*Beauty or utility are thing we must attend to*”. *Ibid.*, p. 127.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 128.

para com os seres humanos, mas para com todo o mundo natural²⁶¹.

Hume também deixou como legado, segundo Harlow, a destruição do conceito de capacidade da natureza “agir” na direção de um fim determinado. Isso significa que não haveria uma finalidade dentro do processo evolutivo ou uma conexão causal necessária voltada para algum fim último, mas apenas relações causais semelhantes a leis [*law-like*], “conjunções contínuas entre eventos que são, de outro modo, livres e separados”. A ideia de uma “conexão necessária” nas relações causais é apenas uma projeção antropomórfica, um sentimento da mente humana empregado para descrever os processos naturais e compreendê-los com maior facilidade. Portanto, o mundo para além da mente humana seria um mundo totalmente livre de valor²⁶².

Essa negação da relação necessária entre eventos causais presentes nos processos naturais é objeto de crítica por parte de Rolston III, que defende uma visão sistêmica da natureza para que a emergência do valor intrínseco natural, completamente independente de qualquer projeção humana sobre a natureza, possa ser compreendida. Há na natureza um *continuum* que lhe assegura seu valor intrínseco, desde os precedentes (energia, matéria) até os consequentes (vida, mente humana) que representam a emergência do ponto culminante²⁶³. Assim, a subjetividade humana valorizadora é o resultado desse processo, sendo que o valor a antecede porque está presente ao logo de todo o *continuum*, não apenas no seu resultado.

Dentro dessa perspectiva, Rolston III rejeita o dualismo entre julgamentos de fato e de valor, uma vez que a natureza não é isenta de valor. Nesse sentido, Harlow pontua que enquanto uma dicotomia ontológica entre o agente avaliador e o objeto neutro livre de valor, nesse caso a natureza e seus componentes, for pressuposta, torna-se difícil afirmar que valores pertencem ou são propriedades não apenas das mentes humanas, mas da natureza em si mesma²⁶⁴. A solução que Rolston oferece para evitar esse problema é mostrar que o valor existe na natureza, independentemente da valoração humana.

Para Harlow, Rolston III não propõe apenas que o valor intrínseco seja uma propriedade presente nas coisas a ser reconhecida pelos avaliadores humanos e que permaneça ali ainda que esses avaliadores nunca se façam presentes. Ele pretende ir além ao tentar

²⁶¹ LEE, 1996, p. 298.

²⁶² HARLOW, 1992, p. 36.

²⁶³ ROLSTON III, 1991, p. 94.

²⁶⁴ HARLOW, 1992, p. 30.

eliminar qualquer resíduo psicológico da mente humana na noção de valor e propor uma genuína teoria do valor biológico ou ecológico, por meio da qual se reconheça a origem objetiva do valor, independentemente das consequências desse valor para a subjetividade humana. Para ele, “o valor da natureza e seus processos é completamente independente da consciência humana valorizadora”²⁶⁵.

Rolston III procura questionar e superar a relevância do dualismo ao propor uma concepção de valor intrínseco inicialmente fazendo uma aproximação entre os julgamentos de fato da ciência e os julgamentos de valor da moralidade. Assim, apesar das diferenças entre as qualidades dos organismos avaliáveis cientificamente e a análise sobre o valor neles reconhecido, há entre julgamentos científicos e julgamentos de valor uma certa proximidade.

De acordo com Rolston III, mesmo os conceitos científicos são humanamente dependentes no sentido de que são construções mentais. É o que ocorre na física, por exemplo, ciência na qual se pode questionar o quanto de construção mental adentra as descrições realizadas ou quanto do observador influencia o fenômeno natural. Ao levar adiante esse raciocínio, Rolston III infere que mesmo a objetividade de conceitos e teorias científicas pode ser questionada, uma vez que todos sofrem alguma influência da interpretação humana. Para o autor, “juízos sobre o que *é* (massa, espaço, cor)” são “dependentes do observador e indistinguíveis de decisões sobre o que *é bom* (prazer, a beleza, a grandeza)”²⁶⁶. A subjetividade rompe, assim, as barreiras da distinção entre fato/valor.

Apesar disso, Rolston III não pretende defender o relativismo científico. Ao contrário, o autor argumenta que esse aparente relativismo pode, na realidade, ser logicamente controlado. A evidência disso é a prevalência de uma crença de que muitas coisas são conhecidas acerca do mundo físico de uma forma não-subjetiva. O conhecimento proporcionado, por exemplo, por intermédio de certos instrumentos como o microscópio, que permite visualizar os modelos de elétrons e prótons que compõem os objetos, não é inteiramente invenção da mente, mas revela o alcance teórico no nível microscópico e a possibilidade de se atingir um conhecimento objetivo²⁶⁷.

Para o autor, não se pode ter um conhecimento completo acerca

²⁶⁵ “[...] *the value of nature and its processes is independent of human valuing consciousness altogether*”. Ibid., p. 28.

²⁶⁶ ROLSTON III, 1982, p. 129.

²⁶⁷ Ibid., p. 129.

das coisas, mas isso não significa que o conhecimento parcial seja falso ou ilusório, ainda que represente uma perspectiva ou uma aproximação:

Nós não podemos conhecer completamente tudo o que existe em cada nível, nem com uma objetividade que é isenta de uma contribuição subjetiva. Porém, agnosticismo e relativismo acerca da estrutura definitiva da matéria não impedem o conhecimento objetivo em um sentido de nível médio. Quando extrapolado o colapso de um conceito, alegação ou função, isso não impede a sua completa verdade no contexto estrito para a qual ele serve bem²⁶⁸.

Porém, não são apenas os julgamentos científicos de fato que podem ser controlados por meio dos recursos e instrumentos da ciência. Também no caso de julgamentos de valor há modos de se garantir a objetividade, da mesma forma que o há nas ciências naturais que, muitas vezes, utiliza outros métodos que não os da física. A partir disso, Rolston III desenvolve sua proposta de valor natural e ecológico.

Nas ciências naturais, de acordo com Rolston III, com o objetivo de compreender a “riqueza do mundo natural”, é necessário efetuar muitos julgamentos para os quais inexistem instrumentos como o microscópio. Esses julgamentos exigem decisões em grande parte interpretativas. Por esse motivo, não são radicalmente distintos dos julgamentos de valor²⁶⁹.

Ao se investigar o desenvolvimento e a manutenção de uma determinada espécie ao longo dos séculos, por exemplo, diversos são os julgamentos efetuados a partir de decisões interpretativas. Mas a experiência de auto-manutenção daquela espécie, isto é, aquilo que ela possui objetivamente encapsulada em moléculas informacionais acerca das técnicas e caminhos para a sobrevivência no seu *habitat*, existe independentemente da observação humana e dos julgamentos de fato efetuados a seu respeito. Nesse sentido, a experiência de auto-manutenção, dos projetos de vida é algo não-subjetivo e real que permanece ali e é modelado por meio da investigação da mente humana.

²⁶⁸ “We do not know entirely all that is there at every level, nor with an objectivity which is free from subjective contribution. But agnosticism and relativism about the ultimate structure of matter does not prevent objective knowing in a middle-level sense. The breakdown of a concept, claim, or function when extrapolated does not prevent its being quite true in the restricted range which it well serves”. *Ibid.*, p. 131.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 130.

As características e qualidades de uma determinada espécie, o modo como veio a existir e mantém sua existência não é algo agregado por intermédio dos estudos e pesquisas humanas, mas envolve a análise avançada de níveis composicionais ao longo da história evolutiva das espécies. Os resultados dessas investigações são aceitos objetivamente, sendo que muitas vezes são revisados e em parte mantidos, em parte reformulados, o que não torna tais resultados subjetivos. É através desse processo que a mente humana dá forma às teorias dentro das ciências naturais e “descobre as mais ricas qualidades na natureza”²⁷⁰.

Os julgamentos de valor, afirma Rolston III, seguem essa mesma lógica da construção das teorias científicas. Dessa forma, é possível “falar do valor dos nutrientes, das pirâmides alimentares [...], do valor exploratório das mutações, com as ‘boas’ mutações conservadas por terem valor de sobrevivência”²⁷¹. Nesse caso, a palavra “valor” é empregada objetivamente e refere-se às funções da vida conforme são conhecidas e teorizadas. Segundo o autor, ainda não se trata dos valores humanos ou dos valores experienciados: “valor, aqui, se refere à forma de vida completa e não reside apenas nas partes enquanto unidades elementares”²⁷². É um valor que está instanciado no indivíduo, porém vai além dele na direção de uma perspectiva holística, na qual partes neutras, menos valorizadas ou com nenhum valor se transformam em coisas valiosas em um contexto amplo. Nesse caso, no entender de Rolston III, mais adequado seria empregar o termo biofunção [*biofunction*], pois o valor está embutido no próprio fato que é interpretado e avaliado por meio da linguagem humana e depende da função de uma parte no contexto mais amplo.

Além disso, Rolston III salienta que todos os julgamentos acerca de fatos são carregados de uma perspectiva teórica de interpretação, envolvendo elementos da linguagem e decisões conceituais. Aquilo que é objeto de interpretação não é totalmente isento da interferência do interpretador e da área científica ou ambiente cultural no qual ele se situa. Na concepção do autor: “conhecer as coisas como elas são objetivamente, sem o viés do observador, é um objetivo célebre das ciências naturais, mas elusivo, uma meta impossível de ser

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 130-131.

²⁷¹ “[...] *speak of the value of nutrients, of food pyramids [...], of the exploratory value of mutations, with the “good” ones conserved because they have survival value.* *Ibid.*, p. 131.

²⁷² “*Value here attaches to a whole form of life and is not just resident in the detached parts as elementary units*”. *Ibid.*, p. 131.

plenamente realizada [...]”²⁷³. Apesar disso, prevalece a objetividade pautada no “mundo comum da experiência” e na “força observacional impressionante da ciência” por meio da qual se procura entender a realidade da melhor forma possível, o que, por sua vez, conduz os seres humanos a acreditarem nos julgamentos sobre fatos naturais produzidos por intermédio do trabalho científico de investigação. Para Rolston III, os julgamentos de valor natural são apenas uma continuidade desse processo que objetiva mapear a realidade, o que evidencia a proximidade entre julgamentos de fato e de valor. Se por meio da investigação científica procura-se acessar um determinado processo natural, dizer acerca de tal processo que ele é bom significa dar continuidade à tentativa de compreendê-lo objetivamente²⁷⁴.

Acerca da proximidade entre julgamentos de fato e de valor, Rolston III ainda acrescenta:

Que tais julgamentos interpretativos estão sujeitos à revisão não significa que o valor, distinguindo-se de outras propriedades naturais, reside somente no estado mental e não é um evento na linha do espaço-tempo. As construções que vemos sempre dependem das instruções por meio das quais olhamos; mas a mente envolvida é também controlada pela questão que ela pretende investigar. Isso é igualmente verdadeiro na ciência e na valoração²⁷⁵.

Sendo assim, tanto os julgamentos de fato quanto os de valor não podem alcançar uma completa objetividade, mas ambos direcionam-se para a tentativa de compreender o mundo da melhor maneira possível, para saber o que realmente existe. Para Rolston III, determinados valores naturais, por exemplo, o derivado do sabor de uma maçã, ainda que implique experiências culturalmente influenciadas, tem um alcance universal. E muitos valores assim existem sem terem sido possibilitados pelas lentes e experiências da ciência²⁷⁶.

²⁷³ “To know things as they objectively are, without observer bias, is a celebrated but elusive goal of natural science, a goal impossible of full attainment [...]”. *Ibid.*, p. 133.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 133.

²⁷⁵ “That such interpretive judgments are subject to revision does not mean that value, in distinction from other natural properties, lies only in the mental state and is not an event in the space-time track. The constructions we see always depend upon the instructions with which we look; yet the evolving mind is also controlled by the matter seeks to investigate. This is true alike in science and in valuation”. *Ibid.*, p. 133.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 134.

O autor procura superar o dualismo entre fato e valor interligando-os por meio de uma continuidade cuja finalidade central é compreender e interpretar a realidade. Nas palavras de Rolston III, fato e valor não advêm de fontes separadas, ao contrário, co-evoluem inseparavelmente na natureza, mesmo que métodos científicos não permitam comprovar ou identificar exatamente a partir de que momento o valor se faz presente²⁷⁷. O autor acrescenta que, muitas vezes, é difícil dizer com exatidão quando os fatos naturais deixam de existir e aparecem os valores naturais. Tal dicotomia não deveria ter lugar, pois “os valores parecem estar lá tão logo os fatos são plenos, e ambos são igualmente propriedades do sistema”²⁷⁸.

Tendo elencado as condições de proximidade entre julgamentos de fato e de valor, Rolston III desenvolve a concepção de valor intrínseco enquanto algo originado nos processos naturais a partir do desenvolvimento histórico-evolutivo da natureza.

2.3.2 A origem do valor intrínseco natural

O valor natural diz respeito ao valor presente nos processos naturais ecológicos. Ele se origina de uma sequência causal que conduz à produção de um evento natural que, por sua vez, pode produzir outro evento de valor, experienciável por seres humanos, por exemplo, a beleza de uma cachoeira. O evento da experiência do valor resulta em uma ação reversiva por parte dos seres humanos, uma espécie de resposta interativa, ecologicamente fundada, ao valor experienciado²⁷⁹. Rolston III admite não haver como determinar com certeza as origens do valor na natureza, mas isso não compromete os valores presentes no mundo natural hoje, que podem ser experienciados pelos seres humanos²⁸⁰.

Rolston III caracteriza o valor natural dentro da perspectiva holística: “Nós passamos de um conhecimento abstrato, reducionista e analítico para uma descrição participante, holística e sintética dos

²⁷⁷ Ibid., p. 151.

²⁷⁸ “[...] *the values seem to be there as soon as the facts are fully in, and both alike properties of the system*”. Id., 1991, p. 96.

²⁷⁹ Id., 1982, p. 134-135.

²⁸⁰ ROLSTON III, Holmes. *Caring for Nature: From fact to value, from respect to reverence*. *Zygon*, v. 39, n. 2, p. 277-300, jun. 2004, p. 278.

humanos na natureza”²⁸¹. O sujeito que experiencia o valor não é oposto à natureza objetiva, nem está fora dela; ao contrário, a tem em si e junto a si e com ela realiza trocas. Ele não é algo externo ao ambiente no qual realiza a experiência dos valores naturais. O próprio agente valorador está dentro do círculo no qual os valores naturais se encontram, o que permite estabelecer uma relação dialética ecológica entre ambos. Para Rolston III, o processo de valoração não acontece exclusivamente dentro do ser humano de modo a deixar de lado o aspecto ecológico desse evento. O sujeito avaliador é ele mesmo resultado de uma causalidade evolutiva natural: é um produto natural²⁸². Nesse sentido, é possível falar do valor natural enquanto um tipo de valor relacional holístico, ou seja, emerge a partir das relações causais naturais. Rolston III acrescenta que não se poderia falar de valor intrínseco ou instrumental sem considerar a criatividade sistêmica da natureza²⁸³.

Rolston III sugere que os seres humanos representam a “cabeça” do mundo natural. Em outras palavras, por meio dos seres humanos, a natureza tornou-se um sistema personificado. Ao afirmar que os seres humanos estão no topo [*atop*] da pirâmide biótica evolutiva²⁸⁴, Rolston III parece conceber os seres humanos como o resultado final para o qual a natureza se desenvolveu através de seus inúmeros eventos causais sequenciais que apresentam uma origem comum. Permanece, assim, uma concepção ecológica hierárquica a qual Taylor dirige uma crítica – a ser abordada no terceiro capítulo deste estudo.

Importa notar ainda acerca da concepção de valor natural de Rolston que, por meio da concepção holística, na qual todas as formas de vida, das mais simples às mais complexas, mantidas dentro e pelo ecossistema, possuem diferentes interconexões, torna-se difícil admitir que o eventos causais geradores de valor e as entidades resultantes desses eventos possam ser vistos isoladamente. Não há um acontecimento isolado do qual o valor emerge. Rolston III sugere que “os valores não existem no vazio [*void*] natural, mas antes no ventre [*womb*] natural”²⁸⁵, do qual seres humanos são oriundos juntamente com todas as demais espécies, mas jamais conseguem sair completamente. Essa linguagem metafórica de Rolston III leva a pensar na existência de

²⁸¹ “We pass from abstract, reductionist, analytic knowledge to a participant, holistic, synthetic account of humans in nature”. Id., 1982, p. 135.

²⁸² Ibid., p. 136.

²⁸³ Id., 1994, p. 25.

²⁸⁴ Id., 1982, p. 138.

²⁸⁵ Ibid., p. 137.

um lugar na natureza onde o valor é formado, gerado, uma espécie de lugar fértil do qual provém o valor. Esse lugar seria o da construção histórica das interações heterogêneas entre os eventos causais. Geralmente, os seres humanos tomam conhecimento do valor ao acessarem os resultados dessa construção histórica. Porém, nada acontece ao acaso no ecossistema evolucionário: cada evento final está imerso em um processo de desenvolvimento que contém e produz valor e remonta a uma base inicial que pode ser desprovida de valor, mas sem a qual o valor não poderia ter se formado²⁸⁶. Nesse contexto, os seres humanos experienciam, participam e contribuem também para a formação do valor. É assim que se desenvolve o que Rolston III denomina de “drama da história natural [*drama of natural history*]”²⁸⁷.

É por intermédio do ato de experienciar e estimar os eventos naturais com valor que os seres humanos se conectam evolucionária e ecologicamente com o meio ambiente natural do qual são também uma parte, o que torna esse valor relacional – mas não relacional no sentido de uma concepção de valor intrínseco objetivista-realista relacional. Por isso, Rolston III defende que o valor natural relacional não é apenas um produto da mente humana, pois o valor não depende de uma mente humana que avalie e dote a natureza de algum valor intrínseco objetivo: “nós simplesmente não conferimos valor à natureza; a natureza também apresenta seu valor para nós”²⁸⁸.

No entanto, Rolston III não nega a existência de uma consciência humana intermediando a conexão entre a experiência do valor e sua base objetiva. A experiência do valor não deriva de uma observação indiferente de uma série causal. Há uma representação ou excitação interna a partir daquilo que está lá fora, que permite discernir entre a experiência e o entorno no qual se vive. Por meio da experiência, a mente humana reflete ou descobre o valor natural que está nos eventos naturais. Enquanto evento da consciência, a experiência do valor é também uma forma de conhecer o mundo natural²⁸⁹. Porém, Rolston III insiste, a experiência humana do valor não explica todo o valor produzido pela causalidade natural, ou seja, não esclarece de que modo os valores são produzidos na natureza projetiva, pois nem todo evento de valor natural real é alcançado pela mente humana. Além disso, é preciso considerar que o “valor não está separado da totalidade; é uma

²⁸⁶ Ibid., p. 137.

²⁸⁷ Ibid., p. 138.

²⁸⁸ “*We do not simply bestow value on nature; nature also conveys value to us*”. Ibid., p. 138.

²⁸⁹ Ibid., p. 139-141.

parte do todo”²⁹⁰. Desse modo, um evento isolado de valor não permite compreender a base construtiva do valor na natureza. O “método do isolamento absoluto”, proposto por Moore²⁹¹, certamente não seria eficiente para identificar que coisas possuem valor intrínseco no sentido de Rolston III, visto que o valor intrínseco natural é antes uma propriedade dos eventos naturais ao invés de ser uma propriedade das coisas consideradas isoladamente.

Rolston III afirma que o valor é objetivamente encontrado na natureza, mas admite a limitação de sua teoria por não ser possível chegar a uma teoria científica que o comprove. O único modo de verificar a existência do valor é por meio da ação humana de experienciá-los. A partir dessa experiência é possível fazer o exercício de retroceder no curso dos eventos com o fim de identificar o evento inicial da produção de valor. No entanto, a experiência pode às vezes falhar e, nesse caso, é preciso presumir um registro defeituoso e/ou partes sem valor na natureza²⁹². O autor ainda acrescenta que os seres humanos permanecem ignorando muitas das relações dinâmicas e contingentes por meio das quais os acontecimentos são geridos na natureza. O mundo é muito mais complexo do que aquilo que é registrado como fato e valor²⁹³.

O autor defende a perspectiva natural do valor como a ecologicamente melhor informada. Não é uma perspectiva rigidamente humanista e reducionista de valor, sendo que se baseia no fato de que a “ciência vem mostrando constantemente como as consequências (vida, mente) são construídas sobre seus precedentes (energia, matéria), apesar de irem muito além deles”²⁹⁴. Em outras palavras, na descrição efetuada pela ciência da evolução do ecossistema, há um movimento progressivo a partir da vida microscópica na direção de uma gama esplendorosa de formas de vida em meio às quais se encontra todo o valor²⁹⁵. “Vida e mente aparecem onde elas não existiam antes e, com isso, emergem níveis de valor que não existiam antes”²⁹⁶. O autor sugere, assim, realocar o valor ao longo de todo o *continuum* da natureza, o que

²⁹⁰ “Valuing is not apart from the whole; it is a part in the whole”. Ibid., p. 142.

²⁹¹ MOORE, 1998, p. 270-272.

²⁹² “[...] presume a faulty registration and/or valueless parts of nature”. ROLSTON III, 1982, p. 144.

