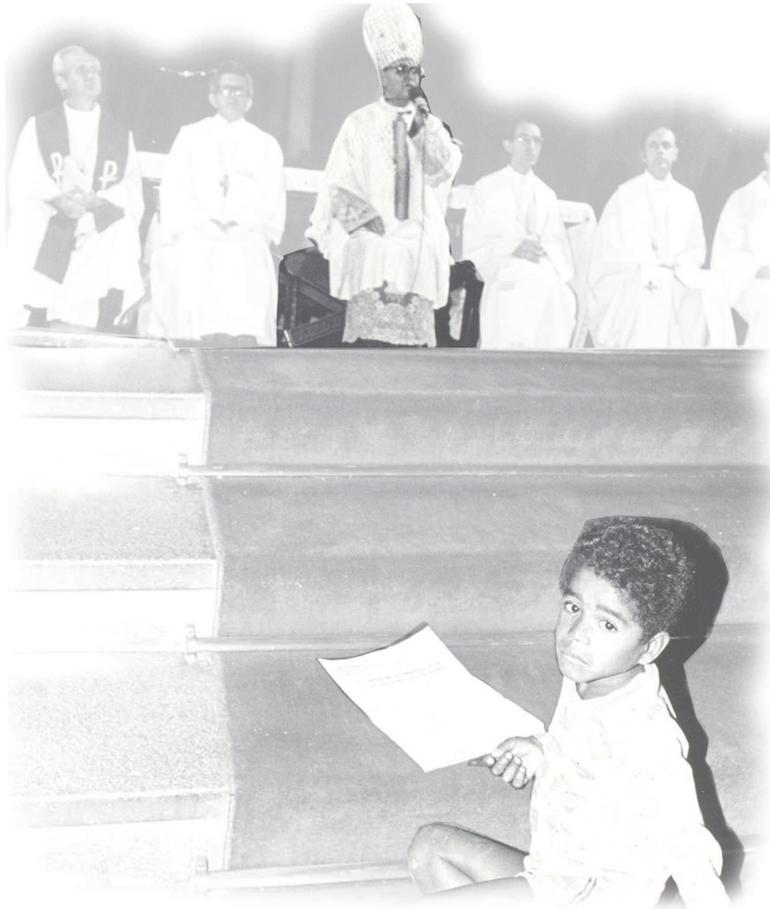


*Sobre
Ética Animal*



SOBRE ÉTICA ANIMAL

RESUMO

Partindo de considerações sobre modernidade e cultura, o texto estabelece uma relação entre ética animal e a tradição antropocêntrica da ética ocidental. Numa perspectiva crítica, passa a especular sobre o que poderia ser ambientalismo num horizonte ético em que se reconhecesse um direito próprio à natureza.

PALAVRAS-CHAVE

Ética. Natureza. Sociedade. Direito animal.

Como postura dominante na história da civilização ocidental, pode-se considerar que o âmbito inteiro das interações do homem com o mundo extra humano — caracterizado como o domínio do fazer e produzir, isto é, da *techne* —, era eticamente neutro (com exceção da medicina). E neutro tanto no polo objetivo quanto no subjetivo. Quanto ao objeto, porque a intervenção técnica do homem sobre a natureza apenas podia produzir efeitos de reduzidas dimensões, não sendo o caso de gerar danos de efeito duradouro sobre a totalidade da ordem natural das coisas. Subjetivamente porque o âmbito do fazer técnico está ligado ao reino das necessidades e do trabalho, da produção e da reprodução da vida, portanto não àquele domínio que sempre foi considerado como ligado à essência, à destinação e à meta principal do homem, para cuja efetivação este empreende seu máximo esforço e empenho — a saber, à vida política, em sociedade com seus semelhantes, ao agir virtuoso, orientado por princípios, normas e valores vinculantes — em termos dos gregos, à *praxis*.

Em consequência disso, pode-se afirmar que, para o conjunto da tradição, apenas a relação do homem consigo mesmo e com os outros homens era portadora de significação e relevância ética; ou, em outras palavras, toda ética tradicional é *antropocêntrica*. Para o agir, nessa esfera de efetividade, a condição fundamental do ente “homem”, bem como sua essência, eram considerados como uma constante, jamais como constituindo, ela mesma, um objeto da intervenção transformadora da *techne*.

Nessa constelação, os efeitos positivos ou negativos resultantes do agir humano entravam em consideração no interior de um horizonte espaço-temporal bastante próximo dessa mesmo agir. Efeitos remotos ou consequências de alcance excepcional eram relegados ao acaso. Preceitos éticos referiam-se a participantes de uma comunidade mais ou menos presente, de modo atual ou

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
giacoia@tsp.com.br

virtual, não implicando o futuro longínquo, nem as futuras gerações de seres humanos. Ética tinha a ver com questões que, no aqui e no agora, se apresentam como relevantes para o agir humano, com situações típicas e recorrentes na vida privada e na vida pública.

O enorme desenvolvimento da técnica moderna altera totalmente o antigo panorama e engendra novas tarefas e desafios para as éticas herdadas da tradição. A tecnologia recente investe as ações humanas de uma ordem de grandeza completamente distinta da tradicional, dotando-as, além disso, de novos recursos até então inimagináveis, produzindo conseqüências de tais que ultrapassam largamente, em urgência e magnitude, as fronteiras e limitações do pensamento ético anterior a seu advento.

A esfera ética da proximidade e da presença continua a valer no plano das relações humanas próximas e recíprocas. Esta, no entanto, com o desenvolvimento das novas tecno-ciências, passa a ser ensombrecida pelo círculo ampliado do agir coletivo, em cujo âmbito o agente, a atuação e os efeitos dela decorrentes alteram-se substancialmente em relação à antiga esfera da proximidade e da presença.

As novas proporções do agir humano, exponencialmente potencializada pela tecnologia, fazem surgir também uma dimensão de responsabilidade inteiramente nova, jamais sonhada antes na história. Pois a humanidade se encontra atualmente em condições, graças ao poderio disponibilizado pelo progresso científico-tecnológico, com seu aproveitamento em larga escala industrial, de produzir efeitos danosos irreversíveis, tanto em termos de extensão espacial quanto de duração.

É certo que a ciência e a técnica modernas foram as grandes promotoras do movimento cultural e político do Esclarecimento. Os filósofos e cientistas se empenharam na difusão e progresso do conhecimento científico e técnico porque viam nele a grande potência cultural que proporciona ao homem o domínio sobre as forças naturais e, com isso, permite a humanização de uma natureza hostil, assim como a organização justa e reacional das sociedades políticas.

