

# Por uma ética ambiental: o questionamento da sacralidade da vida humana

*For an environmental ethics: questioning the sacrality of human life*

**Tânia Kuhnen**

taniakuhnen@hotmail.com

Mestranda em Filosofia pela UFSC

## Resumo

Este artigo objetiva evidenciar de que modo a ética ambiental não antropocêntrica questiona a sacralidade da vida humana, geralmente considerada o fundamento da moral tradicional. A sacralidade da vida humana é tomada como base para reivindicar a superioridade da vida humana em relação a outras formas de vida e limitar a comunidade moral aos integrantes da espécie *Homo sapiens*. Para alcançar o objetivo deste artigo, recorre-se ao modelo biocêntrico proposto por Paul Taylor, segundo o qual todas as entidades vivas possuem um *bem próprio* a ser promovido e protegido pelos agentes morais. Essas entidades integram a comunidade moral da mesma forma que os seres humanos a integram. O questionamento da sacralidade da vida humana na ética ambiental resulta na profanação, que, segundo Agamben, consiste em restituir ao livre uso aquilo que estava separado na esfera do sagrado, permitindo a realização de novos usos. Dessa forma, ao questionar a indisponibilidade da vida humana e realocá-la em uma comunidade moral agora estendida para entidades não humanas, é possível fazer dos seres humanos um novo uso. Em virtude disso, a ética ambiental aponta para uma nova dimensão ética.

**Palavras-chave:** biocentrismo; ética ambiental; ética prática; profanação; sacralidade.

## Abstract

This article intends to show how the non-anthropocentric environmental ethics deals questions about sacrality of human life, which is considered, in general, the foundation of traditional morality. The sacrality of human life is taken as a basis to claim the superiority of human life in relation to other forms of life and for to limit the moral community to members of the *Homo sapiens* species. To achieve the purpose of this article, the biocentric outlook on nature proposed by Paul Taylor is referred. According to this outlook, all living entities have a good of its own that should be promoted and protected by moral agents. These entities are members of the moral community on the same terms in which human beings are members of that community. The questioning of the sacrality of human life in environmental ethics results in the profanation. According to Agamben, the profanation consists in restore to free use what was separated in the sacred sphere, allowing the realization of new uses. Thus, questioning the unavailability of human life and addressing it for a moral community now extended to nonhuman living beings, it is possible to make a new use for human beings. As a result, the environmental ethics indicates a new ethical dimension.

**Key words:** biocentrism; environmental ethics; practical ethics; profanation; sacrality.

## Introdução

Na abordagem da ética tradicional os integrantes da espécie humana são comumente considerados os únicos seres a quem a moralidade se destina, ou seja, os únicos a quem a consideração moral é devida. Somente eles, em virtude de sua configuração externa e de

determinadas propriedades, que lhes asseguram uma superioridade em relação a outras formas de vida, são dignos da proteção moral. As normas morais são formuladas unicamente para orientar as ações e decisões morais que afetam os seres humanos. Estes são entendidos como os únicos seres que devem ter sua vida tomada como um fim em si<sup>1</sup> e cuja vida é dotada de sacralidade.

No entanto, o movimento ético ambiental, em suas variantes, nos coloca frente à possibilidade de repensar os limites da moralidade e questiona a restrição da comunidade moral aos seres humanos<sup>2</sup>. Ainda que diversas dessas concepções éticas se proponham a valorar instrumentalmente certas formas de vida não humanas e definam critérios diferentes, e por vezes arbitrários, para procurar justificar coerentemente o limite da comunidade moral, o fato é que desenvolvem argumentos no intento de garantir a proteção moral para seres não humanos, ampliando a abrangência da comunidade moral<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo, outras perspectivas éticas ambientais procuram reconhecer entidades vivas não humanas enquanto centros de vida teleológicos, cabendo aos agentes morais protegê-las, independentemente de sua utilidade para os seres humanos e para os ecossistemas naturais. Essas perspectivas éticas podem ser denominadas de éticas ambientais não antropocêntricas, pois não estão centradas na vida de seres humanos e reconhecem o estatuto moral de seres vivos não humanos.

Paul Taylor (1989), por meio de sua proposta ética biocêntrica, atribui estatuto moral a todos os seres vivos, sejam eles animais ou plantas. Da mesma forma que os seres humanos, todas as demais entidades vivas possuem um *bem próprio*, ou seja, uma forma singular de conduzirem seu bem-viver, o qual deve ser igualmente protegido e promovido. Assim, o biocentrismo de Taylor destitui a vida humana da condição especial que a sacralidade lhe assegurava, pois todos os seres vivos são dignos da proteção moral.

