

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v17i40.8419>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

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

FAZER JUSTIÇA [CLIMÁTICA] ÀS PLANTAS: UM LUGAR PARA OS VEGETAIS NA ÉTICA DAS VIRTUDES

Making [climate] justice for plants: a place for plant life in virtue ethics

Jelson Oliveria
PUC-PR/CNPq
Gregori de Souza
PUC-PR/CAPEs

Resumo: No presente artigo pretendemos ampliar o conceito de justiça climática para incluir os vegetais, compreendendo o conceito, portanto, não apenas como resposta à distribuição desigual dos danos ambientais entre seres humanos, mas como enfrentamento possível no horizonte da justiça multiespécies. Inspirados pela ética das virtudes, pretendemos demonstrar que a emergência climática envolve tanto injustiças distributivas e corretivas quanto injustiças por omissão, uma vez que a devastação do mundo vegetal decorre não só de ações diretas, mas também da passividade diante do desmatamento, da monocultura, da manipulação genética e da degradação ecossistêmica. Pretendemos argumentar ainda, amparados em Jonas, que as plantas não podem ser tratadas como meros recursos, pois possuem valor intrínseco, finalidade própria e papel decisivo na manutenção das condições da vida terrestre. Em diálogo crítico com Martha Nussbaum (metodologicamente falando, aproveitando-se dos seus argumentos para denunciar o limite das suas posições) e com fundamento ontológico e ético em Hans Jonas, defendemos que a noção de justiça deve ser estendida às plantas, entendidas como seres vivos cujo florescimento precisa ser protegido. Por fim, propomos que a admiração e a indignação operem como virtudes de uma ética vegetal, capazes de romper a indiferença antropocêntrica e sustentar uma ética e uma política fitocêntrica orientada pela responsabilidade, pelo cuidado e pela preservação da biodiversidade.

Palavras-chave: Justiça climática; ética vegetal; antropocentrismo; Hans Jonas; Martha Nussbaum.

Abstract: This article aims to broaden the concept of climate justice so as to include plant life, understanding it not merely as a response to the unequal distribution of environmental harms among human beings, but as a possible response within the broader horizon of multispecies justice. Drawing on virtue ethics, we seek to show that the climate emergency involves not only distributive and corrective injustices, but also injustices of omission, since the devastation of the vegetal world results not only from direct actions but also from passivity in the face of deforestation, monoculture, genetic manipulation, and ecosystem degradation. Building on the work of Hans Jonas, we argue that plants cannot be treated as mere resources, since they possess intrinsic value, their own teleology, and a decisive role in maintaining the conditions of life on Earth. In critical dialogue with Martha Nussbaum—methodologically drawing on her arguments in order to expose the limits of her position—and grounded in the ontological and ethical framework of Hans Jonas, we defend the view that the notion of justice should be extended to plants, understood as living beings whose flourishing must be protected. Finally, we propose that admiration and indignation function as virtues of a vegetal ethics, capable of breaking with anthropocentric indifference and of sustaining a phytocentric ethics and politics oriented toward responsibility, care, and the preservation of biodiversity.

Keywords: climate justice; plant ethics; anthropocentrism; Hans Jonas; Martha Nussbaum.

Introdução

O tema da justiça climática vem ganhando força nos últimos anos como estratégia para “politizar” ainda mais o debate ambiental, demonstrando que o aquecimento global e as mudanças climáticas não são problemas simplesmente ambientais, mas éticos e políticos, produzidos pelo mesmo sistema econômico que mantém as desigualdades sociais. A premissa básica do debate é a de que “a mudança climática mina necessidades indiscutivelmente básicas” porque “ela mata, causa doenças e tira os meios de subsistência” (Cripps, 2022, p. 24) dos seres e populações mais vulneráveis, precisamente aquelas que não contribuíram com o problema, mas que, devido a tal vulnerabilidade, são as primeiras a sentirem os seus efeitos e aquelas que mais dificuldade têm quando se trata de enfrentar suas consequências. Como problema de justiça, as mudanças climáticas são um prejuízo indiscutível no sentido existencial para milhões de seres humanos e extra-humanos ao redor do planeta porque lhes retiram as condições de desenvolvimento pleno, infligindo males e exacerbando os muros que separam aqueles que podem se proteger da catástrofe e aqueles que são suas primeiras vítimas.

