

Ética da Terra, e os limites da Teoria dos Sentimentos Morais no estudo da Ética Animal

The Land Ethic, and the Limits of the Theory of Moral Sentiments Applied to Animal Ethics

Daniel Braga Lourenço¹

RESUMO

Este artigo pretende abordar a conexão entre os fundamentos da *ética da terra* e a teoria dos sentimentos morais. A *ética da terra*, filiada eticamente ao ecocentrismo, baseia-se no sentimento de pertencimento à comunidade biótica que une metafisicamente o ecossistema. Esse sentimento é explorado sob a dimensão da *philia*, do amor à natureza. O problema consiste na tensão que teoria dos sentimentos morais gera do ponto de vista da adequada formulação dos juízos morais, especialmente no caso daqueles relacionados à não imposição de sofrimento desnecessário aos animais. Por meio de pesquisa bibliográfica e dos métodos analítico e descritivo abordam-se na presente pesquisa além do conflito entre uma posição tipicamente holista, (*ética da terra*), com posições ligadas ao individualismo moral, as principais dificuldades que a teoria dos sentimentos morais enfrenta, chegando-se a conclusão que seus postulados são insuficientes para fundamentar uma posição de inclusão de sistemas coletivos naturais na comunidade moral.

PALAVRAS-CHAVE:

Ética da terra, Ética Animal, Teoria dos sentimentos morais.

ABSTRACT

This article intends to address the connection between the foundations of the *land ethic* and the theory of moral sentiments. The *land ethic*, affiliated with ecocentrism, is based, upon the feeling of belonging to the biotic community that supposedly unites metaphysically the entire ecosystem. This feeling is explored under the dimension of *philia*, the feeling of love for nature and its elements. The problem consists in the tension that the theory of moral sentiments generates from the point of view of the capacity for formulating valid moral judgments, especially in the case of those related to the moral imperative of not causing unnecessary suffering to animals. Besides the essential conflict between a typically holistic position, such as held by the *land ethic*, and those positions related to moral individualism, through bibliographic research and analytical and descriptive methods, the present research shows the main difficulties that the theory of moral sentiments face. The conclusion is that its postulates

¹ Doutor em Direito pela UNESA/RJ. Mestre em Direito pela UGF/RJ. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UniFG/BA. Professor Adjunto de Biomedicina e Direito Ambiental da UFRJ. Professor Titular de Direito Ambiental do IBMEC/RJ. Professor convidado da Pós-Graduação em Direito Ambiental Brasileiro da PUCRio. Professor convidado do FGV Law Program. Professor da Fundação Escola da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. Professor Convidado do Programa BAILE da Pace Law School (White Plains/EUA). Professor Associado ao Oxford Centre For Animal Ethics (Oxford/UK). Coordenador do Centro de Ética Ambiental da UFRJ e do Antilaboratório de Direito Animal da UniFG/BA.

are, in themselves, insufficient to ground the inclusion of natural collective systems in the moral community.

KEYWORDS:

Land ethic, Animal Ethics, Theory of moral sentiments.

1. INTRODUÇÃO

A realização desta pesquisa tem por base a construção teórica de Aldo Leopold, denominada ética da terra e a teoria dos sentimentos morais. Seu objetivo central é, portanto, tentar evidenciar a conexão entre a proposta normativa da ética da terra e a teoria dos sentimentos morais. Como hipótese, serão abordadas as dificuldades que esta conexão apresenta em termos de fundamentação dos juízos morais bem como as tensões apresentadas com as propostas provenientes da ética animal.

Serão abordadas, ainda que de maneira não exauriente, três posições distintas, a saber: (1) a ética da terra, de acordo com a proposta de Aldo Leopold; (2) a tradição proveniente da teoria dos sentimentos morais; (3) a ética aplicada aos animais ou ética animal.

Em um primeiro momento, portanto, faz-se necessário situar a obra pioneira de pioneira de Aldo Leopold (1887-1948) no âmbito do pensamento ambientalista norte-americano.² As últimas vinte e cinco páginas do seu clássico *A Sand County Almanac*,³ publicado em 1949, um ano após a sua morte, lançaram as bases da chamada ética da terra (*land ethic*) que, para muitos, se tornou um autêntico marco para a construção de um novo paradigma relacional entre o

² Alguns autores apontam Henry David Thoreau (1817-1862), John Muir (1838-1914) e Gifford Pinchot (1865-1946) como antecessores de Leopold.

³ A primeira edição foi publicada em 1949 sob o título de “A Sand County almanac and sketches here and there” pela Oxford University Press. Em 1966, a mesma editora adicionou oito ensaios da coleção “From the Round River” e publicou novamente a obra, agora com o título “A Sand County almanac with essays on conservation from Round River”. Em 1970, a editora Ballantine republicou o trabalho como simplesmente “A Sand County almanac”. Para efeito de citação, utilizaremos a versão mais recente da Oxford University Press, datada do ano de 2001.

homem e o mundo natural⁴ baseado no valor moral de sistemas naturais coletivos (*ecocentrismo*).

Celebrado, com certa dose de exagero, como o fundador da ética ambiental contemporânea,⁵ Leopold nasceu em Burlington, Iowa, EUA, em 1887. Desde jovem, suas experiências pessoais com a caça e a ornitologia motivaram-no a procurar a carreira de gestor florestal, muito valorizada no período em razão da grande transferência de reservas florestais da jurisdição do *Department of Interior* para o *Department of Agriculture*, do qual então fazia parte o *U.S. Forest Service*. Em 1906 iniciou seus estudos na *Yale Forest School*, hoje *Yale School of Forestry and Environmental Studies*, onde, pela primeira vez, teve contato com as denominadas ciências ecológicas.

Em *Yale*, o primeiro contato de Leopold com as ciências ecológicas se deu justamente com a *plant ecology*, em um estudo basicamente descritivo da sucessão de espécies vegetais nas dunas do Lago Michigan. Logo após a sua formatura, em 1909, Leopold decide ingressar no recém-criado *Serviço Florestal Americano* (fundado em 1905), sob a jurisdição do *Departamento de Agricultura*, vinculando-se inicialmente aos estados do Arizona e Novo México. Logo após, em 1912, modificou a sua área de trabalho, tornando-se supervisor da *Carson National Forest* no nordeste do Novo México.

No artigo “A Biotic View of Land”, publicado em 1939 no *Journal of Forestry*, ele apresenta a imagem da terra como uma pirâmide biótica:

[...] a terra não é meramente o solo, é uma fonte de energia fluindo através de um circuito composto pelo solo, pelas plantas e pelos

⁴ Tem havido um crescente interesse nos escritos de Leopold sobre agricultura e conservação do solo, especialmente após a criação do Aldo Leopold Center for Sustainable Agriculture na *Iowa State University*. De fato, foi um dos percussores em relação a se pensar a ecologia de maneira holística, antes mesmo da própria ecologia ganhar autonomia científica.

⁵ J. Baird Callicott afirma ser Leopold “universalmente aceito como o fundador da ética ambiental contemporânea. A sua *ética da terra* tornou-se um clássico da modernidade e pode ser considerada um exemplo paradigmático do que a ética ambiental é”. Cf. CALLICOTT, J. Baird. Animal liberation: a triangular affair. *Environmental Ethics* n. 2, 1980, p. 311. O historiador Donald Fleming, no mesmo sentido, afirma metaforicamente que Leopold é o “Moisés do novo movimento conservacionista, surgido nas décadas de 60 e 70, que trouxe as tábuas com os mandamentos, mas não viveu o suficiente para entrar na terra prometida”. Cf. FLEMING, Donald. Roots of the new conservation movement. *Perspectives in American History* n. 6, 1972, p. 18. Na mesma linha pode ser citada a referência feita por René Dubos, para quem A Sand County Almanac seria “a bíblia do conservacionismo norte-americano”. Cf. DUBOS, René. *A god within*. New York: Scribner, 1972, p. 156.

animais. As cadeias alimentares são canais vivos que conduzem a energia para cima, e a morte a traz de volta para o solo.⁶

Aproveitando esta noção, Leopold constrói a tese de que haveria uma relação definitiva entre a complexidade da diversidade biológica e a capacidade para a autorrenovação dos sistemas naturais, que tenderia sempre a buscar a estabilidade (*land health*).⁷

Em 1948, nove anos após iniciar seu próprio curso de *Wildlife Ecology* na Universidade de Wisconsin, Leopold morre ao auxiliar seus vizinhos a apagarem um incêndio. Uma semana antes, o livro de ensaios para o qual procurava uma editora já desde 1941 fora aceito pela *Oxford University Press*. Foi publicado em 1949 com o título de *A Sand County Almanac*, cujo capítulo final seria dedicado à denominada *ética da terra*.⁸

Na mesma linha, é relevante contextualizar a tradição filosófica de pensar as questões éticas tendo por fundamento os sentimentos e/ou emoções. Ela não é propriamente nova, embora, curiosamente, tenha tido pouco desenvolvimento no pensamento clássico e durante a Idade Média.⁹ Todavia, principalmente a partir do século XVII, autores como Joseph Butler (1692-1752) construíram a teoria de que teríamos uma capacidade inata para a benevolência para com terceiros. O egoísmo hobbesiano era descartado como não integrando a natureza humana. Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713) também escreveu sobre essa suposta inclinação natural para a bondade a que denominou de “senso moral” (*moral sense*). Francis Hutcheson (1694-1746), com seu *sensus communis*,¹⁰ afirmava que procuraríamos promover naturalmente condutas virtuosas que trouxessem maior bem-estar para terceiros. David Hume (1711-1776) [“ainda que a razão seja suficiente para nos instruir acerca no uso adequado ou pernicioso das qualidades e ações, não é suficiente, no entanto para

⁶ LEOPOLD, Aldo. A biotic view of land. In: FLADER, Susan L. *Thinking Like a Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude toward Deer, Wolves and Forests*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994, tradução nossa.

