

O Dilema da Ética da Terra¹

Pedro Galvão

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Resumo

A «ética da terra», delineada por Leopold e desenvolvida por Callicott, propõe como padrão moral a promoção do bem da comunidade biótica no seu todo. Esta teoria enfrenta o seguinte dilema: ou é extremamente contra-intuitiva ou é pura e simplesmente impraticável. Neste ensaio, mostro como este dilema se coloca e examino as tentativas de Callicott para o superar. Concluo que o dilema não foi superado e que, portanto, a ética da terra continua a afigurar-se inaceitável.

1. Introdução

No livro *A Sand County Almanac*, Aldo Leopold delineou uma ética ambiental – a «ética da terra» – que propõe um considerável alargamento da comunidade moral, fazendo-a coincidir com toda a comunidade biótica. Esse alargamento é apresentado como o desenvolvimento natural de um processo que tornou as fronteiras da ética cada vez mais inclusivas. Reconhecemos já há algum tempo que todos os seres humanos (ou, pelo menos, todas as pessoas inocentes) têm estatuto moral, e que em virtude deste facto temos fortes obrigações para com todos os membros da comunidade

¹ Estou grato ao Prof. Carlos João Correia pela oportunidade que me deu para escrever e discutir consigo este ensaio. Para a sua elaboração, contei com o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio. Agradeço a Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/9016/2002) que me foi concedida.

humana. «A ética da terra», declara Leopold (1949: 239), «limita-se a alargar as fronteiras da comunidade de modo a abranger os solos, os cursos de água, as plantas e os animais – ou, colectivamente, a terra».

A ética da terra não é a única alternativa à concepção antropocêntrica da comunidade moral. Podemos rejeitar a perspectiva de que só os seres humanos fazem parte desta comunidade, mas não ir tão longe como Leopold sugere. Os defensores da «ética da libertação animal» fazem precisamente isto. Aqueles que subscrevem este género de ética, apesar de divergirem profundamente entre si, convergem na aceitação do «sencientismo», atribuindo estatuto moral a todos os seres sencientes, mas apenas a eles. Ao integrar na comunidade moral entidades que não são (nem nunca poderão vir a ser) sencientes, a ética da terra introduz uma ruptura muito maior com a ética tradicional, que se torna ainda mais profunda em virtude do seu compromisso com uma perspectiva holista do estatuto moral. Este compromisso revela-se na atribuição de estatuto moral a entidades colectivas, como espécies, ecossistemas e a própria biosfera. O holista sustenta que o estatuto moral dos indivíduos, sencientes ou não, que fazem parte dessas entidades depende do papel estes que desempenham nas mesmas. Um holista moderado dirá que o estatuto moral de um indivíduo depende apenas em parte da sua contribuição para o todo em que se inscreve; um holista radical defenderá que todo o estatuto moral de um indivíduo se esgota nessa contribuição.

Ocasionalmente, pode parecer que Leopold opta pela moderação. Afinal, declara que a ética da terra implica respeitar não só a comunidade biótica enquanto tal, mas também os seus membros individuais (Leopold 1949: 240). Porém, esta posição é consistente com a perspectiva de que o respeito devido aos indivíduos resulta unicamente do papel

que estes desempenham na comunidade biótica. E, na verdade, o princípio fundamental da ética da terra aponta claramente para um holismo radical:

Uma coisa está certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica; está errada quando tem a tendência inversa. (1949: 262)

Este princípio deixa claro que a ética da terra é um exemplo de consequencialismo. Assenta numa teoria do valor que dificilmente poderia estar mais afastada da dos utilitaristas, mas faz da promoção do bem o critério fundamental do certo e do errado. E Leopold parece subscrever um «consequencialismo global», já que, em vez de eleger um ponto focal determinado (actos, regras, motivos, etc.), diz-nos que a moralidade de uma «coisa», seja ela qual for, depende directamente da sua tendência para promover o bem. De acordo com a concepção do bem pressuposta, dados quaisquer dois estados de coisas alternativos, o primeiro é mais valioso do que o segundo se, e apenas se, nele a comunidade biótica exhibe uma maior integridade, estabilidade e beleza. Esta perspectiva implica que o bem-estar dos indivíduos (ou o respeito pelos seus direitos morais) tem valor apenas na medida em que reforça as propriedades relevantes da comunidade biótica no seu todo. O compromisso com o holismo radical torna-se, portanto, manifesto.