²⁹³ Ibid., p. 148.

²⁹⁴ “Science has been steadily showing how the consequences (life, mind) are built on their precedents (energy, matter), however much they overleap them”. Ibid., p. 145.

²⁹⁵ Ibid., p. 148.

²⁹⁶ “Life and mind appear where they did not before exist, and with this levels of value emerge that did not before exist”. Id., 1991, p. 94.

significa que o valor pode aumentar no culminar do processo evolutivo, “mas está continuamente presente nos componentes precedentes”²⁹⁷.

Ao analisar especificamente o emprego do termo “intrínseco” no contexto do valor natural, Rolston III afirma primeiramente que o valor intrínseco contrasta com o instrumental. Possui valor instrumental aquilo que serve de meio para algum fim. A expressão “valor intrínseco” costuma ser empregada, segundo o autor, para referir as “experiências humanas prazerosas em si mesmas”, independentemente de qualquer valor instrumental dessa experiência²⁹⁸. Observe-se que Rolston III considera o valor intrínseco aqui no sentido utilitarista de Singer, isto é, para referir as experiências valiosas em si mesmas para aquele que as experiencia. Essa concepção de valor intrínseco pode ser aplicada à vida de todos os animais sencientes, capazes da experiência psicológica do prazer e da dor. Mas essa concepção não é satisfatória no nível ecológico, sustenta Rolston III. Assim, no caso do “valor intrínseco natural” se reconhece um “valor inerente em algumas ocasiões naturais, sem referência humana contributiva”²⁹⁹. Portanto, o valor intrínseco natural existe de forma completamente independente de seres humanos. Em outras palavras, não é necessário que haja alguma experiência prazerosa humana, ou de qualquer animal senciente, para evidenciar a presença de valor intrínseco.

O simples fato de existir uma forma de vida que segue determinado curso para promover genética e biologicamente a vida que lhe é própria é suficiente para evidenciar a presença do valor intrínseco natural. Os próprios eventos naturais que geram a vida são *loci* do valor intrínseco enquanto produtos do processo formativo da natureza. Há nas diversas formas de vida um tipo de vontade, determinada por um conjunto de normas genéticas que informam um curso de vida, isto é, um conjunto de normas genéticas que assume um caráter normativo ao indicar como esse organismo deve ser. Assim, por exemplo, à medida que uma planta cresce, se restabelece e se reproduz, ela realiza esse curso genético e defende sua própria forma de vida, mantendo-se como unidade orgânica – e esse estado do organismo tem valor intrínseco por aquilo que representa em si mesmo, sem qualquer referência

²⁹⁷ “[...] *but is continuously present in the composing precedents*”. Id., 1982, p. 145.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 145; Id., 1991, p. 91-92.

²⁹⁹ “[...] *human experiences which are enjoyable in themselves [...]. value inherent in some natural occasions, without contributory human reference*”. Id., 1982, p. 145. Note-se que o autor também não diferencia o “valor intrínseco” do “valor inerente”, utilizando esta última expressão para explicar aquela.

contributiva³⁰⁰.

Nesse sentido, Harlow argumenta que Rolston III possui uma concepção de “valor intrínseco autônomo” por ser o valor dos processos naturais completamente independente da consciência humana valorizadora. As características externas dos organismos vivos, das espécies e mesmo dos ecossistemas, em contato com observadores humanos, incitam uma avaliação sobre a natureza e sua riqueza epistêmica. Essas características envolvem o surgimento de padrões complexos de ordem e de equilíbrio dentro da aparente aleatoriedade e mesmo inutilidade dos processos que formam a grande história evolutiva. Na interpretação de Harlow, para Rolston III não são apenas as experiências despertadas por essas características que são valiosas, mas as características objetivas em si mesmas e, subjacente a isso, os próprios processos e eventos naturais históricos animados e inanimados que os originam. Tudo isso é valioso de um modo completamente independente da presença de sujeitos valoradores, que reconheçam ou atribuam algum valor³⁰¹. Portanto, os seres humanos podem experimentar o valor intrínseco, mas a experiência não tem interferência sobre o surgimento do valor. O valor está nas mais diversas formas de vida natural e nos eventos causais que as permitiram existir, podendo ser descoberto pelos seres humanos – os únicos capazes da experiência consciente do valor intrínseco natural.

Rolston III admite uma relação entre seres humanos e o objeto a partir do qual eles experienciam o valor, porém, não é dessa relação que o valor emerge na natureza. O valor intrínseco natural independe de uma consciência valorizadora. A relação a que Rolston III refere-se não é a do tipo pressuposta em uma concepção de valor intrínseco objetivista-realista relacional ou antropogênica, na qual a atribuição ou o reconhecimento do valor por parte dos seres humanos contribui para a formação do valor. Pode-se dizer que essa relação é de uma identificação advinda de uma excitação humana interna a qual, por sua vez, é despertada por um evento ou objeto natural, que não torna humano-dependente aquele valor. Portanto, não é uma perspectiva de valor intrínseco antropogênica, uma vez que o próprio Rolston III salienta que sua concepção enfraquece o papel do indivíduo³⁰². Pode-se afirmar que Rolston III tem uma concepção de valor intrínseco autônomo ou objetivista-realista transcendente, segundo a qual o valor

³⁰⁰ Ibid., p. 146; Id., 1991, p. 80.

³⁰¹ HARLOW, 1992, p. 29-30.

³⁰² ROLSTON III, 1982, p. 147.

intrínseco é anterior à própria presença da consciência humana. A relação entre os seres humanos e aquilo que possui valor intrínseco é posterior e emerge a partir da experiência do valor autônomo.

No entanto, o valor intrínseco pode não ser uma propriedade transcendente das coisas no sentido proposto por O'Day, pois Rolston III afirma não ser possível dizer simplesmente que algo tem valor intrínseco natural por “aquilo que é em si mesmo”. Admitir isso seria problemático dentro da perspectiva holista defendida por Rolston III, na qual a relação entre eventos causais tem papel preponderante na formação do valor. A concepção de valor intrínseco de Rolston III requer algo mais do que um “em si mesmo” para englobar a questão da externalidade e do aspecto relacional. Nesse sentido, o autor afirma que cada coisa dotada de valor intrínseco aponta para valores dos quais ela vem e na direção dos quais ela se move, o que a torna também dependente de um sistema, pois não pode viver fora dele. Embora se possa falar de valor intrínseco de uma experiência pontual, é preciso compreender que cada coisa é boa na execução de uma função dentro de um todo³⁰³. Em outras palavras, cada coisa natural só pode ser aquilo que é, quando se encontra dentro de um todo. Nenhuma coisa natural existe meramente por e para si mesma, mas se defronta com o ambiente e procura se adaptar dentro de uma natureza ampla. Todas as camadas que compõem a natureza – animada, orgânica, geológica, tectônica – são caracterizadas pela permeabilidade de suas fronteiras, permitindo a inter-relação constante e a realização de trocas para manter a vida. Assim, o “valor em si” [*value-in-itself*] torna-se “valor em conjunto” [*value-in-togetherness*], pois não existem os eventos naturais independentes ou isolados³⁰⁴. Assim, Rolston III parece conceber o valor intrínseco como a propriedade daquilo que realiza seu próprio bem em conjunto com tudo o mais que forma seu ambiente natural.

Importa salientar que, ao recorrer a uma certa função desempenhada pelas formas de vida dentro de um ambiente, para defender uma perspectiva holística de valor intrínseco, Rolston III parece desenvolver uma concepção mista entre valor intrínseco e valor extrínseco. O próprio autor admite ser possível falar do valor extrínseco na natureza ao se empregar o termo “para referir o papel contributivo que as coisas naturais têm”, o modo como sua face externa complementa uma face interna³⁰⁵. Nesse sentido, pode-se falar que as coisas possuem

³⁰³ Ibid., p. 146; Id., 1991, p. 95.

³⁰⁴ Id., 1982, p. 147; Id., 1991, p. 94.

³⁰⁵ Id., 1982, p. 149.

valor extrínseco e intrínseco. Note-se ainda que a concepção de valor extrínseco se confunde com a de instrumental, conforme também propõem Bunnin e Yu ao tratar como sinônimos ambos os termos: valor extrínseco ou instrumental é o valor que algo possui em virtude de suas consequências benéficas³⁰⁶.

Na concepção de Rolston III, aquilo que tem valor intrínseco pode, ao mesmo tempo, ter também valor instrumental ou extrínseco. O autor elenca várias formas de valor instrumental que a vida e as coisas naturais podem ter: valor econômico, valor científico, valor de suporte à vida, valor de recreação e valor estético³⁰⁷. Mas ele não aponta se pode haver algum conflito entre essas diversas formas de valor instrumental com a de valor intrínseco. Presume-se que tratar instrumentalmente uma vida individual pode ser, em certos casos, uma afronta ao seu valor intrínseco natural.

Em suma, na concepção de valor intrínseco natural de Rolston III, o valor intrínseco de algo não pode ser concebido como um fato isolado. O valor intrínseco se faz evidente quando esse algo dotado de valor é tomado como parte da natureza. A própria natureza, por meio de seus eventos projetivos inter-relacionados, produz o valor natural. Não são, portanto, os seres humanos que o produzem, ou que dotam a natureza de valor. Estes podem apenas experienciar parte dos valores intrínsecos naturais existentes.

2.3.3 O valor de organismos individuais, de espécies e de ecossistemas

A concepção de valor intrínseco natural de Rolston III possibilita aos seres humanos identificar o valor intrínseco em cada organismo vivo individual, animal ou vegetal. Isso se deve ao fato de cada um deles procurar realizar sua própria forma de vida. Além disso, também as espécies e ecossistemas possuem valor intrínseco. Em alguns de seus artigos, *Environmental Ethics: values in and duties to the Natural World* (1991), *Value in Nature and the Nature of Value* (1993), *Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account* (1999), Rolston III dedica-se a apresentar a aplicação de sua concepção de valor intrínseco natural.

A vida de todo e qualquer organismo vivo, segundo Rolston III,

³⁰⁶ BUNNIN; YU, 2004, p. 245.

³⁰⁷ ROLSTON III, 1981, p. 115-120.

possui um valor intrínseco. Isso não significa que o organismo se constitui em um sistema moral, mas ele é um sistema físico e biológico, dotado de informações genéticas que programam determinadas funções a serem exercidas por esse organismo. Rolston III acrescenta:

Um organismo é um sistema espontâneo, de automanutenção, sustentando-se e reproduzindo-se, executando o seu programa, trilhando um caminho no mundo, verificando seu desempenho por meio de capacidades responsivas com as quais mede o sucesso. Ele pode contar com vicissitudes, oportunidades e adversidades que o mundo apresenta. Algo mais do que causas físicas [...] está operando dentro de cada organismo. Há informações supervisionando as causas, sem as quais o organismo entraria em colapso tornando-se um monte de areia³⁰⁸.

Tem-se assim que cada organismo tem uma finalidade natural para a qual se dirige. O valor do organismo encontra-se na realização de sua finalidade, isto é, das atividades determinadas e programadas pelo sistema genético. O organismo tem algo que está conservando por meio de sua vida, tem seu próprio modelo por meio do qual promove sua realização e, ao mesmo tempo, segue os padrões do ambiente em que se encontra e se interconecta com outras formas de vida – isso representa o bem desse organismo. Dessa forma, uma vida deve ser defendida pelo que realiza e representa, “pelo que é em si mesma sem que seja necessário recorrer às contribuições adicionais dessa vida, embora, devido à estrutura de todos os ecossistemas, tais vidas necessariamente tenham uma referência de contribuição adicional”³⁰⁹.

Todo organismo vivo tem algo que está conservando por meio de sua existência e, por essa razão, deve continuar vivo, buscando realizar o bem de sua espécie [*good of its kind*], promover seu bem

³⁰⁸ “An organism is a spontaneous, self-maintaining system, sustaining and reproducing itself, executing its program, making a way through the world, checking against performance by means of responsive capacities with which to measure success. It can reckon with vicissitudes, opportunities, and adversities that the world presents. Something more than physical causes [...] is operating within every organism. There is information superintending the causes, without it the organism would collapse into a sand heap”. Id., 1991, p. 79.

³⁰⁹ “[...] for what it is in itself, without necessary further contributory reference, although, given the structure of all ecosystems, such lives necessarily do have further contributory reference”. Ibid., p. 80.

próprio [*good of its own*] do modo que lhe é próprio³¹⁰. A característica para que algo tenha sua vida considerada moralmente relevante é sua capacidade de conservar a vida individual. A conservação da vida, a auto-expressão do organismo, corresponde ao propósito para o qual o próprio organismo existe³¹¹.

Os animais desfrutam de uma vida psicológica, de experiências subjetivas, procuram satisfazer seus interesses – esses são valores intrínsecos que devem ser moralmente considerados. Porém, mesmo os animais não-sencientes têm valor intrínseco, ainda que não tenham a capacidade de sofrer ou não possam ter qualquer experiência³¹². Isso porque o valor intrínseco não está nas capacidades e habilidades, mas no fato de cada ser vivo buscar realizar seu modo próprio de vida, ou seja, um modo determinado pela informação genética.

As plantas, conforme explica Rolston III, embora não sejam sujeitos capazes de ter experiências, é fato que se encontrem vivas e, como tais, auto-realizam seu “desejo de viver” não-consciente. Embora elas não possuam um controle neural central, são organismos modulares, capazes de produzir frutas e sementes. As plantas reproduzem-se, armazenam elementos que asseguram a sua própria manutenção, fabricam o néctar e as toxinas para sua defesa, entre outras funções físicas e biológicas registradas nos genes³¹³.

Acerca do valor intrínseco das plantas, Rolston III acrescenta: “Uma planta, do mesmo modo que qualquer outro organismo, senciente ou não, é um sistema espontâneo, de auto-manutenção, mantendo-se e reproduzindo-se, executando seu programa, traçando um caminho no mundo”³¹⁴. Por meio disso, a planta defende sua vida pelo que ela representa em si mesma.

Para além da vida individual de cada organismo, Rolston III defende a aplicação do valor intrínseco a cada espécie ou população que interage em um ecossistema. Todo exemplar de uma espécie, ao defender sua própria vida, defende ao mesmo tempo a possibilidade futura e a história passada de sua espécie. O valor da espécie reside na própria dinamicidade do processo por meio do qual os indivíduos herdam determinadas características e as passam para outras gerações.

³¹⁰ Ibid., p. 80; Id., 1994, p. 17.

³¹¹ Id., 1991, p. 80; Id., 1994, p. 16.

³¹² Id., 1991, p. 78

³¹³ Id., 1999, p. 249-250.

³¹⁴ “*A plant, like any other organism, sentient or not, is a spontaneous, self-maintaining system, sustaining and reproducing itself, executing its program, making a way through the world*”. Id., 1994, p. 17.

Portanto, não são apenas os indivíduos que contam, mas também as espécies a que pertencem³¹⁵.

O valor intrínseco das espécies é mantido historicamente em seus ambientes, por meio da sucessão de gerações de organismos individuais. Os mesmos processos de valorização situados nos organismos podem ser encontrados nas espécies: por meio de uma espécie, defende-se uma forma particular de vida, que trilha um caminho no mundo resistindo à extinção, regenerando-se, sobrevivendo e mantendo uma identidade no tempo. Assim, da mesma forma que a vida individual de um organismo deve-se à presença de informações genéticas, o que justifica a defesa dessa vida, também a espécie possui informações genéticas próprias, distintas das demais espécies. Essas informações resultam em uma identidade biológica reafirmada geneticamente ao longo do tempo. Por ser dotada de informações genéticas, repassadas de uma geração de organismos individuais para outra, a espécie deve ser defendida³¹⁶.

No entanto, cabe pontuar que o problema de passar para o nível da espécie reside no fato de Rolston III admitir que organismos individuais sejam mortos para promover o bem da espécie quando essa se encontra em perigo³¹⁷. No entender do autor, isso se justifica porque o fim de uma espécie resultará no fim de todo um bem, de toda uma informação genética, enquanto o fim do exemplar individual resulta apenas no fim da informação genética que lhe foi transmitida. Dessa forma, o bem de uma espécie tem um valor maior do que o próprio indivíduo. Quando a vida de um indivíduo entra em conflito com a vida de uma espécie em sua totalidade, o valor da espécie se sobressai em relação ao do indivíduo. A vida e o valor da vida de um organismo dependem da espécie: o indivíduo está subordinado à espécie. Toda vez que um organismo individual defende sua vida, defende ao mesmo tempo a sobrevivência e a manutenção do bem de sua espécie. É na espécie que o organismo desenvolve suas habilidades e em virtude dela tem a possibilidade de sobreviver³¹⁸. Logo, para o autor, é mais importante proteger a “vitalidade” de uma espécie do que a integridade individual, o que implica uma obrigação por parte dos seres humanos de deixar a espécie existir e continuar seu processo evolutivo³¹⁹.

Com base nessa linha argumentativa, Rolston III também

³¹⁵ Id., 1999, p. 260; Id., 1991, p. 84.

³¹⁶ Id., 1999, p. 261-262; Id., 1991, p. 85.

³¹⁷ Ibid., p. 83.

³¹⁸ Id., 1999, p. 260-261.

³¹⁹ Id., 1991, p. 85.

atribui valor intrínseco aos ecossistemas, pois em tal nível a vida se torna dinâmica e possível. Isso significa que os ecossistemas são os responsáveis pela história da evolução e por toda a vida existente, uma vez que é no ecossistema que ocorrem as devidas interações entre as diferentes formas de vida, mantendo-se o equilíbrio da cadeia alimentar e da biodiversidade³²⁰.

Um ecossistema, sustenta Rolston III, tem valor intrínseco com base em seu modo organizacional. Ele ocupa um lugar no espaço e no tempo e é composto por um conjunto de relações vitais, as quais envolvem não somente processos de sequência aleatória, mas uma coleção de partes externamente relacionadas que procuram manter o equilíbrio entre todas as formas de vida lá existentes ao longo do tempo. É nele que espontaneamente é gerada uma ordem que desenvolve e produz a riqueza, beleza, integridade e estabilidade dinâmica das partes componentes³²¹.

Rolston III ainda acrescenta que os indivíduos não existem, a não ser enquanto membros das espécies. As espécies, por sua vez, existem na condição de nichos nos ecossistemas. A vida dos diferentes organismos somente ocorre em meio a uma comunidade biótica. Há uma complexidade inerente a essas relações que assegura a integridade e a estabilidade dinâmica de todas as partes componentes. Embora estas interdependências organizadas sejam menos intensas em comparação com as conexões internas de um organismo, uma vez que um ecossistema não tem experiências, não é um sistema unificado de vida que procura se manter, nem sequer possui uma identidade biológica ao longo do tempo, as formas de vida de um ecossistema encontram-se interligadas³²². O valor do ecossistema reside justamente no fato de defender e amparar todas as vidas existentes em seu meio, além de promover novas vidas, enquanto indivíduos e espécies defendem somente suas próprias vidas³²³. Dessa forma, o ecossistema representa “a unidade fundamental de desenvolvimento e sobrevivência”,³²⁴.

Como se observa, Rolston III, dentro da perspectiva holística, assegura o valor intrínseco natural das inter-relações existentes entre as mais diversas formas de vida e os elementos naturais, interpretando essas relações na forma de um mecanismo de verificações que visa

³²⁰ Id., 1999, p. 264.

³²¹ Id., 1994, p. 22-23.

³²² ROLSTON III, Holmes. *Intrinsic Values in Nature*. Disponível em: <<http://www.sustentabilidade.org.br>> Acesso em: 20 mai. 2006; Id., 1991, p. 89.

³²³ Id., 1999, p. 264.

³²⁴ “[...] *the fundamental unit of development and survival*”. Id., 1994, p. 22.

assegurar o equilíbrio [*check and balances*]³²⁵. Em última instância, o foco de sua concepção ética não parece estar nas vidas individuais, mas no papel desempenhado por essas vidas dentro de um contexto mais amplo. Parece que o próprio valor intrínseco de cada vida individual depende de algo externo a ela, pois não faz sentido, na concepção do autor, falar do valor intrínseco natural de organismos individuais considerados isoladamente ou no vácuo. Além disso, o autor coloca a espécie enquanto mais importante do que os seres individuais, por ser no contexto da espécie que o indivíduo pode se desenvolver. Com isso, ele esquece que ao se proteger a vida de cada organismo individual, mas sem interferir no processo evolutivo natural, assegura-se a proteção da espécie. Também o ecossistema é considerado um espaço no qual a vida se desenvolve de forma harmoniosa e equilibrada. No entanto, nem sempre a estabilidade dinâmica de um ecossistema natural é tão certa. Ainda que os seres humanos não interfiram diretamente em um determinado ecossistema, os eventos de um processo evolutivo, nem sempre explicáveis pela ciência humana, podem promover desequilíbrios internos.

³²⁵ Ibid., p. 23.