⁷ FLADER, Susan. *Thinking Like a Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude toward Deer, Wolves and Forests*. p. 32, tradução nossa.

⁸ As críticas e resenhas sobre a obra não foram, em um primeiro momento, boas. A América do Norte, nas décadas de 40 e 50 enfrentava a superação das dificuldades advindas da Grande Depressão de 1929 e da II Guerra Mundial. O materialismo de reconstrução do país naquele momento não era um terreno fértil para ideias como as de Leopold.

⁹ É especialmente curioso o fato da escassa atenção formal dada ao tema da compaixão no período medieval em razão do forte sentido religioso. A compaixão, ainda que voltada somente aos seres humanos, coloca-se como elemento importante na ética cristã de amor e respeito ao próximo.

¹⁰ HUTCHESON, Francis. *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002, p. 6, tradução nossa.

produzir qualquer senso de aprovação ou culpa”],¹¹ Adam Smith (1723-1790),¹² Arthur Schopenhauer (1788-1860),¹³ Auguste Comte (1798-1857),¹⁴ também caminharam nesta mesma linha afirmando que a razão, por si só, pode nos orientar somente sobre qual caminho tomar em direção a um determinado fim, mas este fim é uma afirmação de um sentimento moral que lhe antecederia. O próprio Nietzsche (1844-1900) também se vale de hipóteses que corroboram a importância dos sentimentos morais, principalmente na sua obra *Humano, demasiado humano* (1878).¹⁵

Tal como se mencionou, um dos objetivos específicos desse trabalho é demonstrar os pontos de contato entre a ética da terra e a teoria dos sentimentos morais e os problemas e limites que essa posição possui, notadamente em relação à questão do valor e da consideração moral dos animais não humanos, ponto central da ética animal que terá em Peter Singer e Tom Regan dois de seus principais pensadores.

O presente trabalho pretende, portanto, demonstrar: (1) que, em alguma medida, as posições defendidas por Aldo Leopold, com sua tese da ética da terra, vinculam-se à teoria dos sentimentos morais e; (2) a teoria dos sentimentos morais, acolhida pela ética da terra, gera complexidades e tensões, notadamente quando utilizada para tratar da ética animal.

¹¹ HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Leipzig: Felix Meiner, 1913, p. 126, tradução nossa.

¹² Em sua obra “Theory of moral sentiments” (London: Henry G. Bohn, 1853), publicada oito anos após “Enquiry concerning the principles of morals”, de Hume, Adam Smith argumenta que o sentimento de empatia ou altruísmo [denominado por Hume de simpatia], é inerente à natureza humana e constitui a base da faculdade de sobrepujar o interesse próprio ou egoístico. O primatologista Frans De Wall amplia esta conclusão de Smith a algumas espécies de animais a partir da ideia de contágio emocional. DE WALL, Frans. *Eu, primata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 221.

¹³ Muito provavelmente influenciado pelo budismo, o filósofo alemão enfatizava a importância dos sentimentos morais, especialmente o da *compaixão* (*Mitleid*). Schopenhauer argumenta contra uma ética de base exclusivamente racionalista que rejeite os sentimentos e disposições (*Neigungen*).

¹⁴ Responsável pela criação do termo *altruísmo*.

¹⁵ “Apesar de propor uma análise histórica dos sentimentos morais, o autor de *Humano, demasiado humano*, expõe as inovações da observação psicológica. A psicologia seria, então, a ciência que investiga o surgimento e o desenvolvimento dos *sentimentos morais*. Os moralistas franceses La Rochefoucauld, Montaigne, Vauvenragues, Chamfort, Stendhal, e Pascal, foram, nesta ótica, pioneiros da *anatomia moral* do humano. Mas é em Paul Rée que Nietzsche mais se apoia em seus estudos, compreendendo-se como um continuador de sua obra”. ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Revista Dissertatio*, Pelotas, v. 27-28, p. 35, 2008.

2. AS BASES TEÓRICAS DA ÉTICA DA TERRA

Leopold utiliza o mito de Odisseu (já por ele mencionado anteriormente no artigo “Conservation Ethics”) para exemplificar a ideia perniciosa da terra como um item de apropriação humana (terra como propriedade), tese esta encampada pela visão ecológica tradicional. Propõe, com base nesta crítica, a ideia de uma ética expandida em relação aos animais, plantas, ecossistemas e à própria terra como um todo. Ela não seria, portanto, um objeto mas, sim, um autêntico organismo vivo (uma “fonte/circuito de energia” que trabalha no modelo da “pirâmide da terra¹⁶) que, neste sentido, pode ser prejudicado, lesionado¹⁷ ou mesmo morto. Pode ser mais ou menos “saudável” (*land health*). O “pensar como uma montanha” (*thinking like a mountain*) se insere neste contexto de necessidade de uma visão mais profunda, de mais longo prazo sobre os ecossistemas e a própria natureza.

Assim é que há uma utilidade das partes em relação ao todo (comunidade biótica/terra) que, por sua vez, não teria valor instrumental em relação à humanidade. Em outras palavras: os sistemas naturais, globalmente considerados, possuiriam valor inerente, medido em função da sua *integridade, estabilidade e beleza*. Este é o conhecido axioma leopoldiano, que traduziria uma ética holística comprometida com o bem-estar da *comunidade biótica*, e, não, de seus membros isoladamente considerados "Uma coisa é certa quando tende a preservar a

¹⁶ A *pirâmide da terra* é uma estrutura organizada que une os elementos bióticos e abióticos por meio do fluxo da energia solar. A representação da pirâmide começaria a partir do solo, seguido das plantas, insetos, pássaros e roedores até chegar ao grupo dos animais carnívoros. Quanto maior o nível trófico ocupado dentro da pirâmide, menor a população.

¹⁷ Leopold chega a falar em “dor biótica” (*biothic pain*) quando compara a terra com o corpo humano e seus órgãos internos: “As práticas a que denominamos conservacionistas são, de um modo abrangente, mitigações da *dor biótica*. São necessárias, mas não devem ser confundidas com a cura”. LEOPOLD, Aldo. *A Sand County almanac*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 274, tradução nossa.

integridade¹⁸, a estabilidade¹⁹ e a beleza²⁰ da comunidade biótica. É errada quando tende ao contrário".²¹

Callicott, ao comentar sobre esta clássica afirmação, explica que ele é o imperativo categórico da *ética da terra*, onde o bem da comunidade biótica é a efetiva medida do valor moral e da correção da conduta, ou seja, "o efeito sobre os sistemas ecológicos é fator decisivo na determinação da qualidade ética da ação individual".²² Este imperativo fica muito próximo, em essência, ao que afirmou Chauncey D. Leake, quatro anos antes de Leopold: "tudo aquilo que preserve o equilíbrio da natureza é bom".²³

Callicott, ainda refletindo sobre o referido axioma leopoldiano, afirma a conclusão segundo a qual o principal motivo para a obediência a tais preceitos seria o senso compartilhado de pertencimento à comunidade. Para o autor, geralmente temos uma atitude positiva para com a comunidade ou sociedade à qual pertencemos e a ciência já descobriu que o ambiente natural é uma comunidade ou sociedade não menos importante que a "aldeia global" [*global village*]²⁴ Presente portanto a percepção de "sentimento moral" de pertencimento (*kinship*) de todos os seres em relação à comunidade natural (*communitarism*) onde estão inseridos. Para J. Baird:

[...] nós (isto é, pessoas psicologicamente normais), possuímos certos sentimentos morais (e.g. simpatia, preocupação, respeito, entre outros) para com nossos companheiros, especialmente para com os de nossa própria espécie; a biologia trata o *Homo sapiens* tal qual a todos os demais seres vivos, como produto do processo evolutivo; e, assim, pessoas são literalmente aparentadas (por conta da ancestralidade comum) a todas as outras formas de vida; segue-se então que devemos sentir e nos comportar para com outros seres vivos de maneira similar ao modo que sentimos e interagimos com outros seres humanos.²⁵

¹⁸ Leopold não esclarece bem este ponto, mas tudo indica que a *integridade* diria respeito às características estruturais dos sistemas ecológicos. Brendan Mackey afirma que a *integridade* seria a capacidade dos sistemas ecológicos planetários de continuarem funcionando de modo que os serviços ambientais de que dependem homens e não homens sejam mantidos. Cf. MACKAY, Brendan. The earth charter and ecological integrity: some policy implications, *Worldviews*, n. 8, 2004, p. 76-92. A própria noção de *serviço ambiental*, no entanto, traduz uma visão teleológica que se baseia na dicotomia daquele que serve e daquele que é servido.

¹⁹ Eugene Odum define *estabilidade* como a manutenção da estrutura do sistema ecológico ao longo do tempo, ou a "tendência dos sistemas biológicos de resistir à mudança e de permanecer em equilíbrio". ODUM, Eugene P. *Fundamentals of ecology*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1971, p. 140, tradução nossa.

²⁰ Este ponto também não está claro, mas é provável que a beleza referida por Leopold não seja apenas de ordem estética, mas relacionada à complexidade da estrutura dos ecossistemas.

²¹ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County almanac*, p. 262, tradução e destaques nossos.

²² CALLICOTT, J. Baird. Animal liberation: a triangular affair. *Environmental Ethics*, n. 2, 1980, p. 314, tradução nossa.

²³ LEAKE, Chauncey D. Ethicogenesis. *Scientific Monthly*, n. 60, 1945, p. 248, tradução nossa.