Ora, um dos conceitos de justiça mais conhecidos na história vem precisamente de Aristóteles. No livro V de sua *Ética a Nicômaco*, ele distingue dois sentidos principais: a justiça geral (ou legal), entendida como virtude completa, ligada ao cumprimento da lei e atendimento do bem comum; e a justiça particular, que pode ser tanto distributiva (distribuição de honras, riquezas ou bens na pólis) quanto corretiva (que atua na relação entre indivíduos). No caso da justiça distributiva, o conceito aristotélico se baseia na ideia de proporção, segundo a qual cada um recebe de acordo com seu mérito ou posição e se isso não acontecer, então estaríamos diante de um caso de injustiça: “o injusto é o que viola a proporção; porque o proporcional é intermediário, e o justo é proporcional” (Aristóteles, 1973, p. 325). Nesses termos, fazer justiça não é simplesmente dar o mesmo a todos, mas dar proporcionalmente o que é devido a cada um. Assim, justiça é a virtude que consiste em dar a cada um o que lhe é devido, segundo uma proporção justa.

Inspirados em Aristóteles podemos afirmar que a emergência climática é uma questão de justiça (em termos distributivos), porque tanto diz respeito à repartição histórica desproporcional dos pretensos benefícios do progresso que gerou a emergência climática que agora ameaça a vida de todos, quanto (em sentido corretivo) porque ela impede a reparação dos danos por parte dos países que fabricaram a crise, colocando em xeque as condições de equilíbrio nas trocas entre as benesses e os custos do chamado desenvolvimento.

Nesses termos, a emergência climática tem sido produzida por uma “elite poluidora” dos países do Norte global, o que nos obriga a falar tanto em diferentes níveis de responsabilidade quanto em diferentes formas de compreender o que cada um (indivíduos, grupos, organizações e países) deve fazer para enfrentar o desafio climático. Isso foi acentuado por Hickel, para quem “essa crise se deve sobretudo aos países abastados do Norte global” porque “o Norte global é responsável por 92% de todas as emissões que superam os limites do planeta, definidos pelos cientistas como 350ppm de concentração de CO₂ na atmosfera – nível ultrapassado em 1988” (2023, p. 310). O autor lembra ainda que os países do chamado Sul global não apenas estão dentro de seus limites de emissões, não tendo contribuído “em nada para a crise”, como também são os que registram “a imensa maioria dos danos, incluindo de 82% a 92% dos custos econômicos do colapso do clima, e de 98% a 99% das mortes associadas às mudanças climáticas”.

E. Cripps (2022, p. 51), por sua vez, chama atenção para dados complementares da Oxfam e do Stockholm Environment Institute, segundo os quais “os 10% mais ricos do mundo responderam por 52% das emissões de carbono de 1990 a 2015. O 1% mais rico produziu mais que o dobro das emissões da metade mais pobres do mundo”. A autora inglesa cita dados do *Climate Accountability Institute*, que dão conta que “as 20 maiores empresas de petróleo, carvão e gás produziram 35% das emissões mundiais entre 1965 e

2018”. Dessa forma, se é verdade que o perigo nos une (Larrère, 2017, p. 5) é também verdade que ele nos separa, porque, como sugeriu Beck (2001, p. 65), “a penúria é hierárquica, a poluição é democrática”.

Se, como também quis Aristóteles, fazer justiça é dar a cada um o que lhe é devido, conforme a ideia de merecimento, olhar para as milhões de vítimas da emergência climática implica assumir a responsabilidade pelos malefícios do modelo de desenvolvimento colonialista que foi implementado a partir do século XVII, desde a Europa. Precisamente por isso, a emergência climática torna-se um problema ético e político, porque afeta o ideal de vida e o projeto de uma sociedade harmônica e justa. Para Cripps, por isso, a mudança climática são uma questão de injustiça “no sentido mais básico: uma violação dos direitos humanos, um dano moralmente inadmissível” e, segundo ela, a emergência representa “também uma falha em proteger os mais vulneráveis” (2022, p. 30). Se considerarmos que a política é a arte do bem comum e que a virtude da justiça deve estar entre as primeiras expressões dessa atividade, então o que está em jogo é a utopia desse mundo comum, cujo diagnóstico, segundo Latour descreveu no seu *Onde Aterrorizar?*, as chamadas “elites obscurantistas”, levaram ao fim da política precisamente quando “entenderam que, para sobreviver confortavelmente, não precisavam fingir compartilhar a Terra com o restante do mundo, nem sequer como um sonho a ser perseguido” (Latour, 2020, p. 29).

