

O meio ambiente

Ao longo de ravinas cheias de matas e gargantas rochosas, um rio corre para o mar. A comissão estadual de hidroeletricidade vê as águas que fluem como energia não aproveitada. A construção de uma represa em uma das gargantas resultaria em três anos de trabalho eventual para mil pessoas e de trabalho permanente para vinte ou trinta. Em termos econômicos, a represa armazenaria água suficiente para garantir que, nos próximos dez anos, o Estado pudesse satisfazer as suas necessidades energéticas. Isto incentivaria a instalação de indústrias grandes consumidoras de energia, com o que se estaria fomentando a geração de empregos e o crescimento econômico.

O acidentado terreno do vale do rio só é acessível aos que estejam razoavelmente em forma, mas, ainda assim, trata-se de um lugar excelente para os que gostam de caminhar pelas matas. O rio atrai os que gostam de aventurar-se, de barco, em ousadas descidas ao longo de quedas d'água. No coração do vale existem inúmeros pinheiros raros, sendo que muitas das árvores têm mais de mil anos de idade. Os vales e desfiladeiros abrigam muitos pássaros e animais, inclusive uma espécie em risco de extinção: um rato marsupial que poucas vezes foi encontrado fora do vale. Pode ser que ali também existam outras plantas e espécies animais raras, mas ainda não se sabe ao certo, pois os cientistas ainda não investigaram totalmente a região.

A represa deve ser construída? Este é um exemplo de uma situação na qual devemos fazer uma opção entre conjuntos muito diferentes de valores. A descrição baseia-se, livremente, na proposta de construção de uma represa no rio Franklin, a sudoeste da Tasmânia, uma ilha que faz parte do Estado austra-

liano. (Um relato do resultado pode ser encontrado no capítulo seguinte, pp. 307 s.) De propósito, porém, alterei deliberadamente alguns pormenores, e a descrição acima pode ser vista como um caso hipotético. Muitos outros exemplos teriam colocado igualmente bem a oposição entre valores: derrubar florestas virgens, construir uma fábrica de papel que vai lançar poluentes nas águas costeiras, ou abrir uma nova mina na orla de um parque nacional. Um conjunto diferente de exemplos também colocaria questões correlatas, mas ligeiramente diferentes: o uso de produtos que aceleram a destruição da camada de ozônio, ou o efeito estufa, a construção de novas usinas nucleares, e assim por diante. Neste capítulo, vou examinar os valores que estão na base dos debates sobre essas decisões, e os exemplos que apresentei podem servir de ponto de referência para esses debates. Vou focar, basicamente, os valores em jogo nas controvérsias sobre a preservação das regiões incultas, pois é esta a questão que torna mais evidentes os valores fundamentalmente diferentes das duas facções. Quando falamos sobre a inundação do vale de um rio, a opção à nossa frente é absolutamente clara.

Em termos gerais, podemos dizer que os que se posicionam favoravelmente à construção da represa estão valorizando a oferta de empregos e uma maior renda *per capita* para o Estado, em detrimento da preservação da natureza, das plantas e dos animais (tanto os mais comuns quanto aqueles que estão ameaçados de extinção), bem como das atividades recreativas ao ar livre. Antes de começarmos a esmiuçar os valores dos que apoiariam a construção da represa e dos que não o fariam, seria bom procedermos a um breve exame das origens das atitudes modernas com relação ao mundo natural.

A tradição ocidental

As atitudes ocidentais ante a natureza são uma mistura daquelas defendidas pelos hebreus, como encontramos nos primeiros livros da Bíblia, e pela filosofia da Grécia antiga, principalmente a de Aristóteles. Ao contrário de outras tradições da Antiguidade, como, por exemplo, a da Índia, as tradições hebraicas e gregas fizeram do homem o centro do universo mo-

ral; na verdade, não apenas o centro, mas, quase sempre, a totalidade das características moralmente significativas deste mundo.

O relato bíblico da criação, no *Gênesis*, deixa bem clara a concepção hebraica do lugar especial ocupado pelos seres humanos no plano divino:

E Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que tenha domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.”

Portanto, Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; criou-os homem e mulher.

Abençoando-os, disse-lhes Deus: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai os peixes do mar, as aves dos céus e todas as coisas vivas que se movem na terra.”

Hoje, os cristãos debatem o significado dessa concessão de “domínio”, e os que defendem a preservação do meio ambiente afirmam que ela não deve ser vista como uma licença para fazermos tudo o que quisermos com as outras coisas vivas, mas, sim, como uma orientação para cuidarmos delas em nome de Deus e sermos responsáveis, perante o Criador, pelo modo como as tratamos. Esta interpretação, porém, quase não encontra respaldo no texto; e, tendo em vista o exemplo dado por Deus, quando afogou quase todos os animais da terra para castigar os seres humanos por sua maldade, não admira que, na opinião das pessoas, a inundação do simples vale de um rio não deva ser motivo de preocupação alguma. Depois do dilúvio, há uma repetição da concessão de domínio, desta vez numa linguagem mais sinistra:

Sereis temidos e respeitados por todos os animais da terra, por todas as aves do céu, por tudo quanto rasteja sobre a terra, e por todos os peixes do mar; entrego-os ao vosso poder.

A implicação é clara: agir de modo a provocar medo e terror em todas as criaturas que se movem sobre a terra não constitui um erro; na verdade, está de acordo com a lei de Deus.

Os mais influentes pensadores cristãos primitivos não tinham dúvidas sobre como se devia entender o domínio exerci-

do pelo homem. “Deus deve preocupar-se com os bois?”, perguntou São Paulo em meio à discussão sobre uma ordem contida no Velho Testamento, determinando que os bois deviam descansar no sabá. A pergunta, porém, é simplesmente retórica, pois ele estava convencido de que a resposta só podia ser negativa e que a explicação da ordem devia dar-se nos termos de algum benefício aos seres humanos. Santo Agostinho pensava da mesma forma; referindo-se a relatos do Novo Testamento segundo os quais Jesus destruiu uma figueira e provocou o afogamento de um rebanho de porcos, o santo explicou que esses incidentes enigmáticos tinham por finalidade ensinar-nos que “abster-se de matar animais e destruir plantas é o máximo de superstição”.

Ao predominar no Império Romano, o cristianismo também assimilou elementos da antiga atitude grega diante do mundo natural. A influência grega foi levada para a filosofia cristã pelo maior dos escolásticos medievais, Santo Tomás de Aquino, cuja obra de toda a vida foi a fusão da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles. Este último via a natureza como uma hierarquia na qual os que têm menos capacidade de raciocínio existem para o bem dos que têm mais:

As plantas existem para o bem dos animais, e estes, por sua vez, existem para o bem do homem — os animais domésticos para o seu uso e alimento, e os selvagens (ou seja, a maior parte deles) para fornecer alimento e outros acessórios necessários à vida, como as roupas e inúmeras ferramentas.

