

## **6 - O valor do homem e o valor da natureza.**

### Breve reflexão sobre a titularidade dos direitos morais

*Eduardo Ramalho Rabenhorst*

#### **Introdução**

O adjetivo “pós-moderno” foi introduzido no campo da Filosofia e das Ciências Sociais para designar o abandono das “grandes narrativas” ideológicas que procuravam encontrar um sentido global para a vida humana. Plural do ponto de vista cognitivo e político, e profundamente dissensual sob o prisma dos valores, a era contemporânea tende a rejeitar a legitimidade de qualquer projeto de fundação de grandes narrativas que visam impor uma interpretação unívoca da realidade e demarcar claramente as fronteiras entre o Bem e o Mal. Como consequência deste relativismo epistemológico e axiológico, que afirma ser preferível o acordo entre os homens mais que o conhecimento do verdadeiro, dá-se, como bem percebeu Taylor (1997), o inevitável esvaziamento dos propósitos de uma ontologia moral. Com efeito, continuamos a nos compadecer com os sofrimentos de nossos semelhantes em várias partes do mundo, insistimos em repudiar as injustiças e assimetrias sociais e a afirmar que todos os seres humanos são dignos de respeito. Contudo, não sabemos ao certo como justificar racionalmente estas crenças e, na falta de fundamentos, apelamos para o Direito. Passamos a acreditar que a instância jurídica, agora internacionalizada e centrada na idéia de direitos humanos cada vez mais abrangentes, seria capaz de expressar normas morais universais, principalmente aquelas que atribuem aos homens, indistintamente, uma qualidade moral única e irrepetível.

Realmente, um número quase que vertiginoso de documentos jurídicos internacionais, a começar pela própria Declaração Universal dos Direitos Humanos promulgada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, estabelece, a título compromissário e programático, que os homens são idênticos em dignidade e direitos. No mais, não são poucos os países que recebem, em seus respectivos ordenamentos jurídicos, e concedem proteção constitucional forte ao princípio de intangibilidade do valor dos seres humanos. Arelados a esta constatação, muitos autores entendem que o consenso obtido em

torno dos direitos humanos tornaria supérflua ou dispensável a tarefa de justificar racionalmente a idéia de dignidade humana. Na esteira de uma célebre assertiva de Norberto Bobbio, muitos sustentam ser a dignidade humana mais um problema político do que propriamente filosófico. A idéia de que todos os homens merecem ser tratados com idêntico respeito, não necessitaria de justificação, mas de concretização ou efetivação.

Contudo, existem muitas razões que nos levam a sustentar o caráter irrenunciável da reflexão filosófica sobre aquilo que Montaigne chamava de “humana condição”. Em primeiro lugar, como bem observou Jean-Claude Guillebaud (2003), a existência de documentos jurídicos nacionais ou internacionais “não representa mais do que um consenso no papel, para não dizer de fachada, que as potências ocidentais são por vezes as primeiras a renegar ou a trair, e sempre democraticamente”, como atestam os recentes episódios no Afeganistão, Iraque e na Palestina. E, certamente, este consenso obtido no nível dos textos, nem sempre se expressa na órbita da realidade, pois ainda que possamos desconfiar da validade da tese de que o mundo encontrar-se-ia, atualmente, submetido a um conflito étnico primordial – idéia proposta particularmente por Huntington (1993) – não podemos deixar de constatar uma real intensificação da disputa entre diferentes concepções do bem, sobretudo daquela que opõe a visão ocidental à visão islâmica.

Não devemos esquecer, ainda, que todo direito subjetivo, enquanto faculdade, pretensão, privilégio ou imunidade, encontra-se alicerçado num edifício de crenças e representações sobre a imagem que fazemos de nós próprios, do lugar que ocupamos no mundo, do olhar que devemos lançar sobre nossos semelhantes, como também acerca do tratamento que devemos conceder às outras espécies e à natureza em geral. Com efeito, a simples afirmação da dignidade humana como petição de princípio não resolve questões éticas e jurídicas cruciais, relacionadas, por exemplo, com o estatuto do embrião humano, a eutanásia, a exposição ao risco ou situações degradantes como a prostituição, a pornografia e os espetáculos de luta livre. Por esta razão, procede a irônica observação de Guillebaud (2003, p.23-24) sobre o fato de que

O direito é, ao mesmo tempo, determinante e impotente. Quem o fez pode a qualquer momento desfazê-lo [...] O direito, por si só não poderia criar uma civilização, assim

como o juiz não pode tornar-se à sua revelia, o padre taumaturgo da modernidade, encarregado de definir, por nós, a diferença entre o Bem e o Mal.

Por fim, a degradação do meio ambiente e o nascimento de uma consciência ecológica planetária impuseram ao pensamento contemporâneo a necessidade de repensar as bases tradicionais da ética, notadamente no que concerne à definição daquilo que recebe o nome de «comunidade moral», isto é, do parâmetro que separa aqueles que «contam» moralmente daqueles que «não contam». Com efeito, as éticas convencionais restringem o âmbito da comunidade moral à órbita dos seres racionais e atribuem ao homem uma centralidade absoluta. As filosofias ambientalistas contestam tal privilégio axiômico e propõem uma ampliação da comunidade moral, de maneira a incluir os animais ou até mesmo o conjunto da natureza. Na esfera jurídica, tal contestação também se faz presente de forma cada vez mais intensa, correspondendo a uma exigência de expansão da própria idéia de direitos humanos. Os direitos humanos, como sabemos, podem ser definidos como o conjunto de faculdades e instituições que buscam concretizar algumas das principais exigências concernentes ao reconhecimento da dignidade de todos os homens. Tais exigências apareceram, inicialmente, sob a forma de princípios morais, porém, gradativamente, elas foram se incorporando ao direito positivo. Em virtude dessa dupla constituição, os direitos humanos podem ser concebidos, ao mesmo tempo, como “direitos legais” e “direitos morais”. Direitos humanos são “direitos legais” na medida em que estão consignados em preceitos reconhecidos por uma ordem jurídica nacional ou internacional, correspondendo, assim, a determinadas previsões legais. Contudo, os direitos humanos são também “direitos morais” ou “direitos extralegais”, vez que atribuem aos indivíduos um amplo leque de pretensões que não dependem da existência de determinações jurídicas específicas. À primeira vista, a expressão “direitos morais” pode parecer contraditória, mas ela pretende destacar um aspecto fundamental, ou seja, o de que os direitos humanos não são simples instrumentos jurídicos, mas representam, antes de tudo, uma tentativa de se atribuir força jurídica à convicção de que o homem é portador de direitos que fazem referência à sua qualidade moral, enquanto ser livre e racional.