3 AS CONCEPÇÕES DE VALOR INTRÍNSECO E SUA INSUFICIÊNCIA NA PROPOSIÇÃO DE UMA BIOÉTICA AMBIENTAL

3.1 Os limites da aplicação da concepção de valor intrínseco de Dworkin na proposta de uma bioética ambiental

Ao desenvolver sua concepção de valor intrínseco, Dworkin sustentou que a vida dos seres humanos possui um valor intrínseco, uma qualidade inerente que se forma por meio do projeto ou empreendimento de criação pelo qual a vida se torna o que é, tendo por base os investimentos criativos de cunho natural – genéticos e biológicos – e humano, efetuados em cada vida humana e responsáveis por gerar indivíduos dotados de singularidade. Esse valor intrínseco adquirido por cada vida humana é do tipo sagrado ou inviolável – termos que o autor utiliza indistintamente – e independe de qualquer utilidade dessa vida no meio social. Os atos que violam o valor intrínseco de cada vida humana são moralmente errados.

No entender de Dworkin, o valor intrínseco sagrado de cada vida humana não seria objeto de discordância em meio aos agentes morais capazes de avaliar projetos e empreendimentos criadores de valor intrínseco, pois todos concordariam com o valor intrínseco de cada vida humana e isso se configuraria em uma crença aceita na sociedade em geral. Conforme apresentado no capítulo anterior, isso pode ser questionado. No caso do aborto, por exemplo, não parece que, de fato, aqueles com posicionamento favorável ao aborto compreendem o valor intrínseco da vida no mesmo sentido em que o fazem os contrários a essa prática.

Além da vida de seres humanos individuais, descreveu-se que Dworkin também aplica sua concepção de valor intrínseco sagrado ou inviolável a algumas espécies não-humanas. Segundo o autor, tal valor é reconhecido, por exemplo, no caso de espécies em extinção. Para o autor, porém, não são todas as espécies que podem ser consideradas sagradas. Nem há um critério objetivamente válido para justificar quais delas devem possuir um valor intrínseco a ser protegido e quais delas não possuem esse valor, uma vez que as considerações acerca da sacralidade resultam de crenças e intuições. Os seres humanos são

seletivos na determinação de quais processos naturais resultam em um produto digno do reconhecimento do valor intrínseco sagrado³²⁶.

A partir disso, pode-se sustentar que, se somente algumas espécies forem consideradas invioláveis, outras poderão ser produzidas e exploradas para satisfazer necessidades humanas supérfluas, sem que isso implique a profanação ou o desrespeito a alguma forma de vida sagrada. Torna-se difícil pensar uma bioética ambiental coerente a partir dessa noção de valor intrínseco proposta por Dworkin, pois enquanto algumas espécies seriam valoradas intrinsecamente pelo processo criativo ou evolutivo que as originou, outras seriam objeto de uso por parte dos seres humanos, sendo largamente produzidas por esses últimos para lhes servir. O próprio autor parece evidenciar esse posicionamento ao referir-se ao valor instrumental de plantas produzidas em laboratório e afirmar que “não achamos que essas espécies produzidas artificialmente sejam tão valiosas, intrinsecamente, quanto aquelas [...] produzidas por processos naturais”³²⁷. Talvez se possa admitir que, no caso de plantas isso não seja algo com implicações morais tão relevantes quanto no caso de animais sencientes, cujas possibilidades de auto-realização são completamente aniquiladas quando eles tornam-se meros objetos em laboratórios.

Além disso, se no caso da espécie em extinção é reconhecido que seu desaparecimento representa uma profanação ao produto inviolável de um processo evolutivo natural único, por que o mesmo valor não deveria ser reconhecido em todos os processos naturais que originaram cada qual uma espécie? A essas questões Dworkin responderia apenas que os critérios para determinar quais espécies têm valor intrínseco dependeriam de crenças coletivas, daquilo que é considerado relevante proteger dentro de uma determinada comunidade moral. Uma concepção aplicada dessa forma admitiria a impossibilidade de superar o relativismo cultural, dificultando a obtenção de um consenso universal acerca da proteção de todas as espécies, ainda que talvez se defendesse a proteção de algumas delas.

Ao afirmar que os seres humanos são seletivos na escolha de quais são os processos criativos que resultam em valor intrínseco, Dworkin defende uma concepção relacional de valor, pois a eleição de um processo que gera valor intrínseco depende, em última instância, da determinação dos agentes morais. Em virtude dessa seletividade estar ligada a sentimentos e intuições subjetivas, não há como assegurar a

³²⁶ DWORKIN, 2003, p. 109-112.

³²⁷ *Ibid.*, p. 109.

objetividade no processo. Esse aspecto dificulta tomar essa concepção e aplicá-la no âmbito de uma proposta ética ambientalista de alcance universal por que não há como assegurar a ausência de desacordos quanto aos processos criativos que geram valor intrínseco, do mesmo modo que ocorre no caso do aborto, discutido por Dworkin ao longo da obra, *Domínio da vida*.

No entanto, ainda que existam crenças culturais acerca do valor intrínseco sagrado de certas espécies, cabe à ética buscar questionar a legitimidade de tais crenças, encontrando princípios e valores universalmente aceitos para suplantar o relativismo cultural. O fato de existirem determinadas crenças na sociedade não pode ser empecilho para dar sequência ao debate e justificar a proteção moral das formas de vida não-humanas. As convicções acerca do sagrado e do inviolável, a exemplo do que foi assinalado no capítulo um, quando tratou-se da crítica dos eticistas contemporâneos à crença no valor sagrado de cada vida humana, não são isentas de equívocos quando avaliadas a partir da abordagem filosófica da moralidade. Em outras palavras, ainda que Dworkin admita que ao construírem suas crenças os seres humanos sejam seletivos em relação a que tipo de processos criativos produzem algo com valor intrínseco sagrado ou inviolável³²⁸, isso não significa que tais crenças não devam ser questionadas dentro do contexto de teorias éticas que buscam aperfeiçoar a moralidade.

A noção de seletividade aplicada por Dworkin ao valor intrínseco, precisa também ser criticamente avaliada, porque pode motivar práticas especistas quando as ações morais em relação aos seres vivos não-humanos são guiadas a partir do fato de uma espécie ter valor intrínseco, e outra não. Quando se pensa em um sistema filosófico de bioética ambiental é necessário buscar uma alternativa segura para eliminar o “especismo eletivo”. Trata-se de evitar que algumas espécies passem a ser defendidas ou protegidas, enquanto outras tenham seu direito moral de não serem maltratadas, e de viverem em liberdade nos ambientes que a natureza por meio do processo evolutivo lhes proporcionou, desrespeitado. Por meio do especismo eletivo, de acordo com Felipe, certas espécies são eleitas como um escudo político para serem protegidas, enquanto outras continuam sofrendo qualquer tipo de maus tratos, negligência e abandono, sem qualquer consideração³²⁹. A partir disso, leis são criadas para proteger espécies em extinção, por exemplo, enquanto outras continuam sendo objetos de exploração por

³²⁸ Ibid., p. 111-112.

³²⁹ FELIPE, 2007, p. 207.

parte dos seres humanos. Felipe acrescenta que “é preciso abolir também o especismo eletivo, isto é, a forma de discriminação que julga bastar abraçar um tipo de bicho para resolver o conflito moral que resulta de julgar que os interesses vitais de determinados animais contam mais, ou contam menos, do que os interesses de outros”³³⁰. Ao se tomar a concepção de valor intrínseco conforme proposta por Dworkin parece ser justificável a proteção de certas espécies de acordo com predileções de grupos. Porém, não é isso que uma bioética ambiental deve ter mente. É preciso reconhecer valor nos processos históricos de formação de toda e qualquer espécie, e dos organismos individuais que a compõem.

A variação do valor intrínseco em graus é outro aspecto problemático da concepção de Dworkin que dificulta a consideração de tal abordagem como base para uma proposta de bioética ambiental. A aplicação dessa noção de gradação do valor intrínseco pode resultar no tratamento preferencial de uma espécie em detrimento da outra, por se considerar de acordo com crenças e preferências individuais e coletivas que uma delas possui valor intrínseco maior do que a outra, ainda que ambas tenham se originado na deriva natural de um mesmo processo criativo ou evolutivo, e sejam constituídas por organismos individuais com um modo de vida próprio, único e irrepetível.

Outro problema decorrente da aplicação da noção de valor intrínseco sagrado a certas espécies animais é o fato de Dworkin não admitir o valor intrínseco de animais considerados individualmente. O autor é enfático sobre esse ponto: “[...] tendemos a tratar espécies animais distintas (mas *não os animais individualmente considerados*) como sagradas (*grifos nossos*)”³³¹. Aqui se estabelece uma distinção entre a consideração moral de seres humanos e a de animais não-humanos: enquanto seres humanos merecem consideração individual, animais não-humanos são dignos da consideração moral apenas enquanto parte de uma espécie. Em outras palavras, diferentemente dos seres humanos, cuja vida individual é sagrada ou inviolável em virtude dos investimentos naturais e humanos, na concepção dworkiniana de valor os animais tem valor intrínseco somente por serem parte de uma espécie resultante de um processo histórico criativo ou evolutivo. Com isso, a vida de animais pode ser tirada quando não implicar nenhum prejuízo para a espécie a qual ele pertence, mas a de seres humanos, não.

³³⁰ FELIPE, Sônia. Especismo eletivo. *Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA)*. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/?p=6351>> Acesso em: 5 jan. 2010.

³³¹ DWORKIN, 2003, p. 102.

Também pode ocorrer, por exemplo, a eliminação de indivíduos de espécies sem risco de extinção, pois isso não representa, para Dworkin, um problema moral. No entanto, a admissão do valor intrínseco da espécie não garante a proteção individual de cada organismo vivo a ela pertencente.

Ainda conforme a abordagem proposta por Dworkin, nos animais não são realizados investimentos humanos – culturais, morais e sociais –, os quais possibilitam a construção biográfica individualizada de cada ser humano, mas somente investimentos naturais – biológicos e genéticos. Enquanto a vida de cada ser humano é resultado de um processo único, a vida de animais não-humanos não parece ser, mas somente a de sua espécie o é. Ao afirmar que a vida humana tem valor intrínseco individual, enquanto a de outros seres vivos não o têm, Dworkin termina por dar maior importância aos investimentos criativos humanos como aqueles que asseguram o maior valor. As condições únicas e não-repetíveis que configuram os investimentos criativos naturais, não são tão relevantes, para Dworkin, quanto os investimentos humanos. Isso leva a entender que, em eventuais conflitos de valores intrínsecos sagrados entre seres humanos e seres não-humanos, os primeiros sempre seriam considerados dotados de maior valor, por conterem mais investimentos e de maior complexidade do que os segundos. Essa perspectiva corrobora as práticas especistas ordinárias e excludentes da ética tradicional, que situa o valor sagrado da vida humana no topo de uma escala de valores, inatingível pelas demais espécies.

É preciso reconhecer que a vida de cada animal não-humano, senciante ou não, e mesmo de plantas, é resultado de um processo genético e biológico único, no qual ocorre a intervenção de vários fatores ambientais, localizados no tempo e no espaço, originando um círculo de inter-relações que em um momento posterior não será mais o mesmo. Essa é a perspectiva individualista de valor, compartilhada por Regan e Taylor. Para Regan, cada “sujeito de uma vida” deve ser tratado de modo a ter seu igual valor inerente respeitado, independentemente de sua utilidade, de seus interesses e da espécie a que pertence³³².

A teoria de Taylor tem sido denominada de “individualismo biocêntrico”,³³³ justamente por salientar a importância dos organismos considerados individualmente dentro da “comunidade de vida da terra”.

³³² REGAN, 2004, p. 248.

³³³ Para saber mais sobre essa denominação, consultar: MENDONÇA, Rafael. Individualismo na ética ambiental biocêntrica. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 7, n.3, p. 59-69, dez. 2008.

Nas palavras de Taylor, “de tudo o que está vivo se pode corretamente dizer que tem um bem”³³⁴. Cada organismo individual é um centro teleológico de vida e tem um modo singular de realizar o seu bem próprio, sendo que pode realizar, ou falhar em realizar esse bem – e isso é verdadeiro tanto para os seres humanos, quanto para os demais animais e as plantas. Os seres humanos, na posição de agentes morais, têm o dever de respeitar o “bem próprio” de cada entidade individual, e assegurar a promoção e a proteção do bem de cada um deve ser o fim último das ações dos agentes³³⁵.

Taylor não se baseia na configuração da espécie e no modo como ela chegou a existir para lhe atribuir algum tipo de valor. Em última instância, todas as mudanças no nível da espécie derivam de adaptações no nível individual. É na singularidade de cada organismo individual que está o bem próprio e também seu bem inerente [*inherent worth*]. A espécie é apenas uma classificação biológica desenvolvida pelos seres humanos, que nem sempre permite conhecer de modo suficiente a individualidade de cada organismo vivo.

No entender de Taylor, somente se pode falar estatisticamente da promoção do bem de uma espécie a partir da promoção do bem próprio de organismos individuais. A população ou espécie “não tem um bem próprio, independentemente do bem de seus membros. Promover ou proteger o bem da população, no entanto, não significa que o bem de cada organismo individual é também promovido ou protegido”³³⁶. A promoção do bem da espécie deve, portanto, ser medida com base no bem de cada indivíduo que a forma. Disso deriva a importância de assegurar a proteção a cada indivíduo por meio de preceitos morais em uma ética genuinamente ambiental. Mendonça acrescenta que atribuir valor à espécie termina por gerar conflitos entre os interesses de cada organismo vivo e uma classificação abstrata, desenvolvida pelos seres humanos, os quais seriam então responsáveis por controlar a população das espécies, ao invés de proteger vidas individuais³³⁷. Quando se garante a proteção e o respeito à vida individual, a consequência é a proteção da espécie.

³³⁴ “[...] *everything that is alive can be correctly said to have a good.*” TAYLOR, 1989, p. 104.

³³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³³⁶ “[...] *has no good of its own, independently of the good of its members. To promote or protect the population’s good, however, does not mean that the good of every one of its members is also promoted or protected.*” *Ibid.*, p. 69.

³³⁷ MENDONÇA, Rafael. A proposta pluralista da ética ambiental biocêntrica. *Revista Ethic@*, v. 7, n. 3, p. 93-101, dez. 2008, p. 98.

Tanto Regan quanto Taylor enfocam em suas respectivas teorias morais a singularidade de cada ser vivo. Uma bioética ambiental necessita assegurar a proteção de todas as espécies animais, e também de seus membros individuais. Precisa ainda proteger todas as plantas e os demais recursos naturais que se inter-relacionam para assegurar o equilíbrio de uma comunidade biótica. Para tanto, a ética deve estar pautada em bases racionais amplas que permitam propor um princípio universal a ser aplicado em todas as situações, sobretudo quando é necessário solucionar dilemas éticos entre animais humanos, animais não-humanos e vegetais. Uma rede de sentimentos e intuições, na qual se baseia a eleição daquilo que possui valor intrínseco sagrado – conforme sugere a proposta de Dworkin – não constitui a base racional e segura para a proposição de um princípio ético de alcance geral e universal, nem pode ser a fonte de uma obrigação moral de proteger o meio ambiente natural.

Além disso, é necessário ir além da característica descritiva presente na proposta de Dworkin. O elemento descritivo de uma concepção de valor intrínseco não é suficiente para uma ética ambiental, sendo necessário o elemento normativo, traduzido por meio de um princípio moral, racionalmente estabelecido e aceito pelos agentes morais para guiar o curso de suas ações.

O que pode ser adequadamente retido da concepção de valor intrínseco de Dworkin é o destaque e a valorização atribuída ao processo evolutivo, representado na noção de investimentos realizados pela própria natureza naquilo que a integra. Esse pode ser um caminho pelo qual seja possível assegurar o valor de todas as formas de vida encontradas livremente em seus ambientes naturais e manejados, e não apenas de algumas espécies, conforme propôs Dworkin. Mesmo as formas de vida produzidas e reproduzidas pela tecnologia humana de manejo, que transforma muitos seres vivos em meros instrumentos a serviço dos seres humanos, embora não se encontrem mais em seus ambientes naturais, são resultado dos investimentos naturais biológicos realizados pelo processo criativo natural.

3.2 A restrição do valor intrínseco na bioética animalista de Peter Singer

Na proposta bioética animalista de Peter Singer, os animais sencientes são reconhecidos enquanto organismos dotados de valor

intrínseco. Singer não pauta sua teoria ética no valor intrínseco, mas no critério da senciência dos animais. A concepção de valor intrínseco aparece ligada à e dependente da presença de interesses e preferências dos animais. Não há como falar de valor intrínseco objetivo, a não ser por causa dos interesses e preferências de seres sencientes. O valor intrínseco funciona como um critério não-especista de hierarquização das formas de vida: as vidas de “pessoas” possuem valor intrínseco maior do que a vida de seres meramente sencientes e de “não-pessoas”. Isso se deve ao maior refinamento das experiências singulares possíveis em meio às “pessoas”, quando comparadas com as experiências menos complexas dos seres meramente sencientes.

A partir da concepção de Singer, pode-se entender que todos os seres sencientes, não apenas os humanos, são lugar e fonte do valor intrínseco. Suas vidas, enquanto capazes de experiências prazerosas são lugar de valor e, ao mesmo tempo, por valorarem as experiências de seu interesse, que satisfazem suas preferências, são fonte de valor intrínseco. O valor intrínseco é algo que depende da capacidade de se poder ter experiências conscientes³³⁸, e, por isso, a presença de interesses e preferências é condição para que o valor intrínseco se faça presente. Cada ser senciente individual é capaz de avaliar as experiências como valiosas, ou não, para sua vida boa. A avaliação não é algo externa a cada sujeito, pois parte de sua própria mente. Por essa razão, é fundamental que as preferências individuais de cada ser senciente sejam consideradas moralmente relevantes, com o fim de assegurar a proteção moral daquilo que cada ser individual experiencia e valoriza. A concepção de valor intrínseco de Singer é, portanto, uma concepção utilitarista, segundo a qual cada ser senciente valoriza o que satisfaz seus interesses e preferências de acordo com sua espécie, sendo que o valor total de sua vida se define pelo somatório das experiências prazerosas. Pode-se falar de objetividade no sentido de que esse valor intrínseco está presente na vida de todos os seres sencientes, variando de acordo com o somatório das experiências desejáveis em si.

Nesse sentido, conforme já pontuado no capítulo dois, há dois momentos na concepção de valor intrínseco de Singer: no primeiro momento há uma concepção de valor intrínseco subjetivista, pois o próprio ser senciente avalia, de acordo com sua individualidade, as experiências que para ele são intrinsecamente valiosas, ou não, à medida que contribuem para realizar seus interesses e preferências; no segundo momento Singer apresenta uma concepção objetivista relacional,

³³⁸ SINGER, 1994, p. 289.

segundo a qual o valor intrínseco de cada ser senciente varia de acordo com o somatório de experiências agradáveis por ele vivenciadas. A medição desse grau de valor é efetuada pelo agente moral, que sempre deve levar em conta o que para o paciente moral seria uma experiência desejável em si, ou seja, o que o paciente moral julga como algo que torna sua vida de maior ou menor valor intrínseco. Nesse segundo momento, há uma relação entre o agente moral, que reconhece um determinado grau de valor intrínseco, e o paciente moral, que vivencia as experiências intrinsecamente valiosas, ou não, por atenderem a seus interesses e preferências.

É nesse primeiro momento que a concepção de valor intrínseco de Singer pode ser aproximada da apresentada por Taylor, para quem o valor intrínseco corresponde ao valor reconhecido por um ser humano ou qualquer outro ser consciente em um evento ou experiência boa em si, por ser agradável ou prazerosa em si mesma³³⁹. Taylor pontua justamente que não apenas seres humanos são capazes de experiências boas em si, mas também os demais seres conscientes.

Para além da sciência, no entanto, não há que se falar em valor intrínseco, somente em valor instrumental. A proposta de Singer é a de que as formas de vida não-scientes têm somente valor instrumental para os seres sencientes. Em outros termos, quando se trata da vida de um ser destituído da capacidade de sentir prazer e de sofrer, somente é possível se falar em um conjunto de valores de caráter instrumental, os quais podem, inclusive, conflitar em determinadas situações. É o caso, por exemplo, de um conflito entre o valor econômico e o valor de raridade de uma determinada floresta, quando se trata de decidir acerca de sua preservação, ou não.

Singer classifica do seguinte modo os diferentes tipos de valores que podem ser encontrados para além da vida senciente: 1) o “valor de raridade”, uma vez que grande parte das florestas e ambientes naturais foi exterminada pela atividade humana, tornando o meio ambiente natural um bem instrumental raro, indispensável à continuidade da vida dos seres sencientes; 2) o “valor estético” das paisagens naturais, dotadas do atributo da beleza e também objeto de interesse de seres humanos que apreciam tais paisagens, considerando-as “fonte dos maiores sentimentos de plenitude sintética”; 3) o “valor científico”, pois o meio ambiente representa um reservatório de possibilidades de aumento do conhecimento científico; 4) o “valor de recreação”, visto que “as pessoas simplesmente gostam de saber que ali

³³⁹ TAYLOR, 1989, p. 73.

ainda existe uma coisa natural, relativamente intocada pela civilização moderna”³⁴⁰, sendo que muitas delas buscam seu lazer em meio a esses ambientes; e 5) o “valor para as gerações futuras”, assegurando-se a elas a oportunidade de visitar e conhecer uma floresta e de saber que existem coisas que não são resultado da criação de seres humanos³⁴¹. Todos esses valores ambientais podem ser a base para assegurar a proteção da vida de organismos destituídos da capacidade de sofrer.