Uma vez que a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é inegavelmente verdadeiro que ela fez todos os animais para o bem do homem.

Em sua principal obra, a *Summa Theologica*, Santo Tomás de Aquino seguiu esse trecho de Aristóteles quase ao pé da letra, acrescentando, apenas, que o ponto de vista está de acordo com a ordem divina que se encontra no *Gênesis*. Em sua classificação dos pecados, Santo Tomás só admite os que são contra Deus, contra nós mesmos ou os nossos semelhantes. Não há possibilidade alguma de se pecar contra os animais, ou contra o mundo natural.

Foi esse o pensamento da principal corrente do cristianismo durante pelo menos dezoito séculos. Também existiram,

por certo, espíritos mais generosos, como Basílio, João Crisóstomo e Francisco de Assis, mas, na maior parte da história cristã, eles não exerceram nenhum impacto significativo sobre a tradição dominante. Convém, portanto, que enfatizemos essas características principais dessa tradição ocidental dominante, pois elas podem servir como termo de comparação quando discutirmos as diferentes concepções do meio ambiente natural.

De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos. Deus deu a eles o domínio sobre o mundo natural e não se importa com a maneira como o tratamos. Os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo. Em si, a natureza não tem nenhum valor intrínseco, e a destruição de plantas e animais não pode configurar um pecado, a menos que, através dessa destruição, façamos mal aos seres humanos.

Por mais terrível que seja essa tradição, ela não exclui o cuidado com a preservação da natureza, na medida em que esse cuidado esteja associado ao bem-estar humano. O que, sem dúvida, pode ser muitas vezes o caso. Seria possível, dentro dos limites da tradição ocidental dominante, defender uma posição contrária à energia nuclear com base na premissa de que, tanto na forma de bombas quanto de usinas nucleares, a energia nuclear é tão perigosa para a vida humana que faríamos muito melhor em deixar o urânio intocado, no seu local de origem. Da mesma forma, muitos argumentos contra a poluição, o uso de gases prejudiciais à camada de ozônio, a queima de combustíveis fósseis e a destruição das florestas poderiam ser apresentados em termos dos danos à saúde e ao bem-estar humanos em consequência dos poluentes e das alterações climáticas que ocorrerão devido ao uso de combustíveis fósseis e à perda das florestas. O efeito estufa — para ficarmos apenas em uma das ameaças ao nosso meio ambiente — coloca o planeta sob o risco de uma elevação do nível dos mares que inundará as regiões costeiras mais baixas. Isso inclui a região fértil e densamente populosa do delta do Nilo, e a região do delta de Bengala, que cobre 80% de Bangladesh e já está sujeita a violentas tempestades sazonais que provocam inundações desastrosas. As casas e a subsistência de quarenta e seis milhões de pessoas estão ameaçadas, somente nesses dois del-

tas. Uma elevação do nível do mar também poderia varrer do mapa nações insulares inteiras, como as ilhas Maldivas, nenhuma das quais fica a mais de um ou dois metros acima do nível do mar. Portanto, é óbvio que, mesmo no âmbito de uma estrutura moral centrada no homem, a preservação do meio ambiente é um valor da máxima importância possível.

Do ponto de vista de uma forma de civilização baseada na agricultura e na criação de animais, as florestas podem parecer uma terra inútil, uma área que precisa de queimadas e derrubadas para tornar-se valiosa e produtiva. Houve um tempo em que as aldeias cercadas por fazendas pareciam oásis de cultivo em meio aos desertos de florestas ou montanhas escarpadas. Hoje, porém, uma nova metáfora é apropriada: o que restou das verdadeiras florestas assemelha-se a ilhas em meio a um oceano de atividade humana que ameaça destruí-las. Isso confere às regiões selvagens e incultas um valor de raridade que constitui a base de um forte argumento em favor da preservação, mesmo nos termos de uma ética centrada no ser humano. Esse argumento se torna ainda mais forte quando assumimos um ponto de vista a longo prazo. Vamos examinar, agora, esse aspecto imensamente importante dos valores ambientais.

As futuras gerações

Uma floresta virgem é o produto de todos os milhões de anos que se passaram desde o início da vida em nosso planeta. Se ela for derrubada, outra floresta pode crescer em seu lugar, mas a continuidade terá sido interrompida. O rompimento dos ciclos naturais da vida das plantas e dos animais significa que a floresta jamais será como teria sido se não tivesse sido derrubada. As vantagens decorrentes da derrubada da floresta — empregos, lucros comerciais, ganhos de exportação, papel e papelão mais baratos para as embalagens — são vantagens a curto prazo. Mesmo que a floresta não seja derrubada, mas inundada para a construção de uma represa que gere eletricidade, é provável que os benefícios só perdurem por uma ou duas gerações; depois disso, uma nova tecnologia fará com que tais métodos de geração de energia se tornem obsoletos.

No entanto, uma vez a floresta derrubada ou inundada, a sua ligação com o passado estará perdida para sempre. Esse é um custo com o qual terão de arcar todas as gerações que nos sucederem neste planeta. É por isso que os ambientalistas estão certos quando se referem às florestas como uma “herança mundial”. É uma coisa que herdamos de nossos ancestrais e que devemos preservar para os nossos descendentes, se quisermos que eles não se vejam privados dela.

Ao contrário de muitas outras sociedades humanas, mais estáveis e voltadas para as suas tradições, a nossa formação política e cultural tem uma grande dificuldade de admitir valores a longo prazo. É público e notório que os políticos só conseguem enxergar as próximas eleições, mas, mesmo que assim seja, os seus assessores econômicos estarão sempre lhes dizendo que qualquer coisa a ser ganha no futuro deve ser descontada a tal ponto que torne fácil negligenciar por inteiro o futuro a longo prazo. Os economistas aprenderam a aplicar uma taxa de desconto a todos os bens futuros. Em outras palavras, um milhão de dólares daqui a vinte anos não terá o mesmo valor de um milhão de dólares hoje, mesmo levando-se em conta a inflação. Os economistas descontarão o valor do milhão de dólares a uma certa porcentagem, que em geral corresponde às taxas de juros reais a longo prazo. Em termos econômicos, isto faz sentido, pois, se hoje eu tivesse mil dólares, poderia investi-los de tal modo que, em termos reais, valessem mais daqui a vinte anos. Mas o uso de uma taxa de desconto significa que os valores ganhos daqui a cem anos serão muito baixos em comparação com os valores ganhos hoje. Quanto aos valores ganhos daqui a um milênio, serão praticamente inexistentes. Isso não se deve a nenhuma incerteza sobre a existência, ou não, de seres humanos ou outras criaturas sencientes habitando este planeta na ocasião, mas simplesmente ao efeito cumulativo da taxa de retorno aplicada ao dinheiro investido hoje. No entanto, do ponto de vista dos valores sem preço e atemporais das florestas, a aplicação de uma taxa de desconto nos dá a resposta errada. Existem certas coisas que, depois de perdidas, não podem ser recuperadas por dinheiro algum. Portanto, justificar a destruição de uma antiga floresta mediante a alegação de que o resultado será um aumento substancial das exportações é algo que não tem o menor senti-

do, ainda que pudéssemos investir esses rendimentos e aumentar o seu valor ano após ano. Por mais que aumentássemos esse valor, ele jamais poderia voltar a comprar a ligação com o passado representado pela floresta derrubada.