Não é difícil perceber, portanto, que o pressuposto necessário à noção de direitos morais é atribuição de um valor intrínseco ao homem. Segundo a visão tradicional, tal valor decorre da própria racionalidade humana, isto é, do fato de que, ao contrário dos animais infra-humanos, o homem pensa, delibera e é consciente de sua própria existência. Ora, as filosofias ambientalistas questionam essa linha divisória, por entender que ela não atende às necessidades impostas pelo colapso ecológico. Dessa forma, partindo principalmente do argumento dos “casos marginais”, ou seja, da situação de seres humanos que não manifestam ou deixaram de manifestar as características acima, os filósofos ambientalistas propõem novas bases para a noção de valor intrínseco, de forma a incluir, no âmbito da comunidade moral, o conjunto dos seres vivos. Nesse novo quadro teórico, o pensamento jurídico é convocado a repensar a categoria de sujeito de direito e a própria disparidade jurídica entre os homens e os animais. Ora, pode o direito renunciar à centralidade atribuída à espécie humana? Questão complexa que requer, como tarefa prévia, um breve inventário acerca dos valores do homem e da natureza.

### **O valor do homem**

“Na história européia, a idéia de homem se exprime na maneira como este se distingue do animal. A falta de razão do animal serve para demonstrar a dignidade do homem”. A frase acima, extraída da *Dialética da Razão*, de Adorno e Horkheimer, (1983) traduz bem os problemas que gostaríamos de abordar aqui. De fato, a noção tradicional da dignidade humana não teria sido construída a partir da suposição de uma irreduzibilidade do homem ao mundo natural?

Lembremos que o enigma inerente à condição humana foi mote constante das tragédias gregas. Édipo, por exemplo, personagem tão próximo dos humanos reais por suas atitudes intempestivas, foi consagrado rei de Tebas exatamente por ter derrotado a Esfinge ao elucidar um mistério concernente ao homem, ainda que sua resposta venha, na verdade, mascarar o verdadeiro problema. De fato, ao responder à pergunta proposta pela Esfinge, o personagem trágico deixou intacta a interrogação mais importante: “Quem é o homem?”. Também em *Antígona*, o ser humano é descrito e exaltado como a coisa mais “maravilhosa” do mundo, mas

sua natureza dual permanece inacessível. O coro dessa tragédia enaltece a grandeza do homem e afirma sua superioridade sobre as outras espécies, advinda de sua capacidade criativa. Contudo, adverte o coro que essa mesma habilidade de criar e de transformar a natureza pode conduzir o homem à desmedida. A propósito, importa lembrar que o termo empregado no verso de Sófocles, *deinos*, pode ser traduzido por maravilha, mas também por espantoso ou inquietante, como bem sugeriu Heidegger em seu famoso curso sobre Hölderlin (HEIDEGGER, 1962). Para Sófocles, inquietante no homem, em primeiro lugar, é a maneira como ele se impõe sobre todas as coisas, em particular sobre a natureza. Nesse sentido, dirá Heidegger, o homem nunca se sente “em casa”, tanto no que concerne à natureza que o cerca, quanto no que diz respeito à sua própria natureza. Por isso mesmo, após exaltar as diversas habilidades humanas, dentre as quais a de criar uma vida societária regida por regras, o coro de Antígona também observa que o ser humano, contraditoriamente, se julga no direito de afrontar a ordem social que ele próprio instituiu.

O enigma acerca da condição humana emerge na história da Filosofia como uma reflexão sobre a própria animalidade do homem. Afinal, o objetivo de uma reflexão sobre a essência animal não é identificar aquilo que é próprio do homem? Ora, uma das primeiras análises da especificidade do homem face aos animais pode ser encontrada em Platão, mais precisamente no famoso diálogo Teeteto. Nele, Platão atribui ao sofista Protágoras de Abdera a máxima segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são e das que não são pelo que são”. À primeira vista poderia parecer que Protágoras estaria antecipando o humanismo e a centralidade do homem proposta pelo pensamento moderno. Contudo, conforme observa Watanabe (1995), o escopo de Protágoras é mostrar que é o homem “que se constitui como a dimensão segundo a qual as coisas são ou não são [...] Afinal, sem o homem, não há como questionar o ser das coisas, pois quem estaria questionando?”. Como já interpretara Sexto Empírico, a máxima de Protágoras diz que o homem é o juízo de todos os fatos. Por isso, “tudo aquilo, de fato que parece aos homens é; e o que não parece a nenhum homem, não é” (MONDOLFO, 1971, p. 142).

Ora, a questão que se apresenta ao sofista Protágoras, é saber como podemos avaliar as coisas, discernindo o Bem do Mal. Para Protágoras, a fonte desse discernimento pode ser encontrada na natureza (*physis*) como

também nos costumes (nomos), mas, em todo caso, ela exige educação e exercício próprio a cada um. Daí a narrativa que Protágoras faz do mito de Prometeu, no intuito de mostrar como ocorreu a formação da humanidade pelos deuses e a própria origem da sociedade e das leis. Conta-nos o sofista, através de Platão, que Prometeu (aquele que pensa antes), juntamente com Epimeteu (aquele que pensa depois), foram encarregados de distribuir, de forma equitativa, entre todas as espécies, as diversas qualidades das quais elas seriam providas. Ocupando-se de uma parte do mundo, Prometeu deixa a Epimeteu a banda na qual se encontrava o homem. Entretanto, Epimeteu acabou por esquecer o homem em sua empreitada, distribuindo todas as qualidades disponíveis com as outras espécies. Ao constatar o fato de que o homem seria a criatura mais desprovida de todas, Prometeu decide furtar dos deuses o fogo e habilidade artística. E foi assim que o homem passou a ocupar um lugar intermediário entre as outras espécies e os deuses, participando, como diz Platão, do lote divino. Donde a própria constituição ambivalente do homem: composto por uma alma inteligível e um corpo sensível, o homem, ao mesmo tempo em que pensa racionalmente e venera os deuses, também se inflama de desejos irracionais e apetitivos<sup>1</sup>. Porém, prossegue Protágoras, a simples capacidade de criar e transformar a natureza não poderia garantir a sobrevivência da espécie humana. Daí a necessidade de uma nova intervenção divina, realizada por Hermes, que consistiu em outorgar aos homens os sentimentos de honra e de direito, de maneira a possibilitar a vida societária. Essa nova arte é precisamente a política.