Neste artigo pretende-se evidenciar, a partir da concepção ética de Taylor (1989), apresentada na obra *Respect for Nature*, de que modo uma ética ambiental se propõe a questionar a sacralidade da vida humana. Ao derrogar a separação entre esfera humana e demais

---

<sup>1</sup> Um exemplo de ética tradicional que vê os seres humanos enquanto os únicos seres cujas vidas devem ser respeitadas como um fim em si e, por conseguinte, não podem ser meramente tomados como meio para obtenção de outro fim é a ética deontológica de Kant (Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, [s/d]).

<sup>2</sup> Sobre os limites da tradição moral com relação à constituição da comunidade moral, confira: FELIPE, Sônia T. 2006. Da considerabilidade moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster. *Revista Ethic@*, 5(3):105-118. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>. Acessado em: 17/11/2008.

FELIPE, Sônia T. 2007. Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. *Revista Ethic@*, 6(4):69-82. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et611art7.pdf>. Acessado em: 17/11/2008.

FELIPE, Sônia T. 2007. Racionalidade e vulnerabilidade: elementos para a redefinição da sujeição moral. *Revista Veritas*, 52(1):184-195. Disponível em: [veritas/article/viewFile/1868/1398](http://www.veritas.ufsc.br/veritas/article/viewFile/1868/1398). Acessado em: 17/11/2008.

<sup>3</sup> A título de exemplificação, podem-se citar as concepções éticas de Peter Singer e Baird Callicott. Peter Singer amplia a comunidade moral para incluir nela todos os seres sencientes, ou seja, os animais dotados de sensibilidade e consciência, capazes de sentir dor e sofrimento (Cf. SINGER, Peter. 1994. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 399 p). Baird Callicott adota a perspectiva holista da ética da terra, desenvolvida por Aldo Leopold, que se destina a proteger a integridade e a estabilidade das comunidades bióticas. Uma ação é considerada moralmente boa à medida que contribui para o bem da comunidade biótica em sua totalidade (Cf. CALLICOTT, J. Baird. 1980. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, 2(4):311-338).

esferas de vida, a ética ambiental realiza um ato profanatório da sacralidade da vida humana e atribui aos seres humanos um novo lugar na comunidade moral.

## **1 A concepção da sacralidade da vida humana**

É comum falar-se que a vida humana possui um valor especial, sobreposto ao valor de quaisquer outras formas de vida. Vinculada a essa ideia, tem-se a de que toda vida humana, seja qual for o estágio em que se encontra, tem um valor sagrado.

O termo sacralidade não designa aqui somente a concepção de vida humana que predomina no contexto das religiões em geral, uma vez que os argumentos a favor da sacralidade se estendem para além da esfera religiosa. Na sociedade em geral, independentemente das crenças religiosas ou não que as pessoas possuem, acredita-se numa condição especial de existência da vida humana que a torna intocável e indisponível, não permitindo realizar comparações entre ela e outras formas de vida.

Singer recorre ao termo *sagrado* para se referir à crença no valor único de cada vida humana, isto é, um valor especial que lhe garante um lugar de destaque. Disso não decorre uma concepção especificamente religiosa sobre a sacralidade da vida humana, mas simplesmente a de que o valor de uma vida humana é tal que todas as demais coisas existentes são transformadas em recursos ou meios destinados a sustentar essa sacralidade (SINGER, 1994, p. 94).

Por vezes, os autores éticos contemporâneos fazem uso do termo santidade como sinônimo de sacralidade. Para Singer (1994, p. 94), "a doutrina da santidade da vida humana não é mais do que uma forma de afirmar que a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor das vidas de outros seres vivos". Portanto, mesmo o termo santidade nem sempre é empregado em um sentido religioso, podendo ser utilizado como sinônimo de sacralidade.

Também Dworkin utiliza os termos sacralidade e santidade como sinônimos. No entanto, sustenta que a aceitação da sacralidade da vida humana em meio a sociedade assume uma estrutura semelhante à de uma crença religiosa defendida por todos. Ainda que o termo *sagrado* não esteja necessariamente vinculado a uma concepção religiosa acerca da origem da vida, a concepção da sacralidade da vida humana constitui uma crença religiosa por seu conteúdo (DWORKIN, 2003, p. 227-229). Uma crença pode ser religiosa mesmo não existindo a figura de um ente divino, por exemplo, por se reconhecer objetivamente o valor intrínseco e a inviolabilidade da vida humana. Nesse caso, embora não teísta, a crença é do tipo religiosa em virtude de possuir uma inteligibilidade e uma persuasão que atinge muitas pessoas. A vida humana é compreendida como algo impessoal e objetivamente valioso, o que não pressupõe a

crença em uma divindade, mas no reconhecimento de que o valor dela transcende a experiência subjetiva.