Este argumento não mostra que não existe como justificar a derrubada de nenhuma floresta antiga; significa, na verdade, que qualquer justificativa do tipo deve levar plenamente em conta o valor das florestas para as gerações que habitarão o planeta no futuro remoto, mas também no futuro mais imediato. Esse valor estará, obviamente, ligado à importância cênica ou biológica da floresta, mas, à medida que diminui a proporção das verdadeiras terras virgens, cada uma de suas partes se torna significativa, pois as oportunidades de se conhecer uma grande extensão natural vão se tornando raras, e também diminuem as probabilidades de se fazer uma seleção razoável das principais formas de terras virgens a serem preservadas.

Poderemos ter a certeza de que as futuras gerações vão apreciar a natureza? Não serão mais felizes quando sentados em *shopping centers* com ar condicionado, ou diante de jogos de computador mais sofisticados do que jamais imaginamos? É possível que sim; mas existem várias razões para não atribuírmos grande importância a essa possibilidade. Em primeiro lugar, a tendência tem seguido a direção oposta: o apreço pela natureza nunca foi tão grande quanto hoje, sobretudo nos países que superaram os problemas da pobreza e da fome, e têm relativamente poucas terras virgens remanescentes em seu território. As extensões naturais são valorizadas como uma coisa de imensa beleza e como um reservatório de conhecimentos científicos a serem ainda adquiridos, por causa das oportunidades recreativas que oferecem e pelo fato de algumas pessoas simplesmente gostarem de saber que ali ainda existe uma coisa natural, relativamente intocada pela civilização moderna. Se, como todos esperam, as futuras gerações forem capazes de prover as necessidades básicas da maioria das pessoas, podemos esperar que, nos próximos séculos, elas também passem a valorizar a natureza pelos mesmos motivos que nós a valorizamos.

Os argumentos em favor da preservação que se baseiam na beleza das extensões naturais costumam ser tratados como se quase não tivessem valor, por serem “simplesmente estéticos”.

Isto é um erro. Não poupamos esforços para preservar os tesouros artísticos das primitivas civilizações humanas. É difícil imaginar qualquer vantagem econômica que estaríamos dispostos a aceitar como compensação adequada pela destruição das pinturas do Louvre, por exemplo. Como poderíamos comparar o valor estético da natureza com o dos quadros do museu francês? Neste ponto, é possível que os juízos se tornem inevitavelmente subjetivos, logo, vou reportar-me às minhas próprias experiências. Já vi os quadros do Louvre, bem como os de muitos outros museus da Europa e dos Estados Unidos. Acho que tenho um razoável senso de apreciação das artes plásticas, mas ainda não tive, em nenhum museu, experiências que satisfaçam o meu senso estético com a intensidade com que isso acontece quando caminho pela natureza, parando aqui e ali para admirar uma montanha rochosa cujo pico se ergue em meio à floresta de um vale, ou quando sento à beira de um riacho que corre por sobre pequenas pedras cobertas de musgo, ao lado de samambaias gigantes que crescem à sombra da cobertura da mata. Não acho que sou o único a pensar assim; para muitas pessoas, as florestas são a fonte dos maiores sentimentos de plenitude estética, uma coisa que quase chega a uma intensidade espiritual.

Não obstante, talvez seja verdade que essa apreciação da natureza não será compartilhada pelas pessoas que estiverem vivendo daqui a um ou dois séculos. Mas, se as florestas podem ser fonte de tanta alegria e satisfação, isso seria uma grande perda. Além do mais, até certo ponto depende de nós o fato de as futuras gerações valorizarem ou não os ambientes naturais; trata-se, pelo menos, de uma decisão sobre a qual podemos exercer influência. Através de nossa preservação das áreas verdes estamos dando às gerações futuras uma oportunidade e, através dos nossos livros e filmes, podemos criar uma cultura capaz de ser transmitida dos nossos filhos aos nossos netos, e assim sucessivamente. Se achamos que um passeio pela floresta, com os nossos sentidos em harmonia com a apreciação de tal experiência, é uma forma muito mais compensadora de passar o dia do que ficar brincando com jogos de computador, ou, se achamos que levar a nossa comida e a nossa barraca numa mochila, para ficar uma semana explorando uma floresta, faz muito mais pelo caráter de uma pessoa do que

ficar em casa assistindo à televisão durante o mesmo número de dias, então devemos incentivar as futuras gerações a viver em sintonia com a natureza. Se terminarem por preferir os jogos de computador, teremos falhado.

Por último, se deixarmos intactas todas as extensões naturais que hoje existem, as gerações futuras pelo menos terão a opção de deixar de lado os seus jogos de computador e sair para ver um mundo que não foi criado pelos seres humanos. Se destruírmos essas áreas naturais, essa opção deixará de existir para sempre. Assim como gastamos, justificadamente, enormes fortunas para preservar cidades como Veneza, ainda que as futuras gerações talvez não demonstrem interesse por tais tesouros arquitetônicos, devemos também preservar a natureza — ainda que exista a possibilidade de que as futuras gerações se interessem muito pouco por ela. Desse modo, não lesaremos as futuras gerações da mesma maneira que fomos lesados pelos atos impensados das gerações passadas, que nos privaram da possibilidade de conhecer animais como o dodó, a vaca-marinha de Steller, ou o tilacino, o “tigre” marsupial da Tasmânia. Precisamos ter o cuidado de não infligir perdas igualmente irreparáveis às gerações que vierem depois de nós.

Quanto a isto, também, o esforço em mitigar o efeito estufa deve ser alvo da mais alta prioridade. Pois, se por “extensões naturais” queremos nos referir àquelas partes do nosso planeta que ainda não foram afetadas pela atividade humana, talvez já seja tarde demais: pode ser que isso já tenha deixado de existir em nosso planeta. Segundo Bill McKibben, ao destruir a camada de ozônio e aumentar a quantidade de dióxido de carbono na atmosfera, já provocamos a mudança que vem expressa no título de seu livro, *The End of Nature*:

Ao modificarmos as condições atmosféricas, fazemos com que cada ponto da terra seja feito pelo homem, artificial. Privamos a natureza de sua independência, e isto é fatal para o seu significado. A independência da natureza é o seu significado; sem ela, não existe nada além de nós.