²⁴ CALLICOTT, J. Baird. Hume's is/ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's land ethic. In: CALLICOTT, J. Baird. *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. Albany: State University Press, 1989, p. 127.

²⁵ CALLICOTT, J. Baird. *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, p. 125, tradução nossa.

Para Kuhnen, a determinação da qualidade ética de uma ação no âmbito da ética da terra dependerá diretamente de seu efeito sobre o sistema ecológico. Destaca, neste sentido, os relacionamentos de interdependência e articulação estabelecidos internamente na comunidade biótica para formar um sistema coeso e harmônico.²⁶

É curioso que Callicott faça, simultaneamente, uma ligação de um fundamento tipicamente racionalista (*darwinismo*) com outro de ordem estritamente emocional ou sentimental (*sentimentos morais*),²⁷ ligação essa que fundaria a própria ética ecológica de cunho holístico. Segundo Callicott,²⁸ Leopold, na sua *ética da terra*, teria baseado o seu conceito de “sequência ética” nas discussões que Darwin travou sobre o tema²⁹ em “*A Origem do Homem*”.³⁰ Darwin, por sua vez, refere tanto “*O Tratado*”³¹ de Hume como “*A Teoria dos Sentimentos Morais*” de Adam Smith como os percussores filosóficos da sua própria “história natural” na ética. A teoria moral de Hume, neste sentido, seria a predecessora histórica da *ética da terra* de Leopold.

3. A PROPOSTA DOS SENTIMENTOS MORAIS

Em geral, os autores ligados à teoria dos sentimentos morais afirmam que a atenção simpática por um indivíduo envolve a preocupação com o seu bem-estar experimental e até por algum desejo de promovê-lo. Neste sentido, o conceito de bem (e, por conseguinte, de bem-estar) existe por conta dessa capacidade de empatia prévia e é, portanto, fundamental para a moralidade. Nossos juízos morais e as nossas ações estariam enraizados em sentimentos altruístas que condicionam o nosso *amor-próprio*, ou como afirma Hume:

²⁶ KUHNEEN, Tânia A. Um caso triangular na ética: limites da abordagem holista de J. Baird Callicott. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 9, n. 17, 2014, p. 68.

²⁷ CALLICOTT, J. Baird. Can a theory of moral sentiments support a genuinely normative environmental ethic? In: CALLICOTT, J. Baird. *Beyond the land ethic: three essays in environmental philosophy*. Albany: State University Press, 1999, p. 99-116.

²⁸ CALLICOTT, J. Baird. Libertação dos animais e ética ambiental: novamente juntas. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Lisboa: Dinalivros, 2010, p. 208-209.

²⁹ Já que grupos ou indivíduos interdependentes podem desenvolver diferentes modos de cooperação, a ética entendida como limitação à liberdade de ação poderia ser colocada em um cenário darwiniano.

³⁰ DARWIN, Charles. *The descent of man*. London: Penguin Books, 2006 [1ª edição em 1879].

³¹ HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

Longe de pensar que os homens só têm afeto por eles próprios, penso que, embora seja raro encontrarmos alguém que ame outra pessoa mais do que a si mesmo, é também igualmente raro encontrarmos alguém cujos afetos generosos, considerados conjuntamente, não prevalecem sobre os sentimentos egoístas.³²

No campo do *biocentrismo*, por exemplo, o próprio Albert Schweitzer (1875-1965) advogou uma tese que, de certa forma, parte dessas mesmas bases. Para Schweitzer, um homem é verdadeiramente ético somente quando obedece à “compulsão” para ajudar toda vida que ele for apto a assistir. Essa compulsão, para Schweitzer, teria uma raiz no sentimento moral da *compaixão*, no sentido de assumir a *paixão* do outro. Tal como se colhe em passagem atribuída ao filósofo chinês Mêncio (séc. IV a.C.), para quem: “nenhum homem é desprovido de um coração sensível à dor alheia. Suponha que um homem veja uma criança prestes a cair num poço profundo. Ele certamente seria chamado à *compaixão*”.³³

Embora sejam utilizadas muitas vezes como sinônimas, e possuam efetivamente elementos em comum, as palavras *compaixão*, *simpatia*, *empatia* e *piedade* são ambíguas e comportam significados distintos. Essa subjetividade conceitual será uma das principais críticas endereçadas à corrente dos sentimentos morais.

Embora bastante ampla, englobando posições variadas e até mesmo colidentes entre si, ela parte da premissa de que as emoções ou sentimentos constituem elementos essenciais de formação da moralidade (há, entre as diversas correntes “sentimentalistas”, variações teóricas sobre os mecanismos de formação dos julgamentos morais), fato esse que gera uma discussão acerca da própria natureza da moralidade.

O apoio nos sentimentos geralmente conduz a uma posição que valoriza visões de mundo diferenciadas para explicar os juízos morais, aproximando-se, portanto, de uma posição relativista. Hume, por exemplo, não aceitava que o certo ou errado fossem “fatos objetivos”. Ao contrário, advogava a posição segundo a qual “as coisas [ou os objetos] não têm valor em si mesmos. Derivam seu valor diretamente das paixões”.³⁴ Mais, numa visão estritamente *humana*, é condição necessária para a simpatia moral que tenhamos relações de proximidade ou intimidade para com o alvo da atenção simpática. A implicação direta deste fato é uma limitação da comunidade moral tendo por base essa possibilidade de relacionamento próximo

³² HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: The Clarendon Press, 1969, p. 487, tradução nossa.

³³ LAU, D.C. (trad.). *The works of Mencius*. London: Penguin Classics, 1970, p. 82, tradução nossa.

³⁴ HUME, David. *A treatise of human nature*, p. 219, tradução nossa.

(*kinship*). Em outras palavras, a atenção moral é voltada para os indivíduos ou entes que participam da comunidade afetiva.

A presença de *sentimentos morais* fica também clara em Leopold, quando retrata que a questão não é abolir boa parte do uso abusivo da terra, mas sim usá-la com *amor e respeito*, sentimentos, portanto, prévios à conduta:

Nós abusamos da terra porque a consideramos como uma *commodity* pertencente a nós. Quando passamos a enxergá-la como uma comunidade à qual pertencemos, poderemos começar a usá-la com AMOR e RESPEITO.³⁵

A moralidade com base nos sentimentos se apoia no fato de que o altruísmo, a preocupação com o outro, é um sentimento tão primitivo como o próprio egoísmo e não se confundiria, neste sentido, como uma mera ampliação do interesse próprio ou com o sentido de obrigação ou dever.

De outro lado, a visão tradicional da filosofia moral e mesmo a proveniente das correntes animalistas contemporâneas favorece o fundamento racionalista em detrimento do papel desempenhado pelas emoções ou sentimentos.³⁶

As posições animalistas, sejam elas consequencialistas (*e.g.* Singer³⁷; McMahan³⁸; Rachels³⁹; Norcross⁴⁰), baseadas em direitos (*e.g.* Regan⁴¹; Francione⁴²), contratualistas

³⁵ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County almanac*. p. XVIII e XIX, tradução e destaques nossos.

³⁶ James Rachels (1941-2003), por exemplo, afirma um conceito mínimo de moralidade que parte da ideia de que a “moralidade é, minimamente, o esforço em gerar a conduta do indivíduo *por meio da razão* – ou seja, fazer algo para o qual haja as *melhores razões para fazê-lo* – enquanto ao mesmo tempo se dá um peso igual aos interesses de cada indivíduo que seja afetado pelo que alguém faça”. RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral*. São Paulo: Manole, 2006, p. 15, grifos nossos. Kant (1724-1804) acreditava que era possível acessar a lei moral fundamental a partir da experiência racional: “Duas coisas me enchem a alma de crescente admiração e respeito quanto mais intensa e frequentemente o pensamento delas se ocupa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim. Ambas essas coisas não as vou buscar como envoltas de obscuridade ou como situadas em uma região transcendental, fora do meu alcance; vejo-as diante de mim, e as uno imediatamente com a alma da minha existência”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 172.

³⁷ SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler e revisão técnica de Rita Leal Paixão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

³⁸ McMAHAN, Jeff. *The ethics of killing: problems at the margins of life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

³⁹ RACHELS, James. *Created from animals: the moral implications of darwinismo*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

⁴⁰ NORCROSS, Alastair. *Puppies, pigs, and people: eating meat and marginal cases*. *Philosophical Perspectives*, n. 1, 2004, p. 229-245.

⁴¹ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

⁴² FRANCIONE, Gary. *Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro?* Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

(Bernstein⁴³; Rowlands⁴⁴), na teoria das capacidades (e.g. Nussbaum⁴⁵), ou outras, quase sempre estão associadas ao que se denomina de *individualismo moral*. Conforme já explicitado anteriormente, o individualismo moral sustenta que a maneira pela qual um indivíduo deva ser tratado está relacionada ou determinada pelas suas características particulares, características que justificariam um tratamento moral diferenciado.⁴⁶

Peter Singer, por exemplo, no prefácio à primeira edição de *Animal Liberation*, afirma que o seu projeto ético, de cunho utilitário, é baseado em princípios básicos racionais, não emocionais, a saber:

Dissemos não ter animais de estimação. Ela nos olhou um pouco surpresa e mordiscou o sanduíche. Nossa anfitriã, que agora acabara de servir os sanduíches, juntou-se a nós e retornou a conversa: “Mas, o senhor se interessa por animais, não se interessa, Sr. Singer?” [...]. Não “adorávamos” animais. Simplesmente desejávamos que fossem tratados como seres sencientes e independentes que são, e não como meios para fins humanos – como o porco, cuja carne estava agora nos sanduíches da nossa anfitriã, havia sido tratado. A suposição de que, para interessar-se por esses assuntos é preciso “amar os animais” é, por si só, uma indicação de que não se tem a menor ideia de que os padrões morais aplicados aos seres humanos devem estender-se a outros animais [...]. Retratar os que protestam contra a crueldade com os animais como sentimentais e emotivos “amantes dos animais” teve o efeito de excluir do sério debate político e moral todo o problema do tratamento dado por seres humanos a não humanos. [...] Esse livro não faz apelos aos sentimentos para que se tenha compaixão por animais “fofinhos”.⁴⁷

Tom Regan, outro importante pensador no campo da ética animal, alerta que para que algo pudesse ser considerado verdadeiramente como *ética ambiental* deveria partir do pressuposto da existência de entidades naturais não humanas (e até mesmo não conscientes ou

⁴³ BERNSTEIN, Mark H. *On moral considerability: an essay on who morally matters*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

⁴⁴ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

⁴⁵ NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Belknap Press, 2006.