No entender de Dworkin, as pessoas acreditam que toda vida humana possui um valor intrínseco sagrado ou inviolável por ser boa e valiosa por si mesma. A vida humana é reverenciada não por atender aos desejos ou interesses humanos, mas pelo que é intrinsecamente, por possuir uma *qualidade inerente* que lhe assegura um valor especial (DWORKIN, 2003, p. 97-102). O termo sagrado é aqui interpretado de forma secular. Isso significa que o valor sagrado da vida humana pode ser entendido enquanto derivado de uma crença no processo natural de evolução e desenvolvimento, do modo pelo qual a vida humana veio a existir e se tornou o que é. A ideia central do sagrado está situada, portanto, no reconhecimento objetivo do valor concedido ao “processo, empreendimento ou projeto” de criação (DWORKIN, 2003, p. 108).

A vida humana é considerada sagrada desde sua etapa inicial e, nesse sentido, o processo histórico de sua formação tem um significado importante para Dworkin. É na convicção acerca da existência de um processo histórico e genético de formação da vida humana que reside a noção do sagrado, isto é, na compreensão da maneira como a espécie chegou a existir, seja baseada em um processo evolutivo ou em um projeto criativo, decorrente de uma força própria e interna da natureza ou da crença em uma entidade divina. Dessa maneira, cada vida humana individual é inviolável, pois, em si mesma, pode ser entendida como o produto único de uma evolução ou criação. Considera-se um mal intrínseco ou “uma profanação do inviolável” a destruição dessa forma de vida única e não repetível (DWORKIN, 2003, p. 109).

Todavia, a individualidade e a sacralidade presentes na vida humana não resultam apenas da criação ou da evolução natural. Conforme explica Dworkin (2003, p. 115), “a ideia de que cada vida humana individual é inviolável tem raízes em duas bases do sagrado que se combinam e confluem: a criação natural e a criação humana”. A criação natural envolve os aspectos genéticos e biológicos, denominados investimento natural. Os investimentos criativos humanos, por sua vez, compreendem os aspectos culturais, morais e sociais, que tornam cada ser humano único e diferente dos demais. Nesse sentido, independentemente de sua forma e configuração, segundo Dworkin (2003, p. 116-117), “a vida de um organismo humano exige respeito e proteção devido ao complexo investimento criativo que representa”.

Associada à ideia de formação da sacralidade, Dworkin desenvolve a noção de *métrica do desrespeito*, segundo a qual a destruição de uma vida humana pode apresentar diferentes graus de gravidade, dependendo da quantidade de investimentos naturais (genéticos e biológicos) e humanos (culturais, morais e sociais) realizados. Esses investimentos podem ser frustrados pela morte e por outras formas de fracasso, como a pobreza, os projetos não realizados, etc. Também a qualidade da vida em questão é um fator a ser considerado na avaliação do desrespeito à sacralidade de uma vida humana, pois se a vida não possui qualidade para quem a vive e é de constante frustração, nem sempre pôr fim a uma vida humana é um ato de desrespeito, ao

contrário, pode ser interpretado como um ato de respeito à sacralidade da vida (DWORKIN, 2003, p. 117-122).

A crença na sacralidade da vida humana está de tal forma arraigada na sociedade que se tornou parte de uma ética secular, cuja influência estendeu-se para além da esfera específica da religião e se constituiu na base da ética tradicional. Nesse sentido, Singer sustenta que embora a ideia de sacralidade possa ter sua origem ou fundamento na doutrina religiosa da santidade da vida humana, tanto um termo quanto o outro podem ser empregados num sentido não religioso, ou pelo menos num sentido religioso não teísta conforme propõe Dworkin.

Na compreensão de Agamben, o sagrado sempre vai estar relacionado ao religioso. Para o autor, o próprio conceito de religião confunde-se com o de sacralidade: sagrado ou religioso é aquilo que ocupa um lugar especial em determinada sociedade e que está indisponível para se fazer qualquer uso na esfera do direito humano. Em outras palavras, tornar algo sagrado é não permitir a esse algo o livre uso pelos seres humanos. A religião subtrai "coisas, lugares, animais e pessoas do uso comum" (AGAMBEN, 2007, p. 65), transferindo-os para uma esfera separada. O ato de efetuar a separação é o que assegura o caráter religioso e sagrado de algo, de onde se infere que "não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso" (AGAMBEN, 2007, p. 65). A religião é construída com base no respeito à separação entre o sagrado e o profano, da distinção entre seres humanos e deuses. A religião se opõe à negligência, a "uma atitude livre [...] diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado" (AGAMBEN, 2007, p. 66) – a atitude de profanação.