Esse pensamento é profundamente perturbador. McKibben, porém, não o desenvolve para sugerir que também possamos desistir de nossos esforços para reverter a tendência. É verdade que, num dos sentidos do termo, a “natureza” aca-

bou. Colocamos um divisor de águas na história do nosso planeta. Como diz McKibben, “vivemos num mundo pós-natural”. Nada pode desfazer isso; o clima do nosso planeta está sob a nossa influência. Ainda temos, porém, muitas coisas que valorizamos na natureza, e talvez ainda seja possível salvar o que restou.

Portanto, uma ética centrada no homem pode ser a base de poderosos argumentos a favor do que poderíamos chamar de “valores ambientais”. Tal ética não implica que o crescimento econômico seja mais importante do que a preservação da natureza; pelo contrário, é bastante compatível com uma ética centrada no homem o ponto de vista que vê o crescimento econômico baseado na exploração dos recursos não-renováveis como algo que traz benefícios à presente geração, e talvez a mais uma ou duas gerações, mas a um preço que terá de ser pago por todas as gerações que vierem depois. Contudo, à luz de nossa discussão do especismo no Capítulo 3, deve também ficar claro que o fato de nos limitarmos a uma ética centrada no ser humano constitui um erro. Precisamos, agora, examinar os desafios mais fundamentais que se colocam a essa abordagem ocidental tradicional das questões ambientais.

Existe valor além dos seres sencientes?

Ainda que a condução de alguns debates sobre as mais importantes questões ambientais possa dar-se mediante o apelo exclusivo aos interesses a longo prazo de nossa própria espécie, em qualquer abordagem séria dos valores ambientais um problema central será a questão do valor intrínseco. Já vimos que é arbitrário defender o ponto de vista de que só os seres humanos têm valor intrínseco. Se encontramos valor nas experiências humanas conscientes, não podemos negar que exista valor em pelo menos algumas experiências de seres não-humanos. Até onde chega esse valor? A todos os seres sencientes, mas exclusivamente a eles? Ou extrapola a fronteira da sensibilidade?

Algumas observações sobre a noção de “valor intrínseco” nos ajudarão a abordar essa questão. Uma coisa tem valor intrínseco se for boa ou desejável *em si*; o contraste se dá

com o “valor instrumental”, que é um valor em forma de meio para a obtenção de algum outro fim ou objetivo. A nossa própria felicidade, por exemplo, é de valor intrínseco, pelo menos para a maior parte de nós — no sentido de que a desejamos em si e por si. Por outro lado, o dinheiro só tem, para nós, um valor instrumental. É algo que desejamos pelas coisas que nos permite comprar, mas, se estivéssemos abandonados numa ilha deserta, não teríamos necessidade dele. (Quanto à felicidade, seria tão importante numa ilha deserta quanto em qualquer outra parte do mundo.)

Voltemos a examinar, por um momento, o problema da construção da represa no rio que descrevemos no início deste capítulo. Se fosse para tomar a decisão exclusivamente com base nos interesses humanos, confrontaríamos as vantagens econômicas da represa para os cidadãos com a perda para os que gostam de andar pelas matas, para cientistas e outros, hoje e no futuro, que valorizam a preservação do rio em seu estado natural. Já vimos que, pelo fato de esse cálculo incluir um número indeterminado de gerações futuras, a perda do rio terá um custo muito maior do que imaginariamos a princípio. Mesmo assim, se levarmos o fundamento de nossa decisão além dos interesses dos seres humanos, teremos muito mais elementos contrários às vantagens econômicas da construção da represa. Nesses cálculos devem agora entrar os interesses de todos os animais que vivem na área a ser inundada. Alguns talvez consigam mudar-se para uma região vizinha apropriada, mas as regiões selvagens não são lugares cheios de recantos vazios à espera de animais que venham ocupá-los; se existe um território capaz de prover a subsistência de um animal nativo, é bem provável que já esteja ocupado. Portanto, quase todos os animais que vivem na área inundada vão morrer: alguns afogados, outros de fome. São dois tipos horríveis de morte, e ao sofrimento implícito nessas mortes não devemos atribuir, como já vimos, uma importância menor do que a que atribuiríamos à mesma quantidade de sofrimento que se abatesse sobre seres humanos. Esses fatos vão aumentar significativamente o peso dos argumentos contrários à construção da represa.

Que dizer do fato de que os animais vão morrer, à parte o sofrimento que acompanhará essas mortes? Como vimos,

é possível — sem que nos acusem de discriminação arbitrária com base em considerações de espécie — ver a morte de um animal não-humano como algo menos significativo do que a morte de uma pessoa, uma vez que os seres humanos são capazes de prever e planejar com antecedência de uma maneira que não está ao alcance dos animais. Essa diferença entre provocar a morte de uma pessoa e de um ser que não é uma pessoa não significa que a morte de um animal que não é uma pessoa deva ser tratada como coisa de menor importância. Pelo contrário, os utilitaristas levarão em conta a perda que a morte inflige aos animais — a perda de toda a sua futura existência e das experiências que teriam feito parte de suas vidas futuras. Quando a construção de uma represa inunda um vale e mata milhares, talvez milhões, de criaturas sencientes, deve-se atribuir a essas mortes uma grande importância no âmbito das avaliações dos custos e benefícios da construção. Além disso, para os utilitaristas que aceitam o ponto de vista total que discutimos no Capítulo 4, se a represa destrói o hábitat dos animais, é preciso considerar relevante o fato de que essa perda é contínua. Se a represa não for construída, é provável que os animais continuem a viver no vale por milhares de anos, experimentando os seus prazeres e sofrimentos específicos. Poder-se-ia perguntar se, para os animais, a vida num ambiente natural oferece um saldo positivo de prazer em relação ao sofrimento, ou de satisfação de suas preferências em relação à frustração destas. Nesse ponto, a idéia de calcular os benefícios torna-se quase absurda; isto, porém, não significa que a perda de futuras vidas animais deva ser negligenciada no processo de tomada de decisão.

Talvez isso não seja tudo. Não seria o caso de atribuirmos importância não apenas ao sofrimento e à morte de um determinado número de animais, mas também ao fato de que toda uma espécie pode desaparecer? Que dizer da perda de árvores que ali estiveram por milhares de anos? Que importância (se é que há alguma) devemos atribuir à preservação dos animais, das espécies, das árvores e do ecossistema do vale, independentemente dos interesses dos seres humanos — sejam eles econômicos, recreativos ou científicos — em sua preservação?

Temos, aqui, uma divergência moral fundamental: uma divergência sobre quais tipos de seres devem ser levados em conta em nossas deliberações morais. Examinemos o que tem sido afirmado a respeito de se levar a ética além dos seres sencientes.