⁴⁶ Normalmente os defensores de visões ligadas ao individualismo moral rejeitam o valor relacional (valor que é derivado das relações que determinado ente estabelece com o meio e com terceiros e que seria portanto um valor extrínseco). Duas grandes questões surgem aqui: (1) a importância de relações especiais (amor, amizade, família, entre outras) deveria alterar o *status* moral de um indivíduo? (2) a vulnerabilidade representaria uma propriedade relacional que deveria ser levada em consideração (e.g. crianças e animais possuem propriedades intrínsecas que deveriam gerar proteção, mas a sua maior vulnerabilidade demandaria ainda maior atenção moral justamente pela menor capacidade de autodefesa)? A esse respeito, cf. DELON, Nicolas. Against moral intrinsicism. In: AALTOLA; E.; HADLEY J (eds.). *Animal ethics and philosophy: questioning the orthodoxy*. London: Rowman & Littlefield, 2015.

⁴⁷ SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler e revisão técnica de Rita Leal Paixão. Porto Alegre: Lugano, 2004, p. XVIII e XIX.

sencientes⁴⁸) com valorização inerente^{49 50}. Trata-se de um empreendimento filosófico voltado à justificação de teorias do valor aplicadas ao mundo natural. “Em vez de simplesmente aplicar teoria moral, a ética ambiental tem se dedicado primariamente a modificá-la”⁵¹ no sentido de expandir a categoria dos pacientes morais. O valor próprio da ética do respeito pela natureza identifica-se com o valor inerente da teoria de Tom Regan, quando trata dos direitos dos animais em *The Case for Animal Rights a partir do critério dos sujeitos-de-uma-vida*.⁵²

Não obstante o posicionamento de Singer e de Regan em termos de valorização do papel da razão como fundamento da sua filosofia moral, ser dirigido à questão animal, é provável que dissessem o mesmo a respeito da apropriação dos sentimentos pelas éticas ambientais de matrizes holísticas.

Todavia, constata-se uma crítica a esse favorecimento da razão, no sentido de que ele reeditaria um projeto de se pensar atrelado a um racionalismo estrito de bases cartesianas. A ética da *compaixão* e do *cuidado*⁵³, por exemplo, afirmam, em outras palavras, que a dicotomia razão/emoção seria indevida por colocar a razão num extrato superior e isto reafirmaria, na realidade, a inferioridade dos animais e da própria natureza, reforçando uma lógica discriminatória em relação aos supostamente não-rationais. Em outras palavras, se a razão é a única a falar, à natureza restaria apenas o silêncio. Neste sentido, a “purificação” do discurso da carga emocional conjugada com a hipertrofia da razão seriam fatores prejudiciais e autocráticos para os não humanos.

⁴⁸ O conceito de *senciência* será abordado posteriormente.

⁴⁹ REGAN, Tom. The nature and possibility of a new environmental ethic. *Environmental Ethics*, n. 3, 1981, p. 19-34. Esse é um debate interessante. Se Regan estiver correto, e se a ética possui o caráter relacional como pressuposto (como devo agir frente ao “outro”), a forma com que o ambientalismo convencional se relaciona com a natureza (tratando-a meramente como “recurso”) não se enquadraria como uma modalidade efetiva de *ética ambiental*.

⁵⁰ Houve quem afirmasse ser desnecessário construir uma nova ética para tratar relação homem-mundo natural. Poderíamos resolver as questões ambientais com as tradições já existentes. Cf. PASSMORE, *Man's responsibility to nature*, 1974, op. cit. De outro lado, em sentido oposto, no mesmo período, em 1973, Arne Naess lança as bases da denominada *Ecologia profunda*, teoria que será por nós examinada nos capítulos subsequentes.

⁵¹ COOPER, G. Teleology and environmental ethics. *American Philosophical Quarterly*, v. 35, n. 2, 1998, p. 195-196 apud NACONECY, Carlos M. *Um panorama crítico da ética ambiental contemporânea*. 2003. 208 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, 2003, p. 10.

⁵² REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

⁵³ A *ética da compaixão* normalmente está associada às figuras de Schopenhauer, Levinas e Dussel, enquanto a *ética do cuidado* tem seu ambiente inicial relacionado às posições ecofeministas de Marti Kheel, Josephine Donovan, Carol Adams, Cathryn Bailey, entre outras.

O papel das emoções seria, de acordo com esta visão, essencial, pois: (a) sem a emoção prévia, ninguém perceberia com clareza o fenômeno da vitimização (tensão empática prévia precede à justiça); (b) são as emoções que revelam os valores do cenário bioético de cada caso concreto; e (c) as emoções morais motivam o agir de modo mais eficiente que a razão (compartilhamento dos princípios emocionais é mais fácil que o relativo aos princípios racionais).

O filósofo John A. Fisher, da Universidade do Colorado, identifica a importância do sentimento de simpatia para a teoria moral, na medida em que ele seria o principal demarcador do âmbito de aplicação de nossas intuições morais. Para o autor,

Nossa resposta simpática aos animais torna-os parte de nossa comunidade moral; isto é, nossas preocupações morais e nossos conceitos de certo e errado se estendem, a partir daí, aos animais e aos demais seres humanos. Essa ampliação conduz a duas importantes ideias relacionadas ao tratamento dos animais. A primeira delas é a de que seria errado matar animais gratuitamente, ou sem uma forte justificativa. A segunda é a de que seria também objetável lesar um animal da mesma maneira. Embora possa ser dito que essas intuições são baseadas, não na simpatia pelos animais, mas tão somente na análise da ação humana, isto parece ser implausível. O que torna a ação humana errada? Por que, em geral, sentimos que matar um animal é algo distinto de arrancar uma flor do solo ou mesmo desligar um computador? A hipótese mais clara é a de que somos arrebatados por uma relação de parentesco (*kinship*), de similaridade, com os animais, tal como em relação aos seres humanos, e que dependemos implicitamente desses sentimentos quando explicitamos nossas intuições morais a respeito desses casos.⁵⁴

Com base nesta mesma argumentação, Robert Elliot afirma que Rawls teria se equivocado ao excluir os não humanos dos princípios de justiça desenvolvidos na sua obra “Uma Teoria da Justiça”, de 1971.⁵⁵ A questão se resume em saber se os participantes na posição original poderiam se tornar não humanos no mundo real.

A teoria da justiça como *equidade*, tenta suprimir o problema consistente no fato de que os “agentes racionais egoístas” poderiam concluir pactos que seriam injusta e francamente favoráveis a eles próprios, garantindo-lhes o acesso constante a benefícios e, simultaneamente, negando-os a outros indivíduos. A inserção do mecanismo do “véu da ignorância” visa a garantir a imparcialidade no momento da “posição original”, preservando o espírito-base do contratualismo hobbesiano. Assim sendo, o “contratante”, ao participar da negociação original, não teria conhecimento prévio das suas habilidades, capacidades e interesses. Por isso, a

⁵⁴ FISHER, John A. Taking sympathy seriously: a defense of our moral psychology toward animals. *Environmental Ethics*, vol. 9, 1987, p. 199, tradução nossa.

⁵⁵ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

formulação rawlsiana apresenta um progresso em relação à hobbesiana, pois aos participantes não é dado saber se integram o grupo majoritário ou não, razão pela qual as suas escolhas tendem a preservar determinada linha de neutralidade geral nas escolhas dos princípios de justiça reitores do acordo inicial, anulando-se os efeitos das “contingências específicas”.⁵⁶

No entanto, o problema é que, ao passo que é vedado aos pactuantes conhecer a maior parte das suas características pessoais específicas, Rawls lhes permite conhecer previamente que serão, em alguma ocasião, membros de uma sociedade formada pela escolha dos princípios sobre os quais estão deliberando e que, como futuros membros desta sociedade, serão seres humanos. O autor também estabelece que são requisitos participativos a “racionalidade” e o “senso de justiça”.⁵⁷ Como consequência, nem mesmo todos os seres humanos seriam abraçados pela teoria por ele proposta, pois tudo indica que não nos seria exigível conceder a dimensão da justiça em sentido estrito a criaturas que supostamente carecem dessa capacidade [*senso de justiça*].

Mesmo que tomemos essa proposição em um sentido mais “leve”, no sentido de que ser um “agente moral” é uma condição suficiente e não necessária, o que não parece ser efetivamente o que Rawls afirma, as implicações da mitigação da força do “véu da ignorância” eliminam quaisquer possibilidades de participação dos seres que não sejam humanos.

Em seu entendimento, portanto, somente os “agentes morais” teriam direito à igual justiça. Assim, se as pessoas sabem que serão humanas, o que julgo ser equivalente a se saber se serão brancos ou negros, do sexo masculino ou feminino (resultado que Rawls parece não

⁵⁶ “Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo, a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração pertencem”. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 147.