Aristóteles também concebe o homem como uma criatura constituída por uma alma e um corpo. Contudo, não se trata de um dualismo, mas de uma unidade. A alma é exatamente aquilo que determina e estrutura o corpo sensível. Ela está para o corpo como o piloto está para o navio.

---

1 A visão mítica da estória de Prometeu, que encontramos na poesia de Hesíodo, preocupa-se menos com a alma humana e mais com as transformações que o furto do fogo divino acarreta nas órbitas do trabalho e da natureza. Como Pandora, que deixa escapar da caixa divina todos os males do mundo, Prometeu também é um personagem profundamente ambivalente, já que, ao mesmo tempo, agracia o homem e provoca malefícios. Afinal, como castigo pelo crime por ele cometido, os homens passam a trabalhar e a própria terra deixa de ser mãe dos humanos para se converter no lugar sobre o qual o labor será exercido.

Aristóteles reconhece, assim, a animalidade do homem, enquanto ser vivo, mas também aponta sua diferença específica, enquanto ser racional. Para o estagirita, a estrutura racional do homem encontra-se ligada à *techne*, concebida como um conhecimento inencontrável nas outras espécies. Por essa razão, o homem não é nem uma besta nem um deus, pois a sua natureza, essencialmente política, só pode realizar-se plenamente na vida gregária da polis. Para Aristóteles, a natureza fez do homem um animal singular, ou seja, o único dentre todas as espécies a distinguir o Bem do Mal, o justo do injusto, ou outras noções do gênero. Mas tal disposição natural do homem, de refletir racionalmente, só efetiva-se na cidade. O homem apenas se torna verdadeiramente humano quando pertence a uma vida coletiva submetida às leis. De onde emerge a própria diferença entre a sociabilidade humana, essencialmente política, e a sociabilidade que encontramos nas outras espécies.

Na visão Aristotélica, os homens possuem uma única natureza enquanto espécie e não enquanto indivíduos. Acredita Aristóteles que a natureza humana é a mesma, mas que ela não se apresenta da mesma forma entre todos os homens. Neste sentido, como observou Villey (1983), o mundo é concebido por Aristóteles como uma ordem de relações, dotada de finalidade e fundada sobre a hierarquia de gêneros e espécies. Daí a estrutura de subordinação existente entre os seres que nele habitam. Primeiro, entre os homens e os animais, pois apenas os primeiros são providos do *logos*. Em seguida, entre os próprios homens, pois alguns são naturalmente mestres, enquanto outros, por deficiência intelectual, são serviais (*douloi*). Não se trata, obviamente, de uma concepção racista, pois Aristóteles reconhece a possibilidade do homem ultrapassar sua natureza servil através da educação (*paideia*). Contudo, inexistente em Aristóteles, como de resto em todo o mundo antigo, uma concepção da dignidade humana entendida como uma qualidade comum a todos os homens, indistintamente<sup>2</sup>. Em todo caso, a reflexão aristotélica servirá de base para

---

2 Na verdade, não só a idéia de dignidade, mas também a própria noção de humanidade está ausente do pensamento clássico. Conforme observa Mattei (2005), no mundo antigo a dignidade está vinculada à honra. Trata-se de um mérito ligado a uma função, posição social ou ofício. Quando os gregos empregam as palavras *hoi anthropoi* (os homens) — escreve o filósofo francês — eles estão se referindo ao conjunto dos homens e não à essência de uma humanidade distinta de suas raízes lingüísticas, políticas ou geográficas. Complementa tal afirmação Poisson (2004), ao sublinhar que as diversas palavras gregas

a identificação daquilo que, doravante, se constituirá como critério básico de pertencimento à “comunidade moral”, ou seja, a posse da razão, ainda que o termo empregado pelo filósofo grego, em sua célebre definição do homem – *Zoon logikon* – não corresponda exatamente ao sentido moderno de razão.

O Cristianismo levará adiante tal forma de pensar. Na concepção Cristã o homem é digno em função de sua origem divina e de sua semelhança com Deus. Daí deriva a estrutura fortemente hierarquizada dos seres que compõem o universo, e o fim da crença de uma solidariedade entre todos os seres vivos. Com efeito, conforme observa Eyden (2001), segundo a teologia cristã, há no universo todas as classes de graduações do ser, decrescentes desde o Ser absoluto: espíritos (superiores e inferiores), o homem (que consiste de espírito e corpo), animais, plantas, matéria inanimada; uma série que decresce do espírito puro à matéria pura. No âmbito dessa ordem, ao mesmo tempo celestial e terrena, os seres apresentam gradações e valores distintos. Donde a dignidade específica que o homem possui no plano terreno, advinda de sua razão e inteligência, como observava Santo Agostinho. Essa posição privilegiada do homem, na hierarquia terrestre, repercute na ordem natural, social e política. Construída a partir de uma estrutura de subordinação ou de autoridade, a hierarquia sempre acarreta na subordinação de um ser com relação ao outro. No Cristianismo, a natureza está subordinada ao homem, como bem observa Van Eyden, já que a primeira existe para benefício do segundo. Já na ordem social e política, a hierarquia acarreta na subordinação do vassalo ao senhor, como também na dominação que o homem exerce sobre a mulher. A propósito, é sempre bom lembrar que, apenas recentemente, a Igreja Católica passou a insistir na idéia de que a expressão dignidade humana deve ser interpretada numa

---

que expressam a idéia de dignidade derivam da raiz “axio” e evocam sempre a idéia de um valor particular (o vocábulo “axioma”, por exemplo, designa o peso, valor, prestígio ou qualidade de algo). O mesmo ocorre com o adjetivo latino “dignus”, que também se refere às qualidades particulares de um indivíduo, que suscitam, estima, prestígio ou mérito. A propósito, alerta Moreno (1997), a palavra latina “dignitas” tem um caráter nitidamente aristocrático. Pertencer à nobreza romana, desempenhar um cargo político ou ter antepassados ilustres é o que confere dignidade aos indivíduos. Mesmo em Cícero, o termo “dignitas” guarda esse sentido de excelência, grandeza ou eminência, ainda que o ilustre pensador romano tenha se aproximado do conceito cristão de dignidade ao afirmar que o valor do homem decorre de suas semelhanças com os deuses, principalmente no que concerne à capacidade de discernir o justo do injusto.



acepção ampla, abrangendo, também, a dignidade feminina (*Mulieris Dignitatem*), ainda que tal dignidade seja concebida, antes de tudo, como o exercício da maternidade ou da virgindade.

