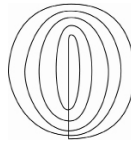


ÉTICA AMBIENTAL

EDIÇÃO DE 2020 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2020 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Ética Ambiental
Copyright © 2020 do autor
Catia Faria

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0029>

Todos os direitos reservados

Resumo

A ética ambiental é normalmente definida, em sentido amplo, como a reflexão racional sobre qual deve ser a interação dos agentes morais com os conteúdos não humanos do mundo natural. Neste artigo, “ética ambiental” refere o conjunto de perspectivas éticas que assumem, para além de certo grau de desacordo interno, um compromisso normativo específico com (i) uma tese sobre considerabilidade moral e (ii) uma tese sobre razões morais para agir. Em primeiro lugar, o artigo examina (i), à luz das perspectivas dominantes em ética ambiental. Em segundo lugar, avalia (ii) a partir do alegado conflito entre a ética ambiental e a ética animal. Finalmente, formula algumas questões em aberto para investigação futura.

Palavras-chave

Biocentrismo, holismo, pluralismo, ética animal, animais selvagens.

Abstract

Environmental ethics is usually defined in a broad sense as the rational reflection on what should be the interaction of moral agents with the non-human contents of the natural world. In this article “environmental ethics” refers to the set of ethical perspectives that assume, beyond a certain degree of internal disagreement, a specific normative commitment with a (i) thesis about moral considerability and a (ii) thesis about moral reasons to act. First, the article examines (i) considering the dominant perspectives in environmental ethics. Second, it assesses (ii) in light of the alleged conflict between environmental ethics and animal ethics. Finally, it formulates some open questions for future research.

Keywords

Biocentrism, holism, pluralism, animal ethics, wild animals.

Ética Ambiental

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0029>

A ideia de que o meio ambiente deve ser preservado parece, hoje, um truísmo. Entidades naturais como animais, plantas e oceanos, e processos como o clima, na medida em que asseguram o bem-estar das populações humanas, presentes e futuras, devem ser salvaguardados. Mas consideremos o seguinte cenário hipotético: *Xis*, o último sobrevivente de uma epidemia que arrasou a espécie humana, morrerá em breves instantes. Antes de morrer, pode pressionar um botão e eliminar da face da terra, de modo instantâneo, todas as formas de vida, vegetal e animal. Seria correcto fazê-lo? Uma grande parte das pessoas tem a intuição de que, ao pressionar o botão, *Xis* estaria a agir de forma incorrecta. Mas porquê? Encontrar as razões morais que sustentam esta intuição é o objetivo fundamental da ética ambiental contemporânea.¹

Utiliza-se frequentemente o termo “ética ambiental” num sentido mais amplo para referir a reflexão racional genérica sobre qual deve ser a interacção dos agentes morais com os conteúdos não humanos do mundo natural. Neste sentido, a ética ambiental abrangeria todas as posições sobre a consideração moral de entidades e processos naturais não humanos, assim como o que constitui ações correctas ou incorrectas em relação a estes, incluindo o antropocentrismo. Na versão tradicional, o antropocentrismo é a posição segundo a qual os seres humanos são as únicas (ou prioritárias) entidades moralmente consideráveis e as restantes entidades devem ser subordinadas à satisfação dos interesses humanos. Na versão ambientalista, o antropocentrismo é a posição de acordo com a qual os seres humanos são as únicas (ou prioritárias) entidades moralmente consideráveis mas situadas num determinado contexto ecológico, pelo que as restantes entidades devem ser preservadas na medida em que da sua preservação depende a satisfação dos interesses humanos (Passmore 1974, Norton 1991). No fundo, ambas as versões coincidem na atribuição de prioridade moral aos interesses humanos face aos restantes conteúdos do mundo natural, divergindo meramente no cálculo do valor

¹ Para a versão original desta experiência mental - “The Last Man” - ver Sylvan (1973).

esperado da preservação de tais conteúdos para a satisfação dos interesses humanos.

Certamente existirão razões de tipo definitório ou pragmático para adotar este sentido amplo de “ética ambiental”. Contudo, uma vez que a motivação crucial para o surgimento da ética ambiental contemporânea é, precisamente, desafiar a ética antropocêntrica (note-se que, em qualquer das suas versões, o antropocentrismo é incapaz de justificar aquela intuição inicial), este artigo não irá considerar o antropocentrismo. As contribuições à ética ambiental feitas por diferentes movimentos sociais, tais como a Ecologia Profunda,² a Ecologia Social³ e o Ecofeminismo,⁴ serão igualmente excluídas, uma vez que uma avaliação completa destas posições exigiria analisar os compromissos políticos independentes que assumem, o que excederia largamente o âmbito deste artigo.

Assim, “ética ambiental” refere aqui, em sentido estrito, o conjunto de perspectivas éticas que assumem, para além de certo grau de desacordo interno, um compromisso normativo específico. A saber, que:

1. Determinadas entidades e processos naturais não humanos são moralmente consideráveis;
2. Frequentemente, temos razões morais decisivas para não interferir com, ou beneficiar, tais entidades e processos.

A tese (1) é, pois, uma tese sobre considerabilidade moral. Isto é, identifica as entidades que possuem a propriedade de ser um candidato adequado para ser recipiente de consideração moral (Singer 2009). A tese (2), por seu turno, é uma tese sobre razões para agir. Diz-nos que, pelo menos, parte dessas razões é derivada da existência de entidades e processos naturais não humanos e que tais razões são, por vezes, mais fortes do que quaisquer outras razões morais que possamos ter. A secção 1 examinará as perspectivas dominantes em ética ambiental sobre (1). A secção 2 avaliará a tese (2) a partir do alegado

2 Ver Naess (1986) para uma visão panorâmica.

3 Ver Bookchin (2017) para uma visão panorâmica.

4 Ver as contribuições cruciais de Plumhood (2002), Kheel (2007) e Warren (1994).

conflito entre ética ambiental e ética animal. A secção 3 formulará algumas questões em aberto para investigação.

1 Considerabilidade moral

Em geral, os argumentos sobre considerabilidade moral procedem da seguinte forma:

- (i) Um determinado atributo a confere considerabilidade moral;
- (ii) A entidade x possui a ;
- (iii) Portanto, x é moralmente considerável.