⁵⁷ Em algumas passagens Rawls considera indubitável a condição humana como única a ser permitida: “[...] Supus até aqui que as pessoas na posição original são racionais [...]. Assim, de forma genérica, considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor [...]. A suposição da racionalidade mutuamente desinteressada, portanto, resulta nisso: as pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovam seus sistemas de objetivos da melhor forma possível [...] Pre sume-se que as partes são capazes de um senso de justiça, e esse fato é de conhecimento público entre elas”. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 148-156.

prever), o máximo que os “contratantes” irão fazer é negociar deveres indiretos para com as demais criaturas,⁵⁸ pois estas nunca poderão ter a almejada “boa vida” (“*good life*”).

Para Elliot, no entanto, a ideia de julgar como as coisas são do ponto de vista de um animal faz todo sentido. De fato, fazemos esses julgamentos cotidianamente. Somos plenamente capazes de uma compreensão empática relativamente aos animais e podemos realizar comparações sobre seus diferentes estilos de vida baseadas nas propensões, desejos, interesses e preferências que eles possuem.

Em certo sentido, a corrente que propugna que os sentimentos morais seriam fundantes da ética se aproxima da denominada “*ética das virtudes*”. A virtude é compreendida como um traço de caráter que se manifesta estavelmente ao longo do tempo.⁵⁹ A pergunta central para os eticistas da virtude não seria o que devo fazer, mas, antes, quem devo ser.

A teoria da *ética das virtudes* está, portanto, preocupada em desvelar quais são as qualidades ou traços de caráter que tornam o indivíduo uma boa pessoa. Alguém tido como virtuoso é alguém moralmente bom, uma pessoa que privilegia as virtudes em detrimento dos vícios, que está comprometida com o permanente desenvolvimento de um bom caráter.

A honestidade, por exemplo, seria uma virtude que se concretiza não só pelo fato de não roubar bens de terceiros (*não-fazer*), mas também em me indignar publicamente contra o vício da desonestidade (*fazer*). Se a honestidade no sentido apresentado é uma virtude deveríamos ser pessoas honestas.⁶⁰

⁵⁸ Scott Wilson, mencionando Peter Carruthers, observa que, pela teoria de Rawls, os animais não teriam *status* moral autônomo: “partindo-se do pressuposto de que os contratantes são auto-interessados, mas não sabem quem são, aceitarão as regras que protejam os indivíduos racionais. Todavia, os contratantes sabem o suficiente sobre si próprios para saber que não são animais. Assim sendo, não adotarão regras que confirmem especial proteção aos não humanos, já que isso não preencheria seus interesses imediatos. O resultado é que os seres humanos serão protegidos diretamente, ao contrário dos animais”. WILSON, Scott. Carruthers and the argument from marginal cases. *The Journal of Applied Philosophy*, n. 18, 2001, p. 135, tradução nossa.

⁵⁹ A disposição de ser virtuoso deve ser espontânea, ou seja, não pode sofrer motivações exógenas, como ocorre no caso de alguém seguir uma determinada virtude com receio da aplicação de uma sanção.

⁶⁰ Aristóteles foi um dos primeiros pensadores a fundar a moralidade na natureza, mais especificamente, na natureza humana. É nessa perspectiva que o referido filósofo se pergunta a respeito de qual é a melhor vida, qual o bem supremo da vida, o que é a virtude (*arete*), como vamos encontrar felicidade e satisfação no viver. A finalidade (*télos*) de nossa vida é alcançar a felicidade (*eudaimonía*). Para alcançarmos a *eudaimonía*, precisamos viver racionalmente, e viver racionalmente significa viver segundo a virtude. A virtude irá depender de um julgamento, de uma escolha individual (*prohairesis*), por força da reta norma da sabedoria prática, ou reta razão (*prthòs lógos*), para repudiar os extremos e alcançar o meio termo (*mesótês*). Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB, 1985. A diferença fundamental entre a posição de Hume (*sentimentos morais*)

Nesse sentido, Philippa Foot afirma que as virtudes seriam benéficas e corretivas (nos auxiliam a realizar coisas que, em princípio, seriam difíceis de serem executadas, *e.g.*, virtude da *coragem*), já que indivíduos e comunidades não caminham bem sem elas⁶¹.

Como é fácil perceber, vários sentimentos morais seriam também virtudes a serem perseguidas pelos indivíduos, como ocorre, exemplificativamente com a generosidade, a benevolência e a compaixão.⁶²

4. AS PRINCIPAIS CRÍTICAS À TEORIA DOS SENTIMENTOS MORAIS

Embora possa existir essa identificação de alguns sentimentos morais com virtudes, isso não isenta a teoria de sérias objeções. Podemos subdividir a réplica ao posicionamento proveniente dos *sentimentos morais* em nove argumentos centrais:⁶³

[1] O primeiro deles parte da ideia de que as emoções/sentimentos são erráticos, voláteis, irregulares, e relativos. A capacidade para a empatia (ou de simpatia) seria distribuída aleatoriamente entre os indivíduos e, portanto, seria variável em razão de contextos sociais, religiosos, históricos e culturais. Não haveria como se exigir de alguém o mesmo grau ou nível de atenção sentimental, de simpatia ou de compaixão. Uma pessoa proveniente do meio rural provavelmente possui uma forma diferente de lidar com os animais que as pessoas dos centros urbanos. Mesmo em relação a uma mesma pessoa, a consideração moral baseada puramente em sentimentos pode conduzir a tratamentos díspares: um caçador pode amar o seu cão de caça, mas matar impiedosamente uma raposa, ou uma pessoa pode resgatar e salvar animais

e de Aristóteles (*virtudes*) diz respeito à origem dos sentimentos e das virtudes. Para o último, elas seriam obtidas através de um processo lógico-racional (obtenção do caminho do meio entre o excesso e a deficiência) enquanto que para o primeiro elas seriam praticamente de ordem intuitiva.

⁶¹ FOOT, Philippa. *Virtues and vices*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

⁶² “A verdadeira bondade do homem só pode manifestar-se em toda a sua pureza e em toda a sua liberdade com aqueles que não representam força nenhuma. O verdadeiro teste moral da humanidade (o teste mais radical, aquele que por se situar a um nível tão profundo nos escapa ao olhar) são as suas relações com quem se encontra à sua mercê: isto é, com os animais. E foi aí que se deu o maior fracasso do homem, o desaire fundamental que está na origem de todos os outros”. Cf. KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Lisboa: Dom Quixote, 2000, p.329.

⁶³ Essas réplicas podem ser encontradas em diversos autores e foram aqui colocadas em sequência apenas como forma de organizá-las didaticamente.

abandonados e se alimentar usualmente de produtos de origem animal. Em resumo, a empatia seria facilmente contaminável por preconceitos e pela maior inclinação que naturalmente temos de escolher aqueles que supostamente estão mais próximos de nós para serem os alvos de nossa atenção moral⁶⁴.

[2] O processo de atenção simpática, envolveria, na realidade, um mecanismo de analogia racional que lhe é prévio (e não o contrário), ou seja, sentimos porque sabemos, racionalmente, que existe o sofrimento em uma dada situação que é em tudo semelhante a uma que provavelmente causará desconforto em seres humanos (racionalidade abre as portas para a atenção simpática).

[3] A atribuição de traços de personalidade a entes não humanos, que é um dos componentes da atenção sentimental, pode ser equivocada, pois pode não ser objetivamente demonstrável (ex.: poderíamos afirmar que um pinguim que fica cuidando de seu ovo durante todo o rigoroso inverno antártico é paciente? Ou que a raposa é um animal especialmente astuto?).

[4] A simpatia poderia provocar um escalonamento valorativo beneficiando as espécies mais “próximas” ao homem, ou seja, espécies que trouxessem características físicas e comportamentais por nós tidas como importantes (e.g. teríamos real simpatia pela condição específica de um inseto ou do pequeno peixe *snail-darter* a ponto de impedirmos empreendimentos que colocassem em risco a sua espécie?⁶⁵). Do mesmo modo, haveria espaço para justificar a construção de estereótipos equivocados, influenciados por crenças particulares

⁶⁴ Sobre este ponto cf. BLOOM, Paul. *Against empathy: the case for rational compassion*. New York: Ecco, 2016.

⁶⁵ O pequeno peixe norte-americano chamado de “snail darter” (*Percina tanasi*) é uma espécie encontrada no leste do Tennessee. Descoberta em 1973, o “snail darter” foi listado como ameaçado de extinção sob o então recém-promulgado *Endangered Species Act*. Envolveu-se, logo depois, numa controvérsia jurídica que chegou até a Suprema Corte Norte-Americana por meio da demanda *Tennessee Valley Authority v. Hill* [437 U.S. 153, 98 S. Ct. 2279]. Neste caso, discutia-se, basicamente, se a represa Tellico, em fase de construção, iria erradicar a espécie por meio da destruição de seu habitat original e se, diante deste fato, o empreendimento deveria ou não ser interrompido à luz do §7 da legislação protetiva (que determina que as agências federais devam garantir que nenhuma ação, mesmo supostamente autorizada, possa prejudicar a chance de existência continuada das espécies ameaçadas de extinção). Em uma interpretação até hoje muito criticada, a Suprema corte afirmou que o mencionado §7 não deveria retroagir para ser aplicado a projetos concluídos ou praticamente concluídos. Mas se a espécie em jogo não fosse um minúsculo peixe [50 mm-90 mm], mas uma espécie mais glamorosa e esteticamente mais atraente como uma espécie rara de águia, de urso, ou mesmo de um lobo? A decisão tomada seria a mesma? Caso similar ocorreu com a mosca de Delhi Sands (*Rhaphiomidas terminatus abdominalis*).

sem qualquer respaldo científico (*e.g.* tubarões como predadores *ferozes*, *perigosos* e *cruéis*, leões como *nobres*, pandas como *belos* e *pacatos*, etc.);

[5] Os sentimentos não são a única fonte de valor a ser atribuída à natureza e seus elementos (poder-se-ia cogitar sobre o valor *estético*, o valor da *utilidade*, entre tantos outros);

[6] No caso específico das éticas ecocêntricas, haveria a possibilidade de extensão de *sentimentos morais* a entes coletivos como ecossistemas, a biosfera, a comunidade biótica ou mesmo o planeta como um “superorganismo”? Quais seriam as bases efetivas para a atenção simpática a um ente que não existe no mundo biológico como indivíduo? O meio ambiente não pode ser descrito como uma comunidade no sentido moral. No sentido ecológico, comunidade significa apenas um conjunto de seres vivos vivendo numa mesma região. Não há conteúdo moral nessa descrição natural. É uma função primordial dos direitos proteger interesses e possuí-los exigiria estados mentais relacionados às sensações primárias conectadas a um bem-estar de tipo experimental.