Justamente essa esperança parece ter-se convertido em pesadelo, sob a forma da catástrofe ecológica, teórica e praticamente realizável, cuja ameaça é iminente e permanente. É no interior desse quadro de referências, surge uma noção ampliada de responsabilidade, e que se desenvolvem uma nova percepção

e sensibilidade cultural: deveres morais, obrigações cujo cumprimento pode ser exigido, inclusive juridicamente, não devem mais ficar restritas apenas ao círculo até então considerado como portando relevância ética evidente, a saber, o plano das relações entre sujeitos humanos pertencentes a uma comunidade de agentes, mas também às suas relações com os demais entes da natureza — inclusive os animais empregados em experimentos científicos.

Nesse novo plano, podemos distinguir, grosso modo, duas correntes ou tendências teóricas de maior relevância filosófica: a primeira é aquela que, permanecendo, quanto ao seu fundamento, nos trilhos habituais das éticas antropocêntricas, procuram ampliar seus limites, para atribuir relevância ética — e, por conseguinte, valores, direitos e prerrogativas — não apenas a humanos, mas também a outras espécies naturais, particularmente aos animais. Para essa corrente, não faria sentido ampliar de tal modo a extensão do campo da ética para nela colher algo que não se referisse ao mundo das ações e relações dos homens entre si.

Nesse sentido, não teria cabimento supor que animais utilizados em experimentos pudessem ser *sujeitos* de direitos, em sentido ético ou jurídico. Trata-se de uma posição defendida por pensadores insuspeitos de insensibilidade moral. Para ficar num único exemplo, permito-me uma referência polêmica a Jürgen Habermas, cujo texto reproduzo literalmente:

A comunidade de seres morais, que outorgam leis a si mesmos, reporta-se, na linguagem de direitos e deveres, a todas as relações que carecem de regulação normativa; entretanto, apenas os membros dessa comunidade podem obrigar-se 'reciprocamente' em termos morais, e esperar 'um do outro' um comportamento conforme às normas. Animais entram no gozo de deveres morais que nós, no relacionamento com criaturas susceptíveis à dor, temos que observar 'em virtude delas mesmas'. Apesar disso, eles não pertencem ao universo dos membros que, intersubjetivamente, endereçam 'uns aos outros' mandamentos e proibições.²

² HABERMAS, J. *Die Zukunft der Menschlichen Natur: Auf dem Weg zu Einer Liberalen Eugenik?* Frankfurt-M: Suhrkamp. 2001, p. 62.

Falar, desse ponto de vista, em ética da experimentação animal tem sentido se a expressão se restringir ao conjunto de valores e referências normativas que determinam o comportamento de cientistas e técnicos para com os animais utilizados em experimentos científicos, normas de conduta que prescrevem deveres e responsabilidades que, pela mediação dos animais, os experimentadores reconhecem e aceitam como válidas e obrigatórias para si próprios, como princípios éticos de legitimação e justificação do emprego experimental de animais. Sujeitos éticos e jurídicos de tais referências permanece sempre a comunidade dos seres racionais.

A mais conhecida e aceita dessas referências determina que procedimentos envolvendo animais devem prever e se desenvolver apenas considerando-se sua relevância para a saúde humana e animal, a aquisição de conhecimentos e a promoção do bem da sociedade. Isso pressupõe fins superiores (saúde, progresso do conhecimento científico, bem comum) que justificam eticamente a experimentação animal, servindo como condição restritiva da atuação da comunidade científica, tornada, pois, moralmente responsável por suas escolhas, atos e procedimentos adotados na experimentação com animais.

Responsabilidade que ainda mais se agrava quando, em função do próprio progresso das pesquisas em viências biológicas, admite-se hoje com um grau de evidência plausível que os animais são dotados de capacidade cognitiva, auto-consciência, memória e sensibilidade. A identificação de faculdades comuns entre animais e humanos, como, por exemplo, expressão de emoções e sentimentos, como confiança e esperança, temor e desejos, intencionalidade e propósitos, auto conhecimento e auto controle, impõe a prescrição de dispositivos ético-jurídicos que disciplinem, em escala global, o uso de animais em experimentação.

Como exemplo, gostaria de me referir ao princípio dos três R(s): *replacement*, substituição de experimentos com animais por meio de outros recursos tecnologicamente avançados, como as simulações em computador as pesquisas *in vitro*; *reduction*, redução do número de animais a ser empregado num determinado experimento, pela fixação do número mais reduzido possível, sem prejuízo das conclusões da pesquisa, graças ao recurso a testes estatísticos sofisticados; *refinement*; refinamento de técnicas experimentais, como as analgésicas, para evitar o sofrimento, a ansiedade e o desconforto causado aos animais, escrupuloso controle das variáveis implicadas no experimento.

Todo esse conjunto de preocupações configura, ainda que de modo mais ou menos difuso, uma consciência social e uma percepção coletiva de que o vínculo entre o cientista e seu meio ambiente é muito mais complexo, misterioso e rico do que fora pressuposto nas teorias tradicionais acerca das relações entre o sujeito e o objeto do conhecimento. A natureza abandonaria sua antiga condição de exterioridade em relação ao homem, passando de mero objeto da curiosidade teórica e da manipulação técnica ao *status* de ecossistema, que ultrapassa e suporta o próprio pesquisador. O cientista, por sua vez, passa a referir a esse ecossistema tanto os motivos e princípios quanto o sentido de suas investigações e metodologias.

No entanto, mesmo admitindo a vigência desse novo *ethos* da experimentação animal, onde são reconhecidos deveres, finalidades e propósitos como condição restritiva e legitimadora de procedimentos, ainda assim a perspectiva básica é antropocêntrica. Essa peculiaridade pode ser plenamente constatada pela menção a um trabalho recente, dedicado à reflexão sobre o tema que nos ocupa:

O uso de animais nas aulas práticas e na investigação científica é algo a ser analisado com cuidado nesse contexto, pois laboratórios e linhas de pesquisa podem ser fechados da noite para o dia, em razão do proselitismo ideológico. Da mesma forma, as pessoas que abominam a 'tortura dos animais' deveriam rejeitar os frutos da atividade científica (e.g. vacinas, antibióticos e todo o conhecimento disponível acerca de procedimentos cirúrgicos e doenças neurodegenerativas). Agir de modo seletivo revela ingenuidade, sentimentalismo, falta de informação ou puro cinismo.³

Com base nessas premissas, o autor conclui não existirem argumentos morais para a proibição do uso de animais na investigação científica ou como fonte de recurso alimentar. Para amparar sua conclusão, cita aprovativamente Carruthers, nos seguintes termos:

³ GUERRA, R. F. Sobre o uso de animais na investigação científica. *Impulso*, Piracicaba, v. 15, n. 36, p. 99 et seq., jan./abr., 2004.