A especificação do atributo a varia em função da posição defendida. Certas posições no debate tradicional sobre considerabilidade moral defendem a posse de determinadas capacidades cognitivas complexas como o atributo ou conjunto de atributos que permite a uma entidade qualificar como moralmente considerável. Outras identificam a sciência, enquanto capacidade para ter experiências conscientes de valência positiva ou negativa, como condição necessária e suficiente para a considerabilidade moral. Não obstante, em geral, coincidem em que:

- (iv) x é moralmente considerável se, e só se, x tem interesses.

A ética ambiental procura romper total ou parcialmente com esta tendência argumentativa. Em alguns casos, negando que tanto a posse de capacidades cognitivas complexas como a mera sciência sejam condições necessárias para albergar interesses. Noutros casos, negando a própria posse de interesses como condição necessária para a considerabilidade moral. Dois grandes grupos de teorias assumem protagonismo neste debate: o biocentrismo e o holismo.

1.1 *Biocentrismo*

O biocentrismo é a posição segundo a qual o conjunto de seres moralmente consideráveis é co-extenso com todas as formas de vida. Portanto, inclui no âmbito da considerabilidade moral não só animais (humanos e não humanos), mas também plantas, fungos e outros organismos vivos não conscientes. As posições biocêntricas tipicamente

subscrevem (iv). Isto é, consideram que a atribuição de considerabilidade moral a toda a forma de vida exige identificar razões não arbitrárias para atribuir interesses a tais entidades. Contudo, rejeitam que a atribuição de interesses dependa do cumprimento de uma condição psicológica, complexa ou elementar. Os autores divergem nas suas formulações mas, no fundo, todas convergem em que uma entidade viva está orientada para um fim e, como tal, possui um *interesse* em realizar esse fim: crescer, sobreviver, reproduzir-se. São, por outras palavras, “centros teleológicos de vida” (Taylor 1986), cuja “vontade de viver” (Schweitzer, 1962 [1923]) e restantes “realizações naturais” (Goodpaster 1978, Varner 1998) podem ser satisfeitas ou frustradas pelos agentes morais. Nesse sentido, a consecução dos fins biológicos das entidades vivas constitui o seu bem-estar próprio, do qual deriva um interesse na persecução desse bem-estar. Isto dá-nos razões para tê-lo em conta ao decidir como devemos actuar. O argumento biocêntrico pode ser sintetizado da seguinte forma:

- (i) Ter um bem-estar próprio (ou interesses) confere considerabilidade moral;
- (ii) Todas as formas de vida têm um bem-estar próprio (ou interesses);
- (iii) Portanto, todas as formas de vida são moralmente consideráveis.

O primeiro problema com que se depara o argumento biocêntrico está relacionado com a premissa (ii) – a ideia de que se uma entidade está viva, então tem um bem-estar próprio (ou interesses). O problema reside em que (ii) está baseada num pressuposto controverso. A saber, a equivalência entre a satisfação de necessidades biológicas e bem-estar ou interesses. Do facto de que um ser procure a satisfação das suas necessidades biológicas, não se segue que tenha bem-estar. Qualquer concepção plausível de bem-estar requer uma condição afectiva que possibilite a experiência de um evento como bom ou mau (Parfit 1984). Sendo certo que, para alguns seres vivos, satisfazer as suas necessidades biológicas (ou ver essa satisfação frustrada) representa um aumento (ou diminuição) do seu bem-estar, isto não é claramente o que se passa no caso de todos os seres vivos que existem. Só os seres sencientes satisfazem tal requisito. Na medida em que podem

ter experiências positivas e negativas do que lhes acontece, as coisas podem correr bem ou mal para os seres sencientes. Podem, por isso, ser beneficiados ou prejudicados pelos eventos que os afectam, ao verem o seu bem-estar aumentado ou diminuído. Assim, embora estar vivo seja uma condição necessária para o bem-estar – na medida em que viver é, pelo menos, contingentemente, um requisito para ter experiências – não é uma condição suficiente. Daí não se segue que seja falso que todos os seres vivos sejam moralmente consideráveis. Simplesmente, a considerabilidade moral de todos os seres vivos baseada no facto de terem um bem-estar próprio (ou interesses) é injustificada e o biocentrismo mostra-se incapaz de fornecer uma justificação alternativa. Note-se ainda que, embora seja certo que, até hoje, e tanto quanto sabemos, todos os seres com experiências são organismos, não há nada na capacidade para ter experiências que a vincule necessariamente a um substrato biológico. No futuro, poderá ser possível desenvolver senciência artificial, de modo que entidades sencientes não orgânicas tenham um bem-estar próprio e, plausivelmente, importância moral. Contudo, o biocentrismo seria incapaz de dar conta da considerabilidade moral destas entidades.

O segundo problema que o argumento biocêntrico apresenta remete para implicações indesejáveis. Se todos os seres vivos são moralmente consideráveis, então devemos ter em conta os interesses de todas as formas de vida, incluindo bactérias e outros organismos não sencientes. Deixando de lado o problema anterior relacionado com a atribuição de interesses a entidades não sencientes, aceitar o argumento biocêntrico conduz-nos a cenários altamente implausíveis, nos quais não dispomos de um critério que nos permita fazer avaliações comparativas entre o peso dos interesses de entidades sencientes e entidades não sencientes. Por exemplo, de um ponto de vista biocêntrico, não haveria maneira de resolver um conflito de interesses entre o interesse de um cão com uma infeção bacteriana e o interesse das bactérias em viver. Parece, contudo, pouco razoável pensar que os interesses do cão em não sofrer e, eventualmente, não morrer de forma lenta e dolorosa não deveriam ter prioridade em relação aos interesses das bactérias. O exemplo talvez seja mais claro se substituirmos o cão por um bebé humano.