Ao longo do artigo, examinaremos de que modo o horizonte da ética das virtudes poderá ser ampliado para incluir os vegetais, utilizando os argumentos zoocentristas de Martha Nussbaum contra ela mesma e, principalmente, recorrendo a Hans Jonas, com o objetivo de sustentar que as plantas são bens em si mesmas e, por isso, merecem respeito e justiça. A seguir, desenvolveremos a ideia de uma ética vegetal a partir das virtudes da admiração e da indignação, entendidas como disposições capazes de romper a indiferença antropocêntrica e orientar práticas de cuidado e proteção. Por fim, discutiremos a noção de vida florescente aplicada ao mundo vegetal, articulando-a com debates contemporâneos da filosofia das plantas e com pesquisas recentes sobre comportamento, sensibilidade e agência vegetal, para então defender, nas considerações finais, a necessidade de uma ética fitocêntrica capaz de reconhecer os vegetais como participantes legítimos da comunidade da vida.

Os vegetais merecem justiça

Cícero, que escreve dentro da tradição da filosofia moral greco-romana, fortemente influenciada por Aristóteles, lista a justiça entre as quatro virtudes fundamentais da tradição grega, em seu *De Officiis*, onde se lê que a injustiça também reside na omissão:

Há dois gêneros de injustiça: o daqueles que a produzem e o daqueles que, podendo, não repelem a injustiça praticada por outrem. Pois quem ataca injustamente alguém, atizado pela ira ou outra perturbação, parece dirigir as mãos contra o companheiro; e quem não se defende nem se opõe, quando pode, à injustiça, tanto está em falta quanto se abandonasse os parentes, os amigos ou a pátria. (1999, p. 14-15)

Isso significa que existe uma responsabilidade diante da injustiça, também no que diz respeito à omissão moral. Quando esse princípio é deslocado para o debate contemporâneo sobre justiça multiespécies, ele ganha uma dimensão ampliada porque, embora Cícero estivesse pensando primordialmente nas relações entre seres humanos dentro da comunidade política romana, o fundamento normativo de sua afirmação, isto é, a ideia de que não impedir o dano quando se tem condições de fazê-lo constitui uma falha moral, pode ser reinterpretado à luz das discussões atuais sobre a responsabilidade humana diante da natureza e, de maneira especial, conforme nossos objetivos neste artigo, dos vegetais. No caso das plantas, a relação com a injustiça surge na medida em

que os seres humanos possuem um poder tecnológico e econômico capaz de transformar profundamente os sistemas vivos, frequentemente causando destruição de florestas, ampliando territórios com monoculturas predatórias, gerando perda de biodiversidade e degradação dos ecossistemas. Se aceitarmos que os vegetais não são meros objetos inertes, mas organismos vivos que participam das redes ecológicas que sustentam a vida na Terra, como pretendemos demonstrar adiante, então a devastação sistemática da vida vegetal pode ser compreendida como uma forma de dano injustificado ao mundo vivo. Nesse sentido, a passagem de Cícero oferece um princípio ético importante, que dita que não basta não causar diretamente o dano, mas também é moralmente problemático permanecer passivo diante da destruição que ocorre ao nosso redor, mesmo que esse “redor” sejam outras formas de vida extra-humanas, inclusive os vegetais. Assim, se indivíduos, instituições ou sociedades têm a capacidade de evitar ou reduzir práticas destrutivas contra os sistemas vegetais, por exemplo, combatendo o desmatamento, transformando práticas agrícolas ou protegendo ecossistemas e mesmo assim permanecem inertes, sua omissão pode ser interpretada como uma forma de participação indireta na injustiça. Nesse horizonte, como podemos ver, a injustiça não se limita apenas ao dano direto, mas inclui também a negligência diante da destruição de formas de vida que sustentam a comunidade biótica da qual os próprios humanos dependem, no presente e no futuro. É assim que o princípio formulado por Cícero pode ser reinterpretado como um argumento ético que reforça a obrigação moral de resistir à devastação do mundo vegetal, reconhecendo que a omissão diante dessa destruição também compromete nossa responsabilidade para com a vida.