Uma maneira importante de avaliar uma teoria moral consiste em tentar identificar as suas implicações práticas. Se conseguirmos identificar implicações práticas muito contra-intuitivas, isso afectará adversamente a credibilidade da teoria. (O utilitarismo tem sido um alvo privilegiado deste género de objecção.) Se nem sequer conseguirmos extrair

implicações práticas razoavelmente definidas de uma teoria, isso torná-la-á inaceitável, pois espera-se de uma teoria moral que ela seja praticável, isto é, que seja capaz de orientar a conduta daqueles que a aceitem. (O imperativo categórico de Kant, por exemplo, foi criticado pela sua alegada impraticabilidade.)

A ética da terra, como irei agora mostrar, enfrenta um dilema potencialmente fatal: ou tem implicações práticas extraordinariamente contra-intuitivas ou revela-se impraticável no sentido indicado. Nas últimas décadas, J. Baird Callicott tem-se dedicado a elaborar e a defender filosoficamente a teoria que Leopold delineou. O seu percurso mostra-nos nitidamente não só como surge este dilema, mas também como é difícil evitar a sua fatalidade.

2. A primeira face do dilema: ecofascismo

Num dos seus primeiros ensaios, publicado originalmente em 1980, Callicott tenta elucidar as implicações práticas da ética da terra, estabelecendo a este respeito um contraste fortíssimo com a ética da libertação animal. Consideremos, por exemplo, as preocupações éticas ligadas à nossa alimentação. Os defensores da ética da libertação animal fizeram sempre uma condenação resoluta do tratamento cruel que os animais domésticos geralmente sofrem quando são criados para que nós os comamos, tendo advogado frequentemente o vegetarianismo como resposta adequada à sua exploração. Sob esta ética, o vegetarianismo justifica-se pela preocupação com o bem-estar ou com os direitos dos animais, considerados individualmente. Em oposição à ética da libertação animal, Callicott (1980: 30) concebe os animais domésticos como meros «artefactos

vivos», que em nada contribuem para a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. O seu sofrimento é moralmente indiferente. Pode ser errado comê-los, mas apenas porque a sua produção, tal como a produção de muitos vegetais, afecta adversamente o equilíbrio dos ecossistemas. «Aquilo que importa», conclui Callicott (1980: 36), «não é comer vegetais em vez de carne, mas resistir à produção intensiva de alimentos em todas as suas manifestações, incluindo especialmente a aplicação indiscriminada de pesticidas, herbicidas e fertilizantes químicos, destinados a maximizar a produção de vegetais.» Em alguns casos, a caça, além de permissível, pode ser mesmo moralmente obrigatória. Como Callicott observa, se uma população de veados estiver a ameaçar um ecossistema, devemos reduzir o seu número, caçando-os e comendo a sua carne.

Este género de posição levou Tom Regan (1983: 361-362) a descrever a teoria de Callicott como um «fascismo ambiental» – ou «ecofascismo», para usar o termo que acabou por prevalecer. O fascista vê na nação a comunidade moral fundamentalmente relevante; o ecofascismo toma como referência uma comunidade mais ampla, mas, como a passagem seguinte do ensaio de Callicott deixa transparecer, envolve essencialmente a mesma atitude para com o indivíduo:

A ética da terra manifestamente não atribui o mesmo valor moral a todo e qualquer membro da comunidade biótica; o valor moral dos indivíduos (incluindo, note-se, dos indivíduos humanos) é relativo, e deve ser determinado em função da relação particular que cada um mantém com a entidade colectiva que Leopold designou por “terra” (1980: 28).

Esta passagem também deixa claro que, no seu ensaio de 1980, Callicott não reserva qualquer lugar privilegiado para a espécie humana, pelo que se pode dizer que partilha a rejeição do especismo (isto é, da discriminação baseada na espécie) com os defensores da ética da libertação animal. Observa mesmo que, da perspectiva ecológica que a ética da terra nos leva a assumir, a população de seres humanos deveria corresponder aproximadamente apenas ao dobro da população dos ursos. O que podemos inferir desta observação? Dada a rejeição do especismo, e dada a perspectiva de que devemos abater os animais que pertencem a populações que ameaçam a saúde dos ecossistemas, esta inferência torna-se inescapável: o princípio da ética da terra impõe-nos a obrigação moral de dizimar a grande maioria dos seres humanos.