É certo que o biocentrismo tenta resolver estas implicações, estabelecendo certas condições sob as quais se justificaria favorecer

determinados interesses e não outros. Por exemplo, quando o que está em jogo é, como no caso do bebé, um conflito entre interesses humanos básicos e interesses de entidades meramente vivas (Taylor 1986), os primeiros devem ter prioridade em relação aos segundos. Efectivamente, é intuitivo pensar assim. Quando o bem-estar humano se encontra ameaçado pensamos que devemos actuar de forma a promovê-lo, mesmo que isto implique terminar com a vida de seres não sencientes como as bactérias. Contudo, não é claro como este excepcionalismo humano possa ser compatibilizado com a crença na considerabilidade moral de todas as formas de vida, sem um argumento adicional. Por outro lado, se, quando se trata de interesses básicos em não sofrer e em viver, os interesses das entidades meramente vivas devem ser preteridos, o mesmo pareceria seguir-se quando o que está em jogo são interesses básicos similares de seres sencientes não humanos – algo que o biocentrismo não está disposto a admitir. Negar esta implicação é, contudo, imbuir o biocentrismo de antropocentrismo, a posição da qual pretende inicialmente afastar-se. Por consistência, então, ou o biocentrismo afirma que todas as entidades vivas (humanas e não humanas) devem ter igual consideração ou o biocentrismo atribui prioridade aos interesses dos seres sencientes (humanos e não humanos) relativamente aos interesses de entidades não sencientes. A primeira opção transforma o biocentrismo numa posição altamente implausível, pelas razões apresentadas. A segunda, ao colapsar com a visão que atribui consideração moral aos seres sencientes, transforma o biocentrismo num sencientismo.

1.2 *Holismo*

A postura dominante em ética ambiental é contrária ao biocentrismo, defendendo, em alternativa, uma posição holista. O holismo considera que a considerabilidade moral deve ser atribuída não aos organismos vivos individuais, mas aos conjuntos biológicos, como as espécies, os ecossistemas, a biosfera ou a ‘terra’ em geral (Leopold 1989 [1949], Callicott 1980, 1998, Johnson 1993, Rolston III 1985). Certas posições holistas subscrevem (iv). Isto é, aceitam que a posse de interesses determina a considerabilidade moral de uma entidade. Neste sentido, afirmam, também as espécies e os ecossistemas possuem um bem-estar próprio (ou interesses) derivado do funcionamento

integrado dos seus processos vitais, que deve ser tido em conta na deliberação moral (Johnson 1993).

Esta visão apresenta, contudo, dificuldades importantes. Isto porque não é claro que exista algo que possa ser considerado, com propriedade, o bem-estar de um conjunto ecológico em si, para além do bem-estar agregado dos organismos que o compõem. Consideremos o caso das espécies. Parece difícil identificar o bem-estar da espécie *Lynx pardinus* como algo distinto do bem-estar total dos seus membros, considerando indicadores comportamentais e fisiológicos tipicamente utilizados na avaliação global do bem-estar, entre eles, níveis de alimentação, abrigo, saúde e comportamento apropriado dos indivíduos (Botreau et al. 2007, Fraser 2008). Uma vez que seria falacioso inferir que, do facto de poder ser certo que certos constituintes dos conjuntos ecológicos possuam um bem-estar próprio se segue que o conjunto em si possui um bem-estar, defender o bem-estar (ou interesses) dos conjuntos ecológicos seria, na melhor das hipóteses, uma forma metafórica de referir o bem-estar total de organismos individuais num determinado contexto ecológico, afastando a proposta da sua base holista.

Certas posições poderiam argumentar ainda que o *Lynx pardinus* (ou qualquer outra espécie) não é uma mera coleção de indivíduos, mas uma entidade em si mesma, que possui propriedades não aplicáveis aos seus constituintes individuais, como, por exemplo, estar em perigo de extinção (Nelson 2010). O *Lynx pardinus* teria, assim, um bem-estar próprio ou um interesse na existência continuada ao longo do tempo para além e fundamentalmente distinto do bem-estar (ou interesses) dos seus membros.

Há algo de acertado nesta ideia. Por um lado, é certo que o que é melhor de um ponto de vista da preservação das espécies não coincide necessariamente com o que é melhor do ponto de vista do bem-estar dos seus membros, sendo, em várias ocasiões, oposto. A criação em cativeiro ou a translocação de indivíduos, entre outras medidas conservacionistas, contribuem de forma plausível para a preservação da espécie em detrimento do bem-estar individual. Por outro lado, a extinção não afecta, em rigor, os indivíduos. O que afecta os indivíduos (pelo menos, os que são sencientes) é a morte (se de todo) ou o processo de morrer quando é acompanhado de sofrimento. E a morte, se é um mal, é um mal para os indivíduos, independentemente do número de

“exemplares” que integram a espécie. Assumindo que dois indivíduos têm a mesma esperança de vida e o mesmo nível de bem-estar esperado, a morte não é pior para o último “exemplar” da espécie do que para aquele que morre 1.000.000 indivíduos antes dele, uma vez que ambos são privados de uma vida que valeria igualmente a pena viver. Para além disso, é a morte do último membro da espécie que produz a extinção e não o contrário. Portanto, se a extinção de uma espécie é má, é má independentemente de ser má para *alguém*.

Contudo, considerar que a extinção de espécies pode ser má de um ponto de vista impessoal não apoia a tese de que as espécies (ou outros conjuntos ecológicos) têm um bem-estar próprio ou um interesse na existência continuada ao longo do tempo. Como vimos antes a propósito das objeções ao biocentrismo, qualquer concepção plausível de bem-estar requer uma condição afectiva que possibilite a experiência de um evento como bom ou mau. Mas mesmo concedendo, na linha biocêntrica, que todas as formas de vida têm um impulso de auto-preservação moralmente relevante, tal não seria aplicável a entidades não vivas como espécies ou ecossistemas.

Além disso, a tese de que a propriedade “estar em perigo de extinção” é predicável da espécie no seu conjunto, e não dos indivíduos, é discutível. Quando afirmamos “o *Lynx pardinus* está em perigo de extinção”, na realidade estamos a afirmar algo sobre o número de indivíduos que integram a espécie. Isto é, estamos a afirmar “os indivíduos da espécie *Lynx pardinus* são raros”. E a raridade é uma propriedade predicável de indivíduos, não de espécies.⁵ Mais importante ainda, a raridade de uma entidade nada nos diz sobre qual a medida em que devemos tê-la em conta, uma vez que é perfeitamente concebível a existência de coisas raras sem valor. Por exemplo, pareceria absurdo defender a considerabilidade moral das cenouras roxas, com base no facto de a sua existência ser pouco comum.