É interessante notar que, apesar de acordar um lugar essencial ao homem no plano da criação, o pensamento cristão, durante a época medieval, ainda guardava proximidade com a forma de pensar que encontramos, ainda hoje, nas culturas tradicionais. Com efeito, nessas culturas, a natureza encontra-se irremediavelmente ligada ao sobrenatural. A natureza, portanto, é um mistério; um lugar habitado por deuses e espíritos diversos. No mais, ainda que as culturas tradicionais reconheçam a diferença entre o homem e os animais, nem sempre elas estabelecem uma completa descontinuidade entre estas duas espécies. Para os índios Trumã que vivem no Xingu, por exemplo, os seres humanos são, ao mesmo tempo, homens e peixes. Da mesma forma, os bororos estabelecem uma relação de parentesco entre os homens e as araras.

No início do século XX, Lucien Lévy-Bruhl havia identificado, em certas culturas tradicionais, a existência de um princípio de participação que suporia uma espécie de indistinção entre os homens e os animais. (LÉVI-BRUHL, 1951). Como se sabe, Lévi-Bruhl acreditou, inicialmente, que uma concepção desse tipo seria pré-lógica, já que ela tenderia a ignorar os princípios de identidade e de contradição. Posteriormente, o antropólogo francês reconheceu as limitações de sua análise e passou a sustentar que esta lei de participação poderia ser explicada através da categoria afetiva do sobrenatural. Hoje, entretanto, a idéia de uma “mentalidade primitiva” não seduz mais os antropólogos. A forma de pensar que encontramos nas culturas tradicionais tende a ser considerada, nos nossos dias, selvagem não no sentido tradicional da palavra (primitivo), mas selvagem na acepção latina original (o homem da floresta). Claude Lévi-Strauss, por exemplo, sustenta que as culturas tradicionais raciocinam de forma tão abstrata quanto as culturas modernas (LÉVI-STRAUSS, 1962)<sup>3</sup>.

Ora, o pensamento cristão medieval ainda admite uma forma de continuidade entre os homens e os animais, que aparece claramente na

---

3 Robin Horton, por sua vez, identifica uma continuidade entre o saber dos povos tradicionais, denominado primário, posto que calcado entre relações de causalidade simples, e o saber da ciência moderna, nomeado secundário, que busca explicar a realidade de forma mais complexa e sistemática (HORTON, 1990). Neste sentido, o pensamento tradicional é primitivo não por ser atrasado, mas por ser originário.

representação da existência de criaturas resultantes da união entre estas duas espécies. Como observa oportunamente Bock (1982), ainda que os pensadores medievais acreditassem na distinção entre todas as espécies, acordando um valor privilegiado ao homem, na escala dos seres terrestres, eles sustentavam a concepção de que o mundo deveria ser repleto de todo tipo imaginável de criaturas e coisas, inclusive de similitudines homines, como testemunham os famosos bestiários medievais, que surgem na Inglaterra do século XII<sup>4</sup>.

Apenas com o advento da Modernidade é que a noção de gênero humano começou a se delinear de forma mais clara no pensamento ocidental. A partir do século XVI, os vários relatos de navegadores e missionários, publicados na Europa, estabelecem a necessidade de se refletir sobre a humanidade destes novos povos encontrados, especulação que, obviamente, continha profundas conseqüências políticas e jurídicas. Na célebre controvérsia entre Bartolomeu de Las Casas e Juan de Sepúlveda, a concepção aristotélica, segundo a qual a natureza humana não se apresenta da mesma forma entre todos os homens, é empregada pelos dois lados. Para Sepúlveda, ela justifica a escravidão dos índios, já que estes parecem corresponder à definição aristotélica de servos por natureza. Para Las Casas, ao contrário, a concepção aristotélica vale apenas para os povos sem leis e instituições, o que certamente não parece ser o caso dos astecas e incas. Ao defender a idéia de uma unidade específica do gênero humano, o religioso de Chiapas aparece como uma referência pioneira na defesa da idéia de uma dignidade inerente a todos os homens.

A partir do final do século XIV, a tese sobre a unidade do gênero humano começa a se impor na Europa. O que caracteriza o novo humanismo é a afirmação do valor do homem enquanto homem, por um

---

4 Apesar de oficialmente defendida pela Igreja, a tese sobre a unidade do gênero humano continuou a ser vista com certa suspeita, já que em sua base encontrava-se a concepção teológica do monogenismo, isto é, a suposição de que todos os homens descenderiam de um tronco comum. A partir do século XVIII, surgem as primeiras propostas de subdivisão do Homo sapiens em subespécies distintas que compreendem os monstros e as quatro variedades geográficas (europeus, asiáticos, americanos e africanos). O primeiro, conforme observa Michel Foucault, ocupa uma posição-limite, pois o que o define, é não apenas a violação das leis da natureza, mas também a violação das leis da sociedade. Por isso, acrescenta Foucault, o campo de surgimento do monstro é, simultaneamente, biológico e jurídico (FOUCAULT, 2001).

lado, e o reconhecimento de uma natureza incompleta desta criatura, por outro. Tal afirmação encontra-se expressa, de forma exemplar, na célebre oração que o florentino Pico de la Mirandola dedica à dignidade humana. Nesta nova atmosfera intelectual, também se desenvolveu, sobretudo em Florença e Milão, um humanismo cívico representado, principalmente, pelos Dante, Boccaccio e Petrarca, e caracterizado pela admiração da vida ativa, o elogio da riqueza, a defesa da liberdade e o amor pela pátria (GUENÉE, 1973, p. 242). É importante observar que, nesse mesmo período, desponta uma nova concepção da natureza que se encontra num meio termo entre a representação grega antiga, proposta por Aristóteles, e a visão que será mais tarde sustentada pela ciência moderna. Os pintores renascentistas, por exemplo, ao mesmo tempo em que sustentam uma visão orgânica da natureza, concebendo-a como natureza animada que não deve ser representada em sua mera aparência, mas através de seus elementos fundamentais, também afirmam que nela não há efeito sem causa, e que esta última só pode ser compreendida a partir da experiência (DA VINCI, 1987, p.95)<sup>5</sup>.