Nos termos tratados até aqui, vemos que o conceito de justiça deve ser ampliado para incluir não apenas indivíduos da mesma espécie, mas também de diferentes espécies, entre os quais os animais e os vegetais. Somos injustos em relação às plantas tanto quando as destruímos diretamente (como no caso da deflorestação ou da extinção das espécies) seja quando – nos termos de Cícero – nos omitimos em relação aos processos de degradação em andamento. A base desse argumento é o reconhecimento de que as plantas também têm interesses, necessidades e capacidades, são um *bem intrínseco* e um *valor* e que, nesses termos, deve-se levar em conta a sua consideração ética no contexto das interações humanas com outras espécies. Isso implica abordar ética e politicamente questões como a deflorestação e a manipulação genética de vegetais (OGMs) que degradam ecossistemas, violam a integridade das espécies vegetais, criam dependências tecnológicas (especialmente por parte dos agricultores familiares), com efeitos imprevisíveis sobre a biodiversidade e a segurança alimentar. Além disso, muitos desses experimentos são realizados a partir da apropriação dos saberes tradicionais por parte das empresas biotecnológicas que patenteiam plantas e sementes nativas, explorando conhecimentos das comunidades tradicionais quase sempre sem consentimento ou compensação, transformando as plantas de bens naturais a mera mercadoria e propriedade privada nas mãos de grandes oligopólios agrícolas. Esses processos, como se sabe, levam aos riscos de erosão genética das espécies, à padronização das sementes, à substituição de variedades locais por cultivares exóticos, que acabam produzindo o desequilíbrio da flora e da biodiversidade em geral, aumentando a vulnerabilidade dos ecossistemas. Some-se a isso os desequilíbrios ecológicos provocados pelo uso exacerbado de herbicidas e pesticidas, que afetam as plantas e também as populações de insetos benéficos para as plantas, podendo gerar superpragas e levar à extinção de diversas formas de vida vegetal sobre as quais se tem pouquíssimo ou nenhum conhecimento, além de colocar em risco a saúde humana.

Aqui, o que propõe Marta Nussbaum sobre os animais, poderia ser também evocado para as plantas. Embora a autora recuse o estatuto de justiça para os vegetais, ela reconhece que “alguns cientistas querem mover [as plantas] para o campo da justiça” (2023, p. 175), algo que se embasa em uma evidência: “a onipresença do ser humano no mundo faz com que a responsabilidade humana se espalhe sobre domínios que anteriormente considerávamos apenas ‘selvagens’ ou ‘naturais’” (Nussbaum, 2023, p. 13). Aproximando-se do conceito jonasiano de “solidariedade de interesse” (Jonas, 2006, p.

229), podemos afirmar que fazer justiça às plantas significa reconhecer que “nós, humanos, somos todos coletivamente responsáveis por dar sustentação às atividades vitais mais essenciais das criaturas com quem compartilhamos este planeta, tanto detendo a nossa interferência injusta com tantas dessas atividades” (Nussbaum, 2023, p. 13-14).

O erro de Nussbaum, cuja correção é encontrada nos fundamentos ontológicos oferecidos por Jonas (como veremos a seguir), é a redução da tese ao que ela chama de “criaturas sencientes (todas aquelas que têm um ponto de vista sobre o mundo, para quem as coisas importam) - um grupo que inclui todos os vertebrados e muitos invertebrados” (Nussbaum, 2023, p. 13-14) e que, por esse critério, excluir totalmente as plantas. Na verdade, ao reconhecer o bem intrínseco de todas as formas de vida e a superioridade orgânica (embora não ontológica) das plantas¹, poderíamos concluir, a partir de Jonas, que também os vegetais merecem que nós lhes garantamos as condições para “uma vida florescente” (Nussbaum, 2023, p. 13). Jonas reconhece que o bem humano depende do bem das demais espécies e que, nesse caso, o bem das plantas está intimamente relacionado com o bem de todas as demais formas de vida. É precisamente isso que significa o já citado conceito de “solidariedade de interesse” (Jonas, 2006, p. 229): “os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão. Podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de dever para com o homem, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico.” (Jonas, 2006, p. 229). Em outras palavras, o dever de justiça para com as plantas está impregnado no dever para com o bem humano. E isso, para Jonas, não tem a ver com o antropocentrismo. Ao contrário, para ele,

o reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia da sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso: a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante. (Jonas, 2006, 229).