Minha percepção indica que a justificativa para a valorização moral dos animais é fraca e que a posição contrária é muito mais consistente. Com efeito, considero a preocupação popular com os direitos dos animais, na nossa cultura, mais um reflexo da decadência moral. Tal como Nero, que tocava sua harpa enquanto Roma ardia em chamas, muitas pessoas no Ocidente lamentam a sorte de filhotes de focas e cormorões enquanto seres humanos passam fome ou são escravizados em outras partes do mundo.⁴

Quanto ao que se nos apresenta nesse encontro, talvez o melhor consista em contrastar teses de ética aplicada, para daí perguntar-se sobre a plausibilidade da extensão de juízos morais para um âmbito de relações mais amplo do que o do circuito intra-humano. Como todos sabemos, uma das conquistas irreversíveis do movimento histórico e cultural do Esclarecimento (*Aufklärung*) consiste na desqualificação de qualquer pretensão de fundamentação substantiva, seja ela metafísica ou teológica, para juízos acerca do valor moral de nossas ações. Sendo assim, a pretensão tradicional de um privilégio ético da humanidade é o primeiro artigo de fé a ser colocado em questão.

Como resultado da modernidade cultural, todo e qualquer ponto de vista universalista — e a Moral, tal como entendida pelo menos a partir de Kant, consiste justamente na assunção de um ponto de vista universal — só pode ser estabelecido por meio de argumentos racionalmente sustentados. Desse modo, mesmo quando um filósofo como, por exemplo, Schopenhauer, recorre a um *sentimento* universalmente partilhado — e ele o faz tendo em vista compaixão —, ainda assim isso é feito sem renúncia (ao contrário, invocando a solidez de uma fundamentação), a uma pretensão de fundamentação racional, tão questionável quanto ela possa ser, nesse caso específico.

De modo geral, pode-se afirmar que a moral ocidental sempre foi (e permanece) antropocentricamente orientada. O antropocentrismo moral é uma resultante natural da cultura religiosa judaico-cristã, que sempre persistiu numa divisão entre o homem e o conjunto da natureza — sendo o ser humano a coroa

⁴ CARRUTHERS apud GUERRA, 2004, p. 99 et seq.

da criação. Nos tempos modernos, essa posição transmutou-se na relação leiga entre a consciência e o mundo, de acordo com a qual o mundo nada mais seria do que o conjunto dos objetos representáveis para a consciência do sujeito.

Sendo assim, tudo se passaria como se a responsabilidade ética e jurídica ficasse compreendida no âmbito das relações com os demais seres humanos, sendo todos os demais entes naturais considerados meios para os fins humanos. Fim em si, ou seja, sujeito moral, seriam apenas os homens. Nenhuma responsabilidade moral, nenhuma obrigação ética poderia ser estabelecida fora do âmbito das relações entre os homens. Nesse sentido, pode-se contrastar a posição ético-moral de Ernst Tugendhat, inequivocamente antropocêntrica com outras posturas éticas que, a meu ver, podem proporcionar novos horizontes para a reflexão ética contemporânea.

Perguntado sobre a possível extensão de validade dos juízos éticos para além da esfera meramente humana, de modo a alcançar outros seres vivos aos quais não se pode atribuir o predicado de racionais, Ernst Tugendhat responde que, para ele, uma moral atual poderia ser compreendida, do ponto de vista de seu conteúdo, a partir da regra de ouro: não fazer aos outros aquilo que você não quer que façam a você, de modo que parceiros éticos seriam aqueles (e somente aqueles) capazes de cooperação.

Sobre a base desse pressuposto não metafísico, uma moral universal, poderia fazer coincidir forma e conteúdo: os sujeitos morais seriam aqueles que poderiam dirigir uns aos outros exigências normativas — o que coincide com o universo daqueles perante os quais todos podem se considerar moralmente obrigados. Sendo assim, sujeitos morais seriam aqueles que, de um outro ponto de vista, poderiam ser compreendidos como aqueles face a quem (objeto) estaríamos moralmente obrigados.

A partir desse ponto de vista, unicamente em relação a sujeitos que podem endereçar uns aos outros exigências de ordem ético-moral, pode-se falar em respeito, de modo poder-se considerar tautológica a exigência de extensão universal da moral a todos os seres a que se deve respeitar: respeito só se deve a quem pode ou poderia comportar-se moralmente. Sendo assim, não haveria sentido numa exigência moral extra-humana. Perante outros seres que não os seres racionais, restaria um imenso contingente de indiferença moral. Uma exigência fundada num

suposto dever de considerar como sujeitos morais um conjunto que não limitado a seres humanos, como por exemplo, o conjunto dos seres biológicos suscetíveis à dor seria uma exigência absolutamente carente de sentido. Essa é uma questão estritamente contemporânea, na medida em que, desprovidos garantias teológicas, ou metafisicamente substantivas e fundantes, nada exige que a responsabilidade ética seja limitada ao conjunto da espécie humana.

Justamente contra esse ponto de vista, argumenta Tugendhat:

De meu ponto de vista, dever-se-ia argumentar assim: Primeiro passo: a moral do respeito universal exige que nos comportemos reciprocamente de modo universalmente compassivo. Segundo passo: se estendemos a compaixão universalmente, temos de estender a compaixão a todos os seres com os quais, em absoluto, é possível ter compaixão. O segundo passo parece livre de objeções: se estendemos universalmente a compaixão, temos que relacioná-la também aos animais... Mas do primeiro passo segue-se forçosamente que alargamos a posição da compaixão apenas na medida em que o exige o universo do respeito moral.

Pode-se dizer, todavia, que uma vez introduzida universalmente a posição da compaixão no interior do mundo do respeito universal, torna-se então natural não apenas permanecer nas fronteiras desse mundo, mas estender essa posição a todos os seres que são suscetíveis de sofrimento. Daí resulta parecer quase evidente não limitar aos seres humanos o mandamento de não ser cruel; um homem que é incompassível para com os animais, é não-compassivo. Essa extensão é extremamente próxima, mas é preciso ver que ela é uma extensão, e que ela não decorre do imperativo categórico; não vejo como se possa dizer mais do que trata-se de proximidade: não se pode mostrar que, a partir de uma moral do respeito, isso seja compulsório.

