

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v17i40.8347>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

PRIMÓRDIOS DA ÉTICA AMBIENTAL: A BUSCA PELO SANTO GRAAL DO VALOR INTRÍNSECO DA NATUREZA MAIS QUE HUMANA¹

*The Beginnings of Environmental Ethics: The Quest for the Holy Graal of the
Intrinsic Value of More-Than-Human Nature*

Dante Carvalho Targa
SEDE/SC

Resumo: os primeiros passos da ética ambiental foram marcados pela rejeição do antropocentrismo profundamente arraigado na filosofia canônica, e pela busca por um critério adequado de fundamentação do valor intrínseco da natureza mais que humana. Este artigo retoma as diferentes alternativas representadas pelas éticas animalistas, éticas biocêntricas, éticas ecocêntricas e éticas ecosféricas, apontando seus principais argumentos e bibliografia básica. A seguir, partindo dos trabalhos de John Rodman (1995), Robyn Eckersley (1992) e Warwick Fox (1990, 1994), mostra como estes diferentes posicionamentos podem ser vistos em um espectro, em íntima relação com diferentes correntes do pensamento ecologista.

Palavras-chave: Filosofia ambiental; Ecologia política; Valor intrínseco; Espectro ecologista

Abstract: the first steps of environmental ethics were marked by the exclusion of anthropocentrism deeply rooted in canonical philosophy and the search for an adequate classification to ground the intrinsic value of more-than-human nature. This article revisits the different alternatives represented by animalist ethics, biocentric ethics, ecocentric ethics, and ecospheric ethics, highlighting their main arguments and basic bibliography. Next, drawing on the works of John Rodman (1995), Robyn Eckersley (1992), and Warwick Fox (1990, 1994), it shows how these different positions can be viewed on a spectrum, closely related to different schools of ecological thought.

Key-words: Environmental Philosophy; Political ecology; Intrinsic Value; Ecological spectrum.

Introdução

Em 1970, Arthur Galston, cunhou o termo *ecocídio* para denunciar os efeitos catastróficos do uso bélico do agente laranja e outros herbicidas químicos na Guerra do Vietnã.² Em 1971, uma das primeiras ações diretas do *Green Peace* chamou a atenção do mundo para o impacto ecológico dos testes nucleares subaquáticos na ilha de Amchitka, no sudoeste do Alasca. No mesmo ano, na Noruega, um longo acampamento de protesto

¹ Este artigo corresponde a uma versão condensada do tópico 2.2 de *Ética ambiental, ecologia profunda e o paradigma emergente* (Targa, 2024), seguida de um trecho inédito, referente ao tema do espectro ecologista.

² Segundo David Zierler (2011), entre 1961 e 1971 a chamada operação do governo estadunidense *Ranch Hand* foi responsável por despejar vinte milhões de galões de herbicidas e desfolhantes nas florestas do Vietnã do Sul. O chefe do departamento de botânica da universidade de Yale, Arthur Galston coordenou um grupo de cientistas que se voltou contra o próprio governo, conquistou o direito de pesquisar em campo os efeitos dos ataques químicos e, por fim, “efetivamente forçou a política pública nacional a renunciar ao uso de herbicidas em guerras futuras” (Zierler, 2011, p. 14).

para impedir empreendimentos hidrelétricos na queda d'água mais alta da região terminava em caso de polícia, ganhando as páginas dos jornais europeus.³ Tais eventos ilustram um aspecto importante da chamada revolução ecológica dos anos 1960 e 70: a tomada de consciência da íntima relação entre a causa ecologista e questões políticas de diversas ordens, sobretudo as relacionadas à paz e justiça social⁴.

Segundo Zimmerman (1998), neste momento o que gradualmente se tornava mais claro é que as ações danosas ao ambiente, para além da mera imprudência humana, possuíam um caráter propriamente imoral. Elas refletiam um modo de ser e considerar o outro (humano e não humano) que parecia condenável sob diversos aspectos. Ora, este tipo de conclusão levanta indagações genuinamente filosóficas acerca das relações entre humanos e a natureza mais que humana, bem como dos critérios para definir até onde se estende o que podemos considerar como a *comunidade moral*. Afinal, por que sentimos que é errado sustentar um comportamento disruptivo e excessivo com relação aos ecossistemas? Isso é errado em si, ou apenas quando outros humanos são afetados? Que pressupostos sobre os humanos e sobre a natureza mais que humana motivam esse tipo de comportamento? Este foi precisamente o debate que deu início às pesquisas no campo da ética ambiental. Alguns trabalhos precursores (Routley, 1973; Singer, 1973; White, 1967) mostraram como as bases axiológicas da tradição filosófica ocidental, salvo raras exceções, não contemplam senão os seres humanos como detentores de dignidade moral. O caminho para reverter este quadro seria, então, considerar, de algum modo, o valor intrínseco (e não apenas instrumental) da natureza mais que humana.

O título do presente artigo remete às seguintes palavras de Callicott e Frodeman (2009, p. XXI):

Em oposição ao antropocentrismo (...) a principal busca dos especialistas em ética ambiental desde 1980 — o Santo Graal deste campo, por assim dizer — tem sido encontrar uma teoria plausível e defensável do valor intrínseco, localizada de alguma forma na natureza. Sob a hipótese de que a natureza tenha um valor intrínseco — o que, deve-se dizer, foi desenvolvido de muitas e variadas formas — os objetos naturais ou têm um valor independente dos avaliadores humanos, ou ao menos são avaliados por si mesmos e não por sua utilidade, seu valor instrumental.

O que motivou esta cruzada teórica foi a ideia de que, caso reconheçamos que a natureza mais que humana tem valor de forma independente dos interesses humanos, então nossas obrigações morais com o ambiente vão além de nossas próprias conveniências pessoais e coletivas enquanto humanidade. Mas o que denotamos confusamente por *ambiente*, ou, pior, *meio ambiente*, reúne uma miríade de formas de vida, fatores abióticos, paisagens, ecossistemas, biomas e o próprio Sistema Terra como um todo. Diante dessa amplitude, se rejeitarmos o pressuposto de que humanos são os únicos seres dignos de consideração moral, quais as referências para rever nossos padrões? Como afirma Fox (1994, p. 209): “uma coisa (...) é criticar nossas assunções antropocêntricas, outra bem diferente é avançar argumentos construtivos para estender a consideração moral ao mundo não humano”. Diferentes tentativas de fundamentar o valor intrínseco da natureza mais que humana produziram variadas perspectivas em ética ambiental, como as *éticas com base na senciência*, *éticas biocêntricas*, *éticas ecocêntricas* e a *ética ecosférica* (ou *ética de Gaia*). Nos tópicos a seguir, exponho abreviadamente cada uma dessas propostas e sua bibliografia básica.

³ A campanha liderada por estudantes da universidade de Oslo na cachoeira Mardalsfossem ficou conhecida como *Mardøla Action* e acabou com a prisão de manifestantes que se recusaram a deixar o acampamento. Dentre eles, os filósofos Arne Naess e Sigmund Kvaløy Saetreng.

⁴ No primeiro capítulo de *Ética ambiental, ecologia profunda e o paradigma emergente* (Targa, 2024), exponho em maiores detalhes o contexto da revolução ecológica e sua influência sobre a nascente filosofia ambiental

Encerro o artigo indicando como os diferentes critérios de valor intrínseco da natureza mais que humana podem ser vistos em um espectro, em conexão com as diferentes correntes do pensamento ecologista. Isso revela a interface entre os debates mais técnicos da filosofia ambiental e o domínio da ecologia política.

1 - Senciência e vulnerabilidade ao dano como critérios de valor intrínseco

Uma primeira resposta à questão sobre o escopo e os limites da investigação filosófica em torno do valor intrínseco da natureza mais que humana foi dada por Peter Singer em *Animal Liberation*. Depurado do viés antropocêntrico, o princípio moral básico da igualdade se traduziria na *igual consideração de interesses semelhantes* e apontaria para a *senciência* como um denominador comum e relevante entre humanos e parte considerável da natureza mais que humana. Retomando aspectos do utilitarismo de Jeremy Bentham, Singer argumenta que a capacidade de sentir (tanto sofrer como experimentar prazer) é de outra ordem, quando comparada aos variados critérios tradicionalmente sustentados para justificar a suposta posição moral exclusiva dos humanos. Enquanto aspectos como a racionalidade, a fala, ou certo nível de autoconsciência se mostram altamente problemáticos para estabelecer uma característica unívoca capaz de incluir na comunidade moral todos os humanos (em qualquer estado) e excluir dela todos os não humanos, a *senciência* é apresentada por Singer (2010) como a condição para o mais básico interesse; o de não sentir dor e não sofrer. Nas palavras do autor:

Se um ser sofre, não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse sofrimento. Não importa a natureza do ser; o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado da mesma maneira como o são sofrimentos semelhantes (...) de qualquer outro ser. (...) Portanto, o limite da *senciência* (usando o termo como uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer) é a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios” (Singer, 2010, p. 15).

É importante notar que toda a articulação do argumento de Singer em favor da libertação animal se dá em termos do princípio da *igual consideração de interesses*, o qual, calibrado pelo critério da *senciência*, aponta como moralmente reprovável imputar sofrimento aos animais não humanos. Desse modo, em Singer a *senciência* permite conceder um status moral aos animais, mas principalmente através da determinação utilitarista por *igual consideração*. O autor não chega especificamente à ideia de valor intrínseco (ou inerente) como pivô da considerabilidade moral para o mundo não humano. Na prática, são os interesses dos indivíduos que acabam assumindo valor moral fundamental; e não os indivíduos, eles mesmos. Esta será a crítica de Tom Regan (1983; 2013), cuja defesa dos animais com base em direitos rejeita a abordagem utilitarista. O autor argumenta que as práticas humanas que afetam os animais são erradas em princípio, e não apenas pela dor e sofrimento que causam. Tais práticas são erradas porque negam o valor inerente que também cabe a um grande grupo de animais não humanos.

Para Regan, algo mais do que apenas a *senciência* nivela humanos e boa parte dos animais quanto à considerabilidade moral. Trata-se de uma “família de características” que nos faz ser *sujeitos-de-uma-vida* (Regan, 2006, p. 61). Segundo o autor, a experiência de se ter uma vida certamente envolve a disposição para sofrer e desfrutar, no entanto, envolve também um senso de autopreservação e autovalorização que demarca interesses pessoais básicos, como ser livre para agir conforme as próprias disposições, ou não ser agredido. Assim, “o que nos acontece — seja aos nossos corpos, à nossa liberdade ou às nossas vidas — importa para nós, por que faz diferença quanto à qualidade e duração de nossas vidas, conforme experimentadas por nós, quer os outros

se importem com isso, quer não” (Regan, 2006, p. 60). Ora, este conjunto de interesses básicos que tradicionalmente caracterizou a dignidade da pessoa humana pode facilmente ser reconhecido ao menos em parte do reino animal, constituindo um lugar comum de considerabilidade moral.

O valor inerente (ou intrínseco) de qualquer sujeito-de-uma-vida implica no direito à vida, à integridade física e à liberdade. Tal direito recai não somente sobre agentes morais — humanos adultos com plena capacidade para agir de forma responsável — mas também sobre *pacientes morais*, isto é, aqueles indivíduos que não são capazes de agir moralmente, mas cujo tratamento que recebem pode ser classificado como moral ou imoral. Isso vale para humanos na tenra infância, em idade muito avançada, ou com sérias limitações cognitivas, e, segundo Regan, também para os animais. Como esclarece Sônia Felipe (2009a), o que Regan agrega à sciência enquanto critério de considerabilidade moral é a *vulnerabilidade ao dano*.

O debate entre a abordagem utilitarista de Singer e a concepção de direitos defendida por Regan vai longe. Seus desdobramentos abrangem desde as implicações práticas para o ativismo contra as inúmeras formas de exploração dos animais (demarcando diferenças entre posturas abolicionistas e bem-estaristas), até o embate teórico entre posicionamentos consequencialistas e deontológicos como base para a ética animalista. Mas aqui importa mais especificamente a conexão destes desenvolvimentos com a ética ambiental.