É questionável que as implicações contra-intuitivas de uma teoria moral respeitantes a casos fabulosamente hipotéticos devam ser levadas a sério. (Aliás, é parcialmente por esta razão que uma teoria como o utilitarismo permanece viva no debate filosófico.) Contudo, as implicações absurdas do princípio da ética da terra não se revelam apenas em cenários fantasiosos: aceitar a perspectiva que Callicott propôs seriamente em 1980 implicaria, nas circunstâncias actuais, aprovar o extermínio massivo de seres humanos. (No filme *Twelve Monkeys*, de Terry Gilliam, a personagem Jeffrey Goines permite-nos entrever o homem virtuoso da ética da terra, assim entendida.)

As implicações perturbantes da perspectiva de Callicott não dizem respeito apenas à dimensão da população humana. Callicott sugere que a ética da terra implica uma profunda modificação do modo de vida humano, mais precisamente um «renascimento da experiência cultural tribal» (1980: 34). O infanticídio e a guerra estilizada figuram

entre os ingredientes deste modo de vida. O epíteto «ecofascismo» revela-se assim inteiramente apropriado.

3. A segunda face do dilema: tigre de papel

Compreensivelmente, Callicott acabou por moderar a sua posição de modo evitar a objecção do ecofascismo. Tentando permanecer fiel aos «fundamentos comunitários» do pensamento de Leopold, Callicott continua a defender que as nossas obrigações morais decorrem da pertença a comunidades, mas sustenta que a pertença à comunidade mais ampla (a comunidade biótica), ainda que se traduza na obrigação moral de promover a integridade, estabilidade e beleza da terra, não elimina as obrigações decorrentes da pertença a comunidades mais restritas. Vejamos como Callicott apresenta esta perspectiva:

Segundo a análise evolucionista biosocial da ética em que Leopold baseia a ética da terra, esta (a ética da terra) não substitui nem suplanta os acréscimos anteriores. As sensibilidades e obrigações morais prévias que acompanham e estão correlacionadas com os estratos anteriores do envolvimento social permanecem operativas e capazes de anular as demais.

Ser cidadão dos Estados Unidos, do Reino Unido, da União Soviética, da Venezuela ou de outro estado-nação, e ter consequentemente obrigações nacionais e deveres patrióticos, não significa que não sejamos também membros de comunidades ou de grupos sociais mais pequenos – cidades ou vilas, bairros e famílias – ou que fiquemos livres das responsabilidades morais que acompanham e se correlacionam com a pertença a esses grupos, entre as quais se inclui a responsabilidade de

respeitar os direitos humanos universais e de advogar os princípios do valor e da dignidade do indivíduo humano. O desenvolvimento biosocial da moralidade não decorre como um balão que se enche sem deixar vestígios das suas fronteiras anteriores; assemelha-se mais à circunferência de uma árvore. Cada unidade social emergente, mais ampla, desenvolve-se em torno das mais primitivas e íntimas. (1987: 93)

Callicott está a dizer-nos agora que o princípio da ética da terra não deve ser entendido como um princípio ético fundamental; na verdade, é apenas um princípio *prima facie* que se integra num sistema mais vasto, do qual fazem parte outros princípios *prima facie* que exprimem as nossas obrigações para com as comunidades mais restritas a que pertencemos. Concebida desta forma, sustenta Callicott, a ética da terra não tem «consequências desumanas» – não implica, para retomar o exemplo mais contundente, que devemos exterminar a grande maioria dos seres humanos. Como se evita esta implicação? O princípio básico da ética da terra pode implicar que o extermínio dos seres humanos é obrigatório *prima facie*, mas da nossa pertença à comunidade humana decorre uma obrigação, também ela *prima facie*, de respeitar os direitos humanos universais, a qual está manifestamente em conflito com o acto de exterminar indivíduos humanos, e é esta última obrigação que acaba por prevalecer. (Note-se que, ao tomar a pertença à comunidade humana como um factor moralmente relevante, Callicott está agora a adoptar uma posição especista.)

Esta resposta não é satisfatória. Afinal, pode-se alegar que, em virtude de a espécie humana constituir uma ameaça tão forte para o equilíbrio da comunidade biótica, o dever *prima facie* de exterminar indivíduos humanos acaba por prevalecer. Se não excluirmos esta possibilidade, a ética da

terra permanecerá sujeita à objecção do ecofascismo. Como poderemos excluí-la? Para compreender a dificuldade que está aqui a colocar-se, regressemos por um instante ao ensaio de 1980:

[A ética da terra] é eminentemente praticável, já que, com referência a um único bem [o «bem-estar» da terra], é possível adjudicar pretensões individuais rivais e atribuir prioridades e valores relativos aos inúmeros componentes da comunidade biótica. (1980: 37)