Ora, se o bem das plantas está incluído o bem humano e, reciprocamente, se o bem humano depende das condições de florescimento do mundo vegetal, então uma das grandes injustiças produzidas pelo antropocentrismo consiste precisamente no abandono das plantas, que se tornam, nesse horizonte, as grandes injustiçadas diante da indiferença humana. Tratadas como meras coisas, como simples recursos disponíveis para exploração ilimitada, as plantas foram simplesmente reduzidas a objetos de utilidade, destituídas de qualquer consideração moral. Nessa perspectiva, a vida vegetal aparece apenas como matéria-prima para fins humanos, seja na forma de madeira, alimento, paisagem ou biomassa, obscurecendo o fato de que estamos diante de organismos vivos, dotados de formas próprias de existência, crescimento e relação com o ambiente. Tal redução instrumental do mundo vegetal revela um dos limites mais profundos do paradigma antropocêntrico: ao separar radicalmente o humano do restante da vida, ele desconsidera a profunda interdependência que sustenta a existência terrestre. Desse ponto de vista, as plantas não são apenas elementos periféricos da vida no planeta, mas constituem uma das condições fundamentais da própria habitabilidade da Terra, pois elas são responsáveis pela produção de oxigênio, pela regulação climática, pela formação dos solos e pela sustentação das cadeias ecológicas que tornam possível a vida animal e humana. Assim, negligenciar ou destruir a vida vegetal não significa

¹ Em trabalho anterior analisamos essa questão: Souza & Oliveira, 2025.

apenas causar dano a um conjunto de organismos silenciosos e aparentemente passivos, mas comprometer as bases ecológicas que sustentam a própria vida humana.

Nesses termos, a injustiça contra as plantas não se manifesta apenas na exploração direta, mas também, como afirmou Cícero, na forma de uma indiferença estrutural que naturaliza sua destruição. O desmatamento em larga escala, a conversão de ecossistemas complexos em monoculturas extensivas, a manipulação genética e a devastação de florestas que estão a pleno vapor em nossos dias, revelam uma lógica segundo a qual a vida vegetal pode ser sacrificada sem que isso seja percebido como um problema moral relevante. No entanto, quando reconhecemos que os seres humanos estão inseridos em uma comunidade mais ampla de vida, torna-se evidente que a degradação sistemática do mundo vegetal constitui não apenas um erro ecológico, mas também uma forma de injustiça. Não é por acaso que a crítica ao antropocentrismo aparece como uma das cláusulas pétreas da ética de Jonas, embora também um dos seus pontos mais discutidos e polêmicos. O tema aparece em *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas, 2006) e é retomado no item quatro do ensaio² de 1984, que veio a ser inserido como segundo capítulo de *Técnica, medicina e ética*, cujo título é precisamente, “Rompimento com o Antropocentrismo”. Ai Jonas é bastante enfático sobre o tema:

Pois vida extra-humana, natureza empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida. Mas, entendida corretamente, a inclusão da existência da diversidade [da vida] como tal no bem humano e, portanto, a inclusão de sua preservação no dever do homem, vai além do ponto de vista orientado utilitariamente e de todo ponto de vista antropocêntrico. Essa visão ampliada vincula o bem humano com a causa de sua vida em sua totalidade, ao invés de contrapô-la de maneira hostil, e outorga à vida extra-humana seu próprio direito. Seu reconhecimento significa que toda extinção arbitrária e desnecessária de espécies se torna em si mesma um crime, totalmente à margem dos idênticos conselhos do compreensivo interesse próprio; e se torna um dever transcendente do homem proteger o menos renovável e o mais insubstituível de todos os “recursos”: o inacreditavelmente rico pool genético, formado durante éons de evolução. É o excesso de poder que impõe aos homens esse dever; e precisamente contra esse poder – portanto, contra o próprio homem – é imprescindível sua proteção. (Jonas, 1985, p. 46)

A extinção das plantas e os prejuízos à sua integridade são, portanto, injustiças contra elas e contra a própria humanidade, com quem elas partilham os interesses solidários de viver neste planeta. A ética da responsabilidade que, como sabemos, funda suas raízes em uma ontologia da vida que reconhece estágios de liberdade e de atividade espiritual (interioridade) nos diferentes seres vivos, deve incluir também, no bem humano, o bem dos vegetais. Aplicando as ideias da teoria das capacidades de Nussbaum e ampliando-as até os vegetais, isso implicaria reconhecer que fazer justiça às plantas é preservá-las da extinção e das ameaças advindas de todos os processos que empobrecem a sua diversidade biológica, inclusive a manipulação genética. Em sentido positivo, isso também significa apoiar o desenvolvimento das suas capacidades e garantir o seu florescimento pleno como seres vivos.