A mim me parece que tais considerações mostram tanto em que medida muitos tendem a estender a moral, sem reservas, aos animais, assim como vários outros tendem a recusar tal extensão. A censura freqüente dos defensores da ética animal, de acordo com a qual a recusa de tal extensão seria análoga às pretéritas recusas da supressão da escravidão, ou do rascismo ou sexismo, se, a partir da coisa mesma, fosse possível mostrar que tal extensão é obrigatória — e isso é

possível apenas a partir dos questionáveis princípios do utilitarismo e da moral da compaixão — não a partir da moral do respeito universal, estreitamente ligado, do ponto de vista do conteúdo, com a regra de ouro e como contratualismo.

A partir das considerações acima apresentadas, resulta um esclarecimento natural do que e como se debate a respeito de animais... Em primeiro lugar, compreende-se que a inserção universal da disposição da compaixão no interior do mundo moral ultrapasse esse mundo, mas não se pode fundamentar que isso assim tenha de ser. Em segundo lugar, é compreensível que homens, naturalmente compassivos, queiram incluir os animais na moral. Finalmente, e em terceiro lugar, é preciso indicar que alguns homens, especialmente algumas crianças (com relação a outras crianças temos algo justamente contrário: crueldade sem inibição para com os animais), têm mais compaixão para com os animais do que para com outros seres, humanos talvez porque se identifiquem em particular com criaturas indefesas. Torna-se então compreensível, entre homens geralmente compassivos, que surja o desejo de querer convencer todos os outros homens, que não compartilham esses sentimentos nessa intensidade, que eles doravante não *devem* (*dürfen*) deixar sofrer os animais por razões morais, isto é, com sanção moral.

A meu ver, esse é o argumento decisivo. Uma moral tradicionalista pôde, a partir de sua fonte de fundamentação respectiva, legitimar quaisquer conteúdos suplementares. Numa moral, que recorre unicamente ao conceito natural do Bom a inclusão, como objeto de deveres, de seres que, de nenhuma maneira, podem ser entendidos como membros de uma comunidade moral, torna-se compreensível, mas não forçosa. E daí decorre justamente a situação que temos na consciência moral de nosso tempo: alguns desejam isso, outros não o compreendem. Sem dúvida, desanda o inteiro sentido de uma idéia natural (plausível) do Bom, que deva ser universalmente compreensível, se não se tem uma *lack of moral sense* nem se recorre a uma hipótese transcendente, sempre que tais conteúdos adicionais são exigidos. Disso poderia resultar apenas um novo relativismo — sendo este evitável se aqueles que exigem a inclusão dos animais entre os objetos do dever esclarecem para si mesmos o fundamento e o *status* de sua exigência: apesar de que a compaixão pertence à moral, a compaixão não pode ser fundamento da moral, como tal, assim

como procurei mostrar, a não ser que se desloque o sentido de “moral” de tal maneira que a inclusão de animais “na moral” justamente não atinge o objetivo desejado, uma vez que então, exigências recíprocas não mais pertencem à moral.⁵

A essa posição de Tugendhat, como uma expressão contemporânea e relevante de antropocentrismo ético, gostaria de contrapor o projeto ético de Hans Jonas.

HANS JONAS (1903-1993)

- 1903 – Nascimento em Mönchengladbach, Alemanha
- 1921 – 1924: estudos com Martin Heidegger
- 1924 – Trava conhecimento com o teólogo Rudolf Bultmann, em Marburgo
- 1931 – Conclui a tese doutoral sobre a gnose no cristianismo primitivo
- 1934 – Publicação de *Gnosis und spätantiker Geist*
- 1934 – Deixa a Alemanha, fugindo do nazismo. Integra-se, em Israel, a uma brigada judaica de auto-defesa, na qual permanece, como oficial de artilharia, até 1949. Milita durante cinco anos como soldado britânico na guerra contra Hitler
- 1949 – Transferência para o Canadá, onde leciona em Montreal e Ottawa
- 1955 – Transferência para os Estados Unidos da América do Norte
- 1966 – Publica *The Phenomenon of Life: Toward a philosophical Biology*, New York, Harper and Row, 1966
- 1979 – Publica *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt Insel Verlag, 1979. (Suhrkamp Verlag, 1984. Tradução para o inglês em 1984, espanhola em 1995, brasileira em 2006)
- 1987 – Publica *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987
- 1987 – Publica *Technik: Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987. Tradução espanhola em 1996
- 1988 – Publica *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988
- 5 fev. 1993 – Falecimento em New Rochelle (New York)

⁵ TUGENDHAT, E. *Vorlesungen Über Ethik*. Frankfurt-M: Suhrkamp, 1993. p. 189 et seq.

E eu procuro então interpretar isso ontologicamente – a existência de capacidade de responsabilidade torna o portador dessa capacidade também efetivamente responsável [...]. A existência da capacidade de responsabilidade é um fato ontológico, que ‘quase’ se atesta a si mesmo. Se isso é concluído de modo logicamente válido, não é totalmente claro para mim mesmo [...] Admito que há aí um elemento de diferenciação. O partidário do Nirvana diria que a existência de seres individuais, de um eu e uma consciência individuais não é, de nenhum modo, um valor ultimativo: pelo contrário, o melhor estado é seu extinguir-se, seu desfazer-se no peculiar Nada do Nirvana. A isso só posso contrapor a decisão ocidental pela individuação – retroceder daí para trás é talvez impossível. (Hans Jonas.⁶)

PONTO DE PARTIDA: DOIS DOGMAS ORIUNDOS DAS MODERNAS CIÊNCIAS DA NATUREZA

Dogma Positivista: não se pode comprovar nenhuma verdade científica sobre conceitos metafísicos.

Falácia Naturalista: não há caminho legítimo do Ser ao Dever Ser. Concepção neutra do Ser, livre de valores,

Empreendimento de Jonas: Recolocar ontologicamente a pergunta pela objetividade de valores. Possibilidade de uma fundamentação ontológica da Ética. Abrir um caminho legítimo do Ser ao Dever Ser.