Quando o princípio da ética da terra se apresentava como o único princípio moral básico, era perfeitamente apropriado apontar a sua praticabilidade. Porém, o sistema que Callicott esboça de modo a evitar implicações práticas fortemente contra-intuitivas exhibe uma complexidade ptolomaica: além do bem da comunidade biótica, temos agora de levar em conta o bem de uma pluralidade indeterminada de comunidades. Não é claro que comunidades são essas, não é claro que obrigações morais decorrem da pertença a cada uma delas e, para piorar as coisas, não é claro como devemos estabelecer prioridades entre os múltiplos princípios morais *prima facie* que importa considerar. Nestas circunstâncias, a ética da terra arrisca-se a ficar reduzida a um inócuo «tigre de papel», isto é, a uma ética verdadeiramente impraticável.

4. Fugir ao dilema?

Consciente da necessidade de restaurar a praticabilidade da ética da terra, Callicott tentou encontrar critérios capazes de estabelecer prioridades entre os princípios morais *prima facie* correlacionados com as diversas comunidades. Nesta

passagem de um ensaio de 1999, encontramos o essencial da sua proposta:

Leopold não nos dá quaisquer princípios de segunda ordem para estabelecer prioridades entre os princípios de primeira ordem, mas podemos derivá-los facilmente dos fundamentos comunitários da ética da terra. Ao combinar dois princípios de segunda ordem, conseguimos estabelecer prioridades entre os princípios de primeira ordem quando estes entram em conflito, gerando um dilema. O primeiro princípio de segunda ordem (PSO-1) é o de que as obrigações geradas pela pertença a comunidades mais veneráveis e íntimas têm precedência sobre as geradas por comunidades que emergiram mais recentemente e que são mais impessoais. [...] O segundo princípio de segunda ordem (PSO-2) é o de que os interesses mais fortes (à falta de melhor palavra) geram deveres que têm precedência sobre os deveres gerados por interesses mais fracos. (1999: 73)

Note-se que Callicott afirma que estes dois princípios de segunda ordem podem ser *derivados* facilmente dos fundamentos comunitários da ética da terra, mas não nos diz como se realiza essa derivação. Ainda assim, teremos razões para os aceitar se estes salvarem a ética da terra do dilema que a persegue, isentando-a de implicações absurdas sem a tornarem impraticável. Note-se também que Callicott acrescenta o seguinte: sempre que PSO-1 e PSO-2 produzirem veredictos incompatíveis, o veredicto de PSO-2 prevalece. Como Y. S. Lo (2001: 345) observa, estamos aqui perante um princípio de terceira ordem.

Aparentemente, este último princípio torna PSO-1 quase irrelevante. Se existirem conflitos entre os princípios de primeira ordem que não possam ser resolvidos por PSO-2, o

veredicto de PSO-1 dissolverá o impasse, mas em todos os outros casos será dispensável consultá-lo. Contudo, este género de impasse talvez seja mais a regra do que a excepção, já que PSO-2 afigura-se impraticável em muitos contextos. De um modo geral, talvez não seja intoleravelmente difícil comparar interesses de comunidades humanas com diversas magnitudes, mas como poderemos fazer este género de comparação quando estão em causa simultaneamente interesses humanos e o interesse da comunidade biótica? Como poderemos determinar, por exemplo, se o interesse da comunidade biótica em não ser afectada adversamente pela população humana excessiva é mais forte do que o interesse da comunidade humana em não ver a sua população drasticamente reduzida? Uma questão como esta, mesmo que não seja totalmente absurda, deixa-nos num impasse para o qual não se vê saída. Vejamos agora se o primeiro princípio de segunda ordem de Callicott desempenha melhor a sua função.

PSO-1 suscita dificuldades de interpretação consideráveis. Afinal, o que se entende por «comunidades mais veneráveis»? Talvez Callicott queira dizer algo como «comunidades dignas de reverência»; talvez a expressão signifique apenas «comunidades mais antigas». Seth Crook (2002: 179) rejeita a segunda interpretação, mas Lo (2001: 346) sugere que só esta é aceitável, já que o sistema ético de Callicott «não proporciona qualquer procedimento independente para determinar em que medida uma comunidade é digna de reverência», pelo que esta interpretação tornaria PSO-1 inútil para resolver os conflitos entre os princípios de primeira ordem. Além disso, só a segunda interpretação gera um contraste inteligível com as «comunidades que emergiram mais recentemente».