Reconhecer estes problemas leva, em geral, o holismo a rejeitar a tese (iv). A posição alternativa é protagonizada contemporaneamente por J.B. Callicott, na linha da “Ética da Terra” desenvolvida, na década de 40, pelo ecólogo Aldo Leopold. O núcleo da proposta radica no princípio enunciado celeberramente por Leopold em *A Sand County Almanac*, segundo o qual “[u]ma coisa está certa quando tende a preservar a

5 Para uma explicação detalhada desta ideia ver Varner (2017).

integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. Está errada quando tem a tendência inversa”.⁶ A “comunidade biótica” é, assim, postulada como entidade moralmente considerável, que não possui necessariamente interesses, mas cujas propriedades são igualmente irreduzíveis à soma dos interesses das partes. Tanto na discussão inicial de Leopold como na reconstrução levada a cabo por J.B. Callicott pressupõem-se, mais do que explicitam, as razões pelas quais o todo ou a “comunidade biótica” é moralmente considerável. Apesar de certa dificuldade em navegar a ambiguidade da ‘Ética da Terra’, o argumento central poderia ser sintetizado da seguinte forma:

- (i) Ser uma estrutura complexa de relações confere considerabilidade moral;
- (ii) Os conjuntos biológicos são estruturas complexas de relações entre seres vivos;
- (iii) Portanto, os conjuntos biológicos são moralmente consideráveis.

Enquanto a premissa (ii) é suficientemente incontroversa, a premissa (i) é altamente discutível. Isto porque não é claro em que sentido ser uma estrutura complexa de relações é um atributo moralmente relevante. É perfeitamente concebível a existência de conjuntos de coisas que funcionam de maneira integrada numa rede de interligação sem, contudo, serem susceptíveis de consideração moral. É implausível pensar, por exemplo, que os automóveis, que parecem qualificar como um ‘todo’ complexo cujas partes funcionam de maneira interconectada, sejam bons candidatos para serem recipientes de consideração moral.

Não obstante, o problema crucial com que se depara o holismo é o de evitar as implicações indesejáveis que se seguem da teoria se aceitarmos (iii). Se as entidades moralmente consideráveis são os conjuntos ecológicos e não os constituintes individuais, justificar-se-ia, então, o sacrifício dos indivíduos, incluindo dos seres humanos, para o bem do todo. Porém, mesmo sabendo que os seres humanos representam uma grande ameaça à integridade dos conjuntos ecológicos, a maioria das pessoas rejeitaria a implicação, celebrenemente rotulada

⁶ Ver Callicott, “Uma Questão Triangular”, em Galvão (2010). Para o original, “Animal Liberation: A Triangular Affair”, ver Callicott (1980).

por Tom Regan de “fascismo ecológico” (Regan 1983), de que, sempre que necessário, os interesses humanos devem ser sacrificados em benefício da “comunidade biótica”. E, se é assim, o mesmo parece seguir-se quando o que está em jogo são interesses não humanos similares.

J.B. Callicott tenta reconstruir a visão de Leopold de maneira a evitar esta implicação contraintuitiva para a consideração dos interesses humanos, defendendo que a interconectividade ecológica não deve ser entendida em termos de subordinação do indivíduo à realidade do todo, mas em termos de acumulação (“accretion”) de comunidades moralmente consideráveis estruturadas em círculos concêntricos de “intimidade”. As obrigações morais seriam, portanto, uma função do nível de proximidade que mantemos com diferentes comunidades, de modo que, quando em conflito, beneficiar as comunidades mais “íntimas” teria precedência sobre beneficiar as comunidades mais distantes. Assim, por exemplo, não se justificaria sacrificar os interesses humanos (comunidade próxima) para benefício da comunidade biótica (distante), mas justificar-se-ia fazê-lo quando se trata de animais não humanos selvagens (comunidade distante) (Callicott 1989).

Esta ideia tem, para muitas pessoas, a vantagem inegável de dar conta das intuições morais básicas de que devemos priorizar aqueles com quem estamos envolvidos em relações de “parentesco”. Contudo, poderia objectar-se que, se é duvidoso que a proximidade (geográfica, afectiva, temporal, etc.) constitua, em geral, um fundamento suficientemente robusto para dar conta das nossas obrigações morais para com outros seres humanos, é particularmente débil para dar conta das obrigações morais para com os conteúdos não humanos do mundo natural com os quais não mantemos, à partida, relações de proximidade de qualquer tipo. De forma adicional, se é claro que, de um ponto de vista descritivo, os agentes morais estão mais ‘próximos’ da comunidade humana do que da comunidade biótica, pareceria seguir-se que estão similarmente mais próximos das comunidades animais do que da comunidade biótica. Neste sentido, não se entenderia por que razão se justificaria atentar contra os interesses de indivíduos não humanos para preservar a comunidade biótica. Assim reconstruída, a proposta holista subsume-se num paroquialismo ético, implicando que devemos priorizar moralmente aqueles a quem

já priorizamos. Por outras palavras, o holismo transforma-se numa mera reafirmação do *status quo* antropocêntrico, distanciando-se, uma vez mais, do seu propósito inicial.

Apesar dos problemas mencionados, o holismo continua a ter os seus adeptos. O atractivo reside, talvez, na sua ressonância com uma certa ontologia popular, segundo a qual “somos parte de um todo” e “todos os fenómenos naturais estão interconectados”. É certo que o holismo ético pressupõe, na prática e frequentemente, outras formas de holismo, como o holismo ontológico,⁷ a posição segundo a qual existem ‘todos’ independentemente das suas partes constituintes. Contudo, há aqui um engano. É verdade que, se defendemos o holismo ético, estamos, em certa medida, comprometidos com o holismo ontológico. Contudo, inversamente, afirmar que os conjuntos biológicos existem não implica afirmar que devem ser considerados moralmente. Por outras palavras, é perfeitamente compatível ser um holista ontológico e rejeitar o holismo ético — por exemplo, defendendo que somos parte de um todo ecológico, sendo, porém, as partes (ou, pelo menos, certas partes), e não o todo, as entidades susceptíveis de consideração moral.