Assim, pode-se afirmar que a aplicação do termo religião, para Agamben (2007), estende-se para além de seu sentido usual que geralmente designa o conjunto das crenças teístas, formado por dogmas, práticas, rituais e cultos prestados a uma, ou mais, divindades. O termo religião, num sentido abrangente, diz respeito a todas as crenças que resultam da indisponibilidade das coisas e do ato de separação de algo, transpondo-o da esfera do humano para a do divino, independentemente de uma vinculação, ou não, a uma crença teísta. Por conseguinte, também o sagrado pode ser compreendido como algo não necessariamente fundado num conjunto de crenças teístas. Dessa forma, a sacralidade da vida humana se configura numa crença religiosa não teísta que mobiliza e persuade a maior parte das pessoas, as quais respeitam a separação da vida humana numa esfera indisponível, não se permitindo que qualquer uso dela seja efetuado.

Quando Singer afirma que o termo sagrado pode ser compreendido em um sentido não religioso, não pretende sustentar que seu significado não tem vinculação com a concepção de religião, mas apenas que a sacralidade é uma crença secularizada que não necessariamente pressupõe a crença em uma entidade divina. Na verdade, pode-se afirmar que o sagrado não pode ser entendido em um sentido não religioso, mas apenas em um sentido religioso não teísta, ou seja, que tem como base a estrutura de uma crença religiosa, por subtrair às coisas seu uso comum e transferi-las a uma esfera separada, sem pressupor a crença em uma divindade.

Independentemente das crenças que os indivíduos ou grupos sociais possuem, o fato é que a concepção de sacralidade da vida humana encontra-se enraizada de forma profunda em toda a sociedade, inclusive no âmbito do direito, afirma Singer (1994, p. 94). Muitas normas são construídas com base nessa noção, como as referentes à proibição do aborto e da eutanásia. Tais práticas são criminalizadas por se considerar a vida humana sagrada e inviolável e por se considerar que não há qualquer justificativa plausível para se colocar fim a ela sem que se incorra no desrespeito à sacralidade da vida humana.

Dworkin realiza uma análise sobre como a concepção de sacralidade da vida humana se encontra por trás das proibições ligadas à eutanásia e ao aborto. Para esse autor, embora num primeiro momento essas proibições aparentem estar diretamente vinculadas a uma questão de direitos e interesses, o que realmente as fundamenta é a concepção da sacralidade da vida humana, pois a maior parte das pessoas acredita, muito embora em alguns casos isso esteja expresso somente no plano intuitivo, no valor intrínseco sagrado da vida humana, seja qual for a etapa de desenvolvimento na qual se encontra (feto, criança, adulto, idoso) (DWORKIN, 2003, p. 95).

Em suma, o reconhecimento da sacralidade da vida humana perdura durante séculos na sociedade de tal modo que se transformou numa crença do tipo religiosa, cujo sentido não é motivo de questionamento por parte daqueles que dela compartilham. Em meio a esse contexto, as éticas ambientais não antropocêntricas proporcionam um instrumental teórico para repensar essa crença enquanto fundamento da conduta ética em relação à espécie humana e às espécies não humanas – animais e vegetais.

## **2 O novo lugar ocupado pelos seres humanos na ética ambiental não antropocêntrica**

A sacralidade da vida humana, conforme pontuado, constitui-se na base para sustentar a superioridade da vida humana em relação a outras formas de vida, não permitindo qualquer comparação entre ela e as demais entidades vivas. Isso garante à vida humana, por conseguinte, um lugar separado dos demais seres integrantes do meio ambiente. As éticas ambientais vêm questionar essa separação originada pela sacralidade que leva a uma ética restrita aos seres humanos e realizam o que se pode denominar de um *ato profanatório*, o que resulta, por sua vez, em uma nova dimensão ou abordagem ética.

No entender de Agamben, profanar um objeto significa retirá-lo da esfera do sagrado e trazê-lo de volta para o livre uso dos seres humanos. Agamben (2007, p. 65) sustenta que “parece haver uma relação especial” entre *usar* e *profanar*, uma vez que na profanação se desrespeita ou se negligencia o significado dado às coisas quando consagradas, ou seja, quando retiradas da esfera humana e depositadas num lugar especial que corresponde à esfera do sagrado. O uso profano é, portanto, o uso que ignora a separação proposta pelo

sagrado. Nas palavras de Agamben (2007, p. 66), “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular”. Esse uso particular ocorre por meio de um *reuso* ou uso especial do sagrado.

O *reuso* que se dá aos objetos ao perderem sua aura consagrada na profanação “não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural” (AGAMBEN, 2007, p. 74), preexistente à separação, mas, antes, permite atribuir um novo uso àquilo que era sagrado. Segundo Assmann (2007, p. 11), o uso resultante da profanação, “não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar”, mas um uso novo. Em outras palavras, não se trata de abolir e cancelar a forma da separação para encontrar um “uso não contaminado” (AGAMBEN, 2007, p. 74). Trata-se, antes, de uma emancipação, de um esvaziamento de sentido em relação a uma determinada finalidade, abrindo e dispondo o sagrado a novos usos.