DIFERENÇA ENTRE FINALIDADE E VALOR

Finalidades ou propósitos são aquilo em virtude do que uma coisa existe. São respostas à pergunta: para que? Com a resposta a essa pergunta, isto é, com o conhecimento da finalidade de um objeto, não se obtém nenhum juízo de valor. Mesmo que consideremos um martelo *per se* como sem valor, temos de reconhecer sua finalidade, isto é, poder martelar com ele.

É somente *depois* que reconhecemos a finalidade inerente a um objeto que podemos emitir um juízo de valor sobre a prestabilidade do objeto para a consecução daquele propósito.

⁶ JONAS, H. *Dem Bösen Ende Näher*. Frankfurt-M: Suhrkamp Verlag, [s.d.]. p. 31 et seq.

Tal modalidade de juízos de valor não se baseia em distinções subjetivas a respeito de uma coisa considerada nela mesma, mas é derivada (do próprio ser) do objeto concernido. Ela expressa “o bem” (valor) do objeto em correspondência com a medida de sua prestabilidade para o fim que lhe é inerente — isto é, expressa seu ‘ser bom’ para, portanto um valor relativo a algo.

Pergunta 1: De quem é a finalidade que reconhecemos numa coisa? Essa pergunta tem vista o conceito possível de um fim em si mesmo.

Pergunta pela finalidade de produtos da ação humana: o martelo e a corte de justiça. O que significa *ter* finalidade? Em primeiro lugar, que um produto da ação humana *tem* na instrumentalidade a sua finalidade, de modo que o conceito de poder martelar com o martelo precede, como razão de ser, a existência do martelo. Em segundo lugar, porém, o precedente conceito de martelo não pertence ao martelo, mas ao homem. O mesmo ocorre com a corte de justiça e com todos os produtos da ação humana.

Exemplos de coisas naturais e funções: o caminhar, como uma função voluntária; os órgãos do aparelho digestivo, que realizam sua função involuntariamente. Aqui o discriminante é a oposição entre voluntário, involuntário, que permite a inclusão do mundo animal no universo da finalidade, por meio de seu equipamento externo-motor, pois obviamente existe finalidade abaixo do âmbito da consciência e da subjetividade, ou seja da intencionalidade.

Teoria dominante: o vir-a-ser de um corpo como efetivação que se processa forçosamente de acordo com determinações genéticas contidas em suas células germinativas. Para o corpo assim originado, o predicado *finalidade* só pode ser atribuído no registro do “como se”. Conseqüência: dualismo no interior da vida entre o âmbito finalístico da consciência e o âmbito desprovido de consciência e finalidade. Como teria surgido o fenômeno da subjetividade, como um novo e heterogêneo princípio de ação, a partir do âmbito não subjetivo e não consciente da matéria orgânica?

Interpretação dualista: a alma se aninha, como unidade autônoma, numa matéria que, em princípio, é estranha a ela e a domina. Contra-argumento empírico: existe matéria sem alma, mas nenhuma comprovação efetiva de um âmbito de pura e

imaterial transcendência. Desse modo, a resposta dualista é, do ponto de vista ontológico, a mais violentadora de todas as hipóteses.

Teoria monista da emergência: O espírito surge a partir de determinadas condições materiais, como modalidade própria e suplementar da matéria, tendo, portanto, uma origem imanente. Salto evolucionário. Objeção: tendo em vista o poder causal da subjetividade, o âmbito dos processos unicamente físicos teria de ter sofrido alterações provocadas por esse poder causal, pois o entendimento de acordo com o qual um novo e influente princípio teria surgido na natureza a partir da simples matéria, instalando-se sobre ela, sem, no entanto, alterá-la, não é conclusivo nem plausível, além de desembocar num inevitável dualismo psico-físico.

Ligação entre teoria da emergência e concepção teleológica da natureza de Aristóteles: Toda e cada uma coisa da natureza se diferencia dos artefatos humanos em virtude do fato de que nelas o *que* e o *para que* se encontram reunidos na própria coisa, de modo que a *finalidade é a forma da coisa mesma*. *Entelechie* designa precisamente essa conexão: en (em); télos (fim); échein (ter) — aquilo que tem sua finalidade (ou propósito, alvo, meta) em si mesmo. *Entelechia* é o princípio ativo atuante em todo ente natural, que torna real e efetivo o que nesse ente é possível (potência), não sendo o homem exceção ao princípio:

*O ser, ou a natureza, é um só e dá testemunho de si naquilo que deixa surgir a partir de si mesmo. Portanto, aquilo que o ser é, tem de ser retirado de seu testemunho, e naturalmente daquele que mais depõe, do mais desenvolvido, do mais supremo, que nos é acessível.*⁷ [portanto do próprio homem]

Esse princípio, que vige através da natureza inteira vincula o homem com a natureza. A posição especial do homem na natureza não se deve a uma teleologia projetada e disposta unicamente em vista dele, mas ao fato de que ele apenas, como ente natural, pode experimentar seu *telos* em si próprio. Nesse

⁷ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt Insel: Verlag, 1979. p. 136.

sentido, o homem seria o mais conhecido de todos os entes, pois suas partes não se subtraem à observação, mas não seria distinto dos demais seres naturais.

Somente porque podemos experimentar em nós mesmos o caráter do *telos*, somos em princípio capazes (e, para Jonas, somos obrigados, por exemplo, no caso da crise ecológica) a prestar ouvidos ao apelo mudo da natureza para preservação de sua integridade.

Pergunta 2: Uma vez reconhecida a finalidade na natureza, pergunta-se agora pelo *valor* daquela finalidade, tendo em vista a fundamentação de um valor em si mesmo. De acordo com a estrutura da argumentação de Jonas, a segunda pergunta decorre da resposta dada à primeira. Legitima-se a natureza automaticamente como valor objetivo pelo simples fato de ter finalidade? Como pode sua preservação impor-se à vontade e ao arbítrio humanos?