1.3 *Pluralismo*

Uma análise mais exaustiva do problema da considerabilidade moral em ética ambiental conduz-nos a recolher, ainda que sucintamente, a contribuição das abordagens pluralistas a esta questão (Stone 1987, Wenz 1988, Hargrove 1982, Cheney 1989). A visão pluralista, apesar de diversa, parte da crença de que uma teoria moral adequada deve ser capaz de captar o ‘dinamismo’ e a ‘complexidade’ da vida e dos fenómenos morais a ela associados. Daqui infere-se que as questões de considerabilidade moral não podem ser baseadas num só critério ou princípio, de modo que as razões para considerar diferentes tipos de entidades vão variar. Por exemplo, existem certas propriedades de natureza psicológica, tais como a racionalidade e a autonomia, cuja posse torna um indivíduo moralmente considerável. Isso não significa que a considerabilidade moral deve ser reduzida àquelas

⁷ Para uma explicação detalhada do compromisso do holismo ético com diferentes formas de holismo ver Nelson (2010).

entidades que cumprem com tais condições. Os indivíduos com capacidades cognitivas mais rudimentares, em virtude de possuírem um bem-estar próprio derivado da senciência, são igualmente consideráveis. Outras formas de vida não senciente devem ser também tidas em conta na consecução das suas realizações naturais e o mesmo se aplica aos conjuntos biológicos e processos naturais. Isto é, há uma pluralidade de razões morais para considerar diferentes entidades e todas elas são compatíveis entre si. Em função da situação particular, apela-se a umas razões ou outras.

Há dificuldades evidentes com esta visão. Sendo certo que, em geral, a tomada de decisões morais e, em particular, no seio da ética ambiental, é complexa e confusa, em grande parte derivada de claros limites epistémicos, daí não parece seguir-se que os nossos melhores esforços teóricos devem mimetizar a confusão e a complexidade pré-teórica. O facto de haver uma pluralidade de considerações possíveis para aceitar que *P*, não implica que as nossas melhores razões para aceitar que *P* sejam plurais. De forma plausível, se há algo a que a teoria deve aspirar é precisamente resolver conflitos entre crenças plurais e contraditórias e a identificar razões não arbitrárias para preferir um curso de ação em detrimento de outro. Não é claro, pois, em que medida o pluralismo oferece uma resposta à resolução de conflitos ao decidir sobre entidades não humanas, mesmo não vivas, similarmente reconhecidas como moralmente consideráveis, que consiga escapar à acusação de arbitrariedade e inconsistência na ação moral.

É certo que, em geral, as visões pluralistas secundarizam a consistência, afirmando que este seria o preço a pagar para garantir, por um lado, a inclusividade na esfera moral e, por outro, a precaução e a prudência na tomada de decisões (Marieta 1993). Há vários problemas com esta ideia. Em primeiro lugar, a inclusividade teórica não é, em si mesma, boa. O que pretendemos de uma teoria é, não que seja inclusiva *simpliciter*, mas que seja *relevantemente* inclusiva. Isto é, que esteja baseada em razões não arbitrárias para incluir certas entidades e excluir outras. Seria implausível pensar que uma teoria que inclui os seres vivos e as pedras da calçada no âmbito da considerabilidade moral é melhor do que uma teoria que só inclui os seres vivos, na base de que a primeira é mais inclusiva do que a segunda. Em segundo lugar, reconhecer o risco e a incerteza na tomada de decisões morais não implica um compromisso com o pluralismo. Um raciocínio

moral cuidadoso é suficiente. A cogência das abordagens pluralistas à ética ambiental vai depender, em última instância, de o pluralismo ser, em geral, uma abordagem adequada à moralidade. Este não é, certamente, o lugar para avaliar os méritos do pluralismo como teoria geral. Contudo, como vimos, há uma série de problemas que lançam sérias dúvidas sobre a robustez desta proposta.

2 Conflitos normativos: ética ambiental e ética animal

No início deste artigo, a ética ambiental foi definida como o conjunto de posições éticas que assumem um compromisso normativo específico. Recordemos as duas teses sobre as quais a esse compromisso repousa:

1. Determinadas entidades e processos naturais não humanos são moralmente consideráveis;
2. Frequentemente, temos razões morais decisivas para não interferir com, ou beneficiar, tais entidades e processos.

A secção anterior apresentou as posições mais significativas sobre (1), avaliando os seus méritos e dificuldades. Esta secção desenvolverá a tese (2), em contraponto com os compromissos normativos assumidos pela ética animal. Na literatura, este contraponto é normalmente denominado como “conflito entre a ética ambiental e a libertação animal”.⁸ Contudo, seria enganoso utilizar aqui essa terminologia, uma vez que as razões que explicam o conflito entre ambos grupos de posições excedem, como veremos, as razões tradicionalmente usadas para defender a libertação animal. Da mesma forma que anteriormente “ética ambiental” se utilizou de forma restritiva de maneira a excluir o antropocentrismo ambiental, também agora “ética animal” refere, não a reflexão racional genérica sobre qual deve ser a interação dos agentes morais com os animais não humanos, mas o conjunto de posições éticas comprometidas, apesar de certo desacordo interno, com as seguintes teses:

⁸ Ver Callicott (1980, 1988), Sagoff (1984), Jamieson (1998), Crisp (1998), Varner (1998). Para uma análise do conflito que rejeita essa terminologia ver Hargrove (1992), Everett (2001), Horta (2018) Faria & Paez (2019).

3. Os indivíduos sencientes são moralmente consideráveis, independentemente da espécie a que pertencem;
4. Frequentemente, temos razões morais decisivas para satisfazer os interesses dos seres sencientes.

A tese (3) é, de novo, uma tese sobre considerabilidade moral. O argumento utilizado para apoiar esta tese consiste, sucintamente, em identificar a senciência como condição, pelo menos suficiente (e, frequentemente, necessária), para a considerabilidade moral, pelo que todos os animais que se qualifiquem como tal (humanos e não humanos) são moralmente consideráveis. Note-se que aquelas posições em ética animal que defendam a senciência como condição necessária para a considerabilidade moral seriam, desde já, incompatíveis com qualquer posição em ética ambiental, uma vez que, pelo menos parte das entidades moralmente consideráveis são, de acordo com esta última, não sencientes (organismos meramente vivos, conjuntos ecológicos, etc.). A incompatibilidade entre ambas as posições será, não obstante, mais clara relativamente à tese (4).