Conforme pontuado por Tiburi, Agamben realiza uma profanação filosófica no seu livro *Profanações*, repondo o sacro ao uso democrático e comum. O autor critica o capitalismo em virtude da sacralização do consumo: “aquele que compra e consome, não usa” (TIBURI, 2008, [s/p]), mas torna sagrado o objeto de sua propriedade e é incapaz de profaná-lo.

O próprio capitalismo é concebido por Agamben como uma forma de religião voltada para a sacralização das mercadorias e do consumo. Todos os objetos são deslocados do livre uso dos seres humanos para uma esfera separada – a da propriedade individual (AGAMBEN, 2007, p. 72). O sistema torna o consumo um ato ritualístico improfanável, pois não permite abolir a separação que atribui estatuto especial à mercadoria, originando a “absolutização capitalista da mercadoria” (AGAMBEN, 2007, p. 77). No mundo contemporâneo da religião capitalista, tudo parece ter se tornado sagrado e necessário – nos museus, nos *shoppings*, na mídia, praticamente não há mais possibilidade de *reuso* dos objetos.

Nesse contexto, de acordo com Assmann, a profanação permite resistir à anulação da vida e conduz a uma nova política, a um novo ser humano, a uma nova comunidade, que promove a potência e a expressão da vida. Segundo o mesmo autor, “o divino, o humano, o natural, geralmente tão separados” (Assmann, 2007, p. 8), parecem colapsar-se na profanação.

A “tarefa política da geração que vem”, para Agamben (2007, p. 79), é a profanação da religião do capitalismo, do espetáculo, da política da corrupção e de tudo que se coloca como sagrado. Somente a profanação, complementa Tiburi (2008, [s/p]), origina algo novo: a profanação da linguagem cria a literatura, a profanação da forma cria a arte, a profanação dos conceitos cria a filosofia, a profanação da moral cria a ética. Dessa forma, pode-se sustentar que é também a profanação que permite buscar uma nova ética pautada num *reuso* dos seres humanos.

Safatle (2008, [s/p]) acrescenta que a profanação “anula o vínculo seguro entre coisas, regras e sentido que toda noção de sagrado visa garantir”. Uma vez anulado esse vínculo seguro e evidenciado um esvaziamento de sentido na relação de algo com um fim determinado, torna-se

necessário buscar algo novo por meio de um reuso do que antes estava separado e sacralizado. A ética ambiental, ao questionar a impossibilidade de comparar a vida humana com outras formas de vida e o sentido da moralidade tradicional pautada na separação entre seres humanos e meio ambiente, efetua um reuso da humanidade, atribuindo-lhe um novo lugar na comunidade moral. O que une as éticas ambientais não antropocêntricas é justamente o fato de indicarem a necessidade de repensar o lugar da vida humana na ética a partir do questionamento de sua sacralidade enquanto fundamento para inviabilizar qualquer comparação entre a vida humana e outras formas de vida.

Assim, nas éticas ambientais não antropocêntricas, a vida humana deixa de ocupar o lugar separado e intocável que sua sacralização lhe garantia. Ela acaba por ser destronada de sua condição especial, conferindo-se a ela uma nova dimensão de uso ao incluir seres não humanos na comunidade moral. O ser humano passa a ocupar um novo lugar na comunidade moral, por meio do qual torna-se *parte* dela, ao invés de ser aquele a quem ela se restringe. Não apenas suas necessidades e interesses são considerados moralmente relevantes, mas também as necessidades e interesses de outros seres vivos. Com o questionamento de preceitos da ética tradicional torna-se possível alcançar uma mudança de atitude por parte dos seres humanos para com animais não humanos, plantas e demais elementos naturais. Uma atitude de respeito que passa a questionar valores da sociedade contemporânea e preceitos da ética tradicional.

O questionamento da sacralidade da vida humana não significa que a humanidade não é valorizada nas concepções éticas ambientalistas não antropocêntricas. Porém, os integrantes da espécie *Homo sapiens* deixam de ser os únicos cujas vidas são dignas de respeito. O critério do valor da vida humana não é considerado moralmente válido e suficientemente coerente para lhe garantir a condição especial de superioridade, de consagração e permitir situá-la em um lugar especial vedado à profanação. A ligação segura entre os seres humanos e o limite da moralidade é anulada e desativada por meio da profanação, dando origem a uma nova possibilidade de pensar a ética.

A ética ambiental se propõe a desenvolver princípios universalizáveis, exigindo coerência e imparcialidade nas atitudes morais. Diferentemente da moral tradicional, que costuma utilizar critérios diversos para garantir a exclusão das entidades vivas não humanas da moralidade e assegurar a proteção de seres humanos, a ética ambiental recorre a critérios que possam ser aplicados a todos igualmente. Além disso, com base nas contribuições científicas, sobretudo as iniciadas com Darwin, que afirmou a existência de um *continuum* na natureza entre as espécies, admite-se que as diferenças entre seres humanos e animais são diferenças apenas de grau e não diferenças categoriais. Nesse sentido, Sônia Felipe pontua: "somos todos iguais, variando de indivíduo para indivíduo e de espécie para espécie apenas a intensidade com que empregamos nossas faculdades para garantir a sobrevivência e o cuidado da prole" (FELIPE, 2007, p. 6).