Contudo, a partir da influência de Francis Bacon e René Descartes, uma visão da natureza e do homem começa a dominar no pensamento europeu. Para Bacon, a função do conhecimento científico é possibilitar ao homem a exploração técnica das riquezas da natureza. Descartes, por sua vez, reduz a matéria à condição de res extensa. Trata-se de um mecanismo destituído de dinamismo próprio e passível de ser compreendido de forma objetiva através da matemática. A partir daí, o filósofo francês passa a sustentar a separação radical entre a alma que se encontraria inserida na matéria humana, e que faz com que o homem seja um ser pensante, e a configuração meramente mecânica dos animais, que faz com que eles sejam simples máquinas. Doravante, o homem passa a ser definido como

---

<sup>5</sup> É bem verdade que o humanismo renascentista conheceu vozes dissonantes. Contestando o lugar privilegiado atribuído ao homem pelo Renascimento, Montaigne concebe os seres humanos como criaturas miseráveis e insignificantes, em nada superiores às outras espécies. Daí a razão de ser de sua luta contra as diversas teorias da dignidade humana que concebem o homem como um “miraculum magnum” (grande milagre). Mais tarde, esta visão profundamente negativa da natureza humana encontrará fortes aliados na filosofia de Hobbes, que descreverá o homem como uma criatura naturalmente desejosa e invejosa, e na literatura de Rabelais, que tratará do apego dos seres humanos à vida carnal.

um sujeito e a natureza, a ser percebida como um mero objeto, passível de ser descrito e explicado a partir do conhecimento de suas leis.

Não podendo apelar para algo sagrado no homem, os filósofos modernos estabeleceram uma complicada articulação entre racionalidade, autonomia e moralidade, como justificativa para a atribuição de um valor intrínseco ao homem. Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (1985) define a natureza como um conjunto de fatos regidos por leis e princípios necessários e universais, mas em si mesmos desprovidos de normatividade. Para o filósofo alemão, há entre a natureza e o homem uma cesura irreduzível: a natureza, como havia mostrado Newton, é o reino das leis necessárias de causa e efeito. Nela, os eventos seguem um determinismo inflexível. O homem, em contrapartida, é livre e racional. Como tal, ele pode agir através de valores e fins que ele próprio se atribui, construindo, assim, uma outra realidade que vem a ser o mundo da cultura. Em outras palavras: enquanto ser sensível, o homem é parte da natureza e suas ações são determinadas pelas leis que regem todos os seres vivos; entretanto, enquanto ser pensante, o homem possui um caráter inteligível, que faz com que suas ações sejam livres (KANT, 1985, 466). Todavia, Kant toma suas distâncias com relação às idéias de Descartes no que concerne aos animais. Entende Kant que os animais não são máquinas, pois, assim como os humanos, eles agem segundo representações. Contudo, ao contrário do animal, que está submetido ao instinto, isto é, à faculdade que deseja possuir seu objeto antes mesmo de conhecê-lo, o homem pode ultrapassar sua condição natural, submetendo suas pulsões aos fins que ele próprio se atribui. Através da educação, o homem supera sua animalidade e acede a uma “segunda natureza”, assumindo, assim, sua condição humana. (KANT, 1985).

Tal concepção acerca da perfectibilidade do gênero humano faz com que Kant renuncie às teorias tradicionais sobre a natureza humana. Com efeito, a escolha moral humana é livre e racional exatamente porque não decorre dos desejos e inclinações naturais do homem, mas da razão. Daí o formalismo da concepção kantiana acerca das ações morais: “Nada se pode pensar no mundo e, em geral, também fora dele que possa ser considerado incondicionalmente bom, a não ser uma boa vontade”. (KANT, 1985). Em outras palavras, as ações morais devem ser avaliadas a partir da forma e não do conteúdo. Afinal, todas as qualidades desejadas

pelos seres humanos são boas ou desejáveis, relativamente à bondade da vontade que as possui, o que implica, portanto, na possibilidade de que algo bom ou desejável venha a se tornar mal ou prejudicial quando a natureza dessa vontade não é boa. Dessa forma, conclui Kant, a única coisa realmente desejável em si mesma é a boa vontade. (KANT, 1985).

E é assim que Kant (1985) desenvolve sua teoria sobre a dignidade dos seres humanos. Sustenta o filósofo alemão, que se o mundo fosse composto unicamente por seres vivos desprovidos de razão, sua existência não teria qualquer valor, pois nesse mundo não existiria qualquer ser possuindo o menor conceito de valor. Ora, enquanto ser valorizador, o homem, ao contrário das coisas e dos animais, é um fim em si mesmo.

Ao contrário de Hobbes, que definia o valor (value) como o preço que se atribui a um homem em função do juízo ou da necessidade de outro (por exemplo, em virtude de sua competência), Kant estabelece uma distinção, inexistente na língua portuguesa, entre Wert (valor em alemão) e valor (valor em latim). Para Kant, aquilo que pode ser comparado ou substituído por algo equivalente, tem um preço. Em contrapartida, aquilo que é incomparável e insubstituível, encontra-se acima de qualquer preço. Dessa forma, o homem pode ser avaliado sob dois prismas distintos: em função de suas habilidades, méritos ou competências, ele tem um valor (valor); entretanto, enquanto pessoa moral, ele é portador de um valor (Wert) incalculável, que recebe o nome de dignidade (würdigkeit). E um ser digno, acrescenta Kant, deve ser tratado, pelos outros, mas também por ele próprio, sempre com respeito (Achtung), isto é, como um fim em si mesmo e não como meio para obtenção de alguma coisa.