O bem (valor) em si reside manifestamente na própria finalidade. À capacidade de ter finalidade, em geral, — para além do juízo instrumental — tem de ser ontologicamente atribuído um valor. O princípio da auto-atestação da finalidade como tal no próprio ser (natureza) constitui, para Jonas, um *axioma ontológico*, convincente por evidência: *Na capacidade de ter finalidade, em geral, podemos ver um bem em-si, do qual é evidentemente certo que ele é infinitamente superior a toda ausência de finalidade do ser.*⁸ O esforço tendente a fins, que se mostrou princípio ativo vigente em toda natureza, aponta para uma auto-afirmação principiológica do ser, o mero fato de que o ser não é indiferente em relação a si próprio torna sua diferença em relação ao não ser o valor fundamental de todos os valores, o primeiro 'sim', em geral.⁹

*Se 'Ser e Dever Ser' coincidem onticamente, onde vêem os senhores então a causa diferenciadora para o rompimento empírico real entre esses dois polos? Por que, sob determinadas condições, valores assumem em geral uma figura normativa?*¹⁰

Com o axioma ontológico, Jonas indicou um princípio de auto-afirmação da natureza, que se manifesta como finalidade

⁸ Ibid., p. 154.

⁹ Ibid., p. 155.

¹⁰ Ibid., p. 29.

fundamental em todo ente vivo. No homem, esse 'sim a si mesmo' culmina na consciência e na liberdade. Esta, segundo Jonas, deve ser entendida como *supremo resultado da finalidade da natureza*.¹¹

Sob condições pré-tecnológicas, a finalidade fundamental do ser (o querer a si mesmo) não tem necessidade de ajuda, pois pode realizar-se com suas próprias capacitações. Onde, porém, o homem alcançou um poder que pode voltar-se destrutivamente contra a natureza, a evidência dessa pretensão à realização imanente ao ser fica periclitada.

Essa pretensão à existência é como que confiada à ambigüidade da liberdade humana. Esta mostra-se, enquanto tal, justamente na capacidade que tem o homem de corresponder a essa pretensão ou de ignorá-la. O ponto fundamental da teoria da responsabilidade de Hans Jonas reside nessa capacidade, unicamente humana, de poder corresponder a essa pretensão e a esse apelo, ou não, isto é, poder ter responsabilidade, e, por isso, também dever tê-la:

A razão pela qual a auto-afirmação da vida deve ter caráter normativo para o homem é o poder alcançado pelo homem com a moderna ciência e tecnologia. Esse poder é a raiz do dever de reconhecer à natureza *um direito próprio*. Trata-se de uma ética da responsabilidade que consiste em preservar um ser portador de valor intrínseco, que pode ser efetivamente destruído pelo poder tecnológico do homem.

*O potencial apocalíptico da técnica — sua capacidade de pôr em perigo a sobrevivência do gênero humano ou corromper sua integridade genética, ou alterá-la discricionariamente, ou até mesmo destruir as condições de uma vida mais elevada sobre a terra — coloca a questão metafísica, com a qual a ética nunca fôra antes confrontada, qual seja: se e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu; por que deve ser respeitada sua herança genética; sim, por que, em geral, deve haver vida.*¹²

¹¹ Ibid., p. 157.

¹² JONAS, H. Por que a técnica moderna é um objeto para a Ética? Tradução Oswaldo Giacoia Junior. *Revista Natureza Humana*, São Paulo: EDUC, v. 1, n. 2, p. 413 et seq., 1999.

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: DIRETRIZES DE UMA HEURÍSTICA DO TEMOR

1 AMBIVALÊNCIA DOS EFEITOS

Do ponto de vista das éticas tradicionais, antropocêntricas, é sempre possível diferenciar, em relação a qualquer capacitação, faculdade ou poder, entre sua posse e seu uso. Desse modo, eles seriam bons neles mesmos, podendo-se tornar maus em razão do mau uso que deles se faz. Uma novidade criada pela técnica moderna consiste em que, nela, encontra-se imbutido um caráter de efeitos de longo prazo. Por isso, a técnica pode produzir efeitos lesivos não apenas quando é mal empregada, para fins duvidosos, mas também quando é beneficentemente empregada, para fins legítimos. Trata-se de uma ameaça, de um perigo de longo prazo e espectro, que compromete a neutralidade ética no emprego de recursos tecnológicos, em que se considera apenas a capacidade de rendimento. A novidade do perigo é que ele reside mais no sucesso do que no fracasso, porque o risco inato é co-nutrido com o desenvolvimento do aspecto 'bom' e proveitoso de seu emprego.

Exemplo: o reator nuclear.

2 COMPULSORIEDADE DE UTILIZAÇÃO

Sociedades modernas desenvolvidas fundaram toda configuração da vida, tanto em termos de produção, quanto de consumo e lazer, na atualização e desenvolvimento permanente de seu fundo de capacitação tecnológica. Se uma possibilidade científico-tecnológica foi aberta em ponto pequeno (em laboratório, por exemplo), então impõe-se, por uma lógica e uma dinâmica próprias à atualização desse fundo, seu desenvolvimento em ponto grande (larga escala industrial, por exemplo), transformando-se a utilização industrial da nova tecnologia numa necessidade vital. Nesse caso, colapsa não apenas a neutralidade ética tradicional, mas também a possibilidade de diferenciar entre posse e exercício de um poder e capacitação. Exemplo: a diferença entre ser capaz de falar (e, portanto, de calar), e ser capaz de respirar.

3 EXTENSÃO GLOBAL NO ESPAÇO E NO TEMPO

A técnica moderna é interiormente disposta para uma utilização em larga escala, propagando-se por todo o planeta. Seus efeitos cumulativos se estendem também por várias gerações futuras. Com aquilo que fazemos aqui e agora, quase sempre numa visão de curto alcance, influenciamos de modo considerável (e quase sempre irreversível) a vida de milhões em outros lugares, e de gerações futuras, que não tiveram nenhuma voz naquilo que fazemos. Se esse é o caso, então temos que empregar a mais escrupulosa atenção e honestidade naquilo que tecnologicamente fazemos, não apenas em consideração a nossos contemporâneos, mas também a nossos descendentes, pois temos de considerar a ingerência de dimensões remotas, futuras e globais em nossas decisões cotidianas, novidade ética gerada pela técnica.

4 ANTIGOS E NOVOS IMPERATIVOS

O imperativo categórico de uma ética da responsabilidade dispõe: *Age de tal maneira que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de uma autêntica humana futura na terra.* Esse imperativo não se dirige (como o de Kant) ao comportamento de indivíduos privados, a parceiros relativamente próximos numa comunidade ideal de fala. Trata-se de um imperativo voltado para a esfera de políticas públicas, a sujeitos éticos coletivos (como a comunidade científica, grupos de pesquisa, conglomerados de empresas, partidos, sindicatos, organizações estatais e multilaterais, organizações não governamentais). Não se trata, como nas éticas tradicionais, de uma coerência interna da vontade, ou do ato consigo mesmo e com sua máxima, mas de uma concordância entre os efeitos remotos do ato com a permanência de vida humana autêntica no futuro. A totalização não consiste em estender a máxima da vontade individual à hipotética comunidade dos seres racionais. A totalização se faz a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, real, que afeta a humanidade como um todo.