A proposta de extensão da comunidade moral à totalidade dos seres sencientes certamente integrou o desafio ecofilosófico ao antropocentrismo e pleiteia uma nova orientação ética para a civilização tecnointustrial. Se levadas a cabo com seriedade, tanto a abordagem da *libertação animal* como a dos *direitos dos animais* podem de fato produzir significativas transformações positivas em nossa sociedade, com iguais desdobramentos para a preservação ambiental. Segundo Callicott (1998a), de início houve uma confluência entre as ideias dos movimentos de libertação animal e do ecologismo. Contudo, as diferenças foram se tornando mais claras conforme o foco da atribuição de valor intrínseco recaía sobre os animais não humanos tomados individualmente (seja enquanto *seres sencientes* ou *sujeitos de uma vida*), ou sobre os seres vivos em geral e o ambiente como um todo. A partir dos anos 1980, éticas animalistas e éticas ambientais passaram a divergir em muitos pontos e tendem a discordar com frequência. Ao menos enquanto filosofias morais, estas duas vertentes têm sido reconhecidas como “campos de estudo separados, cada um com sua própria agenda” (Callicott, 1998a, p. 6). Tentativas posteriores de unificar novamente estes campos continuam a produzir um extenso debate, que aqui não cabe abordar⁵.

Assim, pelo viés dos primeiros teóricos em ética ambiental e seu propósito de afirmar o valor intrínseco de toda a natureza mais que humana, o sencientismo representa apenas um primeiro passo. Afinal, dos cinco reinos biológicos, nem mesmo um é coberto por inteiro pelo critério da sciência⁶. A limitação mais inquietante talvez seja em relação ao reino vegetal, uma vez que, ao traçar uma “linha divisória moral” entre criaturas sencientes e não sencientes, Singer é levado a negar que plantas ou árvores centenárias possam ser consideradas em seu próprio direito. Embora aponte um caminho plausível para derivar uma ética ambiental unicamente a partir dos interesses

⁵ Uma mera listagem de artigos acerca das controvérsias entre teóricos da ética animalista e da ética ambiental já ocuparia um espaço considerável neste rodapé. É ilustrativa da intensidade deste debate a oposição expressa nos títulos dos artigos de Dale Jamieson (1998), *Animal Liberation is an Environmental Ethic*, e de Roger Crisp (1998), *Animal Liberation is not an Environmental Ethic*. Outro título significativo é o de Cátia Faria (2011): *Sobre o bem de tudo de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal*.

⁶ Singer (2010, p. 256) inicialmente postulou que o limite da sciência deveria ser traçado “em algum ponto entre o camarão e a ostra”. Em artigo recente, Silva e Ataíde Jr. (2020, p. 192) apresentam os últimos resultados das pesquisas em neuroanatomia, neuroquímica e estudos comportamentais dos animais não humanos, concluindo que: “Todos os vertebrados qualificam-se como sencientes e alguns invertebrados também. (...) [Mas] Nos invertebrados são necessárias mais pesquisas para comprovar quais deles apresentam sciência e consciência”.

dos seres sencientes, para o autor, “o argumento do valor intrínseco das plantas, das espécies ou dos ecossistemas é, na melhor das hipóteses, problemático” (Singer, 2011, p. 254).

Tom Regan rejeita o posicionamento *senciocêntrico* de Singer e considera insatisfatória a argumentação em defesa da natureza mais que humana apenas com base em seu valor instrumental para os seres sencientes. Em *The Nature and Possibility of an Environmental Ethics* (1981), o autor admite que o critério da senciência talvez seja suficiente para orientar uma ética para o uso regulado do ambiente; mas não uma ética adequada para sua preservação e defesa. Em outras palavras, uma legítima ética ambiental de fato precisa “sustentar que a classe de seres que detêm estatuto moral inclua, mas seja mais ampla a classe dos seres conscientes” (Regan, 1981, p. 20).

Ainda que Regan permaneça reticente em transpor a barreira da senciência e avançar uma teoria positiva do valor intrínseco para a natureza mais que humana como um todo, suas reflexões neste artigo o conduzem a uma reconsideração importante da concepção de *interesses*, à luz da ética ambiental. Ao tentar refutar alguns argumentos senciocêntricos, o autor considera que, embora os seres desprovidos de certo grau consciência não possam expressar diretamente qualquer interesse, é possível a um agente moral prejudicá-los (ou favorecê-los) em sua orientação geral para a vida. Há, portanto, um interesse não manifesto em viver e não ser injuriado, que talvez possa se estender para além do domínio da senciência, abarcando tudo o que vive. Esta ideia havia sido expressa anteriormente pelo eminente teólogo, filósofo e médico ativista Albert Schweitzer, em sua filosofia da reverência pela vida. É precisamente esta a direção na qual surge uma segunda linha de resposta à busca pelo critério ideal de fundamentação do valor intrínseco da natureza mais que humana: o biocentrismo.

2 - A vida como critério de valor intrínseco

Em *On Being Morally Considerable* (1978), Kenneth Goodpaster reconhece a senciência como um critério suficiente para garantir a considerabilidade moral; mas não um critério necessário. É possível considerar algo mais elementar que deveria merecer nossa atenção moral, e que é comum a seres sencientes e não sencientes: o simples fato de estar vivo. Para o autor, “capacidades psicológicas ou hedonistas parecem desnecessariamente sofisticadas quando se trata de local as condições mínimas para que algo mereça ser valorado em seu próprio direito” (Goodpaster, 1978, p. 320). Quando tomamos a ética da perspectiva dos pacientes morais, não dos agentes, é a própria vida que representa o valor em risco diante da possibilidade de ser ferido ou prejudicado. E a tendência para preservar a si mesmo ou curar-se também pode ser observada em seres não sencientes, tais com as plantas. Em termos biológicos, é possível interpretar a senciência como um mecanismo evolutivo para antecipar e evitar ameaças à vida, de modo que “as capacidades de sofrer e desfrutar são auxiliares a algo mais importante, em vez de bilhetes para a considerabilidade moral em seu próprio direito” (Goodpaster, 1978, p. 316).

Na mesma linha crítica, Goodpaster também questiona o caráter restritivo do *princípio do interesse* proposto anteriormente pelo eminente filósofo moral Joel Feinberg (1974). Para este autor, os direitos que se podem atribuir a uma parte dos animais não humanos emanam da capacidade de ter interesses, os quais, por sua vez, dependem de desejos e propósitos estabelecidos a partir de certo nível de consciência cognitiva. Mas, curiosamente, Feinberg se apoia na noção de *vida conativa* para fundamentar sua perspectiva, indicando que a inclinação de algo para existir e se desenvolver a seu próprio modo (*conatus*) é um traço que nos permite distinguir aqueles que têm interesses, das “meras coisas”. O autor chega a afirmar que “plantas (...) não são ‘meras coisas’; elas são objetos vitais com propensões biológicas herdadas que determinam seu crescimento natural” (Feinberg, 1974, p. 51). Embora esta asserção possa ser vista como o reconhecimento de que o impulso para a vida representa um tipo básico de interesse comum a todo ser vivente, Feinberg se esforça por rejeitar esta ideia e prefere retratar os

animais menos desenvolvidos cognitivamente e os vegetais como “criaturas sem mente”, incapazes de ter interesses por si próprias. Para Goodpaster, este tipo de restrição soa arbitrária.

A verdade parece ser que ‘interesses’ que seres não sencientes compartilham com seres sencientes (acima e em oposição a ‘meras coisas’) são um critério bem mais plausível de *considerabilidade* do que ‘interesses’ que seres [apenas] sencientes compartilham (acima e em oposição a ‘criaturas sem mente’) (Goodpaster, 1978, p. 320).

É importante ressaltar que Goodpaster separa a questão da *considerabilidade moral*, isto é, de decidir que tipo de entidades possuem valor em si mesmas e demandam nossa consideração, das inúmeras questões envolvendo um critério de *relevância moral* destas entidades em situações de conflito de interesses. Optando por abordar especificamente o aspecto regulativo do critério de considerabilidade moral e deixar em aberto os desenvolvimentos em torno de seu aspecto operativo o autor afirma que é o *princípio da vida*, e não o critério da senciência ou o princípio do interesse, que deve atuar como a base de uma ética ambiental. Tudo o que vive busca seu bem estar a seu próprio modo. Ao menos no que toca às relações entre humanos e a natureza mais que humana, é a própria vida que deve estar no cerne da considerabilidade moral, independente do estado de consciência que um paciente moral possa alcançar.

Para Goodpaster, a perspectiva biocêntrica não só alarga as fronteiras da comunidade moral para abranger todas as entidades vivas, senão que aponta um caminho para fundamentar o valor intrínseco de ecossistemas e, no limite, da ecossfera como um todo. Afinal, a característica de “estar vivo” encontra-se nos mais ínfimos organismos, mas também pode ser depreendida de níveis que excedem os organismos individuais. De um rio, pode-se dizer que está vivo ou morto, conforme sua capacidade de conter e sustentar todo um sistema biótico composto dos mais variados tipos de organismos. Enquanto alguns podem ver nessa radical ampliação da comunidade moral uma redução ao absurdo, Goodpaster considera que talvez essa seja a porta de entrada para uma nova perspectiva ética capaz de romper com o paradigma moral dominante. Nas palavras do autor:

Eu estou começando a me persuadir, entretanto, que tais implicações podem fornecer tanto uma significativa visão ética, como a esperança de um guia de ação mais adequado para o futuro de longo prazo (...) Há alguma evidência de que o biossistema como um todo exibe comportamento aproximado ao da definição [de vida] esboçada anteriormente, e eu não vejo razão para lhe negar considerabilidade moral nestes termos. Por que deveria o universo da considerabilidade moral ser mapeado precisamente sobre nossa estrutura de organismos de tamanho médio? (Goodpaster, 1978, p. 310/323)

Já Paul Taylor (1998; 1986) concorda com a ideia de que “estar vivo” representa a condição mais básica de considerabilidade moral, porém rejeita por completo o aceno de Goodpaster para uma ética ambiental de corte holístico. Não é a *vida*, em um sentido abrangente e genérico, o foco de Taylor, mas sim o fato de que cada organismo vivo individual possui um *bem inerente*⁷ que deve ser respeitado. Para compreender

⁷ Em nota de rodapé à sua obra *Respect for Nature*, Taylor (1986, p. 75) afirma que sua concepção de *bem inerente* (*inherent worth*) é idêntica à noção de *valor inerente* adotada por Tom Regan. Mas, como mostra Rosane Mota (2009, p. 75), ao longo da obra o uso que Taylor faz destes conceitos apresenta algumas nuances. Para o autor, a noção de *valor intrínseco* é mais genérica e se refere ao valor positivo que costumamos atribuir a experiências e interesses considerados bons ou valiosos. A noção de *valor inerente* (*inherent value*) diz respeito ao “tipo de valor atribuído a objetos ou lugares os quais se acredita devam ser preservados

integralmente este fato, ao ponto de assumir suas implicações e aderir a uma *ética do respeito pela natureza*, faz-se necessário um exercício cognitivo de descentramento do nosso modo convencional de compreender e pensar sobre as demais formas de vida; faz-se necessária uma transição para a *perspectiva biocêntrica* da natureza.

Em seu artigo seminal, *The Ethics of Respect for Nature* (1981), Taylor estabelece quatro componentes fundamentais de sua perspectiva biocêntrica, a saber: i) a compreensão de que humanos são membros da comunidade biótica da Terra nos mesmos termos que qualquer outra forma de vida; ii) o reconhecimento da interdependência de todos os seres na complexa teia da vida que une a totalidade dos ecossistemas; iii) a concepção de cada organismo individual como um centro teleológico de vida que possuiu seu próprio bem, a seu próprio modo; iv) como corolário das asserções anteriores, a rejeição do pressuposto da supremacia humana sobre as demais formas de vida enquanto uma ideia enviesada em nosso próprio benefício.

Taylor toma a perspectiva biocêntrica da natureza como uma visão de mundo filosófica, isto é, um sistema de crenças que se estabelece em íntima conexão com enunciados explanatórios da biologia e da ciência ecológica, mas avança para o domínio normativo. Isso ocorre na medida em que, reconhecer-se como membro da comunidade biótica (um fato biológico), inextricavelmente interdependente de um sem número de outras formas de vida (um fato ecológico), pode suscitar nos agentes morais uma disposição para apreender as coisas vivas como “os objetos apropriados da atitude de respeito” (Taylor, 1998, p. 74). Para o autor, ver a natureza selvagem com as lentes da perspectiva biocêntrica projeta uma imagem igualitarista a partir da qual o bem inerente de cada organismo não pode valer mais ou menos do que cada outro.