Apesar da influência que continua a exercer sobre o pensamento contemporâneo, principalmente no plano da teoria dos direitos humanos, a concepção de dignidade humana proposta por Kant suscita certa desconfiança entre os filósofos. Primeiro, pelo fato de que ela se alicerça na suposição de uma irreducibilidade do homem ao mundo natural. Ora, os filósofos mais atrelados a um paradigma naturalista não aceitam a “sobrenaturalidade” do homem, pressuposta por Kant. No mais, a própria representação kantiana do homem como agente moral autônomo também desperta várias suspeitas. Afinal, tudo aquilo que parecia ser, aos olhos de Kant, uma escolha humana livre e racional, passou a ser visto com extrema cautela. Talvez por trás da liberdade humana, encontrem-se forças

econômicas, pulsões inconscientes, condicionamentos culturais ou reações bioquímicas. A propósito, é bom lembrar que o próprio Kant reconhece a fragilidade de sua concepção no tocante à prova mesma da existência da liberdade. Conforme ele observa, a liberdade não pode ser objeto de uma demonstração, pois ela é um “fato da razão” do qual o homem tem consciência a priori (KANT, 1986).

A concepção kantiana da dignidade humana parece pressupor a existência de uma propriedade intrínseca, no caso, a própria razão, que justificaria a atribuição do mesmo valor a todos os seres humanos, concebidos como fins em si mesmos. Ora, a pressuposição de existência de uma propriedade intrínseca, que faria do homem um ser valioso em si mesmo, conduz a um labirinto de problemas metafísicos relacionados com a própria natureza dos valores. Afinal, não são os valores elementos ou critérios que orientam as nossas escolhas? Nesse caso, o que poderia ser um valor intrínseco? Um valor que existiria no mundo de forma objetiva, independentemente dos sujeitos valorizadores?

### **O valor da natureza**

A emergência da crise ecológica, no final do século XX, trouxe à baila um importante debate sobre os limites das concepções tradicionais acerca dos valores do homem e da natureza. O principal alvo das filosofias ambientalistas foi o antropocentrismo que sempre caracterizou as diversas análises acerca da relação entre os seres humanos e os demais seres vivos. As objeções às concepções antropocêntricas foram, inicialmente, conduzidas sob um viés jurídico, como bem revelam os principais trabalhos provenientes do chamado “abolicionismo animal”. O filósofo australiano Peter Singer, por exemplo, propôs uma revisão do status moral dos animais a partir de um argumento calcado na perspectiva da filosofia utilitarista. Para Singer, o antropocentrismo que caracteriza as éticas tradicionais, se baseia no fato de que apenas os seres humanos manifestariam as qualidades exigíveis para tanto, isto é, a racionalidade, a aptidão lingüística, a autonomia etc. O filósofo australiano contesta tal raciocínio por julgá-lo irracional. O núcleo da argumentação está calcado no reconhecimento dos “casos marginais”, isto é, na situação específica de seres humanos que não manifestam ou deixaram de manifestar tais características. De fato, observa Singer que,

do ponto de vista concreto, nem todos os seres humanos possuem as peculiaridades que mencionamos acima (basta pensar na situação das pessoas senis, dos pacientes em coma, dos deficientes mentais ou dos embriões humanos, por exemplo). Daí a proposta do filósofo australiano de substituição das propriedades tradicionais por um móvel de caráter afetivo, ou seja, o interesse (SINGER,1994).

O que é um interesse? Não se trata de uma noção fácil. Normalmente se entende por interesse aquilo que torna um objeto atrativo ou repulsivo para um sujeito consciente. Nesse sentido, o interesse é a atitude de um espírito dirigido para algo<sup>6</sup>. Singer, contudo, concebe o interesse não como resultante de um cálculo ou escolha, mas como algo relacionado à sensibilidade. Se a vontade está vinculada à consciência, observa Singer, o interesse, por seu turno, está ligado a sensação, isto é, a capacidade de sentir dor ou prazer. Ora, os seres humanos não são os únicos a manifestar tal capacidade. Os animais também sofrem ou se comprazem. Conseqüentemente, eles têm interesses que deveriam ser considerados equivalentes aos interesses humanos.

Entende Singer que a recusa, por parte das teorias morais tradicionais, de pensar a equivalência entre os interesses humanos e os interesses dos animais, está baseada num preconceito que deve ser superado por razões de continuidade histórica: o especismo. Afinal, por que o vínculo de pertencimento à espécie humana deveria ser considerado como o critério definidor da inclusão de uma entidade na comunidade moral? Não seria uma tal discriminação tão absurda quanto aquelas calcadas em critérios raciais ou de gênero? Se respondermos positivamente, concluiremos que práticas como a experimentação animal ou o consumo de proteína animal sacrificam, de forma injustificada, os interesses dos animais em favor dos interesses humanos (CAVALIERI, 1992)<sup>7</sup>.

---

6 Daí a posição tradicional da filosofia com relação à ausência de interesses entre os animais. Para Hobbes, por exemplo, o interesse marca a própria diferença entre os homens e os animais que vivem de forma societária. Estes, diz Hobbes, confundem o bem comum com o bem privado; os homens, em contrapartida, dirigem suas ações com vistas a uma vantagem comum. Entre os animais, existe uma fusão entre os interesses dos indivíduos e o interesse da espécie. Entre os homens os dois interesses não se confundem. Donde decorre a própria distinção entre a sociabilidade animal, de traço natural e espontâneo, e a sociabilidade humana, resultante de um artifício político que vem a ser o pacto social.

7 Obviamente, da equivalência entre os interesses humanos e não humanos não se infere que animais e homens sejam tratados da mesma maneira. Os animais, por exemplo,

Para Singer (1994), devemos estabelecer uma distinção entre a noção biológica de “homem” e a noção jurídico-moral de pessoa. Se a primeira designa apenas o “Homo sapiens”, a segunda é uma categoria que deve abranger todos os seres portadores de interesses. Todas as pessoas, humanas ou não humanas, são tributárias de um valor especial e devem ter seus direitos morais plenamente reconhecidos. Contudo, o reconhecimento da dignidade inerente a toda vida senciente não deve conduzir a um biologismo igualitário. É possível, diz Singer reconhecer uma certa ordenação hierárquica no sentido de que um ser com maior grau de evolução, isto é, autônomo, consciente, capaz de planejar o futuro e etc., venha a possuir uma importância maior com relação a um ser não dotado de tais aptidões.