A tese (4) é uma tese sobre razões para agir. Diz-nos que, pelo menos, parte dessas razões é derivada da existência de indivíduos sencientes e que tais razões são, por vezes, mais fortes do que quaisquer outras razões morais que possamos ter. Quando as nossas razões para seguir um determinado curso de ação são mais fortes do que as razões para fazer qualquer outra coisa, então, seguir esse curso de ação é o que devemos fazer. Como veremos, aquilo que temos razões mais fortes para fazer divergirá em função de aceitarmos uma posição ou outra. Enquanto para a ética ambiental (2) as nossas razões morais mais fortes são dadas, frequentemente, pela existência de entidades e processos naturais não sencientes (ex.: conjuntos ecológicos), para a ética animal (4) as nossas razões morais mais fortes são dadas, frequentemente, pelos interesses dos indivíduos sencientes. A tese (4) implica, assim, que buscar a promoção do bem-estar dos indivíduos sencientes tem prioridade sobre qualquer outra consideração ética, o que é incompatível com a tese (2), uma vez que, de acordo com (2), frequentemente temos razões mais fortes para priorizar o bem de outras entidades e processos naturais.

O desacordo é particularmente claro se considerarmos o caso dos animais não humanos que vivem na natureza. É amplamente conhecida

a elevada exposição dos animais selvagens aos processos naturais. Sofrem de forma sistemática traumas físicos, vivem em locais com elevada densidade de predadores e parasitas, enfrentam conflitos com coespecíficos, estão sujeitos a doenças, constantes variações de comida, água e temperatura (Cooper 1999 [1982], White 2008, McCue 2010, Wobeser 2013). Este estado de coisas é, por vezes, agravado por intervenções humanas na natureza nocivas para os animais que aí habitam. Alguns exemplos são a reintrodução de espécies predadoras num ecossistema onde há muito que estão ausentes ou a erradicação de espécies não autóctones de um ecossistema, ambas com o objectivo de contribuir para uma nova situação de equilíbrio.⁹ Consideremos a restauração de ecossistemas que envolve a reintrodução de predadores. Uma determinada espécie está a transformar o ecossistema de uma certa forma (por exemplo, um herbívoro pasta uma planta acima de certos limites considerados aceitáveis) e o antigo predador, actualmente extinto neste ecossistema, é reintroduzido a fim de reconduzir o ecossistema à sua forma original.¹⁰ Ao fazê-lo, espera-se impedir que as presas alterem o ecossistema, matando-as directamente, mas, sobretudo, modificando o seu comportamento, através da recriação da dinâmica biológica chamada “ecologia do medo”. A ecologia do medo está baseada na tomada de decisões de prevenção da predação, isto é, no equilíbrio forçado que os animais têm de fazer entre a disponibilidade de alimentos e a densidade de predadores. Quando confrontados com o risco de predação, optam por diminuir o pasto aberto, escondendo-se em locais onde o alimento é escasso, mas a probabilidade de existirem predadores é baixa. Aí, acabam por morrer devido à fome, à desidratação e a outras complicações relacionadas.

Este e outros casos de intervenções negativas mostram como a preservação de certas entidades e processos naturais é frequentemente contrária ao bem-estar dos indivíduos sencientes. Qualquer posição ambientalista implica que, pelo menos em certas ocasiões, devemos realizar tais intervenções. Isto é, quando fazê-lo é necessário

9 Para uma visão crítica ver Shelton (2004) e Horta (2010).

10 Note-se que os ecossistemas não são unidades fixas, mas estão sujeitos a variações constantes. A “forma original” corresponde a uma mera configuração histórica particular e, nesse sentido é susceptível à acusação de arbitrariedade.

para a preservação de certos processos e entidades naturais. Pelo contrário, as posições em ética animal opõem-se a estas intervenções. Uma vez que as nossas razões morais mais fortes são dadas pelos interesses dos seres sencientes, devemos abster-nos de levar a cabo um curso de ação que causa mais danos do que benefícios aos animais selvagens.

Consideremos, agora, intervenções positivas na natureza, isto é, intervenções humanas no meio selvagem, em geral benéficas para os animais afectados. Instâncias destas intervenções benéficas são cada vez mais comuns: salvamentos de animais órfãos ou feridos, alimentação suplementar ou programas de vacinação para evitar a transmissão de doenças, entre outras. Qualquer posição ambientalista implica que, pelo menos em certos casos, devemos abster-nos de realizar tais intervenções. Ao deliberar sobre a intervenção, o bem-estar dos animais selvagens tem de ser ponderado em relação a outros valores. Uma vez que estes valores são muitas vezes mutuamente exclusivos, surgem objecções à intervenção com base no seu potencial para pôr em risco o bem de certas entidades, por exemplo, o equilíbrio do ecossistema. Portanto, o que temos razões mais fortes para fazer, neste caso, é abster-nos de levar a cabo o que irá beneficiar os animais selvagens, sempre que isso seja o que garante a preservação de outras entidades naturais (Sagoff 1984, Callicott 1989, Rolston 1992, Katz 1992). Pelo contrário, e dado que as nossas razões mais fortes são dadas pelos interesses dos seres sencientes, todas as posições em ética animal implicam que certas intervenções positivas são, no mínimo desejáveis e, segundo certas posições, precisamente aquilo que devemos fazer.¹¹

Afirmar que a ética ambiental e a ética animal são incompatíveis significa simplesmente que, se subscrevemos uma das perspectivas, não podemos, sem contradição, subscrever a outra. Fica ainda em aberto o problema de saber qual das posições deve ser adoptada. Adoptar uma ou outra posição vai depender do nível de plausibilidade das teses aqui descritas e das suas implicações.