Em *Respect for the Nature* (1986) Taylor aprofunda sua elaboração inicial da perspectiva biocêntrica e encara de frente as implicações problemáticas que imediatamente emergem da afirmação de uma postura igualitarista: solucionar os inevitáveis conflitos de interesses entre humanos e as demais formas de vida, mediando assim a ética ambiental e a ética humana. O autor acaba por compor um complexo sistema ético, estruturado sobre virtudes gerais, virtudes especiais, regras de conduta e princípios para resolução de conflitos relacionados à sobrevivência dos diferentes organismos vivos⁸. Sem adentrar em todos estes desenvolvimentos, me limito aqui a apontar o modo como Taylor fundamenta sua perspectiva biocêntrica, a saber, a concepção dos organismos individuais como centros teleológicos de vida.

A noção de *vida conativa*, à qual Feinberg e Goodpaster se referiram de passagem em seus respectivos artigos, está muito próxima do que Taylor pretende oferecer como justificação última para a assunção de que cada coisa viva possui, individualmente, um bem próprio e, portanto, bem inerente. Este impulso para perseverar em seu próprio ser (*conatus*), também figura como um propósito; um objetivo pré-consciente que orienta a busca de cada organismo por aquilo que garante sua subsistência e bem estar. Para Taylor (1986), plantas e organismos unicelulares não têm vida consciente, pensamentos, sentimentos ou mesmo interesse em qualquer coisa que lhes aconteça. Ainda assim, seu comportamento se organiza naturalmente a partir dessa tendência inata para sobreviver, desenvolver-se e reproduzir-se. Todo e qualquer ser vivo resiste o tanto quanto possível a constrangimentos impostos pelo ambiente e ao

simplesmente por sua beleza, importância histórica, ou significado cultural” (Mota, 2009, p. 76). Já o conceito de bem inerente é atribuído somente às entidades que têm um bem próprio, isto é, às coisas vivas em geral.

⁸ Segundo Taylor (1986), as virtudes gerais associadas a uma ética do respeito pela natureza são: sentido de dever; integridade; paciência; coragem; autocontrole; imparcialidade; perseverança; firmeza de propósito. Algumas virtudes especiais são: altruísmo; respeito à liberdade; imparcialidade; confiabilidade; justiça; equidade. Destas virtudes se pode estabelecer as seguintes regras de conduta: não-maleficiência; não-interferência; fidelidade (não quebrar a confiança de um animal em seu ambiente, através de armadilhas e outros engodos); justiça retributiva. E alguns dos princípios de prioridade para resoluções de conflitos são: auto-defesa; proporcionalidade; mal-menor; justiça distributiva; justiça retributiva. Para uma explicação detalhada destes elementos, ver Mota (2009).

perecimento de seu corpo e suas funções. Biologicamente, portanto, é possível reconhecer aí um *telos*, isto é, uma finalidade operante que direciona aquilo que está vivo para continuar assim. Segundo o autor:

Dizer que ele [o organismo] é um centro teleológico da vida é dizer que seu funcionamento interno, bem como suas atividades externas, são todas orientadas para um objetivo, tendo a tendência constante de manter a existência do organismo ao longo do tempo e capacitá-lo a realizar com sucesso as operações biológicas pelas quais ele reproduz sua espécie e se adapta continuamente a eventos e condições ambientais em mudança. É a coerência e a unidade dessas funções de um organismo, todas voltadas para a realização de seu bem, que o tornam um centro teleológico de atividade. Fisicamente e quimicamente é nas moléculas de suas células que essa atividade ocorre, mas o organismo como um todo é a unidade que responde ao seu ambiente e assim cumpre (ou tende a cumprir) o fim de sustentar sua vida (Taylor, 1986, p. 121).

Note-se que Taylor não realiza qualquer incursão à filosofia aristotélica para introduzir a concepção de teleologia em sua perspectiva biocêntrica. Sua referência, naquele momento, compreendia trabalhos recentes de pesquisadores empenhados em explorar o potencial de conceitos e explanações teleológicas para o estudo da biologia⁹. Deste modo, o *telos* não está dado aqui como um princípio metafísico, mas com uma característica biológica da qual se pode depreender implicações éticas. Por isso mesmo, o autor não pretende aludir a uma tendência da “vida” para perpetuar-se, mas sim ao impulso biológico presente em cada organismo individual para manter sua própria vida a seu próprio modo. Tal impulso, inclusive, assume um caráter mais particular do que o comportamento da espécie, compreendendo as idiosincrasias de cada espécime. Esta abordagem estritamente individualista converge com a teoria moral do bem inerente avançada por Taylor. Pois, sendo cada organismo o seu centro teleológico de vida, o que lhe acontece faz diferença para o seu bem próprio. Como explica Mota (2009), embora não se possa dizer que a vida vegetal ou animais não sencientes tenham interesses, para Taylor certas coisas ou condições *são do interesse* de um determinado organismo vivo, mesmo que este careça de qualquer traço de consciência ou senciência.

Ainda que o conceito de *biocentrismo* expresse bem o critério de considerabilidade moral adotado tanto por Goodpaster como por Taylor, estes autores chegaram a lugares teóricos bem distintos em termos de ética ambiental. O primeiro reconhece em seu princípio da vida a abertura para uma abordagem de caráter holístico, isto é, capaz de postular o valor intrínseco (ou valor inerente) para além dos organismos individuais, alcançando os ecossistemas e talvez a ecosfera como um todo. Seu artigo, entretanto, apenas acena a essa possibilidade e deixa grandes questões em aberto. Já Taylor é “militantemente anti-holístico” (Callicott, 2013, p. 228), sustentando uma abordagem individualista na qual nossa consideração moral deve recair sobre o bem próprio de cada organismo, visto como um centro teleológico de vida.

Os desdobramentos dessa oposição levam a outra diferença marcante entre os dois autores. Tendo em vista a considerabilidade moral não apenas de entidades vivas individuais, mas também de totalidades ecológicas, Goodpaster admite que se possam distinguir variados graus de relevância moral em contextos comparativos, ou seja, casos concretos de conflito de interesse. Já Taylor afirma que, na medida em que cada ser realiza seu bem a seu próprio modo, é possível comparar indivíduos de uma mesma espécie em termos de seus méritos, mas não há sentido em estabelecer algo como uma

⁹ Em nota de rodapé Taylor (1986, p. 122) aponta o trabalho de Michael Ruse (*The Philosophy of Biology*, 1973), Andrew Woodfield (*Teleology*, 1976) e Larry Wright (*Teleological Explanation*, 1976) como referências de apropriações do conceito de teleologia para a compreensão de fenômenos biológicos.

hierarquia de bem inerente. Cada coisa viva têm o mesmo bem inerente, nem mais nem menos, de modo que é preciso assumir um *igualitarismo biocêntrico* quanto ao tratamento dessas entidades vivas.

Esta discrepância é representativa de um desafio recorrente para as ecofilosofias: as implicações práticas da aceitação de qualquer critério de valor intrínseco da natureza mais que humana. E este desafio se tornou mais visível precisamente na passagem do critério da senciência para o critério biocêntrico. Pois, quando se estende os limites da comunidade moral humanocentrada para acomodar a totalidades dos seres sencientes, uma agenda mais ou menos clara de transformação pessoal e sociopolítica ganha relevo¹⁰. Mas quando esta iniciativa extensionista visa os seres vivos em geral, não há mais tanta clareza sobre como devemos nos comportar em relação ao mundo não humano. Até que ponto somos capazes de restringir nossa dieta e demais necessidades? Quanto destas necessidades devemos conter para que se configure o respeito pelas entidades vivas em geral? Os críticos do biocentrismo se apressam em tomá-lo como autocontraditório, dado que mesmo com os maiores esforços não nos será possível viver sem causar *nenhum* dano a outras formas de vida, ainda que este se limite às formas de vida vegetal. Mas este é um argumento um tanto estreito, que ignora vários caminhos de resolução do problema.

Antecipando algumas críticas a seu posicionamento, Goodpaster (1978, p. 374) reconhece que não há como viver estritamente de acordo com seu princípio da vida: “o caráter regulador da consideração moral devida a todos os seres vivos demanda, até onde posso ver, sensibilidade e consciência, não suicídio”. Contudo, argumenta o autor, as limitações ao aspecto operativo dessa proposta não tornam seu aspecto regulativo vazio. Mesmo forçado a concessões, o princípio da vida pode continuar atuando como um norte a orientar nossas ações de maneira geral e instituir, inclusive, mudanças em nossos hábitos nutricionais, pesquisas científicas e práticas médicas. Para Goodpaster, a meta consiste precisamente na busca de um padrão crescente de coerência entre teoria e prática. À primeira vista, a posição de Taylor é um pouco mais delicada quanto a este problema. Seu igualitarismo biocêntrico de caráter individualista estabelece que cada centro teleológico de vida merece absolutamente igual respeito. Isto o leva a rejeitar qualquer possibilidade de hierarquização da relevância moral. A consequência deste passo é que, a rigor, a perspectiva biocêntrica tayloriana toma como igualmente relevantes moralmente um humano, um inseto e uma planta, por exemplo. Ela também não é capaz de conferir uma importância maior a indivíduos de uma espécie ameaçada, afastando-se assim de muitas das principais preocupações preservacionistas.

No capítulo final de *Respect for Nature* Taylor se ocupa dessas questões e elabora uma lista de princípios de prioridade para resolver reivindicações morais concorrentes entre a ética humana e a ética ambiental. O que Taylor pretende com os princípios da *auto-defesa*, *proporcionalidade*, *mal-menor*, *justiça distributiva* e *justiça restitutiva* é apontar guias normativas para que se alcance resoluções justas em situações de conflito de interesse. Antes de mais nada, o autor admite que agentes morais têm a permissão de proteger a si mesmos das investidas de outros organismos vivos, uma vez que deixar-se ferir ou matar para não lhes causar mal significaria lhes atribuir um bem inerente maior do que o nosso; e não igual. Os demais princípios envolvem situações de conflito entre interesses básicos de animais e plantas e interesses básicos e não básicos de humanos. De um modo geral, o argumento de Taylor (1986, p. 271) é que “os interesses mais importantes são aqueles cuja satisfação é necessária para que um organismo permaneça vivo”. Para além destes, é necessário refrear nossos interesses não básicos de caráter exploratório (aqueles que são de fato incompatíveis

¹⁰ Em nuances reformistas ou abolicionistas, tal agenda envolve a revisão (pessoal e coletiva) das incontáveis práticas especistas que sustentam a presente sociedade tecnointustrial. Embora o consumo de carne esteja no centro do debate, inúmeras outras atividades apoiam-se diretamente na exploração dos animais, via de regra, submetendo-os a uma verdadeira *ditadura humana* (Felipe, 2009b).

com a atitude de respeito com a natureza) e arbitrar os demais interesses segundo os critérios de mal- menor e justiça, na medida em que as consequências de sua realização também possam ameaçar o bem próprio das outras formas de vida.

É sobretudo em suas digressões sobre os princípios do mal-menor, da justiça distributiva e justiça restitutiva que Taylor avança a reflexão sobre problemas ambientais concretos, mostrando aplicações relevantes da linha normativa estabelecida por sua perspectiva biocêntrica. Contudo, este acurado trabalho de sistematização ética padece de uma limitação flagrante: a ética ambiental arquitetada pelo autor visa especificamente a natureza selvagem, isto é, os ecossistemas naturais intocados, ou, no mínimo, há muito livres da presença dos humanos. Todas os ecossistemas, animais e vegetais já plenamente manejados, controlados ou produzidos pelos humanos fazem parte da *biocultura*. Este conjunto de práticas e instituições, segundo Taylor, não são o foco de sua perspectiva biocêntrica e requerem uma ética adicional, da qual o autor não se ocupa em seu livro. Confusamente, ele reconhece que “todos os organismos vivos usados na biocultura de qualquer sociedade são entidades que tem um bem em si próprio” (Taylor, 1986, p. 55), e que “a questão ética de decidir sobre que tipo de biocultura uma sociedade deve adotar não pode ser evitada” (Taylor, 1986, p. 55). Ainda assim, a obrigação de igual consideração para com todas as formas de vida parece não se aplicar por completo aos animais para abate e vegetais cultivados pela biocultura.

Por um lado, esta estranha circunscrição da perspectiva biocêntrica torna o sistema normativo de Taylor mais viável quanto à sua aplicação prática. Por outro, na medida em que o princípio de igual consideração moral se aplica a todos os seres vivos dos ecossistemas naturais, mas não aos da biocultura, o próprio biocentrismo tayloriano soa contraditório.