É contra essa linha de raciocínio que se insurge outro grande filósofo ambientalista, o norte-americano Tom Regan. Para Regan (1985), a noção de valor intrínseco não pode ser descartada, pois ela justifica a própria atribuição de direitos morais a um ser. De fato, o que se exige de um ser para que ele seja considerado portador de um valor intrínseco? Tradicionalmente, como vimos, se requer de uma tal entidade a posse de alguns critérios particulares tais como racionalidade, autonomia, linguagem etc. Pois bem, se voltarmos à situação dos “casos marginais”, perceberemos que nem todos os seres humanos manifestam de forma plena tais características. Contudo, nem por isso eles são considerados como objetos de direito. Em contrapartida, as pesquisas mais recentes mostram que muitos animais atendem aos requisitos tradicionalmente evocados<sup>8</sup>. Portanto, o que devemos fazer? Negar o estatuto moral dos seres humanos que se encontram naquela situação ou expandir a própria noção de sujeito moral?

---

não têm interesse em votar, e ao contrário dos humanos, não precisam dos direitos correspondentes a tal interesse.

8 Se, por exemplo, concebermos o pensamento como operações mentais e estratégias mobilizadas na solução de situações-problema, não é difícil concluirmos que os animais também pensam. Certo, é bem verdade que não se pode atribuir aos animais toda a rede de estados mentais presentes nos humanos. Afinal, a linguagem humana permite não só a elaboração de um estado mental dentro do qual nós, humanos, fazemos nossas experiências do mundo, mas ela possibilita, ainda, o acesso ao espaço mental e às experiências de nossos congêneres, algo impossível para os animais. Contudo, é impossível negar que os animais manifestam algumas das características mentais humanas tais como crenças, memória, senso de futuro, preferências etc. (RABENHORST, 1999).



Regan escolhe a segunda opção, propondo a substituição da noção de sujeito moral por uma categoria mais abrangente, a de “sujeito de uma vida”. Como explica o filósofo norte-americano,

os indivíduos são sujeitos de uma vida quando eles são capazes de perceber e de lembrar; quando eles possuem crenças, desejos e preferências; quando eles são capazes de agir intencionalmente na busca de seus desejos e fins; quando eles têm uma identidade psicológica que se mantém no tempo; e quando eles manifestam um bem-estar individual derivando da experiência que é logicamente independente de sua utilidade para os outros, como também dos interesses dos outros. (REGAN, 1983).

Para Regan (1983), todos os sujeitos de uma vida são portadores de um valor intrínseco e, por conseguinte, titulares de um direito fundamental, o direito a um tratamento respeitoso. Daí a condenação de práticas como a criação de animais para alimentação ou mesmo para experimentação científica, mormente quando se trata de animais com grau elevado de consciência, como é o caso dos grandes primatas. Por razão de coerência, negar o direito ao tratamento respeitoso a estes animais seria equivalente a negar o estatuto moral dos seres humanos que se encontrariam na situação dos casos marginais. Os animais, portanto, são titulares de direitos morais tais como o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à integridade física, e a violação desses direitos deve ser combatida da mesma forma que fazemos com as transgressões aos direitos humanos.

Ainda que coerentes filosoficamente, as propostas de Peter Singer e T. Regan esbarram em aporias que parecem ser incontornáveis. É bem verdade que, do ponto de vista técnico, o direito pode expandir a noção de sujeito de direito de maneira a incluir os animais ou o conjunto dos seres vivos. Afinal, a categoria da personalidade é seguramente uma ficção, como mostra a própria noção de personalidade jurídica. Contudo, a proposta de Regan conduz a um biologismo igualitário que contraria nossas intuições mais profundas com relação à hierarquia existente entre as espécies. De fato, como aceitar que o valor da vida de um inseto venha a ser comparado com o valor da vida de um primata? A proposta de Singer, em contrapartida, leva a um pathocentrismo limitado que só pode prolongar a comunidade moral até os limites da vida senciente. Ora, ao aceitar a tese de que os

seres vivos não possuem um idêntico valor inerente, Singer, indiretamente, fornece argumentos para a própria afirmação de uma primazia do homem com relação aos outros animais. Tais aporias manifestam a necessidade de melhor avaliarmos a própria noção de valor intrínseco.

### **Sobre a noção de valor intrínseco**

A noção de valor intrínseco é antiga na história da Filosofia. Ela aparece na distinção kantiana entre meios e fins da qual tratamos ainda pouco, como também nas principais filosofias hedonistas. Contudo, não se trata de uma noção muito clara. Numa primeira acepção, valor intrínseco designa um valor não instrumental. Nesse sentido, algo possui um valor intrínseco quando não pode ser convertido em meio para a obtenção de algo. Para o filósofo G. E Moore, por exemplo, o bem é um valor intrínseco, pois ele é um fim em si mesmo. Numa segunda acepção, valor intrínseco designa um valor absoluto, isto é, o valor que algo possui, independente de qualquer apreciação subjetiva. Essa segunda acepção é a que mais oferece embaraços teóricos. Como Schopenhauer já havia assinalado em sua crítica à filosofia de Kant, a idéia de valor absoluto comporta uma visível contradição: se todo valor é uma grandeza mensurável, como é possível falarmos de um valor absoluto?