5 DIREITO PRÓPRIO DA NATUREZA: RUPTURA COM O ANTROPOCENTRISMO

Novo alargamento do horizonte da ética da responsabilidade. Não se limita ao sujeito monológico da tradição, também não ao círculo próximo das relações entre particulares; seu arco de abrangência também não se restringe apenas às relações entre seres humanos — até agora entendidos como os exclusivos sujeitos morais. Sua fundamentação ontológica, que transita por um caminho assegurado do Ser ao Dever, amplia o horizonte ético de modo suficiente para nele incluir a responsabilidade tanto por futuras e remotas gerações de seres humanos (portanto, de *seres que ainda não existem*), quanto pelos suportes e recursos ecológicos e ambientais da vida na terra — para os quais é reclamado um *direito próprio*.

O princípio responsabilidade não permanece limitado aos interesses humanos — seja os da geração atual, seja das futuras —, mas reúne *o bem humano com a causa da vida em sua totalidade, ao invés de contrapor, de maneira hostil, esses interesses e a causa da vida em geral, conferindo, então, à vida extra humana seu direito próprio. Seu reconhecimento significa que toda extinção arbitrária e desnecessária de espécies se torna já em si mesma um crime, em completa independência de idênticas considerações do respectivo interesse humano; e*

[...] torna-se transcendente dever do homem proteger todos os 'recursos' menos reprodutíveis, os mais insubstituíveis de todos — o inacreditavelmente rico 'pool' genético, deixado na seqüência dos 'eônios' da evolução. É o excesso de poder que impõe ao homem esse dever; precisamente contra aquele poder — portanto, é imprescindível a proteção do homem contra o próprio homem. E assim ocorre que a técnica, essa fria obra pragmática da astúcia humana, insere o homem num papel que apenas a religião por vezes lhe atribuiu: aquele de administrador e guardião da criação. Ao ampliar o poder de seus efeitos até o ponto em que este se torna perceptivelmente perigoso para a economia global das coisas, ela estende a responsabilidade do homem ao futuro da vida na terra, vida que doravante está exposta indefesa ao mau uso dessa potência.¹³

¹³ JONAS, 1999, p. 413 et seq.

6 O PARADOXO DO SUCESSO DO PROGRAMA BACONIANO

A realização do ideal iluminista de Bacon — saber=poder, domínio técnico-científico sobre as forças da natureza — conduz efetivamente a uma dinâmica de sucesso e resultados que engendra necessariamente uma desmedida de produção e consumo que, desenvolvendo-se com uma dinâmica própria, subtraída ao controle ético de seus agentes, tende a subjugar qualquer sistema de organização sócio-política das forças humanas. O sucesso econômico do programa baconiano (representado pelo aumento *per capita* da produção de bens com menor dispêndio de trabalho e elevação exponencial do consumo) impulsiona seu sucesso biológico (aumento da população em toda área sob efeito do poder tecnológico, elevação da média de vida). Daí decorre uma intensificação sem precedentes do metabolismo entre as sociedades e o meio ambiente natural, que nos aproxima de uma crise ecológica de dimensões apocalípticas.

A profunda paradoxia do poder criado pelo saber, jamais suspeitada por Bacon, consiste em que ele, na verdade, conduziu a algo como 'domínio' sobre a natureza (isto é, a seu aproveitamento potencializado), mas com isso, ao mesmo tempo, à mais completa sujeição a si mesmo. O poder se tornou auto-suficiente, enquanto sua promessa se converteu em ameaça, sua perspectiva de salvação em apocalipse.¹⁴

7 PODER DE SEGUNDA POTÊNCIA: RESPONSABILIDADE X ESPERANÇA — JONAS X BLOCH

Compulsão é um fenômeno de repetição incoercível, mecanismo característico de todo elemento pulsional. Portanto, para evitar que o derradeiro limite seja posto pela catástrofe, seria necessário alçar-se a uma nova posição de poder, um poder de segunda potência: poder sobre o poder tecnológico. Isso seria superar a impotência que reside na auto-imposta compulsão a

¹⁴ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt Insel: Verlag, 1979. p. 253.

prosseguir na dinâmica autônoma da objetivação técnico-científica da natureza e da sociedade, confiante na utopia tecnológica do paraíso na terra; seria renunciar ao delírio de onipotência tecnológica do novo *homo faber*. Trata-se de uma mutação de postura que só pode advir da sociedade como um todo, brotada de um sentimento coletivo de responsabilidade e temor.

A reflexão de Jonas assume precisamente o desafio daquela espinhosa tarefa: a necessidade de se pensar em limites *éticos* — mas também jurídicos — para a pesquisa científica e tecnológica, abandonando o primado da postura antropocêntrica e da concepção instrumental da técnica. Nesse campo, segundo Jonas, a primeira pergunta seria: até que ponto é *eticamente* justificável tornar indiscriminadamente disponível a base somática da personalidade humana? Quais seriam, para as futuras gerações de seres humanos, as conseqüências éticas e existenciais implicadas na modificação tecnológica das condições e referências tradicionais, que até hoje determinaram a auto-compreensão e a auto-estima da humanidade, com inclusão de seus aspectos positivos e negativos, luminosos e sombrios?

Qual será o destino das futuras gerações humanas, caso seja mantida a direção e o ritmo dos progressos da ciência tecnológica? Seriam elas ainda humanas (no mesmo sentido em que aplicamos a nós mesmos esse termo)? Por outro lado, teriam as gerações futuras um *direito* — eticamente sustentável — a tal existência? Tem sentido falar-se em direito de pessoas que ainda não existem? Seria este um limite normativo eticamente defensável contra a extensão virtualmente infinita da produção técnico-científica e de sua utilização industrial?

Para Jonas, a perda de controle sobre a dinâmica de desenvolvimento do progresso técnico-científico é um dos aspectos que causam preocupação e inspiram cuidado. Se cada nova descoberta científica é acompanhada pela necessidade compulsiva de sua realização tecnológica e, com isso, de seu aproveitamento econômico-industrial, é prudente considerar também que toda compulsão tem um traço de patologia, porque exclui a possibilidade de controle racional, e, no limite, transforma aqueles que acomete em escravos de seus próprios produtos.