3 - Os ecossistemas como critério de valor intrínseco

Uma vez que Singer e Regan propuseram a extensão da comunidade moral humanocentrada para o conjunto dos seres sencientes, e Goodpaster e Taylor para a totalidade das entidades vivas, um passo adiante parece se seguir logicamente. Talvez seja possível pensar as coletividades ecológicas, isto é, os ecossistemas, biomas e mesmo as espécies, como portadoras de valor intrínseco ou bem inerente. Isso deveria conduzir os humanos ao compromisso ético de respeitar não só a vida, mas o intrincado contexto natural que lhe dá suporte; o ambiente como um todo. Este é, de fato, o traço característico das *perspectivas ecocêntricas* em ética ambiental, via de regra fundamentadas sobre uma abordagem holística da teoria do valor intrínseco. Todavia, é importante salientar que esta linha de reflexão já estava delineada mesmo antes dos primeiros trabalhos acadêmicos em ética ambiental. Em publicação póstuma, o grande nome do preservacionismo estadunidense, Aldo Leopold, encerra seu *Sand Count Almanac* (1949) com um capítulo sobre a *Ética da terra*. Autores como Holmes Rolston III e Baird Callicott reconheceram na abordagem de Leopold uma legítima quebra do “paradigma padrão da filosofia moral tradicional” (Callicott, 1998a, p. 12).

Talvez a maior virtude da reflexão ética de Aldo Leopold esteja em sua não-especialização. A desenvoltura em relação ao tratamento sistematizado de problemas éticos o permite abordar o tema de forma extremamente simples e direta, à luz de um profundo entendimento (teórico e prático) da ciência ecológica. Uma ética, afirma o autor, é “a diferenciação entre a conduta social e a conduta anti-social” (Leopold, 1998, p. 87). E a compreensão adequada das dinâmicas ecossistêmicas, suas relações de interdependência e fluxos de energia, situa os humanos como parte integrante deste todo, porém com a capacidade *sui generis* de impactá-lo em proporções significativas através de suas ações. Daí que o pensamento ético, inicialmente restrito ao indivíduo e depois estendido ao âmbito social, agora deve avançar na direção de uma Ética da terra. Essa ampliação é “uma possibilidade evolucionária e uma necessidade ecológica” (Leopold, 1998, p. 88). Compreendendo-se como membros e cidadãos e cidadãs da comunidade terrestre — e não mais como seus conquistadores — os humanos podem

então redimensionar sua concepção de *conduta social* de modo a incluir o solo, as águas, plantas, animais e a ecosfera como um todo. Isso implica em limitar parcialmente nossa liberdade de ação em nome da continuidade da existência dos demais membros da comunidade em seu próprio direito, independente de nossos interesses. Para Leopold, a chave deste passo evolutivo está em rejeitar o pensamento sobre o uso da terra apenas em termos econômicos e examinar cada questão em termos do que é correto ou não, à luz dessa nova compreensão. E o crivo para estas deliberações é fornecido pela notória máxima leopoldiana: “Uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. E é errada quando tende ao contrário disso” (Leopold, 1998, p. 99).

A Ética da terra de Leopold parte de uma premissa muito simples e direta: fazemos parte de algo maior (a complexidade ecossistêmica), nos encontramos indelevelmente conectados a isso e, portanto, devemos nos comportar adequadamente. Ou seja, ao mesmo tempo em que se deve considerar moralmente as demais formas de vida como companheiras e membros igualitários da comunidade biótica, o valor intrínseco da comunidade em si também sugere um tipo de normatividade que deveríamos respeitar. Aqui entra em cena uma inversão incitada pela ciência ecológica: não se trata de conceber primariamente substâncias e, depois, suas relações. Ao contrário, as interações entre os organismos é que são determinantes para compreender a sua constituição específica. Para a ecologia, “a essência ou identidade de uma coisa viva é uma expressão de [suas] conexões e contexto” (KELLER; GOLLEY, 2000, p. 2). Uma vez exportado para a ética, este *enfoque a partir do ecossistema* causa um curto-circuito nos padrões dominantes do pensamento ocidental, firmemente ancorados na noção de indivíduo. Embora essas implicações talvez não fossem do interesse direto de Leopold, sua relevância para a nascente filosofia ambiental foi muito bem destacada pelo artigo seminal de Holmes Rolston III.

Em *Is there an ecological ethic?* (1975), Rolston elabora uma cuidadosa reflexão sobre fatos e valores para mostrar como há éticas *sobre* o ambiente que são capazes de derivar “deveres morais aproximados” a partir de leis ecológicas, fazendo uma ponte entre o caráter descritivo da ciência e o caráter prescritivo da ética. Tais éticas não caem sob a falácia naturalista — a passagem indevida do ser ao dever — na medida em que um intercurso indireto se opera entre os enunciados explanatórios da ecologia e os enunciados morais resultantes. Afinal, leis ecológicas são apenas enunciados causais (do tipo *se-então*), mas que sugerem *deveres técnicos*, caso queiramos manter o estado de equilíbrio, ou o suporte à vida fornecido pela ecosfera. Mas ocorre que estes desideratos são essenciais à manutenção da vida humana, de modo que também estão em jogo *deveres morais antecedentes* que são comuns a praticamente todos os nossos sistemas morais. Daí que um enunciado explanatório da ciência ecológica possa se conectar validamente a um enunciado normativo da filosofia moral¹¹.

Há, contudo, outro caminho para estruturar uma ética que não é apenas *sobre* o ambiente, mas de fato informada pela ciência ecológica. Rolston aponta a Ética da terra como o esboço de uma teoria moral de caráter ecossistêmico. A seu ver, Aldo Leopold fez “avançar a fronteira ética, da região meramente interpessoal, para a região do humano em transação com seu ambiente” (Rolston, 1975, p. 99). A partir deste ponto, argumenta Rolston, a perspectiva fornecida pela ciência ecológica não mais recai no nível do dever moral aproximado, senão que ela mesma se converte em um dever moral antecedente a partir do qual se pode derivar outros deveres. Neste tipo de esquema, aspectos ecológicos

¹¹ Tomemos o seguinte enunciado explanatório da ciência ecológica: *ou o suporte à vida proporcionado por um ecossistema se estabiliza em uma capacidade de carga finita ou ele será destruído*. Daí se segue o dever meramente técnico de estabilizar a capacidade de carga do ecossistema, *caso se queira* manter o suporte à vida que ele oferece. Todavia, um antecedente moral básico reza que *devemos mutuamente preservar a vida humana*. Assim, uma vez que a vida humana depende do suporte oferecido pelo ecossistema, daí se segue o que Rolston (1975) considera um “dever moral aproximado”: *devemos agir mutuamente para estabilizar a capacidade de carga do ecossistema*.

passam a alterar significativamente o foco moral e a descoberta do dever moral surgem precisamente do reconhecimento do caráter holístico do ecossistema. O ponto de partida não se resume a descrição científicas, senão que consiste em uma “avaliação ecossistêmica”; uma norma última de caráter ecocêntrico que figura como uma *metaecologia*. Rolston (1975, p. 99) toma essa transição como uma legítima mudança de paradigma, na medida em que “os valores até então alocados para o humano são realocados para o humano no ambiente”.

Esta convicção de que a perspectiva ecossistêmica rompe com o paradigma dominante da filosofia moral moderna também foi compartilhada por Callicott (1998a; 1998b). Para este autor, embora o desafio ao antropocentrismo tenha representado uma transformação significativa para a ética canônica, o modo como o sencientismo e o biocentrismo o encaminham repete o mesmo padrão. Isto é, permanece a ideia de que o valor intrínseco está dado objetivamente em alguma qualidade que os indivíduos detêm, a qual figuraria como um passe de entrada para a comunidade moral e os distinguiria do restante da natureza. Assim, para Callicott (1998a), o que o sencientismo e o biocentrismo fazem é baixar o nível de exigência do critério moral, alargando assim o escopo de criaturas abarcadas por ele. Este enfoque atomizado, predominante no pensamento moral canônico, é diretamente confrontado pelas éticas ecocêntricas.

Se o critério para atribuir valor intrínseco à natureza mais que humana é, de saída, a interdependência biótica e a interconectividade que se estabelece entre nós e os demais componentes ecossistêmicos, tudo está colocado em outros termos. As fronteiras entre o indivíduo e o todo se esmaecem, e talvez já nem faça tanto sentido perguntar por uma propriedade específica que possa conferir considerabilidade moral. Tudo o que vive possui valor em si mesmo, mas também as coletividades que se estabelecem em diferentes níveis, pela miríade de relações que envolvem os fatores bióticos e abióticos dos ecossistemas. E mesmo as espécies podem ser vistas como linhagens históricas que permeiam o processo evolutivo e se empenham por fazer perseverar um tipo de individualidade, em termos genéticos, que também merece ser reconhecida em seu próprio direito. Deste ponto de partida, “nossos deveres para com os sistemas naturais parecem surgir dos ecossistemas em si mesmos, e não de preferências humanas em relação aos sistemas naturais” (Hettinger; Throop, 1999, p. 6). Daí que os primeiros teóricos ecocêntricos tenham voltado sua atenção para a elaboração uma teoria do valor intrínseco que explique satisfatoriamente como ele se vincula à natureza mais que humana. Aqui a abordagem holística revela outra grande questão para a ética ambiental: a oposição entre teorias subjetivistas e objetivistas do valor intrínseco.

Holmes Rolston III (1994) resume a oposição entre objetivismo e subjetivismo de forma muito esclarecedora: afinal, é o valor intrínseco dos ecossistemas e suas partes *descoberto* ou *conferido* pelos humanos? As respostas, contudo, não são tão simples. O autor defende obstinadamente a tese de que há valores literalmente *intrínsecos* ao mundo natural, isto é, dados como propriedades objetivas deste. Mas a mera rotulação de sua teoria como um “holismo objetivista” diz pouco sobre a peculiaridade de sua posição. O modo como Rolston justifica a existência do valor diretamente na natureza mais que humana se estrutura em diferentes níveis. A princípio, sua posição está próxima do biocentrismo, uma vez que o valor pode ser descoberto não apenas nos animais, mas em todos os organismos vivos, entendidos como entidades teleologicamente orientadas. Mas é preciso ir além do indivíduo, em termos espaciais e temporais. Para Rolston, o direcionamento teleológico dos organismos está mais diretamente relacionado aos seus respectivos códigos genéticos. Moléculas de DNA representam algo como uma lista de instruções que pode ser vista como “proto-preferências” capazes de definir um comportamento que naturalmente procura certas coisas e evita outras. Assim, “todo conjunto genético é, nesse sentido, um conjunto normativo (não moral), propondo o que deveria ser, além do que é” (ROLSTON, 1988, p. 257). Segundo este modo de ver, ao alcançar seu próprio *telos* um organismo está a realizar um valor natural que há muito vem se consolidando evolucionariamente. O

caráter pré-consciente desta realização certamente não o torna um “sistema moral”, mas faz dele um “sistema axiológico” (ROLSTON, 1994, p. 17).

Rolston reconhece como válida a ideia de ver o valor intrínseco em tudo o que vive, na medida em que cada ser possui um impulso para buscar seu próprio bem. Mas de uma perspectiva holística, a noção de algo *em si mesmo* mostra suas limitações. Segundo Light (2002, p. 433), “para Rolston, há uma confusão conceitual envolvida na afirmação de que poderíamos valorizar organismos individuais sem valorizar as totalidades maiores que os produziram por meio de processos evolutivos”. Deste modo, o valor natural deve ser pensado, também, em termos evolucionários. As espécies podem ser entendidas como “listas genéticas normativas, instanciadas nos organismos individuais” (Ouderkirk, 1998, p. 363). E, tendo em vista as totalidades maiores junto às quais as espécies se constituíram por meio de processos evolutivos, é necessário conceber também o *valor sistêmico* de habitats, ecossistemas e biomas que produzem e sustentam a vida. Eis que as recorrentes reflexões de Rolston sobre a história evolucionária da Terra o levaram a elaborar um esquema complexo de como os valores na natureza se entrelaçam e nunca estão separados.