Peter Singer, por exemplo, ao propor uma ética para proteger a vida de todos os seres *sencientes*<sup>4</sup>, recusa “quaisquer pressupostos de que todos os membros de nossa espécie têm algum mérito específico [...] que os coloque acima dos membros de outras espécies simplesmente por serem membros da nossa” (SINGER, 1994, p. 3). O projeto de Singer consiste, portanto, em elevar o estatuto moral dos animais, introduzindo-os no âmbito do alcance da proteção moral para pôr fim às práticas especiaistas, sem diminuir o estatuto dos seres humanos. Por isso, Singer critica a concepção de sacralidade da vida humana enquanto base para estabelecer o limite da espécie como o limite da ética, sem permitir qualquer comparação entre os integrantes da espécie *Homo sapiens* e os membros das demais espécies, apesar das evidências de que muitas das diferenças entre os seres humanos e os seres de outras espécies sejam diferenças de grau e não de classe (SINGER, 1994, p. 94-95; SINGER, 1997, p. 186-187). A sacralidade não pode se constituir como uma justificativa para que se utilizem todos os demais recursos existentes no intento de satisfazer necessidades e interesses humanos muitas vezes supérfluos. Na proposta ética de Singer, os seres humanos passam a ocupar um novo lugar na comunidade moral, sem ter um mérito específico ou valor inato que os posicione em uma escala superior aos membros de outras espécies, simplesmente por pertencerem à espécie humana.

Ao propor seu modelo teórico de ética, Paul Taylor (1989) proporciona uma nova forma de pensar a relação entre seres humanos e meio ambiente. Aqueles deixam de ser pensados como pertencentes a uma esfera separada do meio ambiente para dele tornarem-se parte, juntamente com animais, plantas, minerais e todos os elementos naturais constituintes das relações de interdependência e responsáveis por assegurar o equilíbrio de comunidades bióticas. Se profanar é restituir as coisas ao uso, desfazendo as separações, então profanar a sacralidade da vida humana é posicionar o ser humano como parte do meio ambiente. A partir desse novo uso dos seres humanos, algo novo emerge: uma nova ética pautada num ideal de inter-relações entre aquilo que forma o meio ambiente, inclusive os seres humanos, na qual estes últimos deixam de ser considerados como algo acima ou fora do ambiente natural.

No modelo de *ética ambiental biocêntrica*, Taylor sustenta que cada planta e cada animal possuem um *bem que lhe é próprio* (*good of its own*) decorrente de uma forma específica de existência e de autorrealização. Para poder dizer que uma entidade tem um bem que lhe é próprio, é necessário ter sentido falar do que é bom ou mau para ela, sem se referir a qualquer outra entidade (TAYLOR, 1989, p. 61). Enquanto centro de vida singular e teleológico, cada coisa viva tem também um *bem inerente* (*inherent worth*). Esse *bem inerente* independe de qualquer avaliação e atribuição humana de valor intrínseco ou instrumental, pois se situa no próprio organismo que é um centro de vida digno e singular. É um valor que também não está vinculado à presença ou ausência de determinadas capacidades (TAYLOR, 1989, p. 75). Por isso, deve-se

---

<sup>4</sup> O conceito de *senciência* inclui basicamente duas características moralmente relevantes: a *sensibilidade* e a *consciência*. A *sensibilidade* é a capacidade de sentir dor e sofrimento (SINGER, 1994, p. 67-68). Pode-se identificar a *sensibilidade* nos animais pelo seu comportamento, por exemplo, as reações que estabelecem quando sentem dor. A *consciência* decorre da percepção do ser daquilo que afeta sua *sensibilidade*, levando-o a fugir da

ter uma atitude de respeito à natureza, promovendo-se e protegendo-se o *bem próprio* de cada entidade individual, independentemente de sua contribuição para a comunidade biótica ou para um ecossistema. Assim, não apenas a vida de seres humanos é compreendida como um fim em si, mas a de todas as entidades vivas.