Então, se reconhecemos na emergência climática cenários de injustiça multiespécies, os vegetais também sofrem injustiças quando, sob nossas intervenções e devido à nossa presença, não podem desenvolver todas as suas capacidades enquanto seres vivos e de acordo com as potencialidades de suas espécies. Isso envolve “um esforço significativo bloqueado não apenas por um dano, mas também por um impedimento ilícito, por negligência ou ação deliberada” (Nussbaum, 2023, p. 13), de forma que, como no caso dos animais, aqui também a injustiça ocorre quando o ser das

² 2. “Technology as a Subject for Ethics”, *Social Research* 49/4, 1982. “Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen” (I), *Die Pharmazeutische Industrie* 46/47, 1984.

plantas é obstado injustamente, seja por maldade seja por omissão. Há injustiça contra as plantas, portanto, quanto elas são impedidas de desenvolverem as suas potencialidades. Nussbaum chama isso de “obstrução injusta de atividades significativas” (Nussbaum, 2023, p. 13) e muitas pesquisas atuais reconhecem isso às plantas. Assim, mais uma vez alargando a compreensão de Nussbaum, “quando consideramos a justiça e a injustiça, em suma, precisamos ter em mente a forma de vida de cada criatura”, e, assim, “o objetivo é que cada criatura obtenha uma chance decente de florescer à sua maneira” (Nussbaum, 2023, p. 223). Dessa maneira, “quando nós, humanos, impedimos esse florescimento - e somos onipresentes nessas vidas, já que controlamos a terra, os mares, até mesmo os céus -, precisamos corrigir nossos modos presunçosos” (Nussbaum, 2023, p. 223).

O erro de Nussbaum, portanto, não é o seu diagnóstico, mas o limite do seu prognóstico que, na medida em que está limitado à vida senciente, deixa de lado seres que têm finalidade como as plantas. Para Jonas, tal finalidade não é outra senão a sua própria permanência no reino do vivo, ou seja, sua existência. É porque existem que as plantas testemunham a si mesmas como bem intrínseco e esse é o seu fim: “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser” (Jonas, 2006, p. 150). Para Jonas, dado que “o Ser mostra na finalidade a sua razão de ser” (2006, p. 151), então as plantas têm finalidade e são portadoras de uma existência com sentido. É nesses termos que todas as espécies – inclusive os vegetais – são detentores de direito ao respeito e à justiça:

Mas agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer, a todos os viventes. O direito exclusivo do homem ao respeito humano e à consideração moral se rompeu exatamente com a sua obtenção de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida. Como poder planetário de primeira ordem, ele já não pode mais pensar apenas em si mesmo. (Jonas, 1985, p. 46)

Para Jonas, quanto mais aumenta o poder de intervenção do ser humano, mais cresce a vulnerabilidade das demais formas de vida e maior é a obrigação ética dos primeiros em preservar as condições de existência e florescimento da vida. E é precisamente isso que significa fazer justiça às plantas.

Admiração e indignação: duas virtudes da ética vegetal

Podemos recorrer aqui a duas entre as três virtudes listadas por Nussbaum para fazer justiça aos demais organismos: a admiração e a indignação³. A *admiração*⁴, segundo ela, nos dispõe eticamente para uma sintonia com o âmbito do vivo. Quem mais do que as plantas têm essa capacidade de “prender nossa atenção, informando-nos sobre a importância e o valor do que vemos e ouvimos” (Nussbaum, 2023, p. 15). Como primeiro passo do amor, que é a reverência diante do que está vivo à nossa frente, a admiração “está ligada à nossa alegria original pela própria vida”, como uma “coisa de criança”, que nos torna a todos e todas membros de uma humanidade que está “brincando em um mundo de seres notáveis” (Nussbaum, 2023, p. 18). Isso significa, nas