Em uma mesma situação, vários desses valores ambientais podem estar presentes e se sobrepor a outros valores. O valor de raridade de uma floresta, por exemplo, é um tipo de valor atemporal, não recuperável se for perdido e não mensurável em termos econômicos. Esse valor se sobrepõe, segundo Singer, ao valor econômico dessa floresta traduzido por meio de um aumento nos rendimentos, por exemplo³⁴². Outro tipo de valor envolvido na avaliação de tal situação é o valor das vidas não-sencientes para as gerações futuras, que cada vez menos têm a oportunidade de conhecer ambientes naturais. A preservação dessa floresta pode ainda ser justificada por meio do argumento de seu valor estético, recreativo e científico. Como se observa, os diversos tipos de valor instrumental estão interligados e podem ser considerados conjuntamente para justificar a preservação da vida não-senciente.

No caso específico de uma floresta, deve-se levar em conta, além do valor ambiental instrumental, o fato de que essa floresta é o *habitat* de muitas vidas sencientes, dotadas de valor intrínseco, as quais também serão destruídas com a derrubada da floresta. Com isso, causar-se-ia muito sofrimento, bem como a extinção da possibilidade da existência futura de muitos seres sencientes³⁴³. Em outras palavras, ao se destruir uma floresta tem-se como consequência a redução significativa das possibilidades de satisfação de interesses e preferências dos muitos seres sencientes que habitavam aquele espaço, podendo resultar, inclusive, na sua morte.

A proposta ética de Singer em relação à vida não-senciente se baseia claramente em um critério instrumental:

A inundação das velhas florestas, a possível perda de toda uma espécie, a destruição de vários ecossistemas complexos, o bloqueio do rio e a

³⁴⁰ SINGER, 1994, p. 286.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 285-286.

³⁴² *Ibid.*, p. 285.

³⁴³ *Ibid.*, p. 291.

perda das gargantas rochosas são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes³⁴⁴.

No entanto, ainda assim, defende o autor, é possível requerer a proteção de tais formas de vida à medida que a continuidade da vida senciente em sua totalidade depende de sua preservação. Singer afirma que mesmo em uma ética antropocêntrica pode-se indiretamente proteger as demais formas de vida. Por mais limitada que a tradição ocidental dominante seja, por defender a ideia de que o mundo natural somente existe para o benefício de seres humanos, “ela não exclui o cuidado com a preservação da natureza”. Tal cuidado está sempre associado ao bem-estar humano³⁴⁵. Singer modifica esse entendimento da tradição ocidental dominante por meio de sua ética senciocêntrica. Ele coloca os seres sencientes no lugar dos seres humanos para garantir a proteção de animais não-sencientes e plantas indiretamente. Dessa forma, o cuidado com a preservação da natureza é efetuado à medida que esteja associado ao valor intrínseco dos seres sencientes e ao bem-estar deles, determinado a partir de seus interesses e preferências, que não podem ser atendidos com a destruição dos ecossistemas naturais.

Singer ainda sugere que os seres humanos podem até tentar perceber algum valor intrínseco em uma árvore, por exemplo. Mas isso na verdade, estaria baseado em considerações subjetivas, em sentimentos humanos, ou em valores instrumentais como a raridade de uma árvore que existe há muito tempo, e não em algum critério objetivo de valor, como é o da capacidade de ter experiências conscientes, de ter interesses e preferências. Assim, se eventualmente se fosse falar de valor intrínseco para além de seres sencientes, acabar-se-ia incorrendo no risco de uma proposta de valor intrínseco subjetivo³⁴⁶.

Pode-se argumentar aqui que Singer defende uma interpretação moral que parte sempre da perspectiva humana, e não da vida não-senciente. O fato de seres humanos não poderem, até o presente, saber de que modo uma planta é afetada por qualquer acontecimento, significa, para Singer, que não se pode dizer que ela tenha um interesse moralmente relevante. Então, parece que por causa de uma limitação de conhecimento por parte dos seres humanos, os organismos vivos não-sencientes não precisam ter sua vida considerada diretamente relevante

³⁴⁴ Ibid., p. 292.

³⁴⁵ Ibid., p. 283.

³⁴⁶ Ibid., p. 293.

em termos morais. Singer não considera a possibilidade de que, embora uma planta não tenha sensibilidade, não tenha capacidade de sentir dor e de sofrer, certamente se pode observá-la definindo quando lhe falta a água de que ela precisa para prover suas necessidades, ainda que não se admita que ela sinta o próprio processo de esmorecimento. A falta de água é algo não benéfico para uma planta, mesmo na ausência do sofrimento.

Importa salientar que apesar de admitir apenas o dever indireto de proteção de seres não-sencientes, isso também não significa plena liberdade de humanos para agirem em relação à vida destituída de sensibilidade e consciência, justamente em virtude da importância de se assegurar todos os meios necessários para o bem-estar dos animais sencientes. Na concepção de Singer, isso seria suficiente para garantir a proteção do meio ambiente natural:

Na minha opinião, os argumentos que têm por base os interesses dos seres humanos presentes e futuros, e os interesses dos não-humanos sencientes que habitam a floresta são suficientes para mostrar que, pelo menos numa sociedade onde ninguém precisa destruir a floresta para sobreviver, o valor da preservação do que resta das áreas significativas da mata ultrapassa em muito o valor do que se ganha em troca de sua destruição³⁴⁷.

Portanto, os seres vivos não-sencientes devem ser protegidos em virtude de seu valor instrumental para os seres sencientes. Todos os seres não-sencientes não são um recurso destinado a satisfazer interesses apenas de seres integrantes da espécie *Homo sapiens*, mas de todos os seres sencientes. Isso significa que se os seres humanos possuem um interesse não-vital em destruir uma determinada floresta, esse interesse sequer é digno de comparação com o interesse em viver de todos os seres sencientes que habitam essa floresta.

Nesse sentido, Felipe acrescenta que Singer não autoriza a destruição pelos humanos de seres destituídos de interesse “a seu bel-prazer”. Tais seres não são artefatos livremente disponíveis ao uso humano. Ainda que seja destituído de uma mente capaz de “distinguir o estado de bem-estar de um estado de desconforto” e que não tenha

³⁴⁷ SINGER, Peter. *Vida ética*. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 136.

noção de si mesmo enquanto algo distinto no ambiente no qual se situa, tal ser existe por si e para si mesmo³⁴⁸.

Para Singer, há certas condutas virtuosas a serem incentivadas no intuito de colocar fim às ações prejudiciais ao meio ambiente, tais como, a reutilização e a reciclagem de recursos, a redução do consumo, a rejeição de ideais materialistas que valorizam a posse de bens, entre outras³⁴⁹.

Outra conduta humana virtuosa importante para uma ética de proteção à vida não senciente é a “estética da apreciação dos lugares naturais não devastados pelo homem”³⁵⁰. Em relação a isso, Bratton pontua que a questão estética como fundamento para a proteção ambiental “pode criar dificuldades ambientais [...] e facilmente pode produzir modelos éticos que valorizam incorretamente a natureza ou são egoisticamente centrados em humanos”³⁵¹. Em outros termos, desse tipo de apreciação ou “amor estético” da natureza podem resultar práticas destrutivas, por exemplo, a coleta de espécies raras. Além disso, prevalece na atualidade a ideia de apreciação passiva da natureza, isto é, os humanos enquanto “amantes da natureza”, apreciam-na egoísta e passivamente enquanto ela vai sendo destruída. Em geral, Bratton defende que inexistente um engajamento substancial na proteção do meio ambiente natural³⁵². A isso, pode-se acrescentar a subjetividade e relatividade presente nos julgamentos estéticos, que podem levar os seres humanos a avaliar muitas formas de vida não-sencientes como passíveis de destruição, por não serem dotadas do atributo da beleza – definida sempre em conformidade com padrões antropomórficos –, não serem raros, não serem do interesse recreativo de seres sencientes, nem terem alguma utilidade para as gerações futuras.

Esse mesmo raciocínio pode ser aplicado à questão do valor científico. Nesse sentido, questiona-se que tipo de ciência é valorizada na sociedade hodierna. Uma ciência quase sempre a serviço de interesses estritamente econômicos de grupos que detém e coordenam o capital financeiro. Uma ciência que objetiva o lucro e o prolongamento das mazelas humanas para sustentar continuamente um processo de

³⁴⁸ FELIPE, 2003, p. 105.

³⁴⁹ SINGER, 1994, p. 301.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 301.

³⁵¹ BRATTON, Susan Power. Loving Nature: Eros or Agape? *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 3-25, Spring. 1992, p. 14. Agradeço a Sônia T. Felipe pela apresentação desse artigo no grupo de pesquisa: Ecoanimalismo Feminista: contribuições para a superação da violência e discriminação, UFSC, abr. 2009.

³⁵² *Ibid.*, p. 14.

produção e consumo de drogas legais, sem realmente preocupar-se com a promoção da saúde e do bem-estar dos seres sencientes.

A partir disso, pode-se afirmar que a proposta ética de Singer, apesar de procurar assegurar, ainda que indiretamente, a proteção de espécies não-sencientes, ela não o faz em relação às vidas individuais de seres não dotados de sensibilidade e consciência, uma vez que tais vidas não têm valor intrínseco por serem incapazes de interesses e preferências. Elas não podem ser lugar, nem fonte do valor intrínseco. Se a destruição de organismos individuais não sencientes não traz qualquer prejuízo para os seres sencientes, ela é moralmente permissível. O próprio autor de *Ética prática* admite que, embora rompa com a tradição ocidental dominante, ampliando a comunidade moral para todos os seres sencientes, acaba por deixar de fora muitos seres vivos³⁵³.

Talvez o argumento de Singer, de que a linha divisória entre os seres sencientes e não-sencientes constitui uma base mais sólida para a demarcação do limite da comunidade moral, do que a linha que separa as coisas vivas das inanimadas, não seja tão plausível. Certamente há outras linhas seguras de argumentação, que não a de interesses e preferências sencientes, que permitem buscar um fundamento para a bioética ambiental. Afinal, não poderia ser o critério da senciência algo arbitrariamente determinado? Por que seres destituídos da capacidade de sofrimento não são objetos de consideração moral direta por parte de agentes morais, unicamente por serem capazes de conduzir sua própria existência?

É essa a preocupação de Goodpaster ao propor o critério “estar vivo” [*being alive*] para a atribuição de relevância moral. Nem a racionalidade, nem a sensibilidade são requeridas para que uma vida seja moralmente considerável. O autor propõe um critério de significância moral, cuja função é permitir julgamentos comparativos entre os diferentes “pesos” morais de cada ser vivo nos casos de conflito entre seres dotados de considerabilidade moral. Mas ser algo vivo é necessário e suficiente para ter a considerabilidade moral³⁵⁴.

Nesse sentido, o autor critica o critério da senciência, questionando por que a capacidade de sentir dor e sofrer deveria ser um critério necessário para a considerabilidade moral. Para Goodpaster, a

³⁵³ SINGER, 1994, p. 292.

³⁵⁴ GOODPASTER, Kenneth E. On Being Morally Considerable. In: ZIMMERMAN, Michael E. et al. *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall, 1998, p. 56-70, p. 59-60.

senciência é apenas uma característica adaptativa que determinadas espécies desenvolveram ao longo do processo evolutivo, e que lhes garante uma melhor capacidade para antecipar e evitar certas condutas, mas não as qualifica para a considerabilidade moral. Isso também é apontado por Holland, segundo o qual a dor tem um papel evolucionário no desenvolvimento das espécies sencientes³⁵⁵.

Goopaster defende que “há algo a ser levado em conta [...] e que certamente qualifica os seres como beneficiários e capazes de serem prejudicados – a saber, a *vida*”³⁵⁶. É para essa direção que uma bioética ambiental deve se voltar. Portanto, mesmo que uma árvore não seja dotada de uma mente que lhe permita representar seus próprios interesses, os seres humanos podem representar para si o que são as necessidades de uma planta para que ela se mantenha viva. Na vida não-senciente se fazem presentes determinadas necessidades e capacidades que podem ser beneficiadas ou prejudicadas. E determinadas necessidades e interesses mais básicos são compartilhadas por seres sencientes e não-sencientes. Todos merecem, portanto, a considerabilidade moral, isto é, enquanto entidades organizadas e integradas de modo auto-sustentado são dignas do respeito moral³⁵⁷. Com isso, Goodpaster sugere o “princípio da vida” para regular as ações em relação a todas as formas de vida.

A distinção efetuada por Felipe entre interesses racionais, psicológicos e naturais, auxilia na compreensão do que Goodpaster pretende ao afirmar que um ser vivo não-senciente possui interesses:

Mas, enfatiza Goodpaster, para além dos limites da razão e da sensibilidade, há ainda um tipo de interesse presente em todo e qualquer ser vivo. Neste caso, o interesse não depende da consciência de si, nem de um querer motivado pela razão. Estar vivo já representa o estado de sujeição aos interesses ligados à própria subsistência e sobrevivência. Portanto, há uma categoria de interesses, traduzida na expressão «é do interesse de», que não requer um sujeito consciente de si para assinalá-los. Basta o fato de estar vivo para que seja do interesse de um ser vivo não ser destruído ou não ter as condições de

³⁵⁵ HOLLAND, 2008, p. 56.

³⁵⁶ “[...] *there ‘is’ something to take into account [...] and which surely does qualify beings as beneficiaries and capable of harm – namely, ‘life’ [...]*”. GOODPASTER, 2008, p. 62.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 65-68.

bem-estar específicas de sua natureza violadas. Enquanto os interesses racionais e psicológicos demandam um sujeito consciente de si, interesses naturais inerentes à vida não demandam um eu psicológico para instaurá-los. Nascer é a condição para que o nascido se torne naturalmente sujeito ao que é do interesse de sua espécie de vida. E desta condição biológica básica não escapa nem o mais racional dos sujeitos³⁵⁸.

Tem-se assim que o fato de não se saber ainda ao que corresponde “uma árvore morrendo porque suas raízes foram inundadas”³⁵⁹, não nos pode demover da tentativa de compreender tal situação, de perceber um interesse natural da árvore em continuar vivendo, ainda que, conforme admite Goopaster, nem sempre seja fácil avaliar quais as necessidades de cada ser vivo³⁶⁰. Isso deve conduzir-nos na busca de uma bioética ambiental genuína plausível, que possa estabelecer o que é eticamente adequado para uma vida não-senciente, independentemente do valor instrumental dessas vidas para os seres sencientes.

Nesse sentido, ao se procurar construir uma teoria ética ambiental genuína, e não apenas uma teoria ética animalista, observa-se que a teoria de Singer é limitada por eleger o critério da sciência como o limite para a consideração moral direta e para a atribuição de valor intrínseco. Até mesmo o critério da sciência pode não garantir a proteção quando o ser senciente é privado de certas condições importantes para a satisfação de necessidades por nós desconhecidas, sem lhes causar dor alguma. Isso é salientado por Felipe ao afirmar que “uma vida pode ser privada das condições necessárias à sua expressão plena, específica, sem necessariamente representar dor àquele sujeito privado dessas condições”³⁶¹.

Além disso, Felipe sustenta que as éticas sencientistas, entre elas a de Singer, “não podem incluir todos os seres vivos, e, por essa razão, não chegam a poder tornar-se verdadeiramente ambientais”, pois “a maior parte dos seres vivos ameaçados não ‘sente’ dor nem sofre”³⁶².

³⁵⁸ FELIPE, 2007, p. 73.

³⁵⁹ SINGER, 2002, p. 131.

³⁶⁰ GOODPASTER, 2008, p. 68.

³⁶¹ FELIPE, Sonia T. Da considerabilidade moral dos seres vivos. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 105-118, jul. 2006. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2006, p. 108.

³⁶² *Ibid.*, 2007, p. 78.

Dessa forma, o critério da senciência não permite a proteção individual de muitos seres incapazes de sentir dor e prazer, os quais tornam-se vulneráveis às ações humanas destrutivas, podendo ser prejudicados em sua forma específica de vida, ainda que privados da sensibilidade.

Em suma, embora Singer possa ser considerado bem-sucedido na sua proposta de ética animalista, baseando-se no critério da senciência e desenvolvendo o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, certamente sua proposta para a proteção de vidas não-sencientes, a partir de um critério indireto, precisa ser repensada quando se tem como objetivo o desenvolvimento de uma proposta bioética ambiental genuína. Uma bioética animalista, que leve em consideração os interesses de seres sencientes e seu valor intrínseco, pode não ser suficiente para assegurar a devida proteção para a vida de todos os seres vivos incapazes de conceber a própria existência.

No presente estudo, se reconhece o mérito de Singer por ampliar a abrangência da comunidade moral a partir da concepção de que a vida de seres sencientes é desejável em si em virtude de suas preferências e interesses que, quando satisfeitas, tornam a vida desses seres individuais boas em si e, por conseguinte, dotadas de valor intrínseco. No entanto, percebe-se que o critério da senciência tem limitações. Talvez o critério da autonomia psicológica – característico dos seres vivos sencientes – deva dar lugar a um critério mais abrangente, reconhecendo-se, para isso, o valor da vida de todos os animais e plantas individualmente considerados.

3.3 Os limites da concepção de valor intrínseco natural na bioética ambiental holista de Rolston III

Holmes Rolston III em sua teoria bioética ambiental propõe uma concepção de valor apoiada na história evolutiva natural e no sistema de interdependência que perpassa toda a natureza, nela incluída os seres humanos na condição de seres biológicos, também produto da história natural. O valor intrínseco natural emerge nessa rede complexa de inter-relacionamentos, de eventos geradores e regeneradores da vida de forma contínua e ininterrupta, presentes ao longo de toda a história evolutiva, o que torna a natureza carregada de valor em todos os seus níveis. Por esse motivo, para Rolston III, nada mais correto do que os seres humanos respeitarem esse valor não apenas no nível da comunidade moral humana, mas em toda a natureza.

A concepção de valor intrínseco de Rolston III é caracterizada pelo fato de o valor intrínseco presente na natureza ser independente de qualquer avaliação, atribuição ou reconhecimento por meio da consciência humana. O valor está na natureza – nos organismos individuais, nas espécies e nos ecossistemas – e pode ser reconhecido pela mente humana. Mesmo que não haja reconhecimento, o valor permanece na natureza, sendo inclusive impossível para a mente humana ter acesso ao valor em todas as instâncias da natureza. Nesse sentido, Rolston III tem uma concepção objetivista transcendente de valor intrínseco, na terminologia proposta por O’Day, ou de valor intrínseco autônomo, conforme propôs Harlow. Nessa concepção, o valor que emerge e está presente em cada processo e produto da natureza não é atribuído por seres humanos. O valor constitui-se em uma propriedade dos processos naturais, sendo a natureza carregada de valor antes mesmo do surgimento da consciência humana. Por isso, a natureza é a fonte e o *locus* do valor intrínseco natural. Por fonte entende-se o lugar no qual o valor se origina e é gerado³⁶³.

Uma das preocupações centrais de Rolston III é procurar superar o dualismo entre fato e valor, evidenciando que julgamentos de valor não estão apenas presentes na mente humana, nem o mundo natural é completamente destituído de valor. Há diferenças entre julgamentos de fato e de valor, mas ambos alcançam a objetividade, pois, apesar de não serem totalmente isentos da influência do conhecimento daquele que realiza os julgamentos, não são subjetivos. Os julgamentos de fato são realizados com base em instrumentos e métodos da ciência que visam garantir sua objetividade, ao mesmo tempo, envolvem escolhas interpretativas e decisões conceituais. A ciência é um conhecimento passível de revisão, justamente porque não está isenta, nem de escolhas feitas pelo pesquisador, nem dos elos culturais³⁶⁴. Nesse sentido, pode-se aproximar Rolston III de Hilary Putnam. Para ambos, a objetividade não é algo absoluto e infalível, a parte de todas as circunstâncias nas quais as teorias são concebidas. Ao criticar a ideia de que haveria verdades atemporais a serem captadas pela mente humana, Putnam defende uma concepção de verdade segundo a qual a definição do que é verdadeiro está em grande parte conectada a valores que prevalecem na sociedade e influenciam diretamente o meio científico, bem como a alguma ideia do que é o bom e de “florescimento humano”. Essa concepção evita o subjetivismo, uma

³⁶³ LEE, 1996, p. 297.

³⁶⁴ ROLSTON, 1982, p. 129-133.

vez que são definidos critérios objetivos de “aceitabilidade racional”, envolvendo virtudes como a coerência e a simplicidade, adequação da investigação racional, relevância, entre outros, que necessitam ser satisfeitos para que uma teoria seja cientificamente aceita, ou seja, para que se tenham fatos acerca do mundo e não apenas mera expressão de intuições subjetivas³⁶⁵. Dessa forma, não há um fato ou ciência neutra de valores e, conseqüentemente, não há uma separação entre fatos e valores, mas também não é necessário comprometer-se com algum tipo de subjetivismo na ciência e na ética.