[7] Tom Regan, na obra *The Case For Animal Rights*, afirma que a crueldade e a compassividade (que possuem, nesse sentido, um claro apelo sentimental) falhariam ao não prover uma base satisfatória para justificar nossos deveres positivos ou negativos em relação aos animais. Em relação à crueldade,⁶⁶ o autor afirma que ela poderia se manifestar de diversas formas. As pessoas poderiam ser julgadas como cruéis por aquilo que fazem ou por aquilo que deixam de fazer e também por aquilo que sentem ou deixam de sentir. Neste sentido, a *crueldade* poderia se apresentar como manifestação de um prazer sádico em causar a alguém sofrimento [*sadistic cruelty*]. Um torturador seria cruel neste sentido por causar dor e sofrimento e obter satisfação nesse tipo de conduta (um médico ou um dentista também causam eventualmente dor, mas não, evidentemente, como meio de recompensa pessoal). Outras pessoas são cruéis não por sentirem prazer na dor alheia, mas simplesmente por não sentirem nada a respeito do sofrimento de outrem [ausência de sentimento de compaixão pelo próximo que agoniza; indiferença]. Interessante notar que se essa ausência de sensibilidade é derivada de um ato causado pelo próprio agente ele normalmente é equiparado a um “animal” ou a conduta é qualificada como “brutal” [*brutal cruelty*]. As duas modalidades mencionadas por Regan, *sadística* ou *brutal*, poderiam se manifestar em comportamentos *comissivos* [*e.g.*

⁶⁶ O vocábulo *crueldade* vem do latim *crudelitas*, de *crudus*, originário de *cruor* (sangue vivo) e está normalmente associado à causação de um ato impiedoso ou insensível.

espancar um cão sem qualquer justificativa] ou *omissivos* [e.g. deixar de alimentar um gato levando-o à inanição]. Para Regan, em quaisquer de suas formas,

[...] a crueldade sempre envolveria referência a um estado mental individual – mais especificamente, à análise se alguém tem prazer em causar ou a deliberadamente permitir que outro ser sofra, ou se alguém seria indiferente/insensível a estes mesmos atos. Assim é que advogar o princípio do não cometimento de atos cruéis como base para a fundamentação de nossos deveres negativos implicaria em que nós os cumpriríamos simplesmente não sendo cruéis, isto é, bastando que não sentíssemos prazer ou indiferença ao sofrimento alheio. Isto é, todavia, inadequado. Como um determinado indivíduo se sente a respeito da conduta de terceiros é logicamente distinto da análise moral do que este terceiro faz. Mais precisamente, como uma pessoa se sente relativamente ao sofrimento causado por alguém a um animal é algo logicamente distinto do exame sobre a correção moral da conduta de fazer aquele animal sofrer. Fazer um animal sofrer não pode ser justificado tão somente sob o fundamento de que não se é indiferente a seu sofrimento, ou que não se sente prazer com o seu sofrimento. Em outras palavras, fazer um animal sofrer não seria justificado sob o fundamento segundo o qual quem o faz sofrer não é cruel, em quaisquer das formas sob as quais se apresenta a crueldade. Assim é que, embora concordemos que a crueldade deva ser condenada e desencorajada, não podemos concordar que a proibição contra a crueldade forneça uma base satisfatória para os nossos deveres negativos em relação aos animais.⁶⁷

Da mesma forma, Regan dirige observações contra a aplicação da ideia da bondade [*kindness*] como fundante de nossos deveres positivos para com os animais. Segundo o autor, do mesmo modo que a crueldade, a bondade e seus cognatos são termos de avaliação moral que utilizamos para acessar e descrever o comportamento de determinada pessoa. Uma pessoa bondosa geralmente é tida como aquela que tende a favorecer e atender, graciosamente, por amor, afeição ou compaixão, aos interesses de terceiros. Ser bondoso para com animais, neste sentido, significaria procurar atender a seus interesses, motivados por amor, afeição ou compaixão. Segundo o filósofo estadunidense,

[...] tal como a crueldade, a bondade possui conexão com o “estado mental do agente”, isto é, com seus motivos e intenções. E isto nos convida a mesma sorte de reflexões feitas em relação à crueldade: a moralidade do que uma pessoa faz (a correção ou o erro de sua conduta) é logicamente distinta, e não deve ser confundida de seus estados mentais, incluindo os motivos ou intenções dos quais seus atos derivam. Embora aqueles que agem bondosamente mereçam nossa admiração, eles merecem tal reputação não porque seus atos sejam expressão do que é correto (muito provavelmente o são, mas podem não o ser) [...]. Em segundo lugar, a injunção de ser bondoso para com os animais pode obscurecer a ideia de que possuímos deveres efetivos em relação aos animais. O princípio que determina a bondade como parâmetro de ação falha, pois a bondade não é algo que devemos a alguém, não é um dever. Ser beneficiário de um ato de bondade é geralmente uma bênção, mas ninguém pode exigir a bondade alheia. A bondade não é justiça, e já que o tratamento dos animais envolve uma matéria de justiça, não podemos nos valer da injunção a respeito da bondade para justificar nossos deveres para com animais.⁶⁸

⁶⁷ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. p. 198, tradução nossa.

⁶⁸ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. p. 199, tradução nossa.

É interessante observar que a Constituição brasileira, no seu art. 225, § 1º, VII, estabelece em relação aos animais o dever do Estado e da coletividade zelarem pela proibição de práticas que: (a) coloquem em risco a função ecológica das espécies; (b) provoquem a extinção de espécies; ou, (c) submetam os animais à crueldade. Optou-se, portanto, no texto constitucional, pela referência à *crueldade*, o que, talvez, não tenha sido a melhor alternativa em razão do fato de tal conceito, como assinala Regan, estar vinculado a uma aferição do estado mental do agente que pratica uma determinada ação e não propriamente do resultado lesivo para a vítima. De fato, a definição do termo *crueldade* está associada ao ato (*cruel*) daquele que se compraz em causar o mal, em atormentar ou prejudicar, ou, ainda, ao ato duro, insensível, desumano, pungente.⁶⁹ Justamente por conta desta conotação, a doutrina de modo geral assinala que o ato cruel típico é o ato doloso, impiedoso, tirano ou insensível, dirigido ao fim específico de causar dor ou sofrimento que seriam em princípio evitáveis.

G. Randolpes Mayes, no artigo “Naturalizing Cruelty”,⁷⁰ propõe uma definição sintética de crueldade: “crueldade é uma disposição que determinado indivíduo possui em relação à recompensa da percepção de lesão causada em outrem”. Para Mayes, a crueldade pode ser tomada a partir do ponto de vista da ação (*e.g.* é *cruel* queimar pessoas). No entanto, a atribuição desse estado é na maior parte das vezes derivativo no sentido de que dizer que uma determinada ação é cruel significa dizer que é o tipo de ação realizada por um agente cruel (*e.g.* Claudia é *cruel*). Em outras palavras, a crueldade estaria relacionada a um predicado do agente, pois seria resultado de um estado mental prévio de quem a pratica a conduta. Uma ação que promova o sofrimento não deveria a rigor ser qualificada de cruel, mas simplesmente como um resultado da crueldade. A motivação específica do agente em tentar produzir sofrimento físico ou psicológico ou em sentir satisfação ou indiferença a este sofrimento causado por aquela ação caracterizaria a *crueldade* como fenômeno de ordem psicológica (crueldade como um vício, algo que fazemos de maneira deliberada e que corromperia nosso caráter pelo excesso daquilo que supostamente seria socialmente aceitável).

⁶⁹ O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* define o termo *cruel* como “1. a quem apraz derramar sangue, causar dor; cruento. 2. que gosta de fazer o mal, atormentar, maltratar, impiedoso. 3. duro, implacável, intransigente, insensível [...]”. O antônimo de cruel seria clemente, humano, misericordioso. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 578.

⁷⁰ MAYES, G. Randolph. Naturalizing cruelty. *Biology and Philosophy*, n. 24, 2009, p. 21-34.