Voltemos ao início. *Xis*, o último sobrevivente humano, morrerá em breves instantes e pode eliminar, mediante a pressão de um botão, qualquer forma de vida da terra. Seria correcto fazê-lo? De um ponto

¹¹ Para uma visão panorâmica da discussão ver Faria e Horta (2019).

de vista antropocêntrico, não dispomos de razões suficientemente fortes para responder negativamente. Uma vez que a espécie humana desaparece com a morte de *Xis*, com ela desaparece a única coisa que importa moralmente. Na medida em que a existência dos conteúdos não humanos do mundo natural deixa de contribuir para a satisfação dos interesses humanos, desaparecem como entidades com valor. De facto, na medida em que pressionar o botão contribua para o bem-estar de *Xis*, *Xis* deve fazê-lo. Isto parece implausível, como pretende salientar a experiência inicial.

Do ponto de vista da ética ambiental, então, (tanto para o biocentrismo como para o holismo) não seria permissível pressionar o botão, uma vez que estaríamos a atentar contra entidades e processos naturais moralmente consideráveis que devem ser tidos em conta. Do ponto de vista da ética animal a resposta é ligeiramente mais complexa. Assumindo que os animais não humanos em questão teriam vidas que valeriam a pena viver (i.e., com mais bem-estar do que sofrimento), pressionar o botão não seria correcto, ao privar indivíduos sencientes de uma vida que teria sido boa para eles. Contudo, relativamente às restantes entidades naturais, as razões para preservá-las são tanto mais fortes quanto mais contribuam para a promoção do bem-estar não humano. Dada a presença generalizada do sofrimento animal na natureza, é provável que essas razões sejam débeis. Isto é, para muitos, contraintuitivo.

Poderá, então, pensar-se que a ética ambiental, na medida em que nos dá uma resposta mais conforme com as intuições morais generalizadas, seria uma proposta ética mais robusta. Contudo, também as posições em ética ambiental terão de enfrentar cenários contraintuitivos, ao implicar o cenário inverso da eliminação das populações humanas para benefício de entidades naturais. Consideremos, nesse sentido, uma ligeira variação na experiência inicial. Imaginemos que *Xis*, convencido, por exemplo, dos méritos da posição holista e consciente do papel disruptivo das populações humanas na natureza, criou em laboratório o vírus responsável pela epidemia que aniquilou a espécie humana. Actuou *Xis* correctamente? Imaginemos, agora, que *Xis* tem a possibilidade de pressionar o botão e trazer de volta à existência as populações humanas. Seria correcto fazê-lo?

3 Questões em aberto

Seja qual for a posição que assumamos em ética ambiental ou ética animal, a nossa posição vai ter implicações para a consideração de entidades ainda não existentes. Mesmo aceitando uma posição antropocêntrica, se os seres humanos são moralmente consideráveis (exclusiva ou prioritariamente), de modo que temos razões decisivas para promover o seu bem-estar, dificilmente essas razões desaparecem quando se considera o bem-estar de seres humanos futuros. Isto torna-se especialmente claro quando nos damos conta de que as nossas decisões actuais podem alterar enormemente a situação em que se encontram diferentes entidades, não só no presente, mas também no futuro. O mesmo se segue para as posições em ética animal ou em ética ambiental. Se as entidades moralmente consideráveis são entidades e processos naturais não humanos, na medida em que podemos afectar essas entidades e processos não só presentes, mas também futuros, temos razões para seguir aqueles cursos de ação que são melhores do ponto de vista do que é melhor para tais entidades e processos. Identificar esses cursos de ação não é uma tarefa fácil, uma vez que exige discutir os desafios colocados pelo problema da não-identidade (Parfit 1984), que sugere a incompatibilidade das seguintes intuições morais:

- (i) x é mau se, e apenas se, x prejudica algum P futuro (ou presente);
- (ii) Se x faz com que P tenha uma vida que vale a pena viver (ainda que deficiente) e P não teria existido na ausência de x , x não é mau para P ;
- (iii) Algumas acções indutoras de existência são claramente más mesmo que não possam ser qualificadas como más para P como em (a) e (b).

Apesar das diferentes tentativas de resolver este paradoxo (por exemplo, Broome 1994, Boonin 2008, Singer 2011, Feldman 1997, Temkin 2012), os debates estão actualmente circunscritos a cenários que envolvem exclusivamente seres humanos, omitindo outros indivíduos sencientes e entidades não humanas da discussão. É, portanto, necessário

desenvolver, tanto na ética ambiental como na ética animal, um quadro de reflexão sobre o futuro que responda aos desafios colocados pelo problema da não-identidade e que não se limite à consideração das gerações humanas futuras. E se isto é importante em geral, parece particularmente premente, considerando a urgência de desenvolver uma ética robusta que dê conta das cada vez mais impactantes alterações climáticas.

Por outro lado, é possível que a própria resposta às alterações climáticas venha a produzir um cenário com quantidades astronómicas de sofrimento. Como vimos, uma parte significativa dos animais que vivem na natureza sofrem enormemente como resultado de viver em ecossistemas nos quais a predação, a doença e a morte prematura são endémicas. E existe um elevado risco de que o actual estado de coisas seja reproduzido no desenho de futuros seres sencientes e ecossistemas. Neste momento, com a tecnologia disponível, estão já a ser realizados programas de recriação de ecossistemas naturais ("rewilding") que ampliam o sofrimento existente. Esta situação poderá ser ainda magnificada quando a tecnologia futura permitir aos seres humanos, por exemplo, terraformar outros planetas. Uma vez que a terraformação ocorreria num mundo não sensível ao sofrimento dos seres sencientes não humanos, é altamente provável que um planeta terra-formado albergasse tanto ou mais sofrimento do que o que existe actualmente na Terra, multiplicando, assim, o sofrimento no universo de forma astronómica. Uma ética ambiental completa deveria desenvolver uma resposta convincente a este problema.

Catia Faria
Centro de Ética, Política e Sociedade, Universidade do Minho
UPF - Centre for Animal Ethics
catiaxfaria@gmail.com

Referências

- Bookchin, Murray. 2017. *Philosophy of social ecology*. Black Rose Books.
- Boonin, David. 2008. How to solve the non-identity problem. *Public Affairs Quarterly* 22(2): 129-159.
- Botreau, Raphaele, et al. 2007. Definition of criteria for overall assessment of animal welfare. *ANIMAL WELFARE-POTTERS BAR THENWEATHAMPSTEAD* 16(2): 225.
- Broome, John. 1994. Discounting the future. *Philosophy & Public Affairs* 23(2): 128-156.
- Callicott, James Baird. 1989. *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. Suny Press.