Nas palavras de Putnam, “cada fato é carregado de valor e cada um de nossos valores carrega algum fato”³⁶⁶. Todos os fatos são concebidos dentro de um determinado contexto social, cultural e histórico e, por essa razão, não podem ser isentos da influência dos valores. Os valores, por sua vez, também emergem a partir de determinados fatos. Putnam acrescenta que os julgamentos sobre valores são racionais justamente por envolverem fatos e não estarem meramente pautados em intuições subjetivas, além de serem concebidos dentro de uma concepção de “florescimento humano”. Embora os valores não possam ser verificados do mesmo modo que ocorre com os julgamentos sobre fatos no âmbito da ciência, eles não são meras projeções de sentimentos humanos subjetivos ou de escolhas arbitrárias³⁶⁷. Ambos os julgamentos são, assim, formas complementares de compreender o mundo objetivamente.

Com base nisso, tem-se que a própria concepção de valor intrínseco natural de Rolston III constitui-se em um modo de compreender a ordem causal do mundo natural, concomitante à ciência. Conforme visto no capítulo dois, Rolston III explica o devir criativo da natureza associando-o à noção de valor – o que ele denomina de uma descrição participante e holística dos seres humanos na natureza³⁶⁸. Enquanto parte da natureza, os seres humanos também contribuem para a formação do valor e seu enriquecimento. Porém, não é a mente humana que confere ou atribui valor à natureza. O valor intrínseco forma-se no próprio “ventre” criativo natural³⁶⁹. Quando os seres humanos descobrem e experienciam esse valor, eles passam a compreender e conhecer a natureza.

³⁶⁵ PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 135-137.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 201.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 175-177.

³⁶⁸ ROLSTON III, 1982, p. 135.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 137-138.

Ao analisar a concepção de Rolston III, Callicott o acusa de não dar suficiente atenção ao dualismo entre sujeito e objeto, apesar de mostrar-se eficiente na superação do dualismo fato/valor. Na compreensão de Callicott, Rolston III mantém o dualismo cartesiano entre *res extensa* e *res cogitans* ao afirmar uma concepção de valor intrínseco autônomo, pois o valor seria uma propriedade objetiva das diversas formas de vida, completamente independente da mente humana, a ser captada por ela³⁷⁰. Porém, Rolston III não defende que os conceitos não sejam humanamente dependentes e que as propriedades dos objetos estejam todas objetivamente presentes lá fora, esperando apenas para serem captadas pela mente humana. Ao discutir o dualismo entre julgamentos de fato e de valor, o autor já evidenciou o modelo de objetividade a que ele se refere. O valor intrínseco é uma propriedade do processo criativo da natureza, sendo que animais, plantas, seres humanos, espécies, etc., são todos igualmente instâncias desse valor. Os seres humanos enquanto parte da natureza sistêmica também contribuem para a formação do valor à medida que buscam se auto-realizar, do mesmo modo que os demais organismos individuais o fazem. Além disso, embora o valor intrínseco presente na força criativa da natureza não seja dependente da mente humana, acredita-se que não seria problemático para Rolston III admitir que a experiência do valor presente na natureza por parte dos seres humanos, que é humano-dependente, os afeta de modo a modificar a própria visão de mundo dos agentes morais – não há qualquer dualidade pressuposta aqui, mas sim um *continuum* de inter-relações.

Rolston III desenvolve a concepção de “natureza projetiva”, segundo a qual o “drama” histórico-evolucionário, compreendido a partir da teoria Darwinista da seleção natural e adaptação, não cessa em momento algum. Na natureza há sistemas de tal forma integrados que os dotam de “poder projetivo”. As realizações desses sistemas têm início, fim, ciclos, com maiores ou menores ganhos, que seguem certas trajetórias, possuem determinados traços e chegam a formas de vida complexas³⁷¹.

Apoiando-se em autores como Ernst Mayr, David Raup, John Sepkoski e Norman D. Newell, Rolston III defende que há uma tendência na natureza projetiva de aumento da diversidade e complexidade das formas de vida. Os organismos adquirem e acumulam

³⁷⁰ CALLICOTT, Baird J. Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction. *Environmental Ethics*, v. 14, p. 45-51, Summer, 1992, p. 136.

³⁷¹ ROLSTON III, 1982, p. 147.

informações a serem transmitidas ao longo das gerações. Isso se deve à criatividade do processo evolutivo, que resulta no incremento da biodiversidade³⁷². A evolução, defende Rolston III, segue de modo ascendente, diversificando as formas de vida³⁷³.

Considerando as críticas feitas a essa abordagem, por exemplo, a de Stephen J. Gould, segundo a qual a evolução não se direciona para um aumento da complexidade e todas as espécies são apenas o resultado acidental de um processo não planejado, Rolston III procura defender-se afirmando que é preciso entender a natureza a partir de uma visão sistêmica para compreender a diversificação das espécies. Nessa visão, os elementos materiais combinam-se de forma a proporcionar as condições adequadas para o surgimento da vida e sua posterior diversificação e maior complexidade – as coisas não acontecem acidentalmente³⁷⁴. A física e a biologia procuram explicar os processos produtivos para compreender a origem da vida, mas conseguem apenas, segundo Rolston III, obter uma percepção melhor da imensidade do problema ao invés de chegar a sua solução e descobrir, por exemplo, onde “a informação genética de todas as células vivas se origina”³⁷⁵. Para Rolston III, o mais importante não é saber se a biodiversidade é algo que surgiu do acaso ou se é uma inevitabilidade sistêmica. É prioritário perceber o valor presente em toda a história evolutiva natural.

Com base nessas considerações, Harlow aponta que Rolston III desenvolve uma concepção teleológica de valor, segundo a qual há um fim último para o qual todos os processos naturais se voltam. Para Harlow, esse tipo de teleologia já não pode mais ser aceita atualmente, tendo em vista a própria teoria evolucionária da seleção natural das espécies de Darwin, segundo a qual não há uma realização de planos nos processos naturais em direção a uma finalidade. De acordo com a autora, a teoria de Rolston III seria sustentável somente no caso de se assumir compromissos ontológicos clássicos, a saber, de que há uma hierarquia fundamentada em um bem superior ou em uma perfeição absoluta³⁷⁶.

No entanto, assumir que há um direcionamento para certos fins no processo evolutivo de geração e continuidade da vida, não pressupõe o comprometimento com uma teleologia clássica, isto é, com a ideia de que todas as ações são parte de um plano voltado para algum fim que

³⁷² Id., 2004, p. 279.

³⁷³ Id., 1991, p. 91.

³⁷⁴ Id., 2004, p. 281; 286.

³⁷⁵ “[...] where the genetic information of all living cells originates”. Ibid., p. 288.

³⁷⁶ HARLOW, 1992, p. 29; 35-36.

representa um bem maior. Rolston III defende sim que há um incremento na biodiversidade, traduzido na diversificação das formas de vida. Com isso, ele quer evitar a interpretação de que tudo é acidentalmente produzido no processo evolutivo. Por isso, ele assume que determinadas causas e condições naturais levam a determinadas consequências, além de adotar a visão sistêmica do processo evolutivo, segundo a qual os eventos causais não podem ser vistos de forma isolada quando se pretende compreender o *continuum* característico da natureza projetiva. Porém, não se trata de processos dirigidos para uma finalidade presente na natureza e qualificada como boa, uma vez que o próprio Rolston III apóia-se em Darwin, citando-o para evidenciar que o processo natural nem sempre é eficiente e conciliativo; ao contrário, é repleto de erros, desperdícios e sofrimento. Mas isso é necessário para o prosseguimento criativo do drama histórico³⁷⁷.

Harlow sustenta que a noção de teleologia aceita na modernidade é uma noção modificada, que auxilia na descrição dos processos naturais. “Biólogos e historiadores naturais continuam a usar um vocabulário teleológico e funcional modificado para caracterizar o que lhes interessa na natureza”³⁷⁸. “Modificado” porque eles já não mais empregam conceitos de causalidade final ativa. Mas eles precisam de algum modo explicar os processos naturais e, na prática, não conseguem reduzir os níveis teleológicos da descrição a níveis mecanicísticos. Porém, Harlow esquece que essa visão moderna e mecanicista vem sendo substituída pela pós-moderna que, no entender de Callicott, apesar de ainda não estar bem definida, interpreta o mundo a partir da noção de um sistema orgânico³⁷⁹. Parece ser esse sentido que Rolston III emprega ao descrever os eventos causais dentro de sua concepção sistêmica de natureza projetiva.

Pode-se sustentar que Rolston III direciona-se para a mesma interpretação efetuada por Maturana e Varela. Organismos são unidades autonomamente organizadas que surgiram quando as condições ideais para isso se formaram na terra e se caracterizam por produzirem de modo contínuo a si próprios³⁸⁰. Tais organismos mantêm continuamente relações de perturbação com o meio no qual se situam, o que resulta em modificações e adaptações para o organismo e para o próprio meio. Ser

³⁷⁷ ROLSTON III, 2004, p. 290.

³⁷⁸ “*Biologists and natural historians continue to use a modified teleological and functional vocabulary to characterize what interests them in nature*”. HARLOW, 1992, p. 37.

³⁷⁹ CALLICOTT, 1992, p. 142.

³⁸⁰ MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 50.

vivo e meio são estruturas diferentes e independentes, mas mantêm uma congruência necessária, sendo que o ser vivo é estruturalmente determinado pelo acoplamento estrutural que mantém com o meio³⁸¹. Nesse sentido, pode-se admitir que a vida tenha processos dirigidos a fins. O organismo tem o fim de se auto-realizar e de realizar o modo de vida da espécie a que pertence dentro das determinações do meio em que se encontra e com base nas informações genéticas de que é constituído.

Rolston III chega aos deveres morais em relação à natureza a partir da constatação de que há uma criatividade envolvida em todo o processo evolutivo, com base nos fatos explicados pela física e pela biologia. A partir disso, o autor defende o valor intrínseco natural presente nesse processo e deriva então a conduta de respeito à natureza. De acordo com Rolston III, “nosso modelo de realidade implica um modelo de conduta”. Logo, um modelo que considera importantes os fatos descritos pela ciência sobre a natureza e, ao mesmo tempo, concebe a natureza como algo que projeta valores, exige uma conduta de respeito a ela. Fatos e valores estão conjuntamente presentes na natureza e, assim, aquilo que deveria ser [*ought to be*] não é derivado daquilo que é [*is*], mas ambos são descobertos simultaneamente. Nesse sentido, para Rolston III, nenhuma pesquisa científica pode dizer que é correto assegurar o equilíbrio de uma comunidade biótica, mas o reconhecimento de que a natureza é carregada de valor conduz os agentes morais a admitir o dever de respeitar a natureza da qual são parte³⁸².

O modelo bioético holista de Rolston III parte do conhecimento descritivo proporcionado pela ciência, mas não se subsume a ela. Embora o autor denomine sua concepção de valor intrínseco de “natural”, sustenta que a ciência, com suas explicações acerca do universo físico e biológico, é limitada. A biologia e a física podem encontrar muitas causas necessárias para explicar a evolução, mas elas certamente não são suficientes para acessar toda a complexidade dos processos naturais e os valores nele envolvidos³⁸³. Isso permite distanciar Rolston III de um naturalismo ético, pois o autor admite que o valor não pode ser medido pelos instrumentos da ciência. Porém, conforme bem salientado por Putnam, dizer que o “valor” não é uma

³⁸¹ Ibid., p. 107-108.

³⁸² ROLSTON III, 1991, p. 95-96.

³⁸³ Id., 2004, p. 288-289; 293-294.

propriedade idêntica às propriedades físicas, não significa dizer que o valor não existe, mas apenas que o naturalismo não o explica³⁸⁴.

O “drama” histórico natural ao qual Rolston III faz referência é composto pela interação de todas as forças que geram, destroem e regeneram a vida. A criatividade manifesta-se por meio dos conflitos e da resolução deles. Esse drama resulta na complexidade da natureza e pode ser denominado algo maravilhoso, admirável, milagroso, entre outras adjetivações que traduzem o significado do valor da natureza. Por isso, Rolston III defende que a natureza demanda não apenas respeito, mas também reverência³⁸⁵.

No entanto, para que cada ser humano chegue a essa reverência pelos processos naturais e todos os seus produtos, parece ser necessário, para Rolston III, que ele seja capaz de descobrir e experienciar os valores na natureza e, com isso, reconhecer-se como parte do processo evolutivo natural. Seria, então, a experiência do valor intrínseco algo necessário para que os seres humanos possam respeitar a natureza? A concepção de Rolston III direciona para uma resposta positiva a essa questão. Mas ao se referir ao ato de experienciar o valor na natureza, Rolston III não pretende afirmar a necessidade de cada ser humano encantar-se e sentir uma conexão holística, por exemplo, com cada planta com a qual tem contato, passando a admirá-las como “maravilhas” da natureza. O autor refere-se antes à importância de os seres humanos perceberem-se como um produto dos processos e eventos causais naturais, do mesmo modo que tudo o mais na natureza o é. Para isso, não é preciso estar em contato constante com a natureza, mas apenas reconhecer-se na condição de um participante dos eventos naturais de geração do valor, do processo de criatividade sistêmica da natureza, sendo que o ser humano pode, então, escolher cultivar e respeitar o valor intrínseco natural através de suas ações morais. Quem experiencia o valor intrínseco presente nas diversas instâncias do mundo natural, conhece a natureza por meio de seu próprio valor.

Ao mesmo tempo em que Rolston III reconhece a importância de o ser humano ver-se como parte do sistema natural, ele coloca os seres humanos no topo da cadeia evolutiva dos predadores³⁸⁶. O autor argumenta que níveis de valor mais alto podem ser encontrados no culminar do processo evolutivo e que talvez os seres humanos

³⁸⁴ PUTNAM, 1981, p. 211.

³⁸⁵ ROLSTON III, 2004, p. 295-297.

³⁸⁶ Id., 1982, p. 138.

representem a “cabeça” desse processo³⁸⁷. Rolston III admite ainda que formas de vida menos complexas podem ser sacrificadas por formas mais altas de vida³⁸⁸, o que evidencia sua concepção hierárquica das formas de vida, segundo a qual parece que quanto mais no alto da escala evolutiva a vida se situa, maior seu valor intrínseco natural.

Callicott também salienta essa visão de Rolston III:

Os seres humanos são *autoconscientes* e, portanto, reflexivamente conscientes do bem que eles sentem e defendem consciente e inconscientemente. Pelo fato de essa autoconsciência ser muito mais valiosa, Rolston postula diretamente uma hierarquia (embora ele não a chame assim) do valor intrínseco da natureza e defende uma ordem de importância (embora ele também não a chame assim) na natureza, com os seres humanos no seu lugar tradicional no topo. Podemos, assim, em boa consciência, de acordo com Rolston, caçar, matar, comer animais e usar plantas de todas as formas – contanto que respeitemos outras formas de vida, não coloquemos em risco ou não exterminemos as espécies ou lancemos resíduos nos ecossistemas³⁸⁹.

Isso é problemático dentro de uma concepção bioética ambiental na qual não se pretenda estabelecer qualquer hierarquia especista eletiva de valor. Taylor critica justamente essa abordagem segundo a qual os seres humanos seriam o resultado final ou o ponto culminante do processo evolutivo. A espécie humana é apenas mais uma dentre as várias outras produzidas pela evolução. Não há evidências de que os seres humanos são o resultado mais complexo do processo evolutivo. Assumir que os seres humanos representam o tipo de vida

³⁸⁷ Id., 1991, p. 94.

³⁸⁸ “*Lower life may be sacrificed for higher forms*”. Id., 1981, p. 123.

³⁸⁹ “*Human beings are ‘self-aware’, and therefore reflexively conscious of the good that they both feel and consciously and unconsciously defend. Because this self-awareness is worth a great deal more, Rolston forthrightly posits a hierarchy (although he doesn’t call it that) of intrinsic value in nature and defends a pecking order (although he doesn’t call it that either) in nature, with humans in their traditional place at the top. We can, thus, in good conscience, according to Rolston, hunt and kill and eat animals, and use plants in all sorts of ways – provided we respect the other forms life and do not endanger or exterminate species or lay waste to ecosystems*”. CALLICOTT, 1992, p. 134.

mais elevado para o qual o processo evolutivo se direciona é uma expressão da vaidade humana³⁹⁰. O fato de os seres humanos possuírem certas habilidades que outras espécies não possuem não lhes garante qualquer superioridade, defende Taylor, uma vez que muitas espécies não-humanas possuem capacidades das quais os seres humanos carecem. O julgamento acerca das capacidades das espécies não pode partir do parâmetro humano, pois tem de considerar a perspectiva daquele que está sendo julgado, ou seja, o bem da espécie cujas capacidades são avaliadas. Com isso é possível perceber que a razão e a vontade livre dos humanos não os habilita a viverem em um plano de existência mais elevado do que quaisquer outras espécies³⁹¹.

Conforme discutido nas páginas anteriores e no capítulo dois, para Rolston III, o valor intrínseco está presente em todos os processos naturais. Por esse motivo, não é apenas a vida de organismos considerados individualmente que possui valor, mas também espécies, comunidades bióticas, ecossistemas e a natureza em sua totalidade o possuem.

Ao tratar do valor intrínseco da vida de organismos individuais, Rolston III afirma a importância de não restringir a abrangência da comunidade moral aos seres sencientes, realizando, dessa forma, uma crítica a Singer. Os seres sencientes defendem sua própria vida, têm um bem próprio, sentem dor, sofrimento e prazer, e, por isso, avaliam e valoram intrinsecamente as experiências que possuem, reconhece Rolston III. Não há como negar que seres sencientes possuam a habilidade de valorar intrinsecamente suas experiências. Mas basear uma ética em uma concepção antropogênica de valor, ainda que tenha o mérito de não ser antropocêntrica, não é suficiente para quebrar o paradigma moral tradicional e, com isso, assegurar a proteção da fauna e da flora não-senciente. É claro que plantas, espécies, e ecossistemas não podem avaliar seu ambiente e fazer escolhas, mas se um sujeito avaliador sempre for um requisito para a presença de toda e qualquer forma de valor no mundo, então, não há como assegurar um modo de respeitar todas as formas de vida, defende Rolston III. Organismos não-sencientes são o suporte [*holders*] do valor, apesar de não serem observadores ou espectadores [*beholders*] desse valor³⁹². Há algo no mundo natural que antecede a mente e a experiência humana. É o

³⁹⁰ TAYLOR, 1989, p. 113.

³⁹¹ Id., p. 129-130.

³⁹² ROLSTON III, 1994, p. 18.

próprio sistema natural que produz todo o valor de seus produtos: os avaliadores humanos são apenas mais um produto desse processo.

Ainda conforme Rolston III:

[...] há valor onde quer que haja criatividade positiva. Embora tal criatividade possa estar presente em indivíduos com seus interesses e preferências, ela também pode estar presente objetivamente em organismos vivos que defendem suas vidas, em espécies que defendem uma identidade ao longo do tempo e em sistemas que são auto-organizados que projetam realizações históricas³⁹³.

Nessa perspectiva de entendimento, todas as vidas individuais, sencientes ou não, têm valor por aquilo que são em si mesmas dentro do processo evolutivo. Cada indivíduo específico instancia o valor intrínseco natural da vida por constituir-se em um sistema ativo de informações que procura manter sua unidade orgânica, mesmo na ausência da sciência³⁹⁴.

Harlow discorda de Rolston III ao afirmar que não se pode falar de valor intrínseco autônomo na natureza, completamente independente dos avaliadores humanos – a não ser que a expressão seja empregada em sentido metafórico. Para a autora, organismos sem consciência não desempenham qualquer ação para defender sua própria forma de vida³⁹⁵. Porém, importa salientar que Rolston III não considera os organismos não-sencientes como agentes, ou seja, formas de vida que desempenham ações para o próprio bem. Não há em plantas, por exemplo, uma “vontade de viver” ou uma busca intencional pela satisfação de desejos. O fato é que mesmo a intencionalidade e a consciência estando ausentes, organismos sencientes e não-sencientes compartilham a vida e a habilidade de se auto-realizarem com base no conjunto de informações genéticas que mantém sua identidade individual. O conjunto de informações genéticas é um conjunto proposicional, ou seja, representa

³⁹³ “[...] *there is value wherever there is positive creativity. While such creativity can be present in subjects with their interests and preferences, it can also be present objectively in living organisms with their lives defended, and in species that defend an identity over time, and in systems that are self-organizing and that project storied achievements.*” Ibid., p. 29.

³⁹⁴ Id., 1981, p. 122; Id., 1991, p. 93-94.

³⁹⁵ HARLOW, p. 35.

um plano, um projeto que guia o movimento das mais diversas formas de vida³⁹⁶.

Por meio de sua concepção de valor intrínseco natural aplicada a todos os organismos, Rolston III se aproxima do critério da vida sugerido por Goodpaster para fundamentar uma bioética ambiental. Ambos apontam para o limite do critério da sciência e reconhecem o valor presente em todo e qualquer organismo individual vivo. Mesmo seres vivos não sencientes podem ser beneficiados ou prejudicados ao procurar realizar suas formas de vida. Rolston III observa que todo organismo vivo possui um conjunto de informações genéticas, que coordena seu funcionamento e sem o qual ele entraria em colapso. Essas informações podem ser criadas ou destruídas e sem elas não há possibilidade de automanutenção do sistema unificado. À medida que o organismo defende sua vida pelo que ele é em si mesmo, ele realiza o que as informações genéticas nele determinam. Com base nisso, Rolston III sustenta que muitas coisas são do interesse de uma planta, importam para sua sobrevivência em condições adequadas ao seu modo de vida.³⁹⁷ O termo “interesse” aqui é empregado no sentido de “interesse natural”, conforme proposto por Felipe³⁹⁸ e também aplicado à concepção de Goodpaster no item anterior, segundo o qual qualquer organismo vivo pode ser beneficiado ou prejudicado nas condições de sua existência.