Todas as entidades vivas estão, portanto, sujeitas à proteção moral e ao respeito, assegurados pelos seres humanos. Apesar de Taylor não conceber uma ética que proteja diretamente a vida dos animais e plantas resultantes da biocultura, isto é, os animais produzidos e as plantas cultivadas pelos seres humanos para a satisfação de suas necessidades alimentares, ele admite que em virtude do *bem próprio*, o poder humano sobre não humanos necessita ser limitado por meio de restrições morais, pois esse poder não garante aos humanos um direito ou licença para agir de qualquer forma com as entidades vivas. Há nesses animais e plantas um valor adicional, que vai além de seu simples valor instrumental e decorre de seu *bem próprio*. Isso exige uma responsabilidade por parte de agentes morais para conceber um equilíbrio entre “efetividade ao produzir benefícios para humanos [...] e restrições apropriadas no controle e manipulação de coisas vivas” (TAYLOR, 1989, p. 57-58).

O fato de cada planta e cada animal possuir um *bem inerente* e ser membro da comunidade biótica de um ecossistema natural resulta em quatro consequências que reforçam a necessidade de respeito individual aos organismos, quais sejam: a) cada animal ou planta silvestre possui o mesmo estatuto enquanto sujeito à moralidade, a quem é devido o respeito por parte dos agentes morais; b) cada uma dessas entidades nunca pode ser tratada como um mero meio para a obtenção de fins humanos; c) a promoção ou proteção do bem de cada organismo é tomada como um fim último; d) a obrigação de agentes morais considerarem o bem de tais seres constitui-se em um princípio moral (TAYLOR, 1989, p. 78-79).

Além disso, a atitude de respeito à natureza, requerida na concepção ética de Taylor, é formada por um sistema de crenças a ser compartilhado pelos agentes morais. Esse sistema é constituído pelas seguintes crenças: a) os “seres humanos são membros da comunidade de vida da terra no mesmo sentido e nos mesmos termos que outras entidades vivas são membros dessa comunidade”; b) “a espécie humana junto com todas as outras espécies constituem elementos integrais no sistema de interdependência de modo que a sobrevivência de cada entidade viva, bem como suas chances de terem uma vida boa ou ruim, é determinada não somente pelas condições físicas de seu ambiente, mas também por suas relações com outras entidades vivas”; c) “todos os organismos são centros teleológicos de vida, no sentido de que cada um é um indivíduo único buscando seu bem próprio a seu próprio modo”; e d) “humanos não são inerentemente superiores a outras coisas vivas” (TAYLOR, 1989, p. 99-100).

Tem-se, assim, que não há superioridade hierárquica da vida de seres humanos sobre a vida das demais entidades vivas. Taylor não pretende negar as diferenças da espécie humana em

---

dor e buscar o prazer. A sciência assegura a inclusão do ser na comunidade moral, com base na igual consideração de interesses semelhantes, mesmo que esse ser não tenha *autoconsciência* (SINGER, 1997, p. 213).

relação a outras espécies, mas as deixa de lado e foca a atenção sobre a natureza biológica humana compartilhada com todas as formas de vida na Terra. Todas as espécies possuem uma origem evolucionária comum. Não se nega o diferencial de que os seres humanos têm objetivos de vida para além da sobrevivência biológica e do bem-estar físico. Todavia, a própria sobrevivência e pelo menos um mínimo de saúde são condições indispensáveis para compartilhar quaisquer outros valores humanos (TAYLOR, 1989, p. 101-103).

Além disso, Taylor sustenta que por terem certas características que os diferenciam de outras formas de vida, isso não assegura uma superioridade aos seres humanos, uma vez que os animais também possuem determinadas características e capacidades que seres humanos não têm. O autor rejeita a concepção de que os seres humanos possuem algum tipo de valor e de dignidade não presente em formas de vida não humanas (TAYLOR, 1989, p. 129).

Na abordagem biocêntrica, a vida humana deixa de ocupar o lugar separado que sua condição de sacralidade lhe assegurava e que permitia que tudo fosse utilizado como um mero meio para alcançar fins humanos. A partir do novo uso efetuado com os seres humanos, estes deixam de ser os únicos a ter seu bem-viver protegido, mas todas as entidades vivas passam a tê-lo. Nesse sentido, ao tornar inoperante a separação e superioridade entre vida humana e vida não humana, pode-se afirmar que Taylor questiona a sacralidade da vida humana.

Por dever-se respeitar o *bem próprio* de entidades vivas que pertencem a ecossistemas naturais, determinados interesses triviais de seres humanos necessitam ser renunciados em nome de interesses fundamentais e vitais de animais, por exemplo. Com isso, Taylor destitui os seres humanos de sua condição especial e faz um novo uso dos seres humanos na comunidade moral. Taylor somente admite algumas exceções de eliminação de seres não humanos quando houver um conflito indissociável entre interesses fundamentais ou vitais humanos e não humanos. Para justificar tais atos, Taylor (1989, p. 263-306) concebe a *regra da autodefesa* que, juntamente com as outras quatro regras propostas por ele – *regra da proporcionalidade*, *regra do mal menor*, *regra da justiça distributiva* e *regra da justiça retributiva* – formam o conjunto das regras destinadas a dirimir conflitos de interesses na perspectiva biocêntrica. Tais regras destinam-se a regular as ações morais dos agentes em relação aos pacientes morais.