O respeito pela vida

A posição ética defendida neste livro vai além da ética da tradição ocidental dominante, mas, em alguns aspectos, é visivelmente do mesmo tipo. Nossa posição traça os limites das considerações morais que dizem respeito a todas as criaturas sencientes, mas deixa outros seres vivos fora desses limites. A inundação das velhas florestas, a possível perda de toda uma espécie, a destruição de vários ecossistemas complexos, o bloqueio do rio e a perda das gargantas rochosas são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes. Será possível um rompimento mais radical com a posição tradicional? Será possível mostrar que alguns ou todos os aspectos da inundação do vale têm valor intrínseco, de tal modo que devam ser levados em conta independentemente dos seus efeitos sobre seres humanos ou animais?

Levar uma ética além dos seres sencientes, e fazê-lo plausivelmente, é uma tarefa difícil. Uma ética que tenha por base os interesses de criaturas sencientes parte de premissas bem conhecidas. As criaturas sencientes têm vontades e desejos. A pergunta “como deve ser o afogamento de um gambá?” pelo menos faz sentido, ainda que, para nós, seja impossível dar uma resposta mais precisa do que “deve ser horrível”. Ao chegarmos às decisões morais que afetam criaturas sencientes, podemos tentar acrescentar os efeitos exercidos por diferentes ações sobre todas as criaturas sencientes afetadas pelas ações alternativas abertas a nós. Isso nos dará, pelo menos, uma tosca orientação com relação àquilo que talvez fosse a coisa certa a fazer. Mas não há *nada* que corresponda ao que deve ser uma árvore morrendo porque as suas raízes foram inundadas. Ao abandonarmos os interesses de criaturas sencientes como nossa fonte de valor, onde encontraremos valor? O que é bom ou mau para as criaturas não-sencientes, e por que isso tem importância?

Poderíamos pensar que, enquanto nos limitarmos às coisas vivas, a resposta não será difícil de encontrar. Sabemos o que é bom ou mau para as plantas do nosso jardim: água, luz do sol e composto orgânico são coisas boas; extremos de frio ou calor são nocivos. O mesmo se aplica às plantas de qualquer floresta ou região inculta; portanto, por que não ver o seu florescimento como bom em si, independentemente de sua utilidade para as criaturas sencientes?

A esse propósito, um dos problemas consiste em que, sem interesses conscientes a nos orientar, não temos como avaliar as importâncias relativas a serem atribuídas ao florescimento de diferentes formas de vida. Um pinheiro Huon de dois mil anos de idade é mais digno de ser preservado do que um tufo de relva? A maior parte das pessoas vai dizer que sim, mas essa opinião parece ter mais a ver com os nossos sentimentos de respeito e veneração pela idade, pelo tamanho e pela beleza da árvore, ou com o tempo que seria necessário para substituí-la, do que com a nossa percepção de algum valor intrínseco no florescimento de uma velha árvore — um valor intrínseco que o tufo de relva não possui.

Se pararmos de falar em termos de senciência, o limite entre objetos naturais vivos e inanimados fica mais difícil de defender. Seria realmente pior abater uma velha árvore do que destruir uma bela estalactite que levou muito mais tempo ainda para atingir a sua forma atual? Com base em que se poderia emitir tal opinião? Talvez a melhor defesa conhecida de uma ética que abranja todas as coisas vivas seja a de Albert Schweitzer. A expressão usada por ele, “respeito pela vida”, é muitas vezes citada; os argumentos por ele oferecidos em defesa de tal posição são menos conhecidos. Aqui está uma das poucas passagens nas quais ele defendeu a sua ética:

A verdadeira filosofia deve começar pelos fatos mais imediatos e abrangentes da consciência, e isso pode ser formulado da seguinte maneira: “Sou vida que quer viver e existo em meio à vida que quer viver”... Do mesmo modo como em minha vontade de viver existe um anseio por mais vida e por aquela misteriosa exaltação da vontade que se chama de prazer, e o terror diante do aniquilamento e daquele insulto à vontade de viver a que chamamos dor, tudo isso também predomina em toda a vontade de viver que me cerca, e predomina por igual, quer consiga

expressar-se à minha compreensão, quer permaneça não expresso.

A ética, portanto, consiste nisto: no fato de eu vivenciar a necessidade de pôr em prática o mesmo respeito pela vida, e de fazê-lo igualmente, tanto com relação a mim mesmo quanto no que diz respeito a tudo que deseja viver. Nisso já tenho o necessário princípio fundamental de moralidade. É *bom* conservar e acalentar a vida; é *ruim* destruir e reprimir a vida. Um homem só será realmente ético quando obedecer ao dever que lhe é imposto de ajudar toda a vida que for capaz de ajudar e quando se der ao trabalho de impedir que se causem danos a todas as coisas vivas. Ele não pergunta se esta ou aquela vida é digna de solidariedade enquanto dotada de valor intrínseco, nem até que ponto ela é capaz de sentimentos. Para ele, a vida é sagrada enquanto tal. Ele não estilhaça os cristais de gelo que reluzem ao sol, não arranca uma folha ou uma flor de sua árvore, e tem o cuidado de não esmagar insetos enquanto caminha. Se, numa noite de verão, precisa de luz para trabalhar, prefere deixar a janela fechada e respirar um ar sufocante a permitir que os insetos venham cair sobre a sua mesa de trabalho com as asas feridas e chamuscadas.

Um ponto de vista semelhante foi recentemente definido pelo filósofo norte-americano contemporâneo Paul Taylor. Em seu livro *Respect for Nature*, Taylor afirma que toda coisa viva está “em busca do seu próprio bem, de uma maneira que lhe é única”. Se conseguirmos entender isso, passaremos a ver todas as coisas vivas “da mesma maneira que vemos a nós mesmos”, portanto, “estaremos aptos a atribuir à sua existência o mesmo valor que atribuímos à nossa”.

Não fica claro de que modo devemos interpretar a posição de Schweitzer. A referência ao cristal de gelo é especialmente enigmática, pois um cristal de gelo não está absolutamente vivo. Deixando isso de lado, porém, o problema com as defesas oferecidas por Schweitzer e Taylor às suas concepções éticas é que ambos fazem um uso metafórico da linguagem, e depois argumentam como se o que acabaram de dizer fosse literalmente verdadeiro. É comum falarmos sobre plantas que “procuram” água ou luz para poderem sobreviver, e essa maneira de pensar sobre as plantas faz com que fique mais fácil aceitar essa conversa de sua “vontade de viver”, ou de

sua “perseguição” do seu próprio bem. Contudo, uma vez que refletimos sobre o fato de que as plantas não são conscientes e não podem, portanto, ter nenhum comportamento intencional, fica claro que toda essa linguagem é metafórica; poderíamos, igualmente, dizer que um rio está em busca do seu próprio bem e esforçando-se por alcançar o mar, ou que o “bem” de um míssil teleguiado é explodir assim que atinge o seu alvo. É enganoso, da parte de Schweitzer, tentar fazer com que aceitemos uma ética de respeito por todas as manifestações de vida através de suas referências a “anseio”, “exaltação”, “prazer” e “terror”. Nada disso diz respeito às plantas.