Do mesmo modo que o organismo procura realizar seu bem ao conservar sua vida, também as espécies preservam um determinado modo de vida próprio. Elas são tão reais quanto plantas e animais individuais, sustenta Rolston III, por manterem um tipo de identidade e integridade ao longo do tempo e do espaço. O conjunto de informações genéticas manifestado no indivíduo é a propriedade por meio da qual se identifica uma espécie. Nesse sentido, há um dever de preservação da vitalidade da espécie e de sua integridade³⁹⁹.

Além dos indivíduos e das espécies, comunidades bióticas e ecossistemas necessitam ser também objeto de preocupação moral, afirma Rolston III. Um ecossistema existe e deve continuar existindo tanto pelo que representa em si mesmo – valor intrínseco –, quanto por se constituir em uma base de suporte à cultura e a vida em geral – valor instrumental. O ecossistema é a unidade de sobrevivência de todas as

³⁹⁶ ROLSTON III, 1999, p. 249-251.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 250-251.

³⁹⁸ FELIPE, 2007, p. 73.

³⁹⁹ ROLSTON III, 1991, p. 83-84; *Id.*, 1994, p. 21.

formas de vida, fora do qual a vida de organismos e espécies não é possível. É no ecossistema que se manifesta todo o potencial do sistema projetivo, o estímulo criativo e os mais diversos modos de interconexões entre as espécies, envolvendo relações de associação e dependência, que direcionam o processo seletivo de modo a proteger os membros da comunidade biótica. Os ecossistemas não têm a mesma unidade como a que está presente em um organismo, mas eles são um sistema de interconexões vitais⁴⁰⁰.

A interdependência entre os organismos torna-se o ponto central para a teoria do valor em Rolston III quando o autor afirma que o valor intrínseco de algo não pode ser considerado em isolamento, uma vez que tudo o que existe no mundo natural está inserido em um processo de desenvolvimento⁴⁰¹.

Weston salienta que é característico de uma concepção holista – por exemplo, a de Rolston III – salientar as interconexões entre todos os valores na forma de uma rede⁴⁰². Assim, apesar de Rolston III defender que cada organismo tem valor intrínseco pelo que ele é em si mesmo, ou seja, por conservar sua vida e, com isso, defender seu bem e o bem de sua espécie, esse valor só pode ser realizado dentro de uma comunidade biótica e de um ecossistema. Em uma avaliação moral, um organismo pode até representar um mal para uma comunidade biótica ou um ecossistema. Conforme pontuado no capítulo dois, parece que o valor intrínseco do organismo – e sua auto-realização por meio da manutenção de seu sistema de informações genéticas – depende do lugar que o organismo ocupa no ecossistema, ou seja, de seu valor instrumental. Talvez o organismo individual tenha valor somente por que é necessário para a espécie e para o ecossistema. O organismo que prejudica um ecossistema não teria então valor intrínseco?

Rolston III sugere que mesmo quando um organismo individual ou uma espécie interferem na disposição harmônica de um ecossistema, isso não os destitui do valor intrínseco. Essas situações anômalas de desequilíbrio são parte do “drama” evolutivo natural e geralmente exercem o papel de controle populacional, manutenção de relações simbióticas e mesmo garantem oportunidades para outras espécies. É certo que nem sempre as soluções encontradas pela evolução para tais desequilíbrios representam ganhos para o processo em virtude da

⁴⁰⁰ Id., 1991, p. 87-90; Id., 1994, p. 23-24.

⁴⁰¹ Id., 1991, p. 95; Id., 1982, p. 137.

⁴⁰² WESTON, Anthony. *Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics*. *Environmental Ethics*, v. 7, p. 321-339, Winter, 1985, p. 329.

limitação da possibilidade de interação biológica entre os organismos. Mas o sistema evolutivo tem mantido a estabilidade funcional durante milênios. Quando o desequilíbrio não é resultado direto ou indireto de qualquer interferência dos seres humanos, não se deve sequer qualificar tais organismos ou espécies que provocam relações desequilibradas como bons ou maus, pois tais julgamentos são geralmente baseados em interesses humanos e não na condição biológica da natureza⁴⁰³. Portanto, mesmo que a sobrevivência de um organismo represente a morte de outro, ambos têm valor intrínseco, pois estavam tentando conservar seu próprio bem e o bem de sua espécie.

Ainda assim, permanece o problema de quando os desequilíbrios são provocados pelas ações humanas. Nesse caso, Rolston III admite claramente que pode ser necessário matar indivíduos para assegurar o bem da espécie quando, por exemplo, a superpopulação de uma espécie estiver resultando na destruição de outra. O indivíduo tem de ser considerado apenas o exemplar de um tipo, e “o tipo é mais importante do que o exemplar”. O autor justifica seu posicionamento sustentando que o fim de uma espécie representa o fim de todo um conjunto de informações genéticas que identifica uma forma de vida específica⁴⁰⁴.

Disso infere-se que o autor situa o valor da espécie acima e à frente do valor de seus indivíduos. O organismo individual, senciente ou não, termina por se tornar um mero instrumento a favor da propagação da espécie. Além disso, situar a espécie à frente de seus indivíduos também pode resultar na morte de indivíduos sem que isso represente uma questão muito relevante. Pode-se até admitir o valor da espécie, mas o respeito ao valor intrínseco do indivíduo deve ser a primeira e maior preocupação numa decisão moral que os afete, pois, uma vez que se preserva a vida dos organismos individuais, sem nelas interferir, dificilmente provocar-se-á desequilíbrios entre espécies. Por conseguinte, o próprio valor da espécie é preservado. Em outras palavras, não há como assegurar a integridade, a identidade e a sobrevivência de uma espécie, sem antes focar seus organismos individuais, que constituem o fundamento sem o qual não existe a espécie. Por esse motivo, considera-se de extrema importância proteger individualmente os organismos para evitar a extinção da espécie, conforme proposto por Taylor e revisado no item inicial deste capítulo.

⁴⁰³ ROLSTON III, 1991, p. 81-82.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 83-85.

Outro caso que pode ser discutido a partir da concepção de valor intrínseco de Rolston III é o das espécies manejadas e enjauladas pelos seres humanos. Poder-se-ia afirmar acerca dessas espécies, e de seus organismos individuais, que elas têm a possibilidade de realizar o bem da espécie, passando de uma geração para outra o conjunto de informações genéticas herdadas e que informam um modo específico de vida? Certamente, embora Rolston III não discuta essa questão, sua concepção permite defender que o manejo de uma espécie não respeita o valor intrínseco natural dela e, por conseguinte, de seus indivíduos, uma vez que inviabiliza a espontaneidade interativa, a conservação autônoma, a auto-manutenção dos organismos individuais, e, inclusive, o próprio inter-relacionamento com as demais formas de vida, uma vez que tais organismos são retirados de seus respectivos ecossistemas – espaço adequado no qual um organismo individual deve ser mantido, pois, conforme o próprio Rolston III sustenta, o valor só pode existir no conjunto, na coexistência das diversas formas de vida e coisas naturais⁴⁰⁵.

A principal contribuição de Rolston III está na sua tentativa de superar a perspectiva que situa os seres humanos em uma esfera separada do restante do mundo natural, e da qual emergiria todo o valor presente no mundo, e no fato de focar noções como a coexistência e a vivência interativas das mais diversas formas de vida resultantes do processo evolutivo. Embora se saiba que a espécie humana seja distinta das demais pelo elemento cultural que a caracteriza, ela compartilha o elemento biológico com as demais espécies. A mente humana é resultado do processo evolutivo natural e Rolston III sugere que as capacidades humanas distintivas sejam colocadas a serviço de uma compreensão do valor intrínseco da natureza. Para tanto, não se pode compreender tais capacidades distintivas como algo que assegura superioridade aos seres humanos na cadeia evolutiva.

Rolston III pontua corretamente que é pretensioso demais, dentro de uma perspectiva bioética ambiental, pensar que tudo o que tem valor em si mesmo no meio ambiente dependeria da capacidade humana de atribuir valor. De acordo com o autor, em tempos de crise ecológica, é muito incerto considerar uma única espécie capaz de valorar todo o restante da natureza com base no seu potencial de produzir valor para si mesma⁴⁰⁶. É preciso ir além dessa abordagem segundo a qual seres humanos são fontes de todo o valor.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 94-95; Id., 1982, p. 145-146.

⁴⁰⁶ Id., 1994, p. 30.

O mérito de Rolston III está também em apresentar uma concepção bioética ambiental que procura ir além da abordagem senciocêntrica de Singer, argumentando que o valor não pode depender de certas características psicológicas dos indivíduos. Rolston III salienta que o principal objetivo da ética no mundo contemporâneo é o de buscar um espaço apropriado para garantir a integridade de outras formas de vida⁴⁰⁷, sendo que seres humanos deixarão de ser o que eram quando passarem a aceitar a bioética ambiental⁴⁰⁸. Logo, se seres humanos pretendem garantir a biodiversidade por meio de um contínuo acoplamento estrutural adequado com o ambiente, necessitam rever muito de sua compreensão sobre a natureza. É preciso perceber o valor presente na natureza, experiênciá-lo, entender-se como parte desse valor e orientar a conduta por ele.

3.4 O lugar de uma concepção de valor na bioética ambiental

Após a revisão crítica das concepções de valor intrínseco de Dworkin, Singer e Rolston III, nas quais se verificou as limitações e as contribuições a serem retidas de cada um, cabe questionar: é possível uma ética ambiental sem recorrer a uma concepção de valor? Entende-se que é inviável propor uma ética ambiental genuína que vise proteger todas as formas de vida sem pensar que possuam algum valor – seja instrumental, intrínseco ou inerente. É praticamente impossível, conforme afirma Rolston III, realizar a experiência de um mundo, puramente em si mesmo, despido de qualquer valor, de qualquer reconhecimento e avaliação humana acerca de valores⁴⁰⁹.

Mutschler, ao abordar o objeto da filosofia da natureza, argumenta que mesmo no âmbito da ciência, que procura investigar a natureza por meio de teorizações abstratas, é preciso realizar uma interpretação hermenêutica, que de certo modo traduza as abstrações em uma linguagem prática e acessível ao “mundo da vida”. Na mediação entre conhecimento abstrato e prático são usadas diversas terminologias, tais quais, “meta otimista” ou “pessimista”, “universo participativo” ou “criativo”, “matéria com vontade própria”, “tendências na natureza”, dentre outras, que são modos de falar baseados em alguma teleologia, ou

⁴⁰⁷ Id., 1981, p. 123.

⁴⁰⁸ Id., 1991, p. 74.

⁴⁰⁹ Id., 1982, p. 125.

seja, categorias finalistas relacionadas ao que se considera valioso⁴¹⁰. Mesmo biólogos não conseguem evitar questões sobre valores, fins e normatividade na natureza, quando, por exemplo, fazem afirmações acerca da importância de “reconduzir sistemas ecológicos destruídos a um estado funcional próximo ao natural”⁴¹¹. À semelhança da proposta de Putnam e de Rolston III acerca da vinculação entre fato e valor, para Mutschler, a natureza é um correlato entre o discurso teórico abstrato e o prático, esse último constituído pela técnica, cultura e ética. Portanto, se nem mesmo as ciências da natureza conseguem despir-se por completo do valor nas suas investigações sobre a natureza, muito menos pode a ética pretender englobar no âmbito da comunidade moral as formas de vida não-humanas sem ter por base alguma concepção de valor.

A apresentação e análise das concepções de valor intrínseco de Dworkin, Singer e Rolston III conduziu à inferência de que a expressão “valor intrínseco” é empregada de diferentes modos pelos autores. Cada um deles pretende dizer algo diverso ao fazer uso de uma concepção de valor intrínseco no contexto de suas teorias. Cada uma das concepções permite visualizar o progresso do pensamento filosófico na tentativa de propor uma bioética animalista ou ambientalista. Por isso, não se pode descartar por completo a concepção desses autores. Conforme bem pontuado por Müller, a teorização sobre o valor não pode descartar as teorias e julgamentos já produzidos sobre o assunto. Da mesma forma, uma concepção de valor tem de ser compatível com a ciência e não ignorar a descrição científica da natureza, mesmo que os relatos da ciência tenham pretendido excluir metodológica e sistematicamente considerações sobre o valor⁴¹² – o que, conforme visto no parágrafo anterior não é alcançado de fato pela ciência. Tanto Singer quanto Rolston III são autores que procuraram levar em conta o conhecimento científico nas suas propostas. O critério da senciência de Singer é baseado nas avaliações científicas sobre a sensibilidade e consciência dos animais não-humanos. Rolston III, por sua vez, recorre à teoria evolutiva para tratar do valor intrínseco natural. Também Dworkin não deixou de levar em conta a importância do processo evolutivo ao apresentar a noção de “investimentos naturais”.

Outro critério proposto por Müller para uma concepção de valor aplicada ao meio ambiente natural é o de que o valor não pode depender

⁴¹⁰ MUTSCHLER, 2008, p. 191.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 175.

⁴¹² MÜLLER, Peter. Value as Richness: Toward a Value Theory for an Expanded Naturalism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 4, p. 101-114, Summer, 1982, p. 104.

do bem-estar e dos interesses humanos; a própria existência do valor é independente de qualquer apreciação ou conhecimento por parte dos seres humanos, ou seja, não somente os seres humanos são a fonte de todo o valor. A concepção de Singer está em conformidade com esse critério, pois o valor intrínseco da vida de seres sencientes não depende de qualquer apreciação ou interesse humano, mas somente dos interesses daquele que vive a vida. Também Rolston III deixa claro a independência do valor presente na natureza em relação aos seres humanos. Na concepção de Dworkin, por sua vez, isso parece ser menos evidente quando o autor afirma que o valor intrínseco depende da configuração cultural dos sujeitos que o determinam.

Com base na importância do valor dentro de uma bioética ambiental e nas diferentes caracterizações do valor intrínseco identificadas neste estudo, torna-se relevante dizer o que se pretende defender de fato quando se recorre a uma concepção de valor. Para tanto, é importante buscar a origem do termo valor, conforme efetua Bratton. A palavra “valor” é um tipo de *diaphero*, “um verbo que pode ser traduzido por ‘diferir de’ ou ‘ser excelente’”⁴¹³. No latim tem-se o termo *valere* que significa “manter-se”, “ser forte”. De forma análoga, uma das acepções do termo valor na língua portuguesa refere-se a “qualidade excepcional que desperta admiração e respeito”⁴¹⁴. Valor é, portanto, aquilo que torna algo distinto, excelente, forte por sua qualidade excepcional. Esse significado do termo valor remete diretamente a ideia de singularidade, a qual se considera fundamental dentro de uma bioética ambiental.

A partir dessas considerações sobre o termo valor e com base nos autores estudados, propõe-se então a concepção de “valor inerente”, como sendo aquilo que está em cada entidade viva, inerentemente, tornando-a distinta e excelente em si e por si mesma: seu modo singular de realizar a excelência de sua própria vida. Cada ser vivo é adequadamente constituído, com as capacidades necessárias, herdadas no processo evolutivo, para realizar sua própria vida no ambiente característico de sua espécie. A qualidade excepcional advém do próprio modo específico de auto-realização, o que pode receber diferentes denominações: promover o próprio bem a seu próprio modo (Taylor e Rolston III); manter-se como unidade autopoietica de acordo com a determinação estrutural própria (Maturana e Varela); realizar os

⁴¹³ BRATTON, 1992, p. 7-8.

⁴¹⁴ DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2001. [CD-ROM]

interesses naturais e psicológicos característicos da sua forma de vida, no caso de animais sencientes (Singer), ou interesses naturais, no caso de animais não-sencientes (Felipe). Cada vida individual com essa qualidade distintiva é um fim em si. Ela é excelente pelo que é em si mesma e, por isso, é um bem a ser respeitado.

Esse bem, sustenta Von Wright, só está presente em seres vivos. Não se pode falar do bem de um carro, por exemplo, sem fazer referência a algum fim humano, ou seja, o carro não serve a seu próprio bem, ele não mantém-se por conta própria, mas é sempre um instrumento para algum fim humano. Um ser vivo realiza seu próprio bem por si e para si. Von Wright acrescenta que só faz sentido falar do bem próprio de um ser quando dele se pode dizer que está bem ou mal, que se desenvolve ou perece, etc.⁴¹⁵. Com base no valor inerente, as ações moralmente boas são as que promovem e protegem o bem do ser vivo. Promover o bem é fornecer ao ser o que é benéfico para ele. Protegê-lo, por sua vez, consiste em assegurar a ele o que ele precisa para seu bem-estar⁴¹⁶. Estar organizado de modo a realizar seu próprio bem de forma singular é condição necessária e suficiente para ter valor inerente. Nesse sentido, a proposta aqui defendida se aproxima da concepção de bem inerente [*inherent worth*] e bem próprio de Taylor, apresentada no primeiro item do primeiro capítulo desta dissertação.

O valor inerente assim concebido, não abre espaço para o risco de uma hierarquização das formas de vida, seja ela especista, ou não, nem de uma gradação do valor, conforme está presente nas concepções de valor intrínseco dos autores estudados. Tal concepção também não dá lugar a uma ética de caráter antropocêntrico. Por essa razão, necessariamente rejeita-se a ideia da sacralidade de toda vida humana, cuja crítica de Singer e Dworkin foi apresentada no primeiro capítulo. Dessa forma, independentemente da complexidade da vida de cada ser vivo e do lugar que ele ocupa na escala evolutiva, todos eles possuem igual valor inerente pela excelência e singularidade de suas formas de vida: por ser cada um deles uma instância natural que se mantém a si mesma de um modo próprio. O valor inerente independe por completo da consciência humana valorizadora, uma vez que organismos individuais continuam a preservar e realizar seu próprio bem a seu próprio modo na ausência da vida autoconsciente.

O valor inerente é uma concepção estritamente moral, não aplicável, por exemplo, a objetos, a exemplo do que faz Dworkin com a

⁴¹⁵ VON WRIGHT, 1963, p. 50.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 108.

noção de valor intrínseco, e também não dependente da condição psicológica da sciência, conforme propõe Singer ao expor sua concepção de valor intrínseco, nem de qualquer aptidão ou habilidade mais complexa. Por isso, para uma ética genuinamente ambiental, uma concepção de valor inerente é mais adequada do que a de valor intrínseco.

Nessa concepção de valor inerente, o organismo individual é a instância do valor. O valor inerente é uma perspectiva de valor individualista. Nesse sentido, mantém-se de Singer o enfoque na importância de atender as especificidades de cada organismo individual, ou seja, ater-se à singularidade de cada forma de vida para que se possa atender aos interesses de forma adequada, garantindo as condições ideais de sobrevivência de acordo com a complexidade e as necessidades de cada organismo, quando for o caso da intervenção humana. É preciso compreender cada organismo individual, animal ou planta, como uma unidade autônoma, um sistema de atividade unificada e organizada, com um ciclo de vida a ser realizado por aquele que a vive. Ainda que a consciência psicológica esteja ausente, pode-se justificar a singularidade a partir daquilo que Dworkin denomina de processo criativo evolutivo único e irrepitível instanciado em cada uma das formas de vida. Em outros termos, cada organismo individual é um “investimento” genético e biológico da própria natureza, que em outro tempo e local já não será mais o mesmo.

Para tanto, torna-se fundamental levar em consideração sempre o ponto de vista do paciente moral, daquele que pode ser beneficiado ou prejudicado pelas decisões dos agentes morais. As contribuições de Taylor são fundamentais: “Talvez o fato eticamente mais significativo sobre pacientes morais é que é sempre possível para um agente moral levar em conta o ponto de vista moral do paciente e fazer julgamentos a partir desse ponto de vista sobre como ele deve ser tratado”⁴¹⁷. O agente moral, por meio do uso da racionalidade e da capacidade de reflexão – características que o distinguem dos pacientes morais –, pode fazer julgamentos informados e objetivos sobre o que é bom para preservar o valor da vida de um paciente moral, considerando sempre a perspectiva do paciente e evitando traços antropomórficos nesses julgamentos⁴¹⁸.

⁴¹⁷ “Perhaps the most ethically significant fact about moral subjects is that it is always possible for a moral agent to take a moral subject’s standpoint and make judgments from its standpoint about how it ought to be treated.” TAYLOR, 1989, p. 17.

⁴¹⁸ Ibid., p. 67.

Isso é fundamental para garantir o bem-estar do paciente moral e respeitar seu valor inerente.

Taylor destaca a necessidade de conhecer a especificidade de cada paciente moral para poder compreender suas necessidades. Os conhecimentos que a ciência proporciona são importantes para evitar a projeção de interesses humanos sobre os animais: “A menos que aprendamos como o organismo se desenvolve, cresce e sustenta sua vida de acordo com as leis da natureza específicas de sua espécie, não podemos compreender completamente o que promove a realização de seu bem ou o que é prejudicial para o seu bem.”⁴¹⁹. Portanto, o conhecimento proporcionado pela biologia é fundamental para que se possa compreender o paciente moral como um organismo individual distinto, com um modo particular de realizar um ciclo de vida. O reconhecimento da individualidade de cada organismo permite ao agente moral, segundo Taylor, assumir a situação do paciente moral e olhar o mundo a partir do ponto de vista dele⁴²⁰, auxiliando os agentes morais na definição de ações que realmente respeitem o valor inerente do paciente moral.