³ A terceira atitude seria a compaixão, que ela estaria ligada à capacidade de evitar o sofrimento. Como as plantas não sofrem, então esse alerta não seria adequado para os vegetais. Para Nussbaum, o sofrimento impede o florescimento pleno de um ser e, por isso, “acreditar que o ser que sofre é importante, que é parte do nosso círculo de consideração” (2023, p. 22)

⁴ Trabalhei com esse tema em outra ocasião, sob a ideia inspirada em Siredis (2017), de uma maravilha vegetal (Oliveira, 2024).

palavras de Nussbaum, a compreensão do esforço de cada forma de vida em busca daquilo que Jonas chamou de sua “autoafirmação do ser na sua finalidade” (Jonas, 2006, p. 151), reconhecendo que essas são “criaturas [que] têm um propósito, que o mundo é significativo para elas” (Nussbaum, 2023, p. 18) e que “para esse ser é valioso persistir e florescer como uma coisa que é” (Nussbaum, 2023, p. 19).

Ora, se a admiração nos orienta para uma sintonia moral com o âmbito do vivo, então ela constitui uma das disposições afetivas que tornam possível reconhecer *valor* naquilo que vive. A admiração não é apenas uma reação estética diante da beleza do mundo, mas um modo de atenção que nos permite perceber a presença significativa das formas de vida ao nosso redor. Ao “prender nossa atenção”, ela interrompe a indiferença e nos convida a reconhecer a importância daquilo que vemos e ouvimos (Nussbaum, 2023, p. 15). Jonas, não por acaso, recorre a essa virtude como essencial para o cientista natural. Para ele, “a admiração pela delicadeza, a sutileza, a riqueza e a beleza das formas da natureza com o assombro ante a insuspeita complexidade de sua organização morfológica e funcional” (Jonas, 1985, p. 89) podem nos levar a uma relação mais adequada com o reino do vivo. Com isso, o filósofo critica a necessidade de pretensa neutralidade da ciência: uma ciência com valores é uma ciência que se dirige à vida com respeito e justiça.

Ora, poucas formas de vida despertam essa experiência de modo tão imediato quanto as plantas. Sua capacidade de crescimento silencioso, de florescimento, de regeneração e de adaptação às condições do ambiente pode suscitar um tipo particular de atenção contemplativa. Sua onipresença desperta admiração e abre espaço para uma percepção mais sensível da vitalidade que atravessa o mundo vegetal, permitindo compreender que ali também há processos de organização, persistência e relação com o meio. Não é por acaso que essa experiência inicial de encantamento constitui, segundo Nussbaum, um primeiro passo do amor, entendido como reverência diante da vida que se apresenta diante de nós. Trata-se de uma disposição ligada à alegria elementar pela própria existência, algo que ela descreve como uma espécie de atitude infantil diante do mundo, na qual os seres humanos se descobrem participantes de um universo habitado por seres notáveis. Em Jonas, isso poderia contribuir para despertar o “sentimento de responsabilidade” (2006, p. 159) que se revela como um “amor ao ‘bem supremo’” (2006, p. 159) que é o ser vivo ou, em outras palavras, a própria vida, que sempre tem preferência ao não-ser. Nesses termos, a ética de Jonas é uma ética com apelo subjetivo e não apenas uma ética formalista: “É a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade — e não àquela “responsabilidade” formal e vazia de cada ator por seu ato — que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura” (Jonas, 2006, p. 168).

Quando essa admiração se converte em consciência ética, ela torna possível reconhecer que cada forma de vida realiza um esforço próprio de permanência e florescimento e, com isso, nasce a responsabilidade. Nesse ponto, a reflexão de Nussbaum encontra ressonância na filosofia de Hans Jonas, para quem, como vimos, todo ser vivo expressa uma espécie de autoafirmação do ser em direção à sua própria finalidade (Jonas, 2006, p. 151). Ainda que as plantas não possuam intencionalidade consciente nos termos humanos, elas manifestam uma dinâmica própria de vida, porque crescem, buscam luz, se reproduzem, respondem ao ambiente e mantêm sua organização interna. Reconhecer esse esforço vital significa admitir que também no mundo vegetal existe uma forma de orientação para a continuidade da vida. A admiração, nesse contexto, funciona como uma virtude que nos ajuda a perceber esse valor. Ao deslocar o olhar utilitarista e meramente formalista que vê nas plantas apenas recursos disponíveis para exploração e a ética apenas como uma norma vazia, ela permite reconhecê-las como participantes de uma comunidade mais ampla de vida. Assim, a admiração não é apenas um sentimento, mas uma atitude ética que pode fundamentar práticas de cuidado e proteção. Ao reconhecer que cada forma de vida possui um modo próprio de existir e florescer, torna-se possível compreender que destruir indiscriminadamente o mundo