A isso se vincula outro aspecto importante: os efeitos possivelmente danosos da intervenção científica sobre a natureza foram ampliados de maneira extraordinária, porque o potencial destrutivo dos artefatos tecnológicos é proporcional ao seu poder positivo de incremento da produção. Dada a imensa complexidade

atual das teorias científicas, por maior que seja a extensão de nosso conhecimento, ele não nos capacita a prever inteiramente as conseqüências que podem resultar de sua aplicação técnico-experimental, menos ainda de sua utilização industrial em larga escala. Essa imprevisibilidade de efeitos irreversíveis, de grandes porções, constitui um agravante da responsabilidade, pois traz consigo o espectro da catástrofe ecológica.

Os riscos dessa aventura — e o valor daquilo que nela está em jogo, a saber, a existência humana no planeta terra — são um alerta e um apelo à prudência, à reflexão, à moderação. Jonas caracteriza sua posição não como a de um reacionário, que abjura e condena as conquistas atuais e as possibilidades infinitas das modernas tecnologias, nem como a de um fanático moralista que pretende limitar a liberdade de investigação científica. Seu alerta pode ser definido como uma *heurística do temor*, de que decorre uma concepção ao mesmo tempo radical e ampliada de responsabilidade. Essa heurística tem o propósito de conclamar à moderação e à prudência, pois o que está em jogo é nada menos que a existência e a possibilidade da vida, em geral e não apenas humana, no planeta terra — responsabilidade essa que deve ser sobretudo considerada à luz das futuras gerações de seres humanos.

Considerando que o saber moderno, na forma da moderna tecno-ciência, libera para o agir humano um potencial de forças tão extraordinário que altera a concepção tradicional de sua extensão e limites; considerando que os efeitos da intervenção tecnológica estão investidos de um poder cumulativo de destruição, cujas conseqüências podem ser, e são de fato, irreversíveis, *isso passa a incluir o conjunto da natureza na esfera de responsabilidade desse agir, sobretudo daquele que se situa no âmbito de responsabilidade da comunidade científica.*

Eis, portanto, mais um elemento característico e inovador na proposta de Jonas: seu projeto ético não é dirigido ao sujeito monológico tradicional, também não ao círculo próximo dos parceiros envolvidos numa “comunidade ideal de fala”; seu arco de abrangência não se restringe apenas às relações entre seres humanos — até agora entendidos como os sujeitos morais exclusivos. Ele se amplia o suficiente para incluir no horizonte ético da responsabilidade tanto as futuras e remotas gerações de seres humanos, quanto os suportes e recursos ecológicos e ambientais da vida na terra — para os quais é reservado um *direito próprio*.

Essa ampliação de horizontes para a responsabilidade não limitada aos interesses humanos, das gerações atuais e futuras, reúne o bem humano com a causa da vida em sua totalidade, ao invés de contrapor, de maneira hostil, esses interesses e a causa da vida em geral, conferindo, então, à vida extra humana seu direito próprio. Seu reconhecimento significa que toda extinção arbitrária e desnecessária de espécies se torna já em si mesma um crime, em completa independência de idênticas considerações do respectivo interesse humano; e

[...] torna-se transcendente dever do homem proteger todos os 'recursos' menos reprodutíveis, os mais insubstituíveis de todos – o inacreditavelmente rico 'pool' genético, deixado na seqüência dos 'eônios' da evolução. É o excesso de poder que impõe ao homem esse dever; precisamente contra esse poder – portanto, é imprescindível a proteção do homem contra o próprio homem. E assim ocorre que a técnica, essa fria obra pragmática da astúcia humana, insere o homem num papel que apenas a religião por vezes lhe atribuiu: aquele de administrador e guardião da criação. Ao ampliar o poder de seus efeitos até o ponto em que este se torna perceptivelmente perigoso para a economia global das coisas, ela estende a responsabilidade do homem ao futuro da vida na terra, vida que doravante está exposta indefesa ao mau uso dessa potência.¹⁵

¹⁵ JONAS, 1999, p. 413 et seq.

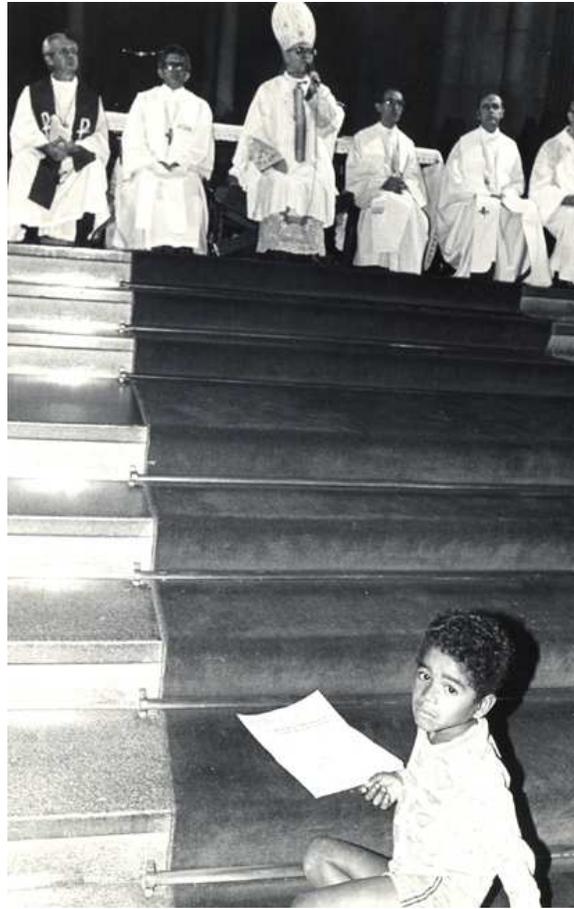
ON ANIMAL ETHICS

ABSTRACT

Starting from considerations about cultural and modernity, this paper establishes a relationship between animal ethics and the anthropocentric tradition of western ethics. In a critical view, it speculates on what environmentalism could be within an ethical horizon which guaranteed nature its own rights.

KEYWORDS

Ethics. Nature. Society. Animal rights.



[Missa de aniversário da morte do padre Romero [Óscar Arnulfo Romero Galdámez] assassinado em El Salvador. São Paulo, 1981]. (Fundo Voz da Unidade, [PNA], foto 2398, Arquivo Edgard Leuenroth/UNICAMP, Campinas, São Paulo.)