Preservar, respeitar e promover o valor inerente é assegurar as condições para o funcionamento apropriado do organismo, para possibilitar-lhe a continuidade de sua auto-realização e a integridade funcional por meio da manutenção do equilíbrio e da harmonia das funções internas e externas de seu sistema. Ao respeitar o valor inerente da vida individual tem-se o benefício adicional de preservar a própria espécie.

Embora a concepção de valor inerente aqui proposta divirja da concepção de valor intrínseco conforme entendido por Rolston, mormente no que tange ao enfoque sobre a vida individual, a explicação do autor acerca da origem do valor na natureza é pertinente para o objetivo aqui proposto. À medida que cada organismo vivo se insere no processo evolutivo natural e procura manter sua integridade funcional como uma unidade integrada que realiza trocas com o meio, ele possui valor inerente. Além disso, cada organismo individual é resultado de um processo de “investimentos naturais”, na terminologia de Dworkin, ou de uma sequência de eventos causais, conforme expõe Rolston III, que o tornam diverso de tudo o mais e um ser excelente. Mesmo aqueles

⁴¹⁹ “Unless we learn how the organism develops, grows, and sustains its life according to the laws of its species-specific nature, we cannot fully understand what promotes the realization of its good or what is detrimental to its good.” Ibid., p. 68.

⁴²⁰ Ibid., p. 120-121.

animais e plantas manejados, que se encontram fora do ambiente natural, têm sua estrutura organizacional originada no processo evolutivo e, por isso, são dignos da mesma proteção defendida para os animais e plantas silvestres, em virtude de seu valor inerente.

No entanto, para que o valor inerente se torne objeto de preocupação moral, em um segundo momento, estabelece-se a importância de reconhecer esse valor inerente da vida de organismos individuais por parte dos seres humanos autoconscientes, capazes de experienciar, de compreender o ponto de vista do paciente moral e garantir a proteção de seu valor. Nesse sentido, importa notar a contribuição de Lee a partir da distinção entre “valores promulgados silenciosamente” [*mutely enacted values*] e “valores articuladamente reconhecidos” [*recognized-articulated values*]⁴²¹.

O valor inerente cuja “fonte” e “lugar” são as mais diversas formas de vida corresponde ao valor promulgado silenciosamente, porque se faz presente na natureza independentemente da consciência humana e é característico dos processos de vida naturais. Os seres humanos também possuem esse valor por serem participantes desse processo. Quando esse valor silencioso é reconhecido, afirmado, nomeado ou experienciado pelos seres humanos autoconscientes, os agentes morais, torna-se então um valor articulado – que pode gerar deveres de proteção em relação ao meio ambiente natural. O reconhecimento do valor inerente é, portanto, um pressuposto para que seres humanos possam propor um princípio geral e universal para guiar sua conduta por uma bioética ambiental e reconhecer o dever de proteger formas de vida não-humanas. A “fonte” do valor articuladamente reconhecido é, então, a mente humana e o “lugar” pode ser tanto o ser humano quanto os demais organismos vivos. Essa distinção efetuada por Lee é importante uma vez que somente agentes morais, em virtude da razão e da capacidade de linguagem, podem perceber os valores silenciosamente presentes na natureza, ou seja, podem saber que não apenas eles se constituem em organismos que buscam se auto-realizar, mas também os animais não-humanos e as plantas, levando-os a refletir sobre se e quando é permissível moralmente interferir na auto-manutenção de organismos individuais.

Nesse sentido, pode-se sustentar que o fato de plantas e animais humanos e não-humanos buscarem manter sua integridade funcional, realizando seu próprio bem, não é em si algo normativo, que gere algum dever, se compreendido a partir do próprio processo evolutivo. A

⁴²¹ LEE, 1996, p. 304-307.

normatividade se dá quando o valor inerente é objetivamente reconhecido pelos agentes morais. Em outras palavras, no âmbito dos “valores promulgados silenciosamente” ainda não há ética. A necessidade de uma bioética emerge quando o valor inerente é articuladamente reconhecido pela comunidade dos agentes morais. A partir disso, é possível, então, requerer dos agentes morais uma resposta ao valor inerente por meio da conduta de respeito ao “interesse natural” de cada organismo individual na realização de sua forma específica de vida. Note-se que, para Rolston III, a descoberta do valor intrínseco da natureza não era uma condição necessária para justificar uma atitude de respeito à natureza. No entanto, entende-se aqui que sem o reconhecimento ou a experiência intersubjetiva do valor inerente torna-se inviável propor uma bioética ambiental.

O valor inerente silenciosamente promulgado em cada vida singular é um valor autônomo ou objetivista-realista transcendente, no sentido de que depende somente do fato de cada vida ser um fim em si, isto é, constituir-se no que Taylor denomina um “centro teleológico de vida”, cujo funcionamento interno e atividades externas são orientados por objetivos, tendendo para a manutenção constante da existência do organismo no tempo por meio da execução de operações biológicas que permitem a ele adaptar-se a novas condições ambientais e a novos eventos⁴²². Maturana e Varela denominam esse organismo de uma unidade autopoietica, ou seja, o ser vivo está organizado de tal modo a produzir de modo contínuo a si próprio⁴²³.

O valor inerente articuladamente reconhecido não é possível sem que se estabeleça uma relação entre o agente que reconhece o valor e o objeto com valor inerente silencioso. Para que isso aconteça, é necessário que os seres humanos vejam-se como parte da mesma natureza na qual aquilo com valor inerente se encontra, ou seja, que se reconheçam enquanto parte da “Comunidade de Vida da Terra” – para usar os termos de Taylor –, elementos em um sistema de interdependência. Sujeito e objeto não podem, portanto, ser completamente dissociados quando o valor é reconhecido pelo agente moral.

Essa abordagem aproxima-se da leitura de mundo efetuada pela física quântica e defendida por Callicott. O que outrora era definido como sujeito e objeto passa agora a ser compreendido como potencialidade oposta que para sua realização pressupõe a interação

⁴²² TAYLOR, 1989, p. 121-122.

⁴²³ MATURANA; VARELA, 2001, p. 52.

entre ambos: uma consciência ativa e receptiva e algo físico, estimulante e estimulável. Na compreensão de Callicott, “massa e movimento, cor e sabor, o bem e o mal, a beleza e a feiúra, todos da mesma maneira, são igualmente potencialidades atualizadas em relação a nós ou a outros organismos constituídos da mesma forma”⁴²⁴. Pode-se compreender o valor inerente articuladamente reconhecido nessa dinâmica, ou seja, um reconhecimento de que cada ser vivo é por si mesmo inerentemente valioso, valor esse que está presente em cada vida individual e é atualizado em relação aos seres humanos autoconscientes.

Uma resposta efetiva à demanda pelo reconhecimento do valor inerente e por uma moralidade que englobe o meio ambiente natural em sua totalidade depende de uma mudança no comportamento dos humanos em geral. Para tanto, os seres humanos necessitam de um conhecimento que supere o dualismo entre sujeito e objeto, compreendendo-se como parte do meio ambiente. Trata-se de deixar de ver o meio natural na condição de um objeto a ser dominado e explorado pelo observador imparcial, completamente independente daquilo que o cerca. Conforme pontua Rolston III, apesar de sempre procurarem separar o pensamento racional do mundo natural, os seres humanos não estão fora do mundo natural e não podem esquecer que sua “mente tem evoluído em associação com a natureza durante milênios”⁴²⁵, continuando a interagir nela.

A natureza tem “alertado” cada vez mais a espécie humana para que ela não esqueça de que participa do mundo natural, evidenciando sua presença próxima aos seres humanos, por meio de catástrofes naturais, por exemplo. Muitas delas talvez sejam consequências causais indiretas e remotas das ações humanas sobre o sistema no qual se inserem.

Embora os seres humanos sejam distintos em virtude do elemento cultural que a complexidade de sua mente permitiu-lhes desenvolver, eles continuam a compartilhar com todas as demais formas de vida uma origem biológica comum: todas as espécies compartilham e necessitam do meio natural e os agentes morais têm de assumir a responsabilidade diante desse fato. Nesse sentido, Taylor salienta que o agente moral, apesar de compartilhar com todos os demais seres vivos a condição de ser um membro de uma espécie biológica, é o único capaz

⁴²⁴ “*Mass and motion, color and flavor, good and evil, beauty and ugliness, all alike, are equally potentialities which are actualized in relationship to us or to other similarly constituted organisms.*” CALLICOTT, J. Baird. Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 7, p. 257-275, Fall, 1982, p. 271.

⁴²⁵ ROLSTON III, 1981, p. 128.

da liberdade de fazer escolhas morais em relação ao meio natural no qual está inserido, podendo optar por um lugar mais seguro ou mais perigoso para todas as formas de vida:

[...] existimos em um mundo onde, diferentemente de outras criaturas, nós temos que *decidir* de que modo viver. Isso se aplica não só no caso das diversas alternativas pelas quais é possível criar-se uma civilização humana, mas também no caso de como definimos a nossa relação com o mundo natural⁴²⁶.

O fato de possuir essa habilidade diferenciada, que, importa salientar, não é compartilhada por todos os seres humanos, mas apenas por uma parte dos integrantes da espécie *Homo sapiens*, não torna os humanos superiores a qualquer outra espécie, nem dotados de maior valor que as demais. Assegura apenas uma singularidade que, segundo Maturana e Varela, garante-lhes uma dinâmica interativa ampla, uma compreensão de mundo não disponível a outras espécies⁴²⁷.

No entender de Maturana e Varela, prevalece ainda em meio à sociedade a abordagem representacionista do mundo, segundo a qual os seres humanos são externos ao mundo natural – mundo esse dado de forma pronta e acabada ao cérebro humano, que, na função de instrumento, apenas percebe e capta informações externas prontas⁴²⁸. Esse mundo representado na mente humana, do qual os seres humanos estão separados, pode ser tratado como objeto de exploração. Na proposta desses autores, é preciso mudar a perspectiva representacionista para que os seres humanos possam perceber-se parte do mundo. O mundo não é algo pré-dado, pronto e acabado, nem os seres humanos são observadores externos a esse mundo, mas o constroem constantemente e de forma compartilhada: a concepção de mundo é resultado da mente humana em sua interação com o mundo ao mesmo tempo em que a mente humana é influenciada pela concepção de mundo que se tem. Ao se elaborar novos conhecimentos sobre o mundo, modifica-se o mundo e a mente⁴²⁹.

⁴²⁶ “We also exist in a world where, unlike other creatures, we must decide how to live. This holds not only for the many alternative ways it is possible to create a human civilization, but also for how we define our relationship to the natural world.” TAYLOR, 1989, p. 47-48.

⁴²⁷ MATURANA; VARELA, 2001, p. 196.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 146

⁴²⁹ Essa concepção de que o mundo não é algo pré-dado, nem a mente “copia” e cria representações dos fatos que existem lá fora e são independentes dela, havia sido esboçada um

O processo de aprendizagem, para Maturana e Varela, advém da interação e do acoplamento estrutural entre a mente humana e o mundo que nela desencadeia mudanças. A aprendizagem gera conhecimento, isto é, leva a comportamentos efetivos e adequados a contextos determinados⁴³⁰. No caso dos seres humanos, um sistema nervoso rico e amplo permite que os domínios de interação sejam expandidos cada vez mais, abrindo o organismo para novas dimensões de acoplamento estrutural com o meio e, por conseguinte, novos conhecimentos⁴³¹. Somente os seres humanos, por meio do domínio linguístico, podem descrever a si mesmos e a tudo o que os cerca.⁴³² A linguagem não é algo inventado por algum ser humano isolado para apreender um mundo externo. Mas é dentro da própria linguagem que o ato de conhecer faz surgir o mundo e por meio dela os próprios seres humanos se constroem: “é a rede de interações linguísticas que faz de nós o que somos.”⁴³³

Callicott salienta que a própria mente humana é uma extensão da complexidade natural, do *continuum* característico do processo natural, do mesmo modo que plantas e animais não-humanos o são⁴³⁴. O autor também destaca que com o surgimento do paradigma pós-moderno, o conhecimento deixa de ser um atributo de alguma substância não-física – a mente de um sujeito passivo e independente do mundo. Observador e fenômeno observado modificam-se no ato de conhecer. Conhecer é, assim, dar forma ao mundo. Por isso, nunca é possível observar por completo e de modo preciso a realidade física do mundo. O que se conhece é sempre um determinado aspecto potencial da existência. Callicott defende que essa nova visão do mundo é a que deve informar uma ética⁴³⁵.

pouco antes por Hilary Putnam, em *Reason, Truth, and History*. Tal autor pontuou que não há verdades baseadas em cânones atemporais. O conhecimento verdadeiro é aquele que segue os preceitos da racionalidade e os princípios metodológicos propostos dentro de uma determinada visão de mundo historicamente situada e baseada em certos valores, bem como em alguma ideia de bom. Tudo o que se sabe sobre o mundo, sabe-se dentro de uma determinada tradição teórica e prática de observação, generalização e teorização, e não se pode ser externo a ela, embora seja possível interpretá-la, adaptá-la a novos contextos, criticá-la e ampliá-la. Do mesmo modo que a mente não é independente de um esquema conceitual de mundo, também o mundo não é independente da mente. Nesse sentido, para o autor, a mente não constrói o mundo, mas ambos se constroem conjunta e mutuamente. PUTNAM, 1981, p. x e xi.

⁴³⁰ MATURANA; VARELA, 2001, p. 195.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 196.

⁴³² *Ibid.*, p. 232.

⁴³³ *Ibid.*, p. 257.

⁴³⁴ CALLICOTT, 1982, p. 273-274.

⁴³⁵ *Id.*, 1992, p. 139.

Assim, a construção compartilhada do mundo exige comprometimento e assunção de responsabilidades por parte dos seres humanos. Ao perceberem-se integrados e em constante troca no mundo, um novo conhecimento pode ser construído e uma mudança no comportamento dos seres humanos em relação ao mundo natural é promovida, passando todos os seres vivos a serem considerados dignos de pertencerem à comunidade moral por terem seu valor inerente reconhecido.

Todavia, é característico dos seres humanos contemporâneos, segundo Maturana e Varela, viverem em um estado de “cegueira”, não se preocuparem em procurar conhecer os fundamentos daquilo que consideram regularidade, certeza e verdade. É por esse motivo que predomina ainda a visão representacionista do mundo. A experiência cognitiva é simplesmente aceita, esquecendo-se do elemento cultural do conhecimento, a saber, que o conhecimento sempre é produzido por alguém em um determinado contexto cultural. As regularidades registradas pelos seres humanos não independem deles mesmos e não há regularidade absoluta⁴³⁶. Assim, para Maturana e Varela, conhecer os limites do próprio conhecimento é o caminho para a constante aprendizagem, para o comprometimento e a responsabilidade moral para com o outro – seja esse outro quem for. Refletir sobre o processo de construção mútua entre mente e mundo corresponde a conhecer o próprio processo de conhecer⁴³⁷. Os valores também são regularidades que emergem nesse processo histórico de conhecer, não estando completamente separados do mundo natural. Somente os seres humanos possuem a habilidade de refletir sobre se aquilo que estão fazendo é realmente o melhor, se não há outras formas de conhecer que podem resultar em comportamentos mais adequados ao meio ambiente natural. Desse modo, para evitar os pontos cegos e aceitar tudo como se fosse óbvio e sem alternativas, é necessário não perder de vista a meta de “conhecer o conhecer”, o que permite gerar o comprometimento. Comprometer-se e responsabilizar-se no mundo é desviar-se da cegueira, é reconhecer-se na condição de agente moral que está sob a obrigação de uma “atitude de permanente vigília contra a tentação da certeza” e de uma reflexão constante sobre o conhecimento produzido⁴³⁸.

Ainda no entender de Maturana e Varela:

⁴³⁶ MATURANA; VARELA, 2001, p. 263.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 267.

Não é o conhecimento, mas sim o conhecimento do conhecimento, que cria o comprometimento. Não é saber que a bomba mata, e sim saber o que queremos fazer com ela que determina se a faremos explodir ou não. Em geral, ignoramos ou fingimos desconhecer isso, para evitar a responsabilidade que nos cabe em todos os nossos atos cotidianos, já que todos estes – sem exceção – contribuem para formar o mundo em que existimos e que validamos precisamente por meio deles, num processo que configura o nosso porvir. Cegos diante dessa transcendência de nossos atos, pretendemos que o mundo tenha um devir independente de nós, que justifique nossa irresponsabilidade por eles⁴³⁹.

Os seres humanos precisam perceber-se na condição de seres autônomos, mas dependentes do meio no qual se situam, além de reconhecer que todas as ações por eles desencadeadas podem intervir e interferir no mundo⁴⁴⁰. A autonomia se refere aqui à capacidade de viver segundo conhecimentos que se têm ao mesmo tempo em que novos conhecimentos podem ser produzidos na experiência do viver. Refere-se também à própria organização autopoiética de cada ser vivo, cuja dinâmica consiste em produzir-se de modo contínuo a si próprio e manter-se como unidade. Mas nada disso ocorre de forma desintegrada do meio no qual os seres vivos estão situados, pois “nosso mundo é sempre o que construímos com os outros”⁴⁴¹. Por isso, cada vez que um ser humano está em contradição com outro ser humano com o qual deseja conviver, sua atitude não pode ser a de reafirmar seu próprio mundo.

⁴³⁹ Ibid., p. 270-271.

⁴⁴⁰ Importa salientar aqui a distinção entre interferir e intervir:

- **Interferir:** ing. *to interfere* (interpor-se de forma a atrapalhar ou impedir; atacar ou tomar partido nas considerações de alguém; agir reciprocamente de forma a aumentar, diminuir ou afetar), de lat. *inter-* (no interior de dois; entre; no espaço de) + *fērir* < lat. *ferio, is, ire* (bater, ferir, golpear).

- **Intervir:** lat. *inter-venio, is, veni, ventum* (estar entre, existir entre, sobrevir, assistir, entremeter-se, ingerir-se, intervir, meter-se de permeio, impedir etc.'), de lat. *inter-* (no interior de dois; entre; no espaço de) + *venio, is, ere, veni, ventum* (vir, chegar, avançar, apresentar-se, provir, aparecer). BUSARELLO, Raulino. *Dicionário básico latino-português*. 6. Ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

⁴⁴¹ MATORANA; VARELA, 2001, p. 267-268.

Assim, a própria compreensão humana da natureza deve ser objeto de reflexão, para que se possa entender de que modo os seres humanos estão inseridos nesses contextos e qual sua responsabilidade nessa inserção. Por intermédio dessa experiência é possível construir e fazer surgir um novo conhecimento e uma outra compreensão de mundo, que origine valores segundo os quais os elementos “cultural” e “social” não sejam considerados opostos ao “natural”. Uma nova ação moral só é possível se esse modo inovador de conhecer e fazer mundo for tomado como objetivo primordial, o que termina por modificar o próprio sujeito observador. Esse é o conhecer que não gera um fazer destrutivo, mas, segundo Maturana e Varela, “permite a um ser vivo continuar sua existência em um determinado meio ao fazer surgir o seu mundo”⁴⁴². Um mundo seu, que seja compatível com o mundo de todos os outros seres vivos, sem nele estabelecerem-se relações de dominação e subordinação explorativa.

A visão de um mundo na qual os seres humanos se reconheçam como seres partícipes do mundo natural permite o reconhecimento do valor inerente da vida individual, tornando-o uma realidade objetiva, pois se participamos da natureza e reconhecemos valor em nós, por que não reconhecer o valor em outras partes da natureza? Isso, por sua vez, leva a uma determinada concepção de “florescimento humano” – para usar a expressão de Putnam – na qual o bem-estar de seres humanos depende de sua relação não-destrutiva com o mundo natural. Conduz também na direção do objetivo de Potter quando da proposição do termo “bioética”, tendo em vista “re-unir fatos e valores [...] separados pela filosofia e ciência modernas cuja expressão máxima seria a concepção positivista da neutralidade axiológica da ciência”⁴⁴³.

Essa concepção de mundo segundo a qual os seres humanos são parte e dependentes da natureza é certamente a perspectiva mais adequada para informar um modelo de bioética ambiental e uma concepção de valor inerente que imponha restrições à conduta humana em relação ao meio ambiente natural por entender que seres vivos são parte da comunidade moral. Cada vez mais, é preciso questionar qual é nosso papel no mundo em que vivemos, se o conhecimento que informa nossas condutas é coerente e o que queremos fazer com esse mundo. Se “preservar” for realmente nossa meta, o reconhecimento e, por conseguinte, o respeito ao valor inerente de todas as formas de vida é uma realidade a ser alcançada.

⁴⁴² Ibid., p. 36.