Além dessas regras desenvolvidas para solucionar eventuais conflitos de interesses sem priorizar os interesses de seres humanos, Taylor indica quatro princípios centrais para sua ética que fornecem as diretrizes de ação moral para os agentes morais no intuito de evitar causar qualquer tipo de dano aos pacientes morais. São eles: 1) o *princípio da não maleficência* diz respeito ao dever negativo de não prejudicar ou causar danos às entidades vivas dotadas de um bem que lhes é próprio; 2) o *princípio da não interferência* trata da necessidade de se abster de interferir no bem próprio de cada organismo e implica o dever negativo de assegurar a liberdade das entidades vivas; 3) o *princípio da fidelidade* exige que os seres humanos não atraiçõem os animais e plantas, isto é, não desenvolvam condutas e comportamentos que enganem os animais para pegá-los em armadilhas, por exemplo; por fim, 4) o *princípio da justiça retributiva*

pressupõe a positivação de ações no sentido de corrigir eventuais injustiças formadas a partir de ações realizadas pelos agentes morais (TAYLOR, 1989, p. 172-192). Esses princípios permitem também perceber a não superioridade ou a sacralidade da vida humana em relação às demais entidades vivas. Na ética ambiental biocêntrica, a atitude de respeito à natureza em sua totalidade é a atitude moral última, imparcial e universalizável.

Como se observa, Taylor (1989) procura eliminar o distanciamento entre seres humanos e seres não humanos, característico da ética tradicional. A esfera da estrita moralidade humana, formada única e exclusivamente por seres humanos, cuja vida é sagrada e não permite qualquer comparação com a vida de seres não humanos, é questionada e abandonada. Na nova esfera da moralidade, os seres humanos deixam de ocupar o lugar central e separado dos demais seres – lugar este que passa a ser ocupado pela comunidade integrada de vida da terra.

### **Considerações finais**

As éticas ambientais não antropocênticas, apesar de apresentarem significativas divergências entre si, representam a possibilidade de repensar o lugar da vida humana na ética. Elas analisam criticamente os limites da moralidade tradicional e a superioridade dos seres humanos em relação a todos os demais seres vivos. Os seres humanos deixam de ocupar o lugar central para o qual tudo converge na comunidade moral para se tornarem parte dessa comunidade, do mesmo modo que formas de vida não humanas dela participam. Assim, não somente as necessidades e interesses humanos são moralmente relevantes, pois se tornam parte de um conjunto de necessidades mais amplo, que, na perspectiva biocêntrica de Paul Taylor, é formado por todas as entidades vivas – animais e plantas.

Nesse sentido, pode-se falar na profanação da sacralidade da vida humana na ética ambiental, pois se faz um livre uso dos seres humanos ao estabelecer-se uma relação moral inovadora entre seres humanos e entidades vivas não humanas. O ser humano é, então, entendido como parte do meio ambiente e retirado de uma condição especial superior. O reuso que se faz do ser humano agora emancipado na ética ambiental não se propõe a desmerecer a humanidade, mas garantir um lugar para não humanos na comunidade moral. Saliente-se que a profanação não é uma destruição do que está separado, mas uma restituição ao uso daquilo que estava separado na esfera do sagrado. Por conseguinte, ao questionar a indisponibilidade da vida humana e realocá-la na comunidade moral agora estendida para seres não humanos, a ética ambiental aponta para uma nova dimensão ética. O esvaziamento de sentido da concepção de sacralidade da vida humana enquanto critério definidor do limite da moralidade para a espécie humana, seguida da ampliação da abrangência da moralidade, aponta para uma nova ética.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. **Profanações**. São Paulo: Boitempo. 95p.
- ASSMANN, Selvino. 2007. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo.
- DWORKIN, Ronald. 2003. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes. 362p.
- FELIPE, Sônia T. 2007. **Ética e experimentação animal**: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: Ed. da UFSC. 351p.
- SAFLATE, Vladimir. *A profanação como crítica da ideologia*. Disponível em: <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2754,1.shl>, acessado em: 12/06/2008.
- SINGER, Peter. 1994. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes. 399p.
- \_\_\_\_\_, Peter. 1997. **Repensar la vida y la muerte**: el derrumbe de nuestra ética tradicional. Barcelona: Paidós. 255p.
- TAYLOR, Paul. 1989. **Respect for nature**: a Theory of Environmental Ethics. Princeton: Princeton University Press. 329p.
- TIBURI, Márcia. 2008. **Profanação**: ato metafísico e democrático. Brevíssima análise de um detalhe na obra de Giorgio Agamben. Disponível em: <http://www.marciatiburi.com.br/textos/profanacao.htm>, acessado em: 12/06/2008.