Além do mais, no caso das plantas, dos rios e dos mísseis teleguiados é possível oferecer uma explicação exclusivamente física do que acontece; e, na ausência de consciência, não existe um bom motivo pelo qual devamos ter um maior respeito pelos processos físicos que regem o crescimento e a decadência das coisas vivas do que o que temos pelos que regem as coisas inanimadas. Sendo assim, no mínimo não é óbvio por que devemos ter mais respeito por uma árvore do que por uma estalactite, por um organismo unicelular do que por uma montanha.

Ecologia profunda

Há mais de quarenta anos, o ecologista norte-americano Aldo Leopold escreveu que uma “nova ética” se fazia necessária, uma “ética que tratasse da relação do homem com a terra, os animais e as plantas que nela vivem”. A sua “ética da terra” ampliaria “as fronteiras da comunidade de modo a incluir o solo, a água, as plantas e os animais, ou, coletivamente falando, a terra”. O aumento das preocupações ecológicas a partir dos anos setenta levou a uma renovação do interesse por essa atitude. O filósofo norueguês Arne Naess escreveu um artigo breve, mas importante, onde estabelecia uma distinção entre as tendências “superficiais” e “profundas” que se verificam no movimento ecológico. O pensamento ecológico superficial estaria circunscrito à estrutura moral tradicional; seus partidários estariam ansiosos por evitar a poluição da água para que pudessem beber uma água mais pura, e, na base do seu empenho

em preservar a natureza, estaria a possibilidade de as pessoas continuarem a desfrutar dos seus prazeres. Por outro lado, os ecologistas profundos desejariam preservar a integridade da biosfera pela necessidade dessa preservação, ou seja, independentemente dos possíveis benefícios que o fato de preservá-la pudesse trazer para os seres humanos. Depois de Naess, vários outros autores tentaram desenvolver alguma forma de teoria ambiental “profunda”.

Nos casos em que a ética do respeito pela vida enfatiza os organismos vivos individuais, as propostas de uma ética da ecologia profunda tendem a assumir alguma coisa maior do que o objetivo do valor: espécies, sistemas ecológicos e até mesmo a biosfera como um todo. Leopold assim sintetizou os fundamentos de sua nova Ética da Terra: “Uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica; é errada quando apresenta a tendência contrária.” Num trabalho publicado em 1984, Arne Naess e George Sessions, um filósofo norte-americano envolvido com o movimento da ecologia profunda, estabeleceram vários princípios para uma ética ecológica profunda. Eis os primeiros:

1. O bem-estar e o florescimento da Vida humana e não-humana na Terra têm valor em si mesmos (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para finalidades humanas.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a concretização desses valores, e também são valores em si mesmas.
3. Os seres humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e diversidade, a não ser para a satisfação de necessidades *vitais*.

Ainda que esses princípios só remetam à vida, no mesmo trabalho Naess e Sessions afirmam que a ecologia profunda usa o termo “biosfera” de um modo mais abrangente, referindo-se também às coisas inanimadas como os rios (bacias hidrográficas), paisagens e ecossistemas. Dois australianos que trabalham no limite profundo da ética ambiental, Richard Sylvan e Val Plumwood, também levam a sua ética além das coisas vivas, nela incluindo a obrigação de “não pôr em ris-

co o bem-estar de objetos ou sistemas naturais sem uma boa razão para fazê-lo”.

Na seção anterior, citei a observação de Paul Taylor sobre o fato de que devemos nos predispor não simplesmente a respeitar todas as coisas vivas, mas também a atribuir à vida de todas as coisas vivas o mesmo valor que atribuímos à nossa própria vida. Trata-se de um tema corriqueiro para os ecologistas profundos, que quase sempre o fazem extrapolar a esfera das coisas vivas. Em *Deep Ecology*, Bill Devall e George Sessions defendem uma forma de “igualitarismo biocêntrico”:

A intuição da igualdade biocêntrica é a de que, na biosfera, todas as coisas têm o mesmo direito de viver e florescer, bem como de alcançar as suas formas individuais de desenvolvimento e auto-realização dentro da Auto-realização maior. Esta intuição básica é a de que, enquanto partes do todo interligado, todos os organismos e todas as entidades da ecosfera são iguais em termos de seu valor intrínseco.

Se, como esta citação parece sugerir, essa igualdade biocêntrica se funda numa “intuição básica”, ela se defronta com algumas intuições muito fortes que apontam para a direção oposta — por exemplo, a intuição de que os direitos de “viver” e “florescer” dos adultos normais devem ser preferidos aos dos fermentos, e os dos gorilas devem ter precedência sobre os das folhas da relva. Se, por outro lado, a questão for que seres humanos, gorilas, fermentos e relva são, todos, partes de um todo inter-relacionado, ainda assim se poderá perguntar de que modo isso determina que eles tenham o mesmo valor intrínseco. Será porque todas as coisas vivas têm um papel a desempenhar num ecossistema do qual dependem para a sua sobrevivência? Em primeiro lugar, porém, mesmo que isso mostrasse que existe um valor intrínseco nos microorganismos e nas plantas *como um todo*, não diz absolutamente nada sobre o valor de microorganismos ou plantas considerados individualmente, já que nenhum indivíduo é necessário para a sobrevivência do ecossistema como um todo. Em segundo lugar, o fato de todos os organismos serem parte de um todo inter-relacionado não sugere que tenham, todos, um valor *intrínseco*, muito menos um valor intrínseco igual. Talvez só tenham valor por serem necessários à existência do todo,

e o todo talvez só tenha valor porque sustenta a existência de seres conscientes.

Portanto, a ética da ecologia profunda não consegue oferecer respostas convincentes a perguntas sobre o valor das vidas de seres vivos individuais. É possível, porém, que esse seja o tipo errado de pergunta a se fazer. Da mesma maneira que a ciência da ecologia considera os sistemas, e não os organismos individuais, a ética ecológica poderia tornar-se mais plausível se fosse aplicada num nível mais elevado, talvez no das espécies e dos ecossistemas. Por trás de muitas tentativas de extrair valores da ética ecológica nesse nível encontra-se alguma forma de holismo — uma certa impressão de que a espécie ou o ecossistema não são apenas um conjunto de indivíduos, mas, na verdade, uma entidade em si. Esse holismo é explicitado em *A Morally Deep World*, de Lawrence Johnson. Esse autor fala com grande conhecimento sobre os interesses de uma espécie, e o faz num sentido diferente do da soma dos interesses de cada membro da espécie, afirmando que os interesses de uma espécie, ou de um ecossistema, devem ser levados em conta, juntamente com os interesses individuais, em nossas deliberações morais. Em *The Ecological Self*, Freya Mathews afirma que qualquer “sistema auto-realizador” tem valor intrínseco, no sentido de que procura manter-se ou preservar-se. Enquanto os organismos vivos são exemplos paradigmáticos de sistemas auto-realizadores, Mathews, a exemplo de Johnson, inclui as espécies e os ecossistemas como entidades holísticas, ou individualistas, dotadas de sua própria forma de realização. A autora chega a incluir todo o ecossistema global, seguindo James Lovelock ao referir-se a ele pelo nome da deusa grega da terra, Gaia. Com base nisso, ela defende a sua própria forma de igualitarismo biocêntrico.