Érika Bechara resume este entendimento que equipara o ato cruel às situações de “sofrimento desnecessário”, a saber:

Crueldade, para a Constituição, não é todo e qualquer ato atentatório da integridade físico-psíquica do animal, eis que atos atentatórios de sua integridade físico-psíquica haverão em perfeita consonância com a Lei Maior, quando e desde que eles se façam imprescindíveis para a obtenção e manutenção de direitos fundamentais da pessoa humana. Tendo em vista que o ato “materialmente” cruel que se ponha (realmente) indispensável para a saúde, bem-estar, dignidade da vida – só para citar alguns dos principais direitos humanos – será tolerado pelo ordenamento jurídico, podemos dizer que a “crueldade” a que se refere o art. 225, § 1º, inciso VII do Texto Maior há de ser entendida como a submissão do animal a um mal além do absolutamente necessário. *Contrario sensu*, submeter o animal a um mal nos estritos limites do “necessário”, não implicará infração ao *suso* citado dispositivo constitucional.⁷¹

No mesmo sentido, Celso Antônio Pacheco Fiorillo, para quem “a crueldade só estará caracterizada se a prática contra o animal não tiver por finalidade proporcionar ao homem uma sadia qualidade de vida ou, na hipótese de estar presente esse propósito, os meios empregados não forem os absolutamente necessários à atividade”.⁷² Assim é que o entendimento usual sobre o que vem a caracterizar a *crueldade* (ato voltado a satisfazer um desejo mórbido de sentir prazer com a dor e o sofrimento alheios) restringe indevidamente o alcance da norma protetiva constitucional a uma análise relacional de custo-benefício entre humanos e não humanos. Em princípio, se a atividade traz alguma espécie de benefício para os primeiros, ainda que trivial, será qualificada como legítima, sob o manto do conceito de “sofrimento necessário” que, por conta disso, não seria *cruel*. Se há *necessidade*, não haveria *crueldade*.

O problema é que o conceito de “sofrimento necessário” não pode ser utilizado neste sentido proposto pela doutrina, pois ele não é um conceito relacional. Em princípio, a não ser pela adoção de uma visão estritamente consequencialista, não há como se justificar a imposição de lesão a terceiros inocentes com base na justificativa de que aquele ato trará efeitos benéficos para quem o pratica. A *necessidade* do sofrimento somente poderia ser compreendida no sentido de uma limitação física ou psíquica imposta a alguém com o intuito de beneficiá-lo (e.g. um indivíduo acometido por uma determinada doença poderá eventualmente se submeter a tratamento médico doloroso, mas com o intuito de trazer um benefício a ele próprio no sentido de eliminar o problema de saúde). Não haveria, portanto, como cogitarmos de transpormos riscos a terceiros inocentes.

⁷¹ BECHARA, Érika. *A proteção da fauna sob a ótica constitucional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2003, p. 82.

⁷² FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. *Curso de direito ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 98.

Em síntese, o conceito clássico de *crueldade* é mesmo restritivo pela ênfase que dá à motivação e ao propósito da ação (aspecto *subjetivo* da conduta) e não ao sofrimento da vítima (aspecto *objetivo*). As perplexidades geradas a partir desta visão são bastante diversificadas:

A variar pela causa, a ação é classificada ou não como cruel. Por exemplo, chicotear um ser humano (ou um cavalo) é cruel ou não na dependência da razão pela qual alguém está perpetrando o ato. Este é um raciocínio utilitário, do tipo clássico: os fins justificam os meios. Em outras palavras: caso se pingue produtos químicos nos olhos de um cão com o intuito de criar um novo *shampoo* ou um novo batom, a conduta é cruel (inconstitucional); mas, se a colocação de substâncias similares for feita sob a alegação de buscar um medicamento oftalmológico, então não há que se falar em crueldade. Pois cruel não é pingar substâncias nos olhos de um cão ou de um coelho, isto não é cruel em si. Depende do motivo pelo qual se faz isto. Tal qualificação carece de sentido. Desloca a crueldade da vítima, de quem sofre a ação, transferindo para a intenção de quem exerce a medida. Significa uma desconsideração daquele que padece a violência, que suporta a agressão, deixando a avaliação da correção da conduta à revelia das intenções que a impulsionam. É a coisificação, a mera instrumentalização do ser: posso usar aqui, não posso usar lá. Sem embargo, o uso é aceitável.⁷³

O mesmo tipo de observação sobre o problema da utilização da compaixão como fundamento para a considerabilidade moral dos não humanos pode ser colhida em Richard Ryder. Para o animalista, o problema central da *ética das virtudes* é o foco no *agente* e não no *paciente*. O sofrimento e a dor poderiam, neste sentido, ser justificados como parte de um projeto de glorificação individual de uma determinada virtude. A ética, no entanto, afirma Ryder, não seria um guia de autoajuda para obtenção de felicidade e realização pessoal, mas uma constante preocupação relacional com o outro:

Acredito que a ênfase principal da ética deve se dar em relação aos interesses e experiências da vítima ou do paciente moral. Minha compaixão inata pode ou não motivar-me a agir no sentido de ajudar a vítima, mas isto é um problema a ser enfrentado pela psicologia. A ética entra em cena quando procuro encontrar razões para justificar minha compaixão. Em uma situação onde pense que é do meu interesse lesar outros, pelos quais possa não sentir eventualmente compaixão, então é assunto da ética produzir boas razões por meio das quais não deveria praticar essas condutas. Deveria passar ao largo da ética se ajo guiado pela compaixão ou qualquer outro motivo.⁷⁴

Martha Nussbaum também se incomoda com a ênfase na compaixão em artigo intitulado justamente de *Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals*. Em síntese, afirma que:

⁷³ LOURENÇO, Daniel Braga; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Reduzir animal a meio para propósitos humanos é intolerável. *Revista Consultor Jurídico*, nov. 2013. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2013-nov-01/reduzir-animal-meio-propositos-humanos-intoleravel>.

⁷⁴ RYDER, Richard. *Painism: a modern morality*. London: Centaur Press, 2001, p. 5, tradução nossa.

[...] a emoção da compaixão envolve a percepção de que outra criatura está em situação de grande sofrimento, sofrimento este não imputável a ela. Alguém pode sentir compaixão pela vítima de um crime, ou mesmo por alguém que esteja morrendo com uma doença terminal [...]. A compaixão, no entanto, omite o elemento essencial da investigação da culpa pela causação do mal. [...] parece, todavia, que o que estamos querendo dizer quando falamos que um determinado ato é injusto é que a criatura vitimada por aquele ato tem um interesse específico [*entitlement*] de não ser tratada daquela maneira [...].⁷⁵

[8] Haveria por parte dos defensores dos *sentimentos morais* uma leitura reducionista (ou extremada) da posição tradicional da ética animalista em relação ao papel desempenhado pelas emoções. Não haveria claramente em Singer ou Regan algo como uma negativa absoluta da existência ou da importância desses sentimentos, ainda que ela se desse tão somente em nível secundário ou apenas complementar. O que esses autores pretendem, com êxito relativo, seria mitigar ou eliminar o componente emocional das suas teorias, o que, de certo, não significa dizer que pensassem que estas emoções não existissem ou que não tivessem relevância alguma.

[9] No que se refere à identificação de sentimentos morais e virtudes, teríamos que nos indagar a respeito de como determinar quais traços de caráter são virtudes. Seriam elas, como afirma MacIntyre, relativas a práticas constitutivas de culturas e sociedades específicas?⁷⁶ Essa pergunta levanta a objeção do *subjetivismo* por parte da *ética das virtudes*, pois o que alguém pode considerar virtuoso, outro poderia considerar como representativo de um vício. Além da subjetividade, há a possibilidade de se sustentar que as virtudes seriam vagas no sentido de terem seu conteúdo excessivamente aberto ou indeterminado e esse fator implicaria em que haveria grande dificuldade para resolver eventuais conflitos entre as próprias virtudes.

A respeito desse ponto, Mark Rowlands reporta-se ao debate entre Rosalind Hursthouse e Roger Scruton a respeito da moralidade dos chamados “esportes de sangue ou cruentos” [*blood sports*].^{77 78} O debate é especialmente interessante para ilustrar as objeções já citadas justamente porque ambos advogam teses relacionadas à *ética das virtudes* chegando a resultados diametralmente opostos. Scruton defende a legitimidade desses “esportes”, pois para

⁷⁵ NUSSBAUM, Martha. Beyond compassion and humanity: justice for nonhuman animals. In: SUSTEIN, Cass; NUSSBAUM, Martha (orgs.). *Animal rights: current debates and new directions*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 302, tradução nossa.

⁷⁶ MACINTYRE, Alasdair. The virtue in heroic societies. In: MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984, p. 121-145.

⁷⁷ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 98-117.

⁷⁸ Os denominados “*esportes de sangue*” são modalidades de atividades que envolvem a lesão ou a morte de animais como parte de um suposto divertimento. São exemplos de tais práticas a caça à raposa, as rinhas com animais, as touradas, etc.

o autor a moralidade desses atos deve estar ligada à investigação sobre a motivação das pessoas em praticá-los. Assim é que se uma pessoa tem um prazer sádico em assistir à lesão ou à morte dos animais então essa pessoa, assim como também quem participa dessas atividades, não seria virtuosa. Seriam, na realidade, culpadas pelo vício da crueldade. Scruton, sobre esse ponto, afirma que raramente um participante de tais eventos demonstra essa inclinação para o vício. A lesão ou a morte dos animais são tidas como um subproduto inevitável de uma atividade que, quando bem desempenhada, pode promover o exercício de virtudes importantes como a coragem.⁷⁹

Hursthouse, por sua vez, discorda de Scruton.⁸⁰ Afirma que não há como fazer uma afirmativa empírica a respeito da motivação das pessoas que se engajam nessas práticas. Além disso, haveria uma restrição indevida sobre o conceito de crueldade, pois os espectadores sabem que os animais estão sofrendo em razão de algo que não os beneficia. São, portanto, culpados do vício da insensibilidade frente ao sofrimento alheio. Se uma pessoa virtuosa, por conceito, não pratica atos viciosos e se a insensibilidade é um vício, teríamos aqui, de fato, um problema. Da perspectiva da *ética das virtudes*, as virtudes, como não poderia deixar de ser, sobrepõem-se às coisas que não são virtuosas, como é o caso do mero divertimento que tais atividades podem gerar. Mas o que dizer das coisas que são ao mesmo tempo viciadas (*e.g.* insensibilidade) e supostamente virtuosas (por estimular uma virtude como, por exemplo, a coragem)? Qual é o critério para solução de um conflito entre um *vício* e uma *virtude* numa mesma atividade? No caso, poderíamos dizer que uma pessoa totalmente virtuosa não poderia compactuar com a prática de um vício, qualquer que seja ele. Essa, no entanto, parece ser uma posição um tanto quanto irrealista, na medida em que não existe este indivíduo integralmente virtuoso.