- Callicott, J. Baird and Harlan B Miller. 1988. Animal Liberation and Environmental Ethics Back Together Again (With Comment and Reply). *Between the Species* 4(3): 163-169.
- Callicott, James Baird. 1980. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics* 2: 311-328.
- Callicott, James Baird. 1988. The Conceptual Foundations of the Land Ethic. In Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall, 2nd ed., 101-123.
- Cheney, Jim. 1989. Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative. *Environmental Ethics* 11:117-134.
- Clement, Grace. 2007. The ethic of care and the problem of wild animals. *Between the Species* 13(3): 1-12.
- Cooper J. E. 1996 [1982]. Physical Injury. In Anne Fairbrother, Louis N. Locke, and Gerald Lawrence Hoff (eds.) *Noninfectious diseases of wildlife*. Ames: Iowa State University Press, 157-172.
- Crisp, Roger. 1988. Animal Liberation is not an Environmental Ethic: A Response to Dale Jamieson. *Environmental Values* 7 (4): 476-78.
- Everett, Jennifer. 2001. Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: A bambi lover's respect for nature. *Ethics and the Environment* 6: 42-67.
- Faria, Catia e Oscar Horta. 2019. Welfare Biology. In Bob Fisher (ed.) *The Routledge Handbook of Animal Ethics*. New York: Routledge, 455-466.
- Faria, Catia e Eze Paez. 2019. It's Splitsville: Why Animal Ethics and Environmental Ethics Are Incompatible. *American Behavioral Scientist* 63(8): 1047-1060.
- Faria, Catia e Eze Paez. 2015. Animals in need: The problem of wild animal suffering and intervention in nature. *Relations: Beyond Anthropocentrism* 3: 7-13.
- Feldman, Fred. 1995. Justice, Desert, and the Repugnant Conclusion. *Utilitas* 7(2): 567-85.
- Fraser, David. 2008. Understanding animal welfare. *Acta Veterinaria Scandinavica* 50 (1): 1-7.
- Goodpaster, Kenneth E. e Kenneth M. Sayre (eds.). 1979. *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.
- Hadley, John. 2006. The duty to aid nonhuman animals in dire need. *Journal of Applied Philosophy* 23 (4): 445-451.
- Hargrove, Eugene C. (ed.). 1992. *The animal rights/environmental ethics debate: The environmental perspective*. Albany: State University of New York.
- Hargrove, Eugene C. 1985. The role of rules in ethical decision making. *Inquiry* 28:3-42.
- Horta, Oscar. 2010. The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature. *Between the Species* 13(10): 163-187.
- Horta, Oscar. 2017. Animal suffering in nature: The case for intervention. *Environmental Ethics* 39: 261-279.
- Horta, Oscar. 2018. Concern for wild animal suffering and environmental ethics: What are the limits of the disagreement? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* 13(1):85-100. Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal.
- Jamieson, Dale. 1998. Animal liberation is an environmental ethic. *Environmental values* 7(1): 41-57.
- Johannsen, Kyle. 2017. Animal rights and the problem of r-strategists. *Ethical Theory and Moral Practice* 20: 333-345.
- Johnson, Lawrence E. 1993. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, Eric. 1992. The call of the wild: The struggle against domination and the technological fix of nature. *Environmental Ethics* 14(3): 265-273.

- Kheel, Marti. 2007. *Nature ethics: An ecofeminist perspective*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Leopold, Aldo. 1989 [1949]. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press, Special Commemorative Edition.
- Marietta, Don E. 1993. Pluralism in environmental ethics. *Topoi* 12(1): 69-80.
- McCue, Marshall D. 2010. Starvation physiology: Reviewing the different strategies animals use to survive a common challenge. *Comparative Biochemistry and Physiology A: Molecular and Integrative Physiology* 156: 1-18.
- Naess, Arne. 1986. The deep ecological movement: Some philosophical aspects. *Philosophical inquiry* 8(1/2):10-31.
- Nelson, Michael P. 2010. Teaching holism in environmental ethics. *Environmental Ethics* 32(1): 33-49.
- Newman, Jonathan A., Gary Varner e Stefan Linquist. 2017. *Defending biodiversity: environmental science and ethics*. Cambridge University Press.
- Norton, Bryan. 1991. *Environmentalists Toward Unity*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Passmore, John. 1974. Attitudes to nature. *Royal Institute of Philosophy Supplements* 8: 251-264.
- Plumwood, Val. 2002. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Regan, Tom. 2004 [1983]. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2nd ed.
- Rolston III, Holmes. 1992. Disvalues in nature. *The Monist* 75: 250-278.
- Rolston III, Holmes. 1985. Duties to Endangered Species. *Bioscience* 35: 718-726.
- Sagoff, Mark. 1984. Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce. *Osgoode Hall Law Journal* 22: 297-307.
- Sapontzis, Steve F. 1987. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schweitzer, Albert, 1923. (traduzido por Naish, John). *Civilization and Ethics: the Philosophy of Civilization Part II*. London: A & C Black Ltd.
- Shelton, Jo Anne. 2004. Killing Animals that Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the species* 13(4): 1-21.
- Singer, Peter. 2009. Speciesism and moral status. *Metaphilosophy* 40(3-4): 567-581.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 3ª ed.
- Stone, Christopher D. 1987. *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper and Row.
- Sylvan, R. 1973. Is there a need for a new, and environmental, ethic? In *Proceedings of the XV World congress of philosophy 1*. Sophia, Bulgaria: Sophia Press, 205-210.
- Taylor, Paul W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Temkin, Larry S. 2012. *Rethinking the good: Moral ideals and the nature of practical reasoning*. Oxford University Press.
- Varner, Gary E. 1988. In *Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, Karen J. (ed.). 1994. *Ecological feminism*. London: Routledge.
- Wenz, Peter S. 1988. *Environmental Justice*. Albany: SUNY Press.
- White, T. C. R. 2008. The role of food, weather and climate in limiting the abundance of animals. *Biological Reviews* 83: 227-248.
- Wobeser, Gary A. 2013. *Investigation and Management of Disease in Wild Animals*. Dordrecht: Springer.