Existe, sem dúvida, uma verdadeira questão filosófica no fato de uma espécie ou um ecossistema poderem, ou não, ser vistos como o tipo de indivíduo que pode ter interesses, ou um “eu” a realizar-se; e, ainda que esta possibilidade exista, a ética da ecologia profunda vai deparar-se com problemas semelhantes aos que identificamos em nosso exame da idéia do respeito pela vida. Pois é necessário não apenas que se possa afirmar, com propriedade, que árvores, espécies e ecossistemas têm interesses, mas que têm interesses moralmente significativos. Para

que os vejamos como “individualidades”, será preciso mostrar que a sobrevivência ou a realização desse tipo de individualidade tem um valor moral, independentemente do valor que possui devido à sua importância para a manutenção da vida consciente.

Ao discutirmos a ética do respeito pela vida, vimos que uma das maneiras de determinar que um interesse é moralmente significativo consiste em perguntar o que representa, para a entidade afetada, ter um interesse não satisfeito. A mesma pergunta pode ser feita a respeito da auto-realização: que significa, *para o eu*, permanecer não realizado? É possível dar respostas inteligíveis a essas perguntas quando elas são feitas a propósito de seres sencientes, mas não de árvores, espécies ou ecossistemas. O fato de que — como James Lovelock mostra em *Gaia: A New Look at Life on Earth* — a biosfera pode reagir a acontecimentos em moldes que se assemelham aos de um sistema auto-sustentável não mostra, em si, que a biosfera deseja conscientemente manter-se. Referir-se ao ecossistema global através do nome de uma deusa grega parece uma boa idéia, mas talvez não seja a melhor maneira de nos ajudar a pensar com clareza sobre a natureza. Da mesma forma, em menor escala, não há nada que corresponda ao sentimento de ser um ecossistema inundado por uma represa, pois não existe semelhante sentimento. A este propósito, as árvores, os ecossistemas e as espécies assemelham-se mais a rochas do que a seres sencientes; nessa medida, portanto, a linha divisória entre as criaturas sencientes e não-sencientes constitui uma base mais sólida, para a demarcação de um limite importante, do que a linha que separa as coisas vivas das inanimadas, ou as entidades holísticas e quaisquer outras entidades que pudéssemos considerar não-holísticas. (Sejam quais forem essas outras entidades, até mesmo um átomo, quando visto a partir do nível apropriado, é um sistema complexo que “procura” manter-se.)

Essa rejeição da base ética de uma ética da ecologia profunda não significa que o argumento a favor da preservação da natureza não seja forte. Significa apenas que um tipo de argumento — o argumento do valor intrínseco das plantas, das espécies ou dos ecossistemas — é, na melhor das hipóteses, problemático. A menos que se possa colocá-lo numa base dife-

rente e mais sólida, devemos restringir-nos aos argumentos baseados nos interesses das criaturas sencientes presentes e futuras, humanas e não-humanas. Esses argumentos são suficientes para mostrar que, pelo menos numa sociedade onde ninguém precisa destruir a natureza para obter alimento para a sobrevivência ou materiais para abrigar-se dos elementos, o valor da preservação do que resta de regiões naturais significativas excede em muito os valores econômicos obtidos através da sua destruição.

O desenvolvimento de uma ética ambiental

A longo prazo, o conjunto de virtudes éticas louvadas e o conjunto de proibições éticas adotadas pela ética das sociedades específicas vão sempre refletir as condições sob as quais elas devem existir e atuar, para que possam sobreviver. Esta afirmação é quase uma tautologia, pois, se a ética de uma sociedade não levasse em conta todas as coisas necessárias à sobrevivência, essa sociedade deixaria de existir. Muitos dos padrões éticos que hoje aceitamos podem ser explicados nesses termos. Alguns são universais, e pode-se esperar que beneficiem a comunidade em praticamente quaisquer condições em que vivam os seres humanos. É evidente que uma sociedade na qual se permite que os membros da comunidade se matem impunemente não vai durar muito. Inversamente, as virtudes associadas ao cuidado com os filhos, e outras, como a honestidade e a lealdade ao grupo, tendem a promover o estabelecimento de comunidades estáveis e duradouras. Outras proibições podem refletir condições específicas: entre os esquimós, a prática de matar os pais em idade avançada, quando eles já não têm condições de defender-se sozinhos, costuma ser citada como uma resposta necessária à vida, quando se tem de sobreviver em condições atmosféricas inclementes. Sem dúvida, o ritmo lento das mutações climáticas ou da migração para regiões diferentes permitiu que, para os sistemas éticos, o tempo fizesse os ajustes necessários.

Deparamo-nos, hoje em dia, com uma nova ameaça à nossa sobrevivência. A proliferação de seres humanos, aliada aos subprodutos do crescimento econômico, é tão capaz de varrer

do mapa a nossa sociedade quanto o foram as velhas ameaças — e não apenas a nossa sociedade, mas todas as outras. Não se desenvolveu ainda nenhuma ética capaz de enfrentar essa ameaça. Alguns dos princípios éticos de que dispomos são exatamente o contrário daquilo que precisamos. O problema é que, como já vimos, os princípios éticos mudam lentamente, e o tempo que temos para desenvolver uma nova ética ambiental é curto. Tal ética consideraria cada ação prejudicial ao meio ambiente eticamente duvidosa, e francamente errada toda e qualquer ação que fosse desnecessariamente prejudicial. É este o ponto mais sério por trás da observação que fiz no primeiro capítulo — a de que as questões morais colocadas pelo ato de dirigir um carro são mais sérias do que as que são colocadas pelo comportamento sexual. Uma ética ambiental consideraria virtuosos o aproveitamento e a reciclagem de recursos, e veria como perversos o consumo e a extravagância desnecessários. Para darmos apenas um exemplo: da perspectiva de uma ética ambiental, as nossas escolhas de divertimentos não são eticamente neutras. No presente, vemos a opção entre corridas de carro ou de bicicleta, entre o esqui aquático e o *windsurf*, apenas como uma questão de preferência. Existe, porém, uma diferença fundamental: as corridas de carro e o esqui aquático exigem o consumo de combustíveis fósseis e a descarga de dióxido de carbono na atmosfera. O mesmo não se dá com as corridas de bicicleta e o *windsurf*. Se levarmos a sério a necessidade de preservar o meio ambiente, as corridas de carro e o esqui aquático passarão a ser tão inaceitáveis, enquanto formas de divertimento, quanto o esporte que consistia em instigar cães contra um urso acorrentado.