Assim, na ética ambiental de Rolston III o valor na natureza se revela simultaneamente ao nível individual e ao nível sistêmico, na medida em que todos os organismos vivos e muitos outros elementos contribuem para a manutenção e continuidade da vida no planeta. Segundo Cafaro (2009, p. 211), Rolston compreende os valores sistêmicos como “a capacidade criativa do ecossistema terrestre para gerar valores intrínsecos e instrumentais ao longo do tempo evolucionário”. Dentre eles estão a diversidade, a complexidade e a tendência a produzir crescentes “conquistas ecológicas” valiosas no que se refere à estabilidade e equilíbrio de toda a ecosfera (Hettinger; Throop, 1999). Mas em um ponto muito recente desta trajetória, a emergência do *homo sapiens* trouxe um incremento significativo para a dinâmica do valor natural. Doravante, o valor realizado pré-conscientemente por todas as formas de vida é gradualmente trazido à consciência e se torna indelevelmente entrelaçado com nossas próprias experiências, assumindo conteúdo moral. Rolston considera que o valores intrínsecos à natureza são realmente descobertos pelos humanos, mas de uma forma interacional multifacetada, onde “fatos e valores coevoluem inseparavelmente” (ROLSTON, 1982, p. 151). A partir da história natural da evolução da vida, podemos falar objetivamente de valores que surgem fora e muito antes da noção de valor e experiência humana. O valor, portanto, seria *biogênico*, e não *antropogênico* (ROLSTON, 1988).

Enquanto Rolston se manteve irredutível em seu objetivismo, apenas refinando sua teoria e fornecendo mais e mais argumentos para sustentar o valor intrínseco diretamente na natureza mais que humana, J. B. Callicott gradualmente se evadiu da postura objetivista rumo a uma teoria subjetivista do valor. Grosso modo, o autor sustenta que não pode haver valor fora da atitude humana de valorar. Todavia, “o fato de que valores têm origem na consciência dos valoradores não implica que apenas tais valoradores e suas experiências sejam valiosos” (Ouderkirk, 1998, p. 7). Para Callicott, temos a capacidade de valorar objetos naturais intrinsecamente, isto é, pelo que são em si mesmos. O valor intrínseco da natureza mais que humana, portanto, não precisa ser antropocêntrico, mas é necessariamente *antropogênico*; e está diretamente vinculado ao nosso desenvolvimento cognitivo e social em termos evolucionários.

De chofre, a assunção de que o valor intrínseco da natureza está vinculado à capacidade humana de valorar parece representar um inevitável ponto de retorno ao antropocentrismo. Mas Callicott procura desconstruir essa impressão por meio de uma reflexão sobre a gênese evolucionária da conduta moral e sua estreita relação com a natureza mais que humana. Em primeiro lugar, é preciso revisar o pressuposto kantiano de que a razão é a condição do pensamento moral. Nas filosofias de Hume e Adam Smith, Callicott encontra uma teoria alternativa que reconhece nos sentimentos a origem mais rudimentar dos primeiros códigos de conduta, que então evoluíram entre famílias, tribos, sociedades e civilizações. Para o autor, este tipo de explicação sobre a existência

de *sentimentos morais* é muito mais consistente com a compreensão evolucionária do processo de hominização.

Hume já havia sugerido que os sentimentos morais não se limitam ao indivíduo, mas podem se estender a grupos sociais e comunidades como um todo. Em *The Descent of Man, and selection in relation to sex* (1871), Darwin pensou essa extensão e amadurecimento dos sentimentos morais especificamente em paralelo com a evolução das sociedades humanas, constituindo um padrão *sui generis*, até mesmo paradoxal, diante do quadro maior da evolução das espécies a partir da seleção natural (CALLICOTT, 1984). E Aldo Leopold, por sua vez, incorporou esta ideia em sua *Ética da terra*, chegando a um modelo consistentemente não antropocêntrico, onde a ligação entre a ecologia e moralidade se torna proeminente. O que está em pauta é precisamente a possibilidade de que “naturalmente” sejamos capazes de estender nossos sentimentos morais aos nossos companheiros não humanos e ao ambiente como um todo. Assim, cruzando a indicação de uma origem evolucionária biossocial para a ética e a perspectiva ecocentrada delineada por Leopold, Callicott sustenta que os laços comunitários a partir dos quais nossos sentimentos morais evoluíram certamente incluem a natureza mais que humana. Nós dispomos de condições biopsicológicas e cognitivas para valorá-la intrinsecamente; e a limitação de nossos sentimentos morais aos humanos e aos supraorganismos sociais não passa de uma convenção (CALLICOTT, 1984).

O embate entre o objetivismo de Holmes Rolston e o subjetivismo de Callicott quanto ao valor intrínseco da natureza mais que humana é extenso e repleto de nuances. Obviamente, ambas as teorias se deparam com dificuldades e limitações, que cada um dos autores explora em favor de sua própria posição. Embora qualquer tentativa de traçar um panorama da ética ambiental acabe por reunir seus nomes sob a insígnia da abordagem holística ou ecocentrismo, tomar suas respectivas posições apenas como variações de uma mesma proposta teórica é um equívoco. Nas duas últimas décadas do século XX, a interlocução crítica entre estes autores foi responsável por lançar luz sobre outras grandes questões para a ética ambiental. Dentre elas: i) o debate sobre a viabilidade de uma hierarquização do valor intrínseco capaz de salvaguardar uma ética humana e atender aos interesses preservacionistas que acompanham qualquer ética ambiental; ii) a discussão sobre monismo e pluralismo moral para resolver conflitos de interesses em questões relativas ao manejo e preservação do ambiente.

4 - O planeta Terra como critério de valor intrínseco

As abordagens holísticas à ética ambiental deixam em aberto uma possibilidade ainda mais abrangente, a saber, a de que se reconheça (ou atribua) valor intrínseco à totalidade dos ecossistemas. Tal possibilidade certamente foi vislumbrada por autores como Rolston e Callicott como um desdobramento filosófico de suas respectivas teorias ecocêntricas do valor. Para Rolston (1994, p. 26), “a valoração ambiental não termina até que tenhamos subido ao nível planetário. (...) Mas valorar toda a Terra não é familiar e precisa de análise filosófica”. Mas desde o final dos anos 1960, outro caminho para pensar o valor intrínseco em uma perspectiva planetária foi aberto pela *hipótese Gaia*, apresentada à comunidade científica pelo pesquisador e inventor britânico James Lovelock.

Grosso modo, trata-se de reconhecer a Terra como uma unidade biogeoquímica autorreguladora, gerida pela “totalidade do sistema de vida e seu ambiente firmemente acoplado” (Lovelock, 2020, p. 125). Antes de qualquer digressão filosófica, a hipótese foi motivada por perplexidades puramente empíricas sobre a peculiaridade da atmosfera terrestre e a improvável estabilidade das condições necessárias ao desenvolvimento e evolução da vida por cerca de 3,6 bilhões de anos. A intuição de Lovelock de que “a composição atmosférica da Terra é mantida em um estado dinamicamente estável pela presença da vida” (2020, p. 125) logo ganhou o apoio da microbiologista estadunidense Linn Margulis, marcando o início de um programa de pesquisa que retificou a hipótese

inicial¹², ampliou seu escopo e a refinou consideravelmente em resposta à incontáveis críticas da comunidade científica.

O *insight* inicial de Lovelock proveio de suas pesquisas junto à NASA acerca da composição atmosférica de Marte e Vênus. Do ponto de vista puramente químico, que considera o equilíbrio entre os elementos, a atmosfera da Terra é extremamente anômala quando comparada a ambos nossos planetas vizinhos. Enquanto a trajetória evolutiva da atmosfera de um planeta sem vida tende à estabilização química e termodinâmica, sem a presença de reações entre os elementos, a atmosfera terrestre se revela “em profundo desequilíbrio” (Lovelock, 2020, p. 120), mantendo uma miríade de interações entre os diferentes elementos que a compõem. Além disso, em toda a trajetória da vida na Terra a radiação e as condições atmosféricas passaram por grandes mudanças, impactando diretamente o ambiente químico. Ainda assim, as condições físicas e químicas na maior parte da superfície planetária nunca variaram para além de limites favoráveis à continuidade da vida. A temperatura do planeta e a concentração de oxigênio permaneceram estáveis nos últimos 75% de sua existência; mesmo com um aumento significativo da radiação solar. Daí a hipótese de que: “logo que a vida teve início, ela adquiriu controle do ambiente planetário e que esta homeostase da e através da biosfera tem persistido desde então” (Lovelock; Margulis, 1974, p. 2). Ora, a estabilidade dinâmica de uma condição favorável à continuidade da vida através da flutuação de inúmeros processos é precisamente a característica de um organismo vivo. A Terra, portanto, poderia ser vista como Gaia: um *superorganismo* ou “um ser composto de organismos vivos que em sua totalidade agem como um sistema” (Mazzola, 2017, p. 36).

Há, contudo, uma nuance importante sobre o que está sendo proposto com a teoria de Gaia. As pesquisas iniciadas por Lovelock e Margulis miravam a composição de uma teoria biogeoquímica que caracteriza a Terra como um sistema cibernético, isto é, um sistema de controle adaptativo no qual as redes de mecanismos de retroalimentação geradas pela totalidade da biota mantém o ambiente físico-químico em homeostase. Quanto a este ponto, apesar da resistência de inúmeros cientistas em favor de uma explicação puramente geoquímica, o programa fez inegáveis avanços. Segundo El Hani, Carmo e Nunes Neto (2012, p. 29):

Desde a década de 1980, não mais pairam dúvidas acerca da cientificidade da tese central de Lovelock. De fato, trata-se de uma teoria que está incorporada à biogeoquímica e figura hoje como parte do conhecimento científico convencional sobre a Terra, tendo contribuído de modo muito relevante para a formação da recente Ciência do Sistema Terra (CST)¹³.

Já o corolário de que se reconheça este imenso sistema como um superorganismo mergulhou a teoria de Gaia em um oceano de controvérsias e, por diversos motivos, repeliu a maior parte da comunidade científica. Enquanto Margulis rejeitou a inferência de que Gaia seja um organismo vivo e preferiu considerá-la como “um sistema extremamente complexo com propriedades regulatórias identificáveis que são muito específicas para a baixa atmosfera” (apud CALLICOTT, 2013, p. 196), Lovelock não abriu

¹² Em uma retrospectiva, Lovelock reconhece que a ideia inicial da hipótese Gaia atribuía à atividade dos organismos a auto-regulação do Sistema Terra. Aceitando as críticas do biólogo Richard Dawkins, Lovelock e Margulis chegaram a compreender que somente a rede composta pela totalidade das interações orgânicas com os fatores abióticos poderia proporcionar o comportamento autorregulatório que caracteriza Gaia (Lovelock, 2020). Não são, portanto, simplesmente os organismos vivos que perfazem a regulação do planeta, mas todo o sistema composto pela totalidade dos organismos em constante interação com os fatores abióticos.

¹³ Em *Gaia é a teoria de um planeta vivo?* El Hani, Carmo e Nunes Neto mostram como o enfoque biogeoquímico proposto pela teoria de Gaia é certamente um eixo relevante da CST. Segundo os autores, um dos trechos da *Declaração de Amsterdã sobre mudança global* (2002) “é praticamente uma enunciação da teoria de Gaia, embora não haja (...) qualquer menção a essa teoria no texto” (El-Hani; Nunes-Neto; Carmo, 2012, p. 32).

mão deste posicionamento, sugerindo que a complexidade da auto-organização de Gaia poderia inclusive resultar em um tipo de direcionamento intencional. Em seu primeiro livro de ampla divulgação, *Gaia, a new look at life on earth* (1979), Lovelock não só apresenta os detalhes da hipótese biogeoquímica de resposta da Terra como também explora as consequências filosóficas da metáfora de Gaia como uma entidade viva autorreguladora. Daí emergem implicações para o pensamento ecologista — tal como o desafio de viver dentro de Gaia em harmonia com seus processos — e mesmo digressões de caráter altamente metafísico acerca do papel do *homo sapiens* como o sistema nervoso de Gaia, capaz de trazê-la à consciência (Lovelock, 2000).

Para José Eli da Veiga, esta amálgama entre a teoria biogeoquímica e a ideia da Terra como um superorganismo vivo continua gerando muita confusão e preconceito na comunidade científica: “Apesar de quarenta anos de elaborações científicas, o tema costuma a ser tratado no âmbito da metafísica reflexiva, quando não sob um viés puramente místico” (Veiga et al., 2012, p. 11). Nesta direção, vários autores insistem na importância de uma distinção entre o “conteúdo científico legítimo” da teoria de Gaia e seu apêndice metafísico, inclusive quando se trata de avaliar a repercussão deste tema sobre a ética ambiental (El-Hani; Nunes-Neto; Carmo, 2012).