Outra opção seria negar que essas atividades possibilitem o exercício da virtude da coragem. Essa é a estratégia de Hursthouse: afirma que Scruton compreende mal a estrutura da virtude da coragem, já que os participantes dos ditos esportes cruéis não seriam, na verdade, corajosos. Suas ações não seriam fundadas em bons motivos ou voltadas a atingir uma finalidade efetivamente relevante⁸¹ para que pudessem se qualificar como tais.

⁷⁹ SCRUTON, Roger. *Animal rights and wrongs*. London: Demos, 1996.

⁸⁰ HURSTHOUSE, Rosalind. *Ethics, humans and other animals*. London: Routledge, 2000.

⁸¹ O exemplo que Rowlands dá para ilustrar a afirmação é a de alguém que salta de moto sobre vários carros para salvar outra pessoa em situação de perigo e outro indivíduo que pratica o mesmo salto sem qualquer finalidade de

Além disso, imaginar que uma atividade como a caça à raposa, por exemplo, envolva algum risco sério que justifique a qualificação de corajoso para aquele que dela participe consiste numa falsa percepção da realidade. Embora ocorram acidentes, eles são muito pouco frequentes. O risco é bastante reduzido. Nessa situação, haveria, na verdade, uma confusão entre *coragem* e *orgulho*. Mas, mesmo que assim não fosse, novamente voltando ao ponto já mencionado entre a convivência de um vício e uma virtude: não poderia uma pessoa corajosa ser, ao mesmo tempo, cruel e má? O que dizer de atos terroristas, já que, ao menos na visão do terrorista existe um componente de bravura/coragem imanente em sua conduta, normalmente imbuída de forte motivação ideológica ou religiosa?

Uma tentativa para adjudicar esses conflitos dar-se-ia por meio da separação das virtudes em duas dimensões: *virtudes morais* (gentileza, honestidade, justiça, benevolência, lealdade, altruísmo, generosidade, compaixão, responsabilidade, piedade, entre outras) e *virtudes executivas* (coragem, empreendedorismo e sabedoria). Dada a distinção, no conflito entre a coragem (*virtude*) e a insensibilidade (*vício*), deve prevalecer a noção de que a conduta deve ser evitada, pois a insensibilidade é um vício ligado a uma virtude moral, que teria maior peso. Se a questão toda é exercitar a coragem, há meios de fazê-lo sem causar sofrimentos agudos a terceiros.

Os problemas levantados em relação à narrativa dos sentimentos morais, mostram-se, portanto, especialmente agudos em relação à sua transposição para a ética animal.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu demonstrar que: (1) em alguma medida, as posições defendidas por Aldo Leopold, com sua tese da ética da terra, vinculam-se à teoria dos sentimentos morais e; (2) a teoria dos sentimentos morais, acolhida pela ética da terra, gera complexidades e tensões, notadamente quando utilizada para tratar da ética animal.

salvamento, por mero divertimento. O primeiro estaria sendo *corajoso*; o segundo, *toló*. Cf. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 108.

Nesse sentido, em relação ao primeiro ponto, conforme se procurou demonstrar, a ética da terra traz, em si, um sentido de pertencimento à comunidade biótica que é explorado sob a dimensão da *philia*, do *sentimento de amor à natureza* e ao ecossistema como um todo. Por essa razão, há uma inafastável conexão entre ela e a teoria dos sentimentos morais que lhe é anterior em termos de formulação.

No que se refere ao segundo item, o problema consiste na tensão que teoria dos sentimentos morais gera do ponto de vista da formulação dos juízos morais, especialmente no caso daqueles relacionados à não imposição de sofrimento desnecessário aos animais (vedação de crueldade) seja porque: [1] o primeiro deles parte da ideia de que as emoções/sentimentos são erráticos, voláteis, irregulares, e relativos; [2] o processo de atenção simpática, envolveria, na realidade, um mecanismo de analogia racional que lhe é prévio (e não o contrário); [3] a atribuição de traços de personalidade a entes não humanos, que é um dos componentes da atenção sentimental, pode ser equivocada, pois pode não ser objetivamente demonstrável; [4] a simpatia poderia provocar um escalonamento valorativo beneficiando as espécies mais “próximas” ao homem, ou seja, espécies que trouxessem características físicas e comportamentais por nós tidas como importantes; [5] os sentimentos não são a única fonte de valor a ser atribuída à natureza e seus elementos; [6] não haveria a possibilidade de extensão de *sentimentos morais* a entes coletivos (inaplicabilidade do conceito de interesse); [7] a crueldade e a compassividade falhariam ao não prover uma base satisfatória para justificar nossos deveres positivos ou negativos em relação aos animais; [8] haveria por parte dos defensores dos *sentimentos morais* uma leitura reducionista (ou extremada) da posição tradicional da ética animalista em relação ao papel desempenhado pelas emoções; e [9] no que se refere à identificação de sentimentos morais e virtudes, teríamos que nos indagar a respeito de como determinar quais traços de caráter são virtudes e como adjudicar os conflitos eventualmente existentes entre virtudes ou entre virtudes e vícios.

Embora não se questione que os sentimentos (ou sob outro ângulo, virtudes), especialmente o de compaixão (e nem tanto propriamente o de piedade) e de empatia desempenhem um papel relevante no que se refere ao despertar para a questão da proteção ambiental e dos animais, a sua apropriação pelas éticas de cunho holístico é de fundamentação, portanto, bastante questionável e traz problemas significativos relativos à justificação dos juízos morais.

REFERÊNCIAS DAS FONTES CITADAS

ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Revista Dissertatio*, Pelotas, v. 27-28, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB, 1985.

BECHARA, Érika. *A proteção da fauna sob a ótica constitucional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2003.

BLOOM, Paul. *Against empathy: the case for rational compassion*. New York: Ecco, 2016.

BOFF, Leonardo. *Compaixão: a mais humana das virtudes*. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/03/20/compaixao-a-mais-humana-das-virtudes/>. Último acesso em: 1 fev. 2014.

CALLICOTT, J. Baird. Animal liberation: a triangular affair. *Environmental Ethics*, n. 2, 1980, p. 311-338.

CALLICOTT, J. Baird. Libertação dos animais e ética ambiental: novamente juntas. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Lisboa: Dinalivros, 2010.

CALLICOTT, J. Baird. Hume's is/ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's land ethic. In: _____. *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. Albany: State University Press, 1989, p. 117-128.

CALLICOTT, J. Baird. Can a theory of moral sentiments support a genuinely normative environmental ethic? In: _____. *Beyond the land ethic: three essays in environmental philosophy*. Albany: State University Press, 1999, p. 99-116

DARWIN, Charles. *The descent of man*. London: Penguin Books, 2006 [1ª edição em 1879].

DE WALL, Frans. *Eu, primata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DUBOS, René. *A god within*. New York: Scribner, 1972.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. *Curso de direito ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2002.

FISHER, John A. Taking sympathy seriously: a defense of our moral psychology toward animals. *Environmental Ethics*, vol. 9, 1987.

FLADER, Susan L. *Thinking Like a Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude toward Deer, Wolves and Forests*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

FLEMING, Donald. Roots of the new conservation movement. *Perspectives in American History*, n. 6, 1972.

- FOOT, Philippa. *Virtues and vices*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.
- HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Leipzig: Felix Meiner, 1913.
- HURSTHOUSE, Rosalind. *Ethics, humans and other animals*. London: Routledge, 2000.
- HUTCHESON, Francis. *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- KUHNEN, Tânia A. Um caso triangular na ética: limites da abordagem holista de J. Baird Callicott. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 9, n. 17, 2014, p. 63-85.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- LAU, D.C. (trad.). *The works of Mencius*. London: Penguin Classics, 1970.
- LEAKE, Chaunce D. Ethicogenesis. *Scientific Monthly*, n. 60, 1945, p. 245-253.
- LEOPOLD, Aldo. *A Sand County almanac*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FLADER, Susan L., CALLICOTT, J. Baird (orgs.). *The river of the mother of God and other essays by Aldo Leopold*. Madison, Wisconsin (EUA): University of Wisconsin Press, 1991.
- LOURENÇO, Daniel Braga; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Reduzir animal a meio para propósitos humanos é intolerável. *Revista Consultor Jurídico*, nov. 2013. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2013-nov-01/reduzir-animal-meio-propositos-humanos-intoleravel>.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984.
- MAYES, G. Randolph. Naturalizing cruelty. *Biology and Philosophy*, n. 24, 2009.
- NUSSBAUM, Martha. Beyond compassion and humanity: justice for nonhuman animals. In: SUSTEIN, Cass; NUSSBAUM, Martha (orgs.). *Animal rights: current debates and new directions*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 299-320.
- RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral*. São Paulo: Manole, 2006.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

RYDER, Richard. *Painism: a modern morality*. London: Centaur Press, 2001.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler e revisão técnica de Rita Leal Paixão. Porto Alegre: Lugano, 2004.

SCRUTON, Roger. *Animal rights and wrongs*. London: Demos, 1996.

WILSON, Scott. Carruthers and the argument from marginal cases. *The Journal of Applied Philosophy*, 18, 2001, p. 135-147.

Data de Submissão: 14/11/2019

Data de Aceite: 16/04/2020