Os contornos gerais de uma ética verdadeiramente ambiental são fáceis de estabelecer. Em seu nível mais fundamental, essa ética incentiva a consideração dos interesses de todas as criaturas sencientes, inclusive das gerações que habitarão o planeta num futuro remoto. Acompanha-a uma estética da apreciação dos lugares naturais não devastados pelo homem. Num nível mais pormenorizado, aplicável às vidas dos que vivem nas grandes e nas pequenas cidades, essa ética desestimula a existência de grandes famílias. (Quanto a este ponto, estabelece um agudo contraste com algumas concepções éticas existentes, relíquias de uma época em que a Terra era muito me-

nos densamente povoada, e também oferece um contrapeso à implicação da versão “total” do utilitarismo, que discutimos no Capítulo 4.) Uma ética ambiental rejeita os ideais de uma sociedade materialista na qual o sucesso é medido pelo número de bens de consumo que alguém é capaz de acumular. Em vez disso, ele avalia o sucesso em termos do desenvolvimento das aptidões individuais e da verdadeira conquista da satisfação e realização. Incentiva a frugalidade, na medida em que esta se faz necessária para a diminuição da poluição e para a certeza de que todas as coisas passíveis de reutilização serão reutilizadas. Jogar fora, negligentemente, os materiais que podem ser reciclados não passa de uma forma de vandalismo, ou de roubo de nossa propriedade comum em termos dos recursos mundiais. Portanto, os diversos guias e livros para o “consumidor verde”, que tratam das coisas que podemos fazer para salvar o nosso planeta — reciclar o que usamos e comprar os produtos menos nocivos ao meio ambiente —, fazem parte dessa nova ética que os nossos tempos exigem. É possível que até mesmo essas coisas não passem de uma solução provisória, um mero degrau para se chegar a uma ética em que se questione a própria idéia de consumir produtos desnecessários. O *windsurf* pode ser melhor que o esqui aquático, mas, se não pararmos de comprar novas pranchas que nos mantêm em dia com as últimas tendências de pranchas e velas, a diferença será apenas superficial.

Precisamos proceder a um reexame de nossa concepção de extravagância. Num mundo sob pressão, essa concepção não se limita às limusines com chofer, ou ao champanhe Dom Pérignon. A madeira proveniente de uma floresta tropical é extravagante, pois o valor a longo prazo dessa floresta é muito maior do que os usos aos quais se destina a madeira. Os produtos de papel descartável são extravagantes, pois as velhas florestas de madeira rija estão sendo transformadas em lascas ou aparas de madeira e vendidas para os fabricantes de papel. “Dar um passeio de automóvel no campo” é um uso extravagante de combustíveis fósseis que contribuem para o efeito estufa. Durante a Segunda Guerra Mundial, quando havia escassez de gasolina, viam-se cartazes com a pergunta: “A sua viagem é realmente necessária?” O apelo à solidariedade nacional contra um perigo visível e imediato era extremamente

eficaz. O perigo que corre o nosso meio ambiente é muito menos imediato e mais difícil de ver, mas a necessidade de abrir mão de viagens desnecessárias, bem como de outras formas de consumo desnecessário, continua sendo igualmente grande.

No que diz respeito aos alimentos, a grande extravagância não é o consumo de caviar ou de trufas, mas, sim, o de carne de boi, de porco e de aves. Cerca de 38% da produção mundial de grãos é atualmente usada na alimentação dos animais, sem contar uma grande quantidade de soja que se destina à mesma finalidade. Existem três vezes mais animais domésticos do que seres humanos em nosso planeta. O peso conjunto do gado, que hoje chega a um bilhão, duzentos e oitenta milhões de cabeças, já é suficiente para superar o peso da população humana. Enquanto olhamos com apreensão para o número de bebês que nascem nas partes mais pobres do mundo, ignoramos a imensa proliferação de animais de corte, para a qual muito contribuimos. O prodigioso desperdício de grãos que alimentam os animais criados para o consumo humano já foi mencionado nos Capítulos 3 e 8 deste livro. Isso, porém, representa apenas uma parte dos prejuízos causados pelos animais que deliberadamente criamos. O intenso uso de energia exigido pelos métodos utilizados nas fazendas industriais das nações desenvolvidas é responsável pelo consumo de imensas quantidades de combustíveis fósseis. Os fertilizantes químicos usados para a produção do alimento para o gado e para porcos e aves criados em espaços fechados produzem óxido nítrico, um dos gases responsáveis pelo efeito estufa. E existe, também, o problema da perda das florestas. Por toda parte, os seres que nelas vivem — sejam eles humanos ou não — estão sendo expulsos do seu ambiente. Desde 1960, 25% das florestas da América Central já foram derrubadas para a criação de gado. Uma vez derrubada a vegetação, os solos pobres vão suportar a pastagem por alguns anos; depois disso, porém, é preciso encontrar novos pastos. O cerrado toma conta das pastagens abandonadas, mas a floresta foi destruída para sempre. Quando as matas são cortadas para que o gado possa pastar, bilhões de toneladas de dióxido de carbono são liberadas na atmosfera. Por último, imagina-se que o gado existente no mundo produza cerca de 20% do metano liberado na atmosfera, e o metano capta vinte e cinco vezes mais calor do

sol do que o dióxido de carbono. O esterco das fazendas industriais também produz metano, pois, ao contrário do esterco naturalmente depositado nos campos, ele não se decompõe na presença do oxigênio. Todas essas coisas configuram mais uma razão inexorável, que vem somar-se àquelas que apresentamos no Capítulo 3 e que apontam para a necessidade de uma alimentação baseada em grande parte em legumes e cereais.

A ênfase na frugalidade e numa vida mais simples não significa que uma ética ambiental seja contrária ao prazer, mas sim que os prazeres que ela valoriza não provêm do consumo exagerado. Pelo contrário, eles provêm de calorosas relações pessoais e sexuais, do fato de se estar ao lado dos filhos e dos amigos, das conversas, dos esportes e das diversões que estejam em harmonia com o meio ambiente, em vez de causar-lhe danos; dos alimentos que não se baseiam na exploração de criaturas sencientes, nem resultam na destruição da terra; de todos os tipos de atividades e trabalhos criativos, e (com o devido cuidado de não danificar exatamente aquilo que se valoriza) da apreciação dos lugares ainda não arrasados deste mundo em que vivemos.