De início, o que colocou a teoria de Gaia sob o radar dos ecofilósofos foi, sem dúvida, a ideia da Terra como um superorganismo e suas implicações. Ao reconhecer a silhueta de uma entidade, mediante a compreensão de seus processos titânicos de autorregulação e autorregeneração, Lovelock abriu espaço para diferentes linhas de argumentação em torno do valor intrínseco da Terra como um todo. Em primeiro lugar, se for possível de algum modo tomar Gaia como uma entidade pessoal, há espaço para pensar nos direitos da Terra.¹⁴ Este caminho, entretanto, envolve uma extensa revisão da noção convencional de direitos e da concepção de pessoa que lhe é subjacente. Os teóricos das éticas animalistas se dedicaram intensamente a este trabalho, mas, via de regra, amparados no critério da senciência e em uma abordagem ética individualista, ambos incompatíveis com a teoria de Gaia.

Já o biocentrismo parece fornecer um caminho mais promissor. Se a Terra pode ser vista como um organismo vivo, as características tradicionalmente associadas à constituição da pessoa — como a senciência e diferentes formas de consciência — não são necessárias para estabelecer o seu valor intrínseco; é o bastante reconhecer que seu funcionamento interno se orienta naturalmente à sua autopreservação. Ora, de acordo com a teoria biogeoquímica, o conjunto dos processos retroativos produzidos pela totalidade dos organismos em interação com os fatores abióticos tende a manter as condições para a continuidade da vida no e do planeta. Tal como em um organismo individual, seria possível então reconhecer aí um princípio conativo, ou reconhecer o planeta também como um centro teleológico de vida. Grosso modo, o valor intrínseco de Gaia poderia advir de seu ímpeto para continuar sustentando a vida. Por certo que Paul Taylor não concordaria com este tipo de apropriação de sua perspectiva biocêntrica, em virtude de sua posição teórica marcadamente individualista. Mas a ética ambiental de Kenneth Goodpaster comporta essa conexão.

Quanto à provável compatibilidade da teoria de Gaia com as éticas ecocêntricas, algumas diferenças precisam ser demarcadas. Ambas as vertentes partem de um enfoque holístico, mas o nível de análise varia enormemente em grau, uma vez que se está a lidar com objetos complexos em escalas diferentes. Os primeiros teóricos ecocêntricos consideraram totalidades ecológicas como as espécies e ecossistemas, reconhecendo seu valor intrínseco a partir de algum tipo de derivação filosófica de princípios da ciência ecológica. Isto os permitiu realizar calibrações entre o valor destas

¹⁴ Recentemente, a proposta de que se reconheça no âmbito jurídico os direitos da Terra encontrou seu espaço no direito constitucional latino americano. Em *A Pachamama e o ser humano*, Raúl Zaffaroni (2017) aborda a inclusão dos direitos da Terra nas constituições da Bolívia e Equador, apresentando *Gaia* e *Pachamama* como dois caminhos que se encontram em meio à crise socioecológica.

totalidades e dos indivíduos que as compõem. Já o complemento filosófico da teoria de Gaia (sua concepção enquanto organismo vivo) está a lidar com a totalidade do Sistema Terra, e infere seu valor intrínseco diretamente de uma hipótese estabelecida empiricamente. Por conseguinte, o foco no todo tende a perder de vista a dimensão individual, uma vez que “o que importa é a operação de Gaia em si mesma, a homeostase da vida planetária, e aqui indivíduos são claramente irrelevantes” (Weston, 1987, p. 221). Além disso, inspiradas pela *Ética da terra* Leopoldiana, as primeiras teorias ecocêntricas do valor intrínseco apoiaram-se firmemente na ideia de integridade e estabilidade dos ecossistemas, que remete a uma imagem clássica da ciência ecológica onde a noção de equilíbrio ocupa um papel central.¹⁵ A ética de Gaia, ao contrário, surge precisamente da constatação do constante estado de desequilíbrio da atmosfera terrestre, aproximando-se de tendências mais recentes para admitir a desordem como um aspecto importante a ser considerado nas derivas naturais, o que contradiz significativamente a concepção tradicional de clímax ecossistêmico.

Em um trabalho mais recente, Callicott (2013) aborda estas diferenças e reconhece as limitações de uma ética ambiental ecocêntrica deduzida unicamente da *Ética da terra* de Leopold. Em suas palavras: “a ética da terra é espacial e temporalmente dimensionada para o tamanho e a dinâmica das comunidades bióticas e ecossistemas (...) mas nossas preocupações ambientais mais prementes tornaram-se globais em escala espacial e proporcionalmente prolongadas em escala temporal” (Callicott, 2013, p. 5). A seu ver, não se trata de invalidar a ética da terra, senão de complementá-la com uma *ética do planeta Terra*, que leva em conta contribuições mais recentes da ciência ecológica e o alcance planetário da “segunda onda da crise ambiental”, sob a forma das mudanças climáticas. Vale notar que o interesse de Callicott na teoria de Gaia se desloca da concepção da Terra como organismo vivo para o conteúdo mais específico da teoria biogeoquímica. O autor reconhece que o aspecto mais controverso da hipótese de Gaia é a ideia de que os processos autorregulatórios planetários engendram algum tipo de supraconsciência.

A teoria de Gaia acabou por nutrir um sem número de narrativas ecologistas, apropriações místicas e mesmo religiosas que foram muito além das pretensões e do controle de Lovelock. Como afirma Callicott (2013), a um passo da ideia do planeta Terra como um superorganismo estão as ideias de que nossa inteligência coletiva possa constituir a inteligência de Gaia, e o vislumbre de algum desígnio maior, seja divino ou cósmico. Fox (1994) classifica estas linhas de pensamento ecologista como *éticas dos propósitos cósmicos*, que se colocam na fonteira entre a ecofilosofia e a ecoteologia, seguindo os passos de autores como Teilhard de Chardin. Em outra direção, autores como David Abram exploram as implicações da teoria de Gaia para nosso modo de perceber e nos relacionar com a natureza mais que humana. Ultrapassando o domínio das éticas ambientais em direção à ecologia profunda, o autor reconhece na hipótese de vivermos literalmente dentro de Gaia o potencial para uma prolífica revisão da ideia convencional de nossa percepção sensorial como uma “ingestão de informações díspares de um ambiente mudo e aleatório” (Abram, 1985, p. 99). E se todo este esquema cognitivo e sua matriz mecanicista forem revistos, as dicotomias fato/valor, enunciados explanatórios/enunciados normativos claudicam, no mínimo.

Para Weston (1987, p. 229), a teoria de Gaia representa “um novo apoio, uma ajuda, mas dificilmente um novo começo, tampouco uma nova ‘fundação’ para a ética ambiental”. Na análise crítica deste autor, nossa tradição ética tornou-se *personacetrista*, e o reconhecimento de Gaia como um ser vivo digno de consideração moral não escapa aos problemas dessa abordagem, senão que gera novos problemas, como o risco de desconsideração dos indivíduos em detrimento do bem do todo. Segundo o autor, a incessante busca dos primeiros teóricos em ética ambiental por um

¹⁵ Trata-se do paradigma do clímax ecossistêmico, instituído por F. Clement e reforçado por E. Odum, que se manteve predominante na ciência ecológica até a década de 1970.

único critério de valor intrínseco acaba por recair em um fundacionalismo limitante. Talvez seja desejável admitir um pluralismo de valores, mais coerente com a perspectiva ecológica:

Tudo no conceito de valor intrínseco reclama por independência; autossuficiência (...) [mas] nosso conhecimento da interdependência ecológica pode, em vez disso, sugerir que nossos valores básicos existem, tal como os próprios elementos dos ecossistemas, em múltiplas relações e ganham sua força precisamente destas relações, em vez da habilidade de permanecerem sozinhos. (...) Vamos tentar assimilar Gaia dentro de nosso já existente, rico e variado arcabouço de valores ambientais — sem substituir Gaia por eles e sem supor que Gaia deva ter apenas um significado ou uma implicação (Weston, 1987, p. 230).

5 - Valor intrínseco e o espectro ecologista

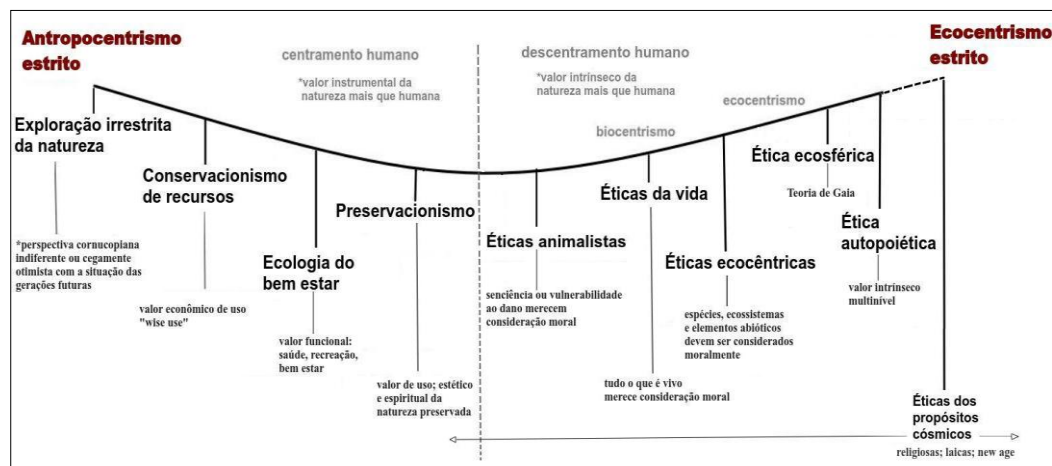
Em *Four Forms of Ecological Consciousness* (1976) e outros artigos, o ecofilósofo John Rodman esboçou uma tipologia das principais correntes do pensamento ecologista. Em sua perspectiva, seria possível distinguir tais correntes pelo tipo de valor atribuído à natureza mais que humana e pelas diferentes relações humano-natureza que daí se desdobram. Para Rodman (1995), nos primórdios do movimento ambientalista norte-americano é possível distinguir o *conservacionismo de recursos* — filosofia oficial do Serviço Florestal estadunidense — do *preservacionismo*, corporificado nas ideias de John Muir e nas ações das primeiras organizações ambientais. Com a eclosão da revolução ecológica, a partir dos anos 1960, novas ideias adentraram ao cenário do pensamento ecologista, alargando o escopo do ativismo e questionando diretamente o pressuposto antropocêntrico que valida a exploração irrestrita da natureza. O autor agrupa na corrente do *extensionismo moral* o movimento de libertação/direitos dos animais e uma série de posicionamentos que reivindicam valor intrínseco para entidades não humanas com base em similaridades passíveis de considerabilidade moral, como o sencientismo e a vulnerabilidade ao dano. Por fim, Rodman propõe a *sensibilidade ecológica* como uma abordagem ecocêntrica alternativa ainda incipiente, mas representativa da convergência de novas tendências do pensamento ecologista que enfatizam nossa realização do valor intrínseco da natureza como resultado de uma mudança dos padrões de percepção sobre os indivíduos não humanos e as totalidades ecológicas.

A tipologia proposta por Rodman mostrou-se válida nos primeiros tempos da filosofia ambiental, mas foi se tornando pouco precisa conforme avançaram as discussões e elaborações tanto no campo das éticas animalistas como das éticas ambientais biocêntricas e ecocêntricas. De qualquer modo, ela fornece um *insight* importante, que foi melhor elaborado por Warwick Fox (1990; 1994) e Robyn Eckersley (1992), a saber: entre a atitude de exploração irrestrita da natureza e a postura ecologista mais extremada, que parece retirar do humano qualquer prerrogativa, há um amplo espectro de posicionamentos. E este espectro indica a oposição entre perspectivas antropocêntricas e não-antropocêntricas com base na atribuição de valor intrínseco e nos diferentes critérios passíveis de fundamentá-la. O *espectro ecologista*¹⁶ conecta, portanto, a filosofia ambiental à ecologia política, mostrando que há “tipos e graus de antropocentrismo ou ecocentrismo que são manifestos ou latentes nas várias teorias

¹⁶ Fox (1994, p. 207) fala em “um espectro de posições que caracterizam o relacionamento entre humanos e seu ambiente”. Eckersley (1992) o denomina “espectro ambiental”. Mas pela diferença entre o campo semântico dos termos *ambientalismo* e *ecologismo* que apontei alhures (Targa, 2022), prefiro nomear este esquema conceitual como *espectro ecologista*.

políticas verdes” (Eckersley, 1992, p. 33). Segue uma representação gráfica (figura 1) e a descrição deste esquema conceitual, numa síntese das contribuições de Rodman, Fox e Eckersley.