⁴⁴³ DALL’AGNOL, 2007, p. 70.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema que perpassou a presente pesquisa foi o valor intrínseco e sua aplicabilidade no contexto da bioética ambiental. Inicialmente, no primeiro capítulo, investigou-se o uso da expressão “valor intrínseco” em alguns autores centrais da história da ética, a saber, Aristóteles, Kant e Moore. Por meio da análise de tais concepções identificou-se que “valor intrínseco” distingue-se de “valor absoluto”, de “valor instrumental” e de “valor subjetivo” e pode significar: aquilo que é aprazível por si mesmo, desejado por si mesmo, que corresponde ao “bem como um fim em si”, ao “bom em si” na condição de uma propriedade transcendente de algo, aquilo que é escolhido por si mesmo.

Foi possível averiguar então que os autores aplicam o valor intrínseco de forma distinta, por exemplo, enquanto para Aristóteles a felicidade e outras ações boas em si que contribuem para ela têm valor intrínseco, Kant designa os seres racionais, a vontade boa e as ações que dela resultam como dotadas de valor intrínseco, por serem a expressão de um “fim em si”. Moore atribui valor intrínseco, por exemplo, à amizade, ao prazer estético, à afeição pessoal e ao conhecimento. Uma das características centrais dessas concepções é a gradação e hierarquização de valores intrínsecos.

Com o fortalecimento da bioética ambiental, novas aplicações de concepções de valor distintas das concepções de valor intrínseco ganharam espaço em meio aos teóricos da moralidade, entre elas, as propostas igualitaristas de valor inerente de Tom Regan e Paul Taylor. Esse último preocupou-se justamente com a distinção entre o valor intrínseco, o valor inerente e o “bem inerente” [*inherent worth*]. Ao defender sua concepção de “bem inerente”, Taylor salientou a importância de o observador racional ou agente moral levar em conta a perspectiva daquele que vive a vida e a auto-realiza de modo singular, seja ele animal (humano e não-humano) ou planta.

Além do valor intrínseco, outra forma de valor analisada, a qual foi construída ao longo da história e passou a ter grande influência na sociedade e, por conseguinte, no campo da ética, é a do valor sagrado da vida humana. Na análise realizada, observou-se que o sagrado – entendido por Singer e Dworkin como uma concepção secularizada originada na noção religiosa de “santidade da vida humana” – é aquilo que é separado da esfera humana, destituído da possibilidade do uso e destinado à veneração. Com base em Agamben, abordou-se a importância da “profanação” dessa sacralidade da vida humana para que

seja possível reservar aos seres humanos um novo lugar na ética ambiental: não mais um lugar separado, acima de todas as demais formas de vida, mas o lugar que uma forma de vida singular ocupa entre as demais com quem compartilha o espaço do mundo natural. Uma vez removida do lugar especial que a sacralidade lhe reservava, pode-se admitir que o valor da vida humana varia de acordo com a qualidade para aquele que a vive: o ser humano que vive sua vida pode, assim, dela dispor e avaliar se ela vale a pena ser vivida.

No segundo capítulo, passou-se a apresentar as concepções de valor propostas por Ronald Dworkin, Peter Singer e Holmes Rolston III, contextualizando-as nas respectivas teorias dos autores. Com isso, veio à tona o problema central desta pesquisa, qual seja: os autores citados realizam diferentes usos e aplicações das concepções de valor intrínseco por eles apresentadas, o que resulta em comunidades morais com diferentes extensões em cada uma das propostas, levando-nos a questionar se tais concepções de valor realmente são suficientes para se propor uma teoria ética ambiental.

Na proposta de Dworkin, o valor intrínseco diz respeito a uma qualidade inerente reverenciável em si mesma e originada no processo de formação das coisas e entidades, envolvendo o que o autor denomina de “investimentos” naturais (genéticos e biológicos) e humanos. A concepção de Dworkin pressupõe agentes que avaliam os projetos e processos criativos de algo para lhe atribuir diferentes graus de valor intrínseco, o que torna sua concepção de valor intrínseco do tipo objetivista-realista relacional. O autor admite que sua concepção se aplica, entre outras coisas, a espécies animais e à natureza em sua totalidade. O problema central a que essa concepção dá origem é a eleição de certas espécies – especismo eletivo – as quais se atribui valor intrínseco, enquanto outras continuam a ser instrumentalizadas, de acordo com as determinações da rede complexa dos sentimentos humanos.

A bioética senciocêntrica de Singer está centrada na proposta da igualdade de consideração de interesses semelhantes de todos os seres sencientes, sejam eles “pessoas” ou “não-pessoas”. Embora Singer não fundamente sua teoria ética, destinada a englobar diretamente todos os seres sencientes no âmbito da proteção moral, em uma concepção de valor, mas no princípio da igual consideração de interesses semelhantes, restam problemas quanto à hierarquização de sua concepção de valor intrínseco, que considera mais valiosa aquelas vidas com maior grau de autoconsciência em virtude da complexidade de experiências agradáveis que podem ter. A avaliação sobre o valor intrínseco de cada vida

considera o padrão da autoconsciência como o que garante a melhor forma de vida e, portanto, não se leva em conta que da perspectiva daquele que vive a vida, ainda que seja meramente consciente, as experiências agradáveis que sua vida lhe possibilita são suficientes para a completa realização da especificidade de sua espécie e para sua própria realização. O autor apresenta uma concepção subjetivista de valor intrínseco aplicável à vida de todos os seres sencientes, segundo a qual o valor de cada ser senciente é determinado subjetivamente de acordo com o somatório das experiências que lhe permitem satisfazer seus interesses e preferências, tornando sua vida boa ou desejável em si. Valor intrínseco é, portanto, o bom ou o desejável em si.

A teoria ética holista de Rolston III expande a comunidade moral para todas as formas de vida existentes e está centrada nas inter-relações histórica e naturalmente estabelecidas entre elas, no âmbito das espécies, dos ecossistemas e de toda a natureza. O autor propõe uma concepção de “valor intrínseco natural”, a qual se origina nos próprios eventos causais geradores da vida na natureza. O valor intrínseco é uma propriedade da natureza enquanto sistema, daquilo que realiza seu próprio bem em conjunto com tudo o mais que forma seu ambiente natural, logo, se considerados isoladamente, os organismos vivos não realizam seu valor intrínseco. Por meio de sua concepção de valor intrínseco objetivista transcendente, Rolston III situa o valor nos mais diferentes níveis da natureza sem ser necessária a presença de qualquer mente humana para atribuir valor. Os seres humanos são apenas mais um resultado da evolução que vem enriquecer o valor da natureza. Rolston III procura refutar o dualismo entre fato e valor, argumentando que tanto julgamentos de fato quanto de valor são modos de compreender a natureza que alcançam uma certa objetividade. Porém, ao admitir a presença do valor intrínseco nas vidas individuais, nas espécies e nos ecossistemas, a concepção de Rolston III pode levar a sobrepor o valor da espécie em detrimento do valor dos indivíduos.

No terceiro capítulo, procurou-se levar adiante a análise das propostas éticas de Dworkin, Singer e Rolston III, salientando os pontos críticos das respectivas concepções. Em Dworkin destacou-se novamente a questão do valor intrínseco de algumas espécies, mas não de outras, e a não atribuição do valor aos organismos individuais dessas espécies, diferentemente do que acontece no caso dos seres humanos. Dworkin merece destaque pela valorização atribuída ao processo evolutivo, representado na noção de investimentos realizados pela própria natureza concebida como um processo ou projeto de criação.

Entre os méritos de Singer identificou-se o fato de ter reconhecido que não apenas os seres humanos, mas todos os seres sencientes são a fonte e o lugar do valor intrínseco. A perspectiva de Singer evidenciou-se limitada, uma vez que sua proposta de valor intrínseco alcança somente os seres sencientes, deixando de fora da preocupação moral direta todas as vidas não-sencientes, em relação às quais, para o autor, é inviável saber se suas vidas são boas em si mesmas já que não se pode avaliar se possuem interesses e preferências a serem satisfeitos. No entanto, conforme visto, é possível compreender a noção de “interesses” para além da capacidade psicológica, percebendo-se a considerabilidade moral dos “interesses naturais” de todos os organismos vivos.

Rolston III apresentou de fato uma bioética ambiental à medida que a natureza em sua totalidade é colocada sob a abrangência da comunidade moral. Embora o autor tenha defendido o valor intrínseco da vida de organismos individuais, capazes de se auto-realizar a seu próprio modo, em última instância a perspectiva holista subsume o valor do indivíduo ao da espécie e o da espécie ao do ecossistema. O valor intrínseco de um indivíduo acaba sendo menos relevante do que o da espécie. Sua concepção de valor ainda mantém uma estrutura hierárquica entre os organismos individuais. O mérito do autor está expresso na tentativa de apresentar os seres humanos sob a condição de entidades naturais, resultantes do movimento de continuidade e integridade característico da natureza, os quais podem experienciar e nomear o valor presente naquilo que os cerca e do qual são parte.

A revisão crítica das concepções dos três autores – Dworkin, Singer e Rolston III – permitiu corroborar a hipótese inicial desta dissertação, evidenciando-se que a aplicação de uma concepção de valor intrínseco, conforme efetuada pelos filósofos contemporâneos Ronald Dworkin, Peter Singer e Holmes Rolston III, não é suficientemente adequada para fundamentar ou apoiar a construção de uma proposta bioética ambiental que alcance efetividade e garanta igualmente a proteção dos indivíduos das mais diversas espécies de vida.

A partir das limitações apontadas em relação a esses autores, e reconhecendo-se que um dos desafios mais importantes de uma proposta bioética ambiental é justamente buscar uma concepção de valor que possa assegurar a proteção individual de animais humanos e não-humanos e das plantas igualmente, buscou-se caracterizar uma concepção de “valor inerente”, segundo a qual há uma excelência a ser realizada em cada organismo individual de acordo com o que é próprio de sua espécie. Essa concepção segue na mesma direção da proposta de

Taylor, do “bem inerente” [*inherent worth*], mas procura incorporar elementos positivos das concepções de valor dos três principais autores estudados ao longo desta dissertação. Assim, de Rolston III, por exemplo, manteve-se a compreensão de que os seres humanos não se encontram em uma esfera separada do restante do mundo natural e da qual emergiria todo o valor presente no mundo. Essa interpretação foi reforçada a partir da proposta de Maturana e Varela. Dworkin contribuiu por meio da noção de processo criativo evolutivo único e irrepetível instanciado em cada uma das formas de vida. Singer foi importante por dar relevância central à vida individual e a seus interesses. Embora o autor tenha reconhecido isso somente em relação aos seres sencientes, sua proposta foi estendida para todos os organismos individuais por meio da noção de “interesses naturais”.

A isso se acrescenta a defesa realizada ao longo do estudo de uma concepção de natureza na qual se procura superar o dualismo entre seres humanos enquanto entidades separadas do restante do mundo natural. Por meio do sentido de natureza ou meio ambiente natural adotado na introdução deste estudo, não se negou a existência de um elemento cultural e social que distingue essencialmente a espécie humana de todas as demais espécies e possibilita-lhes desenvolver a moralidade, atrelada à capacidade de escolher entre modos alternativos de interagir com o mundo natural, uns que resultam em maior dano, outros em danos menores para o meio ambiente. Porém, isso não significa que os seres humanos não sejam resultado do processo evolutivo à semelhança de todas as demais formas de vida, desde os organismos considerados simples até aqueles que, de acordo com o conhecimento científico, são considerados de maior complexidade, o que, por sua vez, não implica uma superioridade que assegure algum poder ou vantagem dominativa para os seres humanos em relação às demais formas de vida. Antes, implica responsabilidade de promover e proteger o valor inerente das entidades naturais, incluindo a si mesmos.

Ao admitir-se a importância do reconhecimento de valor inerente, evitou-se o comprometimento com as concepções de valor intrínseco, ou seja, do valor como o desejável, o reverenciável, o preferível, etc., geralmente determinado de acordo com parâmetros antropomórficos dos agentes morais com capacidade avaliativa e valorativa. No entanto, é preciso que seres humanos experienciem e reconheçam de forma articulada o valor inerente presente na natureza para que seja possível construir uma proposta bioética ambiental. Para tanto, pressupõe-se um novo conhecimento de mundo, que conduza os

seres humanos ao comprometimento com o mundo que constroem continuamente.

No que tange às limitações deste estudo, importa pontuar que não se objetivou desenvolver uma teoria de bioética ambiental, mas apenas apontar o caminho pelo qual uma teoria ética ecologicamente informada pode seguir e qual concepção de valor deve ser considerada para transpor as dificuldades do percurso. Tem-se a certeza de que não há uma proposta de bioética ambiental perfeita, pronta e acabada – admitir isso seria contraditório por se ter defendido a necessidade da permanente busca de conhecer o conhecer –, para dar conta de todos os problemas ambientais de modo definitivo. O que há são tentativas de justificar moralmente a necessidade de se aproximar cada vez mais da construção de um mundo no qual uma convivência mais harmoniosa dos seres humanos com outras formas de vida seja viável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAR, Nicholas. Valuing Species and Valuing Individuals. *Environmental Ethics*, v. 17, n. 4, p. 397-415, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BRATTON, Susan Power. Loving Nature: Eros or Agape? *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 3-25, Spring, 1992.

BUNNIN, Nicholas; YU, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2004.

BUSARELLO, Raulino. *Dicionário básico latino-português*. 6. Ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

CALLICOTT, J. Baird. Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction. *Environmental Ethics*, v. 14, p. 45-51, Summer, 1992.

_____, J. Baird. Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 7, p. 257-275, Fall, 1982.

CAMPI, Sandra. *O valor intrínseco da vida e a autonomia: reflexões sobre a eutanásia*. Florianópolis, 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina.

DALL'AGNOL, Darlei. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a. (Coleção Passo-a-Passo)

_____, Darlei. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____, Darlei. Pressupostos metaéticos e normativos para uma nova Ética ambiental. *Revista Princípios*, v. 14, n. 21, p. 67-82,

jan./jun., 2007. Disponível em:
 <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/21P-67-82.pdf>> Acesso em: 15
 jan. 2010.

_____, Darlei. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática* em G. E. Moore. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 [CD-ROM]

DUTRA, Delamar José. V. Moralidade política e bioética: os fundamentos liberais da legitimidade do controle de constitucionalidade. *Veritas*, v. 52 n. 1, p. 59-78, mar. 2007.

DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. Vintage Books: New York, 1993.

_____, Ronald. Replies to Endicott, Kamm and Altman. *The Journal of Ethics*, n. 3, v. 5, p. 263-267, set. 2001.

FELIPE, Sônia T. Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69-82, ago. 2007. Disponível em:
 <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et611art7.pdf>> Acesso em: 4. abr. 2009.

_____, Sônia T. Da considerabilidade moral dos seres vivos. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 105-118, jul. 2006. Disponível em:
 <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2006.

_____, Sônia T. *Da hipocrisia à integridade moral: Tom Regan e a ética do respeito a sujeitos-de-uma-vida humanos e animais*. Relatório de Pós-doutoramento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/UFSC: Departamento de Filosofia, 2003a.

_____, Sônia T. *Euthanasia ou Kakothanasia*: uma leitura das teorias éticas acerca da vida e da morte. Conferência pronunciada na 1ª Jornada do Serviço Social do HCPA – Hospital das Clínicas de Porto Alegre, RS, 20 out. 1999.

_____, Sônia T. From Moral Rights to Constitutional Rights: Beyond Elitist and Electiv Speciesism. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 205-216, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et62art4.pdf>> Acesso em: 4. abr. 2009.

_____, Sônia T. *Por uma questão de princípios*: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

GARRAFA, Volnei. *Introdução à Bioética*, São Luís, v. 6, n. 2, p. 9-13, mai./ago. 2005. Disponível em: <http://www.hu.ufma.br/revista_hu/pdf/Revista_HU_Volume_6_2_MAIO_AGO_2005.pdf> Acesso em: 20 jan. 2009.

GLOVER, Jonathan. The Sanctity of Life. In: SINGER, Peter; KUHSE, Helga (eds.). *Bioethics: An Anthology*. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2006, p. 266-275.

GOODPASTER, Kenneth E. On Being Morally Considerable. In: ZIMMERMAN, Michael E. et al. *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall, 1998, p. 56-70.

GRIFFITH, Jackson J. *As origens intelectuais da filosofia ambiental no Brasil*: uma breve revisão. Viçosa, MG: Universidade Federal de Viçosa, Departamento de Engenharia Florestal, 2008. Disponível em: <http://www.sif.org.br/eventos/filosambrasil_2010/histbrasileirafilosambfinal.pdf> Acesso em: 20 jan. 2009.

GUYER, Paul. *Kant*. London: Routledge, 2006.

HARLOW, Elisabeth M. The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 27-42, 1992.

HARRIS, John. The value of Life. In: SINGER, Peter; KUHSE, Helga (Eds.). *Bioethics: An Anthology*. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2006, p. 428-436.

HECK, José, N. Bioética: contexto histórico, desafios e responsabilidade. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 2, p.123-139, dez. 2005.

HOLLAND, Stephen. *Bioética: enfoque filosófico*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2008.

KAMM, F. M. Ronald Dworkin on Abortion and Assisted Suicide. *The Journal of Ethics*, n. 3, v. 5, p. 221-240, set. 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

KERSTEIN, Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KUHNEN, Tânia A. Do valor intrínseco e de sua aplicabilidade ao meio ambiente. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 255-273, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ET33ART4.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2006.

LEE, Keekok. The Source and Locus of Intrinsic Value: A Reexamination. *Environmental Ethics*, v. 18, n. 3, p. 297-309, 1996.

LOWER JR., Gerald M. Van Rensselaer Potter: A Memoriam. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. v. 11, p. 329-330, out. 2002.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MENDONÇA, Rafael. A proposta pluralista da ética ambiental biocêntrica. *Revista Ethic@*, v. 7, n. 3, p. 93-101, dez. 2008.

_____, Rafael. Individualismo na ética ambiental biocêntrica. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 7, n.3, p. 59-69, dez. 2008.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

MÜLLER, Peter. Value as Richness: Toward a Value Theory for an Expanded Naturalism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 4, p. 101-114, Summer, 1982.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à Filosofia da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2008.

NORTON, Bryan. Epistemology and Environmental Values. In: OUDERKIRK, Wayne; HILL, Jim. *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2002, p. 123-132.

O'DAY, Ken. Intrinsic Value and Investment. *Utilitas*, v. 11, n. 2, p. 194-214, jul. 1999.

O'NEIL, Rick. Intrinsic Value, Moral Standing and Species. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 45-51, 1997.

PASSMORE, John; GARDINER, Stephen. Environmentalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed., v. 2, Oxford: Blackwell, 2007, p. 572-589.

PERSSON, Ingmar. *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*. Oxford: Clarendo Press, 2006.

PESSINI, Leo. Bioética das instituições pioneiras: perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 1, n. 2, p. 145-163, 2005.

_____, Leo. Bioética das instituições pioneiras: perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade – II. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 1, n. 3, p. 297-311, 2005a.

PLUMWOOD, Val. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critic of Rationalism. In: ZIMMERMAN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. New York: Prentice Hall, 1998, p. 291-314.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 135-137.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, 2004.

ROLSTON III, Holmes. Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, v. 4, n. 2, p. 125-151, 1982.

_____, Holmes. Caring for Nature: From Fact to Value, from Respect to Reverence. *Zygon*, v. 39, n. 2, p. 277-300, jun. 2004.

_____, Holmes. Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. In.: BORMANN, F.; Herbert, KELLERT, Stephen R. (eds). *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven: Yale University Press, 1991, p. 73-96.

_____, Holmes. *Intrinsic Values in Nature*. Disponível em: <<http://www.sustentabilidade.org.br>> Acesso em: 20 mai. 2006. Não paginado.

_____, Holmes. Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account. In.: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1999.

_____, Holmes. Value in Nature and the Nature of Value. In: ATTFIELD, Robin; BELSEY, Andrew(eds.). *Philosophy and the Natural Environment*. Royal Institute of Philosophy Supplement, n. 36. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 13-30.

_____, Holmes. Values in Nature. *Environmental Ethics*, v. 3, n. 2, p. 113-128, Summer, 1981.

ROSENBERG, Alex; MCSHEA, Daniel W. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. London; New York: Routledge, 2008.

ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Version 1.0, London: Routledge, 1998. Não paginado.

SAFLATE, Vladimir. *A profanação como crítica da ideologia*. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2754,1.shl>> Acesso em: 12 jun. 2008. Não paginado.

SINGER, Peter. Animals and the Value of Life. In: REGAN, Tom (Ed.). *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*. 3. ed. New York: McGraw-Hill, 1993, p. 280-321.

_____, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____, Peter. Some Are More Equal. *The Guardian*, Mai. 19, 2003. Disponível em: <<http://www.utilitarian.net/singer/by/20030519.htm>> Acesso em: 20. mai. 2009. Não paginado.

_____, Peter. The Sanctity of Life. *Foreign Policy*, set/out. 2005. Disponível em: <<http://www.utilitarian.net/singer/by/200509--.htm>> Acesso em: 20 mai. 2009. Não paginado.

_____, Peter. *Vida ética*. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

VON WRIGHT, Georg H. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

WESTON, Anthony. Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 7, p. 321-339, Winter, 1985.

WHITEHOUSE, Peter J. Van Rensselaer Potter: An Intellectual Memoir. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, v. 11, p. 331-334, out. 2002.

ZIMMERMAN, Michael J. Intrinsic vs. Extrinsic Value. In: ZALTA Edward (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: California Digital Library, 2007. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>> Acesso em: 03 mai. 2009. Não paginado.