Admitamos, então, que PSO-1 dá prioridade às obrigações morais decorrentes da pertença a comunidades

mais antigas e mais íntimas. Isto conduz-nos a um novo problema, já que uma comunidade pode ser simultaneamente mais antiga e menos íntima (ou mais impessoal) do que outra. A comunidade biótica é mais antiga do que a comunidade humana, mas esta última é menos impessoal do que a primeira. Assim, perante um conflito entre princípios morais *prima facie* decorrentes da pertença a estas comunidades, PSO-1 deixar-nos-á sem quaisquer meios para estabelecer uma prioridade.²

Nestas circunstâncias, o princípio PSO-1 é inaceitável, mas talvez exista uma maneira satisfatória de o reformular. Lo propõe uma reformulação interessante, substituindo o critério da antiguidade de uma comunidade pelo critério da antiguidade do reconhecimento da nossa pertença a uma comunidade. Ficamos assim com o seguinte princípio:

As obrigações geradas pela pertença a comunidades relativamente às quais temos um *período de reconhecimento da nossa pertença mais longo* e com as quais temos uma maior intimidade têm precedência sobre as obrigações geradas em comunidades relativamente às quais temos um período de reconhecimento da nossa pertença mais curto e com as quais temos uma menor intimidade. (2001: 347)³

Se o nosso grau de intimidade com uma comunidade for proporcional à antiguidade do reconhecimento da nossa pertença à mesma, esta nova versão de PSO-1 não estará sujeita à objecção que derruba a versão original do princípio.

² Crook (2002: 180-182) sustenta que este problema surge também se supusermos que «venerável» não significa «antigo».

³ Note-se que o objectivo de Lo é apenas o de mostrar que este princípio serve melhor os desígnios de Callicott; não pretende defendê-lo.

Admitamos, para benefício da discussão, que esta proporcionalidade se verifica. Será que, finalmente, encontrámos um princípio de segunda ordem que, além de praticável, isenta a ética da terra de implicações ecofascistas? Admitamos que sim. A nova versão de PSO-1 parece discriminar favorável e inequivocamente a comunidade humana em detrimento da comunidade biótica, já que esta última, além de ser mais impessoal, constitui um «acréscimo» mais recente do ponto de vista da «análise evolucionista biosocial da ética». Consequentemente, a obrigação de respeitar os direitos humanos universais prevalece sobre a obrigação de promover a integridade, estabilidade e beleza da terra.

A aplicação da versão revista de PSO-1 tem, no entanto, outras implicações práticas menos atraentes. Afinal, as comunidades nacionais e étnicas são menos impessoais do que a comunidade humana; além disso, o reconhecimento moral da nossa pertença à comunidade humana é um episódio mais recente do que o reconhecimento da pertença às comunidades nacionais e étnicas. Assim, do mesmo modo que torna o respeito pelos direitos humanos universais prioritário em relação à promoção do bem da comunidade biótica, a nova versão de PSO-1 coloca os deveres para com a nação ou a etnia acima do respeito pelos direitos humanos universais. Desta forma, torna-se evidente que este princípio de segunda ordem, ainda que permita evitar o colapso no ecofascismo, tem implicações práticas que não são mais recomendáveis.

O dilema da ética da terra continua assim a afigurar-se fatal. Um dos dois princípios de segunda ordem de Callicott revela-se impraticável; o outro, mesmo após uma reformulação generosa, resulta em implicações práticas extraordinariamente contra-intuitivas. Felizmente, não precisamos de advogar uma ética da terra para apoiar

políticas resolutas de defesa ambiental. A ética da libertação animal, além de ter fundamentos mais sólidos e parcimoniosos, basta para esse efeito.

Referências

- Callicott, J. Baird (1980) «Animal Liberation: A Triangular Affair». Reimpresso em Callicott (1989), pp. 15-38.
- (1987) «The Conceptual Foundations of the Land Ethic». Reimpresso em Callicott (1989), pp. 75-99.
- (1989) *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- (1999) «Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism» em *Beyond the Land Ethics: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Crook, Seth (2002) «Callicott's Land Communitarianism». *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 19, N.º 2, pp. 175-184.
- Leopold, Aldo (1949) *A Sand County Almanac*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1970.
- Lo, Y. S. (2001) «The Land Ethic and Callicott's Ethical System (1980-2001): An Overview and Critique». *Inquiry*, 44, pp. 331-358.
- Regan, Tom (1983) *The Case for Animal Rights*. Londres: Routledge & Kegan Paul.