Figura 1 - Espectro ecologista



fonte: elaboração do autor

O pensamento ecologista, de modo geral, se afasta da atitude de exploração irrestrita da natureza, criticando a mentalidade cornucopiana que se fez presente na cultura europeia com as colonizações. A corrente do *conservacionismo* representou as primeiras preocupações com o mundo não humano em termos da gestão adequada dos recursos naturais. Segundo Rodman (1995), ao menos nos EUA os méritos dessa primeira corrente ecologista devem ser avaliados em seu contexto histórico, onde o foco estava não apenas em refrear os impactos da exploração do ambiente em larga escala, mas também em estabelecer regulações para que o lucro desta exploração não permanecesse nas mãos de apenas alguns indivíduos ou corporações, prejudicando a maior parte do corpo social e das gerações futuras. Contudo, a noção de uso sensato (*wise use*) dos recursos naturais foi cunhada a partir de uma cosmovisão antropocêntrica e completamente utilitarista, segundo a qual se trata de utilizar os melhores bens para o maior número de pessoas (humanas). Isso direcionou o conservacionismo tradicional de Griford Pinchot, o pai do Serviço Florestal estadunidense, a um “injustificável imperialismo da espécie humana” (Rodman, 1995, p. 123). Trata-se de uma postura de uso total dos recursos naturais para alavancar a civilização industrial; ainda que considerando a sustentabilidade desses recursos para as gerações futuras.

Enquanto o conservacionismo mantém uma orientação antropocêntrica prudencial, cuja relação com a natureza mais que humana se dá predominantemente em termos econômicos, o *preservacionismo* toma os interesses humanos em uma perspectiva mais ampla, sustentando uma orientação mais reverencial. Suas críticas ao modelo de ímpeto desenvolvimentista emergem de outras formas de considerar o valor de uso do mundo não humano, para além de sua transformação física. Segundo Fox (1994), uma série de argumentos caracterizam essa linha de pensamento, como a ideia de que é preciso preservar certas espécies ou aspectos da natureza por que são essenciais para o suporte à vida humana, por que são os primeiros indicadores de deterioração dos ecossistemas, ou pela importância do ambiente natural como espaço de recreação e bem estar psicológico¹⁷. A princípio, portanto, o preservacionismo sustenta uma espécie de

¹⁷ Em *Ecophilosophy and Science*, Fox (1994) lista nove tipos de valor instrumental que frequentemente fundamentam os argumentos humanocentrados para a preservação da natureza.

“autointeresse esclarecido” na natureza mais que humana (Fox, 1994). Embora esta tendência tenha predominado no discurso das organizações ambientalistas tradicionais, Rodman (1995) argumenta que, caso se tome a postura de John Muir como referência para o preservacionismo, permanece certa ambiguidade entre um antropocentrismo mais refinado e o vislumbre do reconhecimento do valor intrínseco do mundo não humano pela via da contemplação estética e da mística.¹⁸ Eckersley (1992) também vê no preservacionismo um esboço da questão sobre o valor intrínseco da natureza mais que humana e um prenúncio do ecocentrismo. Em termos ecológicos, contudo, a fixação pela preservação da natureza selvagem pode inclusive recair em uma perspectiva anti-anthropocêntrica (e não apenas não-anthropocêntrica) que minimiza ou se esquiva de questões sociais implicadas na problemática socioecológica.

A estas duas correntes tradicionais, Eckersley (1992) acrescenta a *ecologia do bem estar humano*, tomada como produto da renovação do ativismo ambiental trazida pela revolução ecológica dos anos 1960 e 70. O fenômeno social desencadeado pela literatura do alerta ecológico (com obras como *Primavera Silenciosa*, de Rachel Carson), e potencializado pelas manifestações do I Dia da Terra, agregou aos ideais de conservação e preservação um sem número de pautas associadas à qualidade do ambiente urbano. E com a Primeira Conferência Mundial das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente (Em Estocolmo, 1972), a internacionalização do debate ecologista trouxe também a crítica à lógica do crescimento indefinido, ainda dominante em nossa economia global. Com isso, a ecologia do bem estar humano, em alguma medida, desafia o viés estreitamente economicista do conservacionismo, bem como amplia a preocupação com o esgotamento e desperdício dos recursos naturais por enfatizar “o estado geral de saúde e resiliência do ambiente físico e social” (Eckersley, 1992, p. 37).

O conservacionismo, o preservacionismo e a ecologia do bem estar humano integram o campo antropocêntrico do espectro ecologista. Enquanto o primeiro atribui à natureza valor puramente econômico, os demais reconhecem outros tipos de valor igualmente importantes para a vida humana em termos materiais, psicológicos e mesmo espirituais. De qualquer modo, em todas estas correntes o ponto de gravidade é a segurança, o bem estar ou a continuidade da espécie humana na Terra. O valor que uma floresta nativa, um rio ou o ar puro assumem é, via de regra, instrumental. Em um experimento mental conhecido como *argumento do último homem*, Richard Routley (1973) aponta as limitações deste modo de valorar. Caso houvesse um único sobrevivente da raça humana no planeta, e a certeza de que não haveria qualquer geração futura, a destruição imediata e completa desta floresta, deste rio ou da própria atmosfera não representaria um ato moralmente condenável por parte deste derradeiro indivíduo. O caráter inquietante desta conclusão põs as éticas ambientais no encalço de uma maneira de sustentar satisfatoriamente o valor intrínseco da natureza mais que humana. Concomitantemente, a corrente da libertação animal/direitos dos animais deu o primeiro passo para a ruptura com o centramento humano, representando a transição para o campo não-anthropocêntrico do espectro. Autores como Singer e Regan empenharam-se em mostrar que a restrição do valor intrínseco aos humanos é arbitrária e que os seres sencientes, ou as formas de vida vulneráveis ao dano, também merecem considerabilidade moral. Para Rodman (1995, p. 124), com esta abordagem “o fundamento para a auto restrição humana em relação à natureza não humana torna-se moral em um sentido estrito (respeito pelos direitos) em vez de prudencial ou reverencial”.

Um grau adiante no espectro, encontram-se as diferentes propostas de éticas biocêntricas, que apontam as limitações do sencientismo enquanto critério adequado

¹⁸ Segundo Sessions (1995a), alguns textos de John Muir permaneceram inéditos em poder de sua família até os anos 1970. Com a divulgação deste conteúdo, certos historiadores ambientais, como Stephen Fox e Michael P. Cohen, têm apontado as bases não-anthropocêntricas que se evidenciam a partir das reflexões de Muir sobre a natureza selvagem.

para uma legítima ética ambiental. Chamando a atenção para o caráter conativo ou teleológico de todo organismo, cuja busca pelas melhores condições para seu próprio florescimento independem de estados de consciência, o biocentrismo expande enormemente a gama de entidades a serem incluídas na comunidade moral (enquanto pacientes morais). Nesta perspectiva, tudo o que vive merece ser considerado em seu próprio ímpeto para continuar vivendo, e caberia à filosofia moral reconhecer nossas responsabilidades e encontrar soluções para mediar os conflitos de interesses que emergem de nossa convivência com o mundo não humano. O biocentrismo representa também o início de outra frequência no quadrante não-antropocêntrico do espectro, induzida pelas abordagens holísticas ao valor intrínseco. O enfoque individualista de Paul Taylor manteve a sua perspectiva biocêntrica muito próxima à ética animalista de Tom Regan e, de fato, reproduz a tendência de extensionismo moral observada por Rodman (1995). Mas em Goodpaster há indicações de que a reflexão sobre o valor intrínseco da natureza mais que humana talvez deva romper com o atomismo moral característico de nossos sistemas de pensamento.

Embora Goodpaster tenha acenado na direção de uma ética ambiental de enfoque holístico, o autor não leva adiante esta reflexão. Deste modo, o biocentrismo, ao menos em suas primeiras versões, deixa a descoberto as espécies, os fatores abióticos, as biotas, ecossistemas e biomas. A totalidade dos seres vivos não corresponde, ainda, à natureza como um todo. Assim, o próximo ponto no espectro diz respeito às éticas ecocêntricas, inspiradas na *Ética da terra* de Aldo Leopold e desenvolvidas inicialmente por Holmes Rolston III e Callicott. Além dos indivíduos, têm valor em si mesmas as espécies e seus respectivos códigos genéticos; seus habitats; os fatores abióticos que os compõem; bem como os processos que sustentam a vida na Terra e sua evolução. Não se trata, entretanto, do esgarçamento completo da considerabilidade moral do indivíduo. Antes, é a interdependência biótica e a interconectividade entre todos os componentes ecossistêmicos que oferece o ponto de partida para a reflexão ética. É a visada do ecossistema que permite reencontrar o pensamento moral em termos relacionais. O modo como se fundamenta esta posição assume nuances variadas no intrincado debate sobre objetivismo/subjetivismo, bem como monismo/pluralismo do valor intrínseco.

Um pouco mais adiante no espectro, a ética ecosférica representa mais uma alternativa de abordagem holística, desta vez derivada diretamente do aporte científico da teoria de Gaia. Em certo sentido, esta parece ser a linha de chegada; o ponto máximo de alcance da consideração moral da natureza mais que humana. Tomar Gaia como o imenso ser do qual somos parte — ou como o mais alto nível de complexidade do sistema cibernético que sustenta toda a vida — deveria inspirar um senso de respeito e responsabilidade para com seus processos naturais. Para Oliveira e Borges (2008), uma ética de Gaia implica um processo de sensibilização, uma atitude de zelo e uma ética do cuidado em relação ao planeta. Mas como não foi elaborada rigorosamente por James Lovelock, a proposta de uma ética de Gaia deixou em aberto o caminho para um sem número de abordagens; desde aquelas mais ligadas ao aspecto empírico da biogeociência, até as mais avançadas na direção da mística e do pensamento religioso de diferentes culturas. É neste ponto que Fox (1990) reconhece um último grau no extremo do espectro ecologista, caso se esteja disposto a avançar a linha da argumentação moral de caráter secular. Trata-se das *éticas dos propósitos cósmicos*, que reconhecem o valor intrínseco da natureza no contexto de um processo evolutivo maior, no qual a humanidade e o desenvolvimento da consciência reflexiva desempenhariam um papel central.¹⁹

¹⁹ O próprio Lovelock se aproxima em alguma medida dessa perspectiva ao especular sobre a possibilidade de os humanos tornarem-se a manifestação da consciência de Gaia. Outros exemplos de éticas ambientais dos propósitos cósmicos são: as abordagens panenteístas de inspiração cristã (Boff, 2008); a ligação entre evolução biológica e espiritualidade sustentada por H. Skolimowski (1992); e a miscelânea de ideias e sincretismos em torno do despertar de uma nova consciência global, que constituiu o pensamento *New age*.

É importante notar que o esquema do espectro ecologista desempenha papeis ligeiramente diferentes nos trabalhos de Eckersley e Fox. Mais interessada na conexão entre os posicionamentos teóricos presentes no espectro e as grandes correntes do ambientalismo que influenciaram diretamente o cenário ecológico contemporâneo, Eckersley procede algumas abreviações. A autora toma como *ambientalismo ecocêntrico* a abordagem ecológica que reúne certos elementos da maioria dos pontos mais ao extremo não-antrópocêntrico do espectro ecologista. Para Eckersley (1992, p. 46), trata-se de uma abordagem que:

(i) reconhece toda a gama de interesses humanos no mundo não humano (ou seja, incorpora, mas vai além das perspectivas da conservação de recursos e da ecologia do bem estar humano); (ii) reconhece os interesses da comunidade não humana (entretanto, vai além do preservacionismo original); (iii) reconhece os interesses das futuras gerações de humanos e não humanos; e (iv) adota uma perspectiva holística em vez de atomista (contra a perspectiva de libertação animal) na medida em que valoriza populações, espécies, ecossistemas e a ecossfera, *bem como* organismos individuais.

Segundo a autora, enquanto as quatro primeiras posições no espectro (conservacionismo; preservacionismo; ecologia do bem estar humano; libertação animal) correspondem diretamente a correntes concretas do pensamento ecologista, as demais estão postas como um horizonte de possibilidades para novas tendências na práxis ecológica. Mais do que apenas um posicionamento filosófico particular situado entre o biocentrismo e a ética ecosférica, a noção de *ecocêntrico* é utilizada por Eckersley para designar uma orientação geral; uma perspectiva abrangente a partir da qual novas teorias políticas verdes emancipatórias podem tomar forma.