Conforme sublinhou o escritor e jornalista Alain de Benoiste, no debate acerca da noção de valor intrínseco encontra-se uma disputa entre duas grandes concepções acerca dos próprios valores como um todo. A primeira caracteriza-se pelo seu objetivismo. Os valores são objetivos e podem ser deduzidos a partir de regras universais. A segunda concepção, em contrapartida, é nitidamente subjetivista. Não existem valores fora de uma atividade de valoração, ou seja, todo valor é atribuído pelo homem. Transpostas para a nossa discussão, as concepções acima dão lugar a duas visões diferentes acerca do valor da natureza. De acordo com a primeira, o valor da natureza é um dado objetivo que pode ser inferido, por exemplo, da idéia de uma ordem natural (se o cosmos é um todo ordenado, como julgavam os filósofos da antiguidade, tal ordem possui um valor intrínseco independente dos homens). A corrente subjetiva, ao contrário, estima que o valor intrínseco, ainda que concedido pelo homem, pode ser estabelecido independente dos interesses humanos. Para Dworkin

(1988), por exemplo, é possível falarmos de um valor intrínseco da vida apelando para a idéia de investimento necessário, natural ou artificial, à constituição de algo. (DWORKIN, 1998). De acordo com essa idéia, valor intrínseco é simplesmente aquele que não pode ser calculado material ou subjetivamente, isto é, de forma meramente instrumental ou em função do prazer ou desprazer do homem. Ora, a natureza apresenta esse valor exatamente em função do investimento natural de bilhões de anos para sua constituição. O patrimônio artístico e cultural também pode ser depositário do mesmo valor. Por fim, os embriões podem ser tratados com respeito e considerados como portadores de uma qualidade especial pelo simples fato de que a vida, além de representar um investimento natural, continua a ser, apesar de todo progresso científico, o maior dos enigmas.

Contudo, mesmo essa visão “laica” da sacralidade da natureza oferece dificuldades no que concerne à construção de uma ética ambiental. Afinal, se o reconhecimento do valor intrínseco da natureza é subjetivo, ele está, por conseguinte, sujeito a uma diversidade de interpretações (variações culturais, apreciações particulares, circunstâncias históricas etc.). Nesse caso, como bem observou Singer, os limites da comunidade moral tornam-se extremamente fluidos. De fato, é coerente imaginarmos que as obras de arte e o patrimônio histórico, que na perspectiva de Dworkin possuem valor intrínseco, possam integrar a idéia de comunidade moral?

O que podemos concluir, então? Que um determinado antropocentrismo, de caráter moderado, parece ser indispensável à elaboração de uma ética ambiental. Um antropocentrismo que não confunda a gênese do valor com a centralidade. Afinal, mesmo que toda atitude valorativa seja humana, o homem pode atribuir à natureza um valor que não seja auto-referencial, isto é, um valor que não traduza apenas os interesses humanos (como bem reconhece a Convenção sobre a diversidade biológica, todo ser vivo, pelo simples fato de existir e desenvolver estratégias complexas para conservar a vida e reproduzir-se, tem um valor inerente, independente do que possa proporcionar à espécie humana). Em suma, uma ética ambiental pode ser antropocêntrica sem, necessariamente, ser antropocêntrica.

## Referências

- ADORNO, T; Horkheimer, M. **Dialéctique de la raison**. Paris: Galimard, 1983.
- BENOIST, Alain (s/d). **La nature et sa valeur intrinseque**. Disponível em: [www.alaindebenoist.com/pdf/la\\_nature\\_et\\_sa\\_valeur\\_intrinseque.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/la_nature_et_sa_valeur_intrinseque.pdf). Acesso em: 18 abr. 2006.
- BOCK, Kenneth. **Natureza humana e história: uma réplica à sociobiologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- CAVALIERI, Paola. Combien les animaux comptent-ils?. **Les Cahiers antispecistes**. n. 2. 1992.
- CASSIN, Bárbara. **Aristóteles e o logos: Contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.
- DA VINCI, Leonardo. **Traité de la peinture**. Paris: Éditions Berger-Leyrault, 1987.
- DWORKIN, Ronald. **El domínio de la vida**. Barcelona: Ariel, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- GARCIA MORENO, Francisco. El concepto de dignidad como categoria existencial. Un recorrido del concepto a la largo de la historia de la filosofia. El Búho. **Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofia**. Disponível em: [http://aafi.filosofia.net/publicaciones/el\\_buho/elbuho2/dignidad.htm](http://aafi.filosofia.net/publicaciones/el_buho/elbuho2/dignidad.htm), acesso em 22 out. 2007.
- GUENÉE, Bernard. **Occidente durante los siglos XIV y XV**. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. **A reinvenção do mundo: um adeus ao século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Théorie de l'agir communicationnel**. Paris: Fayard, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

- HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Approche de Hölderlin**. Paris: Gallimard, 1962.
- HORTON, Robin. **La Pensée métisée**. Paris: PUF/IUED, 1990.
- HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilization. **Foreign Affairs**. n.72, p.22-49, 1993.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.
- KRIEGEL, Blandine. Les fondements philosophiques des droits de l'homme, In: ESTANQUEIRO ROCHA, Acílio da Silva. **Justiça e direitos humanos**. Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2001. p. 29-45.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: PUF, 1951.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **La Pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- MARCUZZI, Jean-Claude. Le genre humain. In: KAMBOUCHNER, Denis. **Notions de philosophie**. Paris: Gallimard, 1995. v. 1. p.301-363.
- MATTÉI, Jean-François. **De l'indignation**. Paris: Table Ronde, 2005.
- MONDOLFO, Rodolfo. **O Pensamento antigo**. São Paulo: Mestre Jou, 1971.
- POISSON, Jean-Frédéric. **La dignité humaine**. Bourdeaux : Les Études Hospitalières, 2004.
- RABENHORST, Eduardo Ramalho. Pensamento e Linguagem, In: **Boletim do GEPEN**. Rio de Janeiro: Universidade Santa Úrsula, 1999.
- REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. In: SINGER, Peter. **Defence of Animals**. Dir. Peter Singer. Éd. Blackwell: Oxford, 1985.
- SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VAN EYDEN, René. A mulher no pensamento hierárquico. In: Olhares feministas sobre a Igreja Católica. **Cadernos**, N° 9, Publicações CDD. Disponível em: <http://www.womenpriests.org/pr/portug/cyden4.htm>. Acesso em: 22 out. 2007.
- VALADIER, Paul. **A anarquia dos valores**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A moral em desordem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- VARTIER, J. **Les procès d'animaux au Moyen-Age**. Paris: Hachette, 1970
- VILLEY, Michel. **Le droit et les droits de l'homme**. Paris: PUF, 1983.
- WATANABE, Lygia Araújo. **Platão por mitos e hipóteses**. São Paulo: Moderna, 1995.