Fox, por sua vez, ateu-se especificamente ao domínio das ecofilosofias e à delimitação mais precisa dos diferentes pontos no espectro ecologista. Em *Toward a Transpersonal Ecology* (1990) o espectro é evocado²⁰ para indicar como a *ecologia transpessoal* — a nomenclatura que Fox considera mais adequada para expressar a essência da ecologia profunda — estaria para além do escopo geral das teorias do valor intrínseco, isto é, das éticas ambientais. Mas em outro texto (Fox, 1994), o autor retoma este esquema conceitual com outra ênfase: as diferentes formas de relacionamento dos humanos com seu ambiente se estendem da atitude mais exploratória e indiferente à atitude mais ecologicamente sensível, beirando à mística natural. E há uma gradual intensificação da presença do conhecimento científico, conforme se avança para o flanco não antropocêntrico deste espectro ecologista.

Especificamente na passagem do biocentrismo ao ecocentrismo, argumenta Fox, a demanda por um novo esquema conceitual capaz de superar nosso entendimento convencional dos organismos vivos em termos atomísticos abre espaço para contribuições recentes da biologia. Desenvolvimentos de vanguarda neste campo, como a *teoria da autopoiese*, parecem ser capazes de oferecer critérios mais acurados de fundamentação para o valor intrínseco da natureza mais que humana. Em seu livro, Fox (1990) já havia se referido à *ética autopoietica* como um novo aporte para o critério biocêntrico do valor intrínseco, ainda pouco conhecido pelos ecofilósofos em geral. Mas neste artigo (Fox, 1994), a ética autopoietica muda de localização no espectro, deixando de ser apresentada como um apêndice do biocentrismo para ocupar um papel de destaque entre as éticas ecocêntricas. O potencial de teorias como a autopoiese e outros desenvolvimentos científicos de vanguarda para as ecofilosofias constituiu parte de meu

²⁰ A rigor, nesta obra Fox ainda não utiliza o termo *espectro* para designar esta estrutura conceitual, mas o gradiente que representa a passagem das teorias do valor instrumental para as teorias do valor intrínseco da natureza já se encontra ali plenamente desenvolvido.

objeto de pesquisa em *Ética ambiental, ecologia profunda e o paradigma emergente* (Targa, 2024).

Considerações finais

Longe de cobrir todo o debate na ética ambiental, esta cruzada pelo “santo graal” do valor intrínseco representa tão somente os primórdios deste prolífico campo de pesquisa. Compreender bem o gradual desenvolvimento do esforço por fundamentar adequadamente o valor intrínseco da natureza mais que humana me parece importante inclusive para recusar este tipo de abordagem, se necessário. Como mostrei em outro texto (Targa, 2023), de fato a maior parte dos primeiros proponentes das éticas ambientais sustentou o desafio ecofilosófico ao antropocentrismo e admitiu como imprescindível alguma forma de inclusão do mundo não humano na comunidade moral. Mais tarde, porém, ambos os pressupostos de que toda ética ambiental deveria ser não antropocêntrica e sustentar um critério de valor intrínseco da natureza mais que humana passaram a ser questionados. Trata-se da chamada *clivagem antropocêntrico-ecocêntrica*, que permanece como um debate em aberto.

Um adequado entendimento das éticas ecocêntricas e da riqueza teórica de seus desenvolvimentos também me parece fundamental para avaliar com mais perspicácia uma crítica recorrente; a de que assumir o valor intrínseco dos ecossistemas implica necessariamente em ameaçar o valor e a dignidade dos indivíduos. Note-se que tal crítica pode fazer sentido a partir de uma ótica dualista e fragmentada, na qual, se o todo é favorecido as partes saem perdendo; e vice-versa. Ocorre que as elaborações teóricas de autores como Holmes Rolston III e Callicott avançaram manifestamente na direção de um enfoque sistêmico, que favorece uma concepção mais qualificada de holismo. Ainda que de forma intuitiva, as reflexões desses autores já delineavam as noções de níveis sistêmicos e de sistemas aninhados, que atualmente nos permitem compreender mais acuradamente a reciprocidade entre todo e partes em sistemas complexos.

Por fim, também é importante ter em conta que a busca por um critério adequado de fundamentação do valor intrínseco, ainda que holístico, visa alcançar uma espécie de prova ética; um argumento lógico que convença o indivíduo (concebidamente atomisticamente como sujeito moral) a alterar sua conduta ao assumir o valor moral da natureza como algo outro. Mas outras abordagens ecofilosóficas, como a ecologia profunda, apostam na ampliação de nosso senso de identificação com a natureza mais que humana. Uma virada de chave, calcada no reconhecimento da interconectividade ecológica, que possa substituir a necessidade de provas racionais pela experiência pessoal da intuição do mesmo valor intrínseco e direito de viver e florescer inerente a nós, a tudo o que vive e que não vive, à ecosfera como um todo. Uma experiência assim, talvez esteja muito distante dos livros, mas muito próxima da lida cuidadosa com a terra e em contato sincero com as culturas originárias.

Referências

- ABRAM, David. The Perceptual Implications of Gaia. *The Ecologist*, v. 15, n. 3, p. 96–103, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CAFFARO, Philip. Rolston, Holmes III. In: CALLICOTT, J. B.; FRODEMAN, R. (Eds.). *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy*. Detroit: Macmillan, 2009. v. 2, p. 211–212.
- CALLICOTT, Jhon Baird. *Thinking like a planet: the land ethic and the earth ethic*. New York: Oxford University Press, 2013.

CALLICOTT, Jhon Baird. Environmental Ethics - Introduction. In: ZIMMERMAN, M. et al. (Eds.). **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. 2. ed. Upper Saddle River, N.J: Pearson, 1998a. p. 7–16.

CALLICOTT, Jhon Baird; FRODEMAN, Robert (ORGS.). Introduction. In: **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**. Detroit: Macmillan, 2009. p. XV–XXV.

CALLICOTT, John B. Non-anthropocentric value theory and Environmental Ethics. **American Philosophical Quarterly**, v. 21, n. 4, p. 299–309, 1984.

CRISP, Roger. Animal Liberation is not an Environmental Ethic: A Response to Dale Jamieson. **Environmental Values**, v. 7, n. 4, p. 476–478, 1998.

ECKERSLEY, Robyn. **Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach**. Albany: State University of New York Press, 1992.

EL-HANI, Charbel N.; NUNES-NETO, Nei F.; CARMO, Ricardo S. Gaia é a teoria de um planeta vivo? In: VEIGA, José Eli da (Org.). **Gaia: de mito a ciência**. São Paulo: Senac, 2012. p. 21–98.

FARIA, Catia. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. **Ágora**, v. 30, n. 2, p. 27–41, 2011.

FEINBERG, Joel. The Rights of Animals and Unbourne Generations. In: BLACKSTONE, W. T. (Org.). **Philosophy and Environmental Crisis**. Athens: The University of Georgia Press, 1974. p. 43–68.

FELIPE, Sônia T. Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo: Perspectivas Éticas Abolicionistas, Bem-Estaristas e Conservadoras e o Estatuto de Animais Não-Humanos. **Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, p. 2–30, 2009a.

FELIPE, Sônia T. **Cárcere de animais: a ditadura humana**. ANDA – Agência de notícias de direitos dos animais, 2009b. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/07/03/2009/carcere-de-animais-a-ditadura-humana>>. Acesso em: 9 ago. 2022

FOX, Warwick. **Toward a Transpersonal Ecology: Developing new foundations for environmentalism**. Boston, London: Shambala, 1990.

FOX, Warwick. Ecophilosophy and science. **The Environmentalist**, v. 14, n. 3, p. 207–213, 1994.

GOODPASTER, Kenneth. On Being Morally Considerable. **The Journal of Philosophy**, v. 75, n. 6, p. 308–325, 1978.

HETTINGER, Ned; THROOP, Bill. Refocusing Ecocentrism: De-emphasizing Stability and Defending Wildness. **Environmental Ethics**, v. 21, n. 1, p. 3–21, 1999.

JAMIESON, Dale. Animal Liberation is an Environmental Ethic. **Environmental Values**, v. 7, n. 1, p. 41–57, 1998.

LEOPOLD, Aldo. The Land Ethic. In: ZIMMERMAN, M. et al. (Eds.). **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. 2ª edição ed. Upper Saddle River, N.J: Pearson, 1998. p. 87–100.

LIGHT, Andrew. Contemporary Environmental Ethics From Metaethics to Public Philosophy. **Metaphilosophy**, v. 33, n. 4, p. 426–449, 2002.

LOVELOCK, James. **Gaia: A new look at life on Earth**. New York: Oxford University Press, 2000.

LOVELOCK, James. **Gaia: Alerta Final**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

- LOVELOCK, James; MARGULIS, Lynn. Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. *Tellus*, v. 26, n. 1-2, p. 2-10, fev. 1974.
- MAZZOLA, Homero J. **Incertezas, bifurcações e dilemas na jornada humana**. Tese (doutorado em ciências sociais)—São Paulo: PUC-SP, 2017.
- MOTA, Rosane M. **Desafios da filosofia moral contemporânea: a questão do desenvolvimento de uma teoria ética ambiental**. Dissertação (Mestrado em filosofia)—Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.
- OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia: Ensaios de ética Socioambiental**. São Paulo: Paulus, 2008.
- OUDEKIRK, Wayne. Mindfull of the Earth: A bibliographical essay on Environmental Philosophy. *The Centennial Review*, v. 42, n. 2, p. 353-392, 1998.
- REGAN, Tom. The Nature and Possibility of an Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.
- REGAN, Tom. **The case for animals rights**. Berkeley: University of California Press, 1983.
- REGAN, Tom. **Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais**. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- RODMAN, John. Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered. In: SESSIONS, George (Org.). **Deep Ecology for the Twenty-first Century**. Boston, London: Shambhala, 1995. p. 121-130.
- ROLSTON, Holmes. Is There an Ecological Ethic? *Ethics*, v. 85, n. 2, p. 93-109, 1975.
- ROLSTON, Holmes. Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, v. 4, n. 2, p. 125-151, 1982.
- ROLSTON, Holmes. **Environmental ethics: duties to and values in the natural world**. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.
- ROLSTON, Holmes. Value in Nature and the Nature of Value. In: ATTFIELD, R.; BELSEY, A. (Orgs.). **Philosophy and the Natural Environment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 13-30.
- ROUTLEY, Richard. Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?. *Proceedings of the XII World Congress of Philosophy -Varna, Bulgaria*, v. 1, p. 205-210, 1973.
- SESSIONS, George. Historical Roots of Deep Ecology - Introduction. In: SESSIONS, G. (Org.). **Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism**. Boston, London: Shambhala, 1995a. p. 97-103.
- SILVA, Débora B.; ATAÍDE JR., Vicente P. Consciência e senciência como fundamentos do Direito Animal. *Revista Brasileira de Direito e Justiça*, v. 4, n. 1, p. 155-203, 2020.
- SINGER, P. Animal Liberation. *New York Review of Books*, v. April, n. 5, 1973.
- SINGER, Peter. **Libertação animal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SINGER, Peter. **Practical Ethics**. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2011.
- SKOLIMOWSKI, Henryk. **Eco-philosophie et eco-théologie: Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique**. Genebra: Editions Jouvence, 1992.
- TARGA, Dante C. Filosofia ambiental e ecofilosofia. *Problemata*, v. 13, n. 2, p. 137-152, 2022.
- TARGA, Dante Carvalho. Sobre a clivagem antropocêntrico/ecocêntrico na filosofia ambiental. *Griot : Revista de Filosofia*, v. 23, n. 2, p. 210-226, 2023.

TARGA, Dante Carvalho. **Ética ambiental, ecologia profunda e o paradigma emergente**. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2024.

TAYLOR, Paul. **Respect for Nature: A theory of Environmental Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TAYLOR, Paul. The Ethics of Respect for Nature. In: ZIMMERMAN, M. *et al.* (Eds.). **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. 2. ed. Upper Saddle River, N.J: Pearson, 1998. p. 71–86.

VEIGA, José Eli da *et al.* **Gaia: de mito a ciência**. São Paulo: Senac, 2012.

WESTON, Anthony. Forms of Gaian Ethics. **Environmental Ethics**, v. 9, n. 3, p. 217–230, 1987.

WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203–1207, 1967.

ZAFFARONI, Eugenio R. **A Pachamama e o ser humano**. Florianópolis: Edufsc, 2017.

ZIERLER, David. **The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About the Environment**. Athens: University of Georgia Press, 2011.

ZIMMERMAN, Michael E. General Introduction. In: ZIMMERMAN, M. *et al.* (Eds.). **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. 2. ed. Upper Saddle River, N.J: Pearson, 1998. p. 1–6.

Doutor em Filosofia (UFSC, 2024)
Professor de Filosofia (SEDE/SC)
E-mail: vasudevaparayana@hotmail.com