vegetal não é apenas um erro ecológico, mas também uma falha moral diante do valor intrínseco da vida.

Desse modo, cultivar a admiração pelas plantas pode ser entendido como um primeiro passo para uma ética vegetal, na medida em que, ao educar nossa sensibilidade para perceber o valor das formas de vida que nos cercam, essa virtude contribui para superar a antiga hostilidade e a indiferença que sustenta muitas práticas de devastação ambiental. A admiração nos lembra que o mundo não é composto apenas por objetos disponíveis para uso humano, mas por uma multiplicidade de seres vivos que buscam, cada um à sua maneira, persistir e florescer. Reconhecer essa condição compartilhada é um passo decisivo para ampliar o horizonte da justiça e incluir também o mundo vegetal no âmbito da consideração moral.

A *segunda atitude* seria a da indignação, uma virtude orientada para o futuro, na medida em que ajuda a concluir que algo é inaceitável, que não deve acontecer (de novo). Esse sentimento seria capaz de nos mover “da simples reação para um refazer do futuro direcionando-nos a tomar medidas corretivas” (Nussbaum, 2023, p. 15), de forma que não é “raiva retributiva” (que seria, para Nussbaum, “pouco produtora”), mas uma “raiva-de-transição”: “como fazer cessar o mau comportamento”, e “dissuadir a pessoa de fazer o mesmo erro no futuro” (Nussbaum, 2023, p. 15). Essa ideia acerca da indignação como uma emoção moral orientada para o futuro pode oferecer, por isso, um recurso conceitual importante para pensar a proteção das plantas dentro de uma ética vegetal. Ao distinguir a indignação da mera raiva retributiva, Nussbaum procura mostrar que certas emoções morais não devem ser entendidas como impulsos destrutivos ou vingativos, mas como disposições que podem orientar a ação ética e política. A chamada “raiva-de-transição” não busca punir retroativamente um agente pelo mal cometido, mas antes transformar a realidade futura, mobilizando esforços para que aquilo que foi reconhecido como inaceitável não volte a ocorrer. Transposta para o campo da ética ambiental e, mais especificamente, para uma ética voltada ao mundo vegetal, essa noção permite compreender a indignação como uma virtude ecológica. Diante da destruição sistemática das plantas em nome do crescimento econômico, a indignação pode funcionar como uma resposta moral adequada à percepção de uma injustiça, pois trata-se de reconhecer que certas formas de relação com o mundo vegetal não são apenas ambientalmente insustentáveis, mas também eticamente inadmissíveis.

Nesse sentido, a indignação não se dirige apenas a indivíduos isolados, mas às estruturas econômicas, políticas e culturais que naturalizam a exploração ilimitada da vida vegetal. Ver uma floresta queimando ou assistir o desmatamento desmedido de grandes áreas de vegetação nativa para o plantio de monoculturas, deve causar indignação, na medida em que isso torna visível que algo está profundamente errado nas formas contemporâneas de devastação do mundo vivo. Em vez de permanecer no plano da mera reação ou da lamentação impotente, a indignação, compreendida como virtude, impulsiona a busca por medidas corretivas, que podem incluir políticas de conservação, transformação dos modelos agrícolas, proteção de florestas e reconhecimento do valor ecológico e intrínseco das plantas. Além disso, a indignação pode desempenhar um papel formativo na construção de uma ética vegetal, pois ajuda a romper a indiferença que historicamente marcou a relação humana com as plantas. A indignação, nesse contexto, funciona como um gesto de reconhecimento, porque ela afirma que a destruição do mundo vegetal não deve ser aceita como inevitável e, nesses termos, nos retira daquela omissão culpada apontada por Cícero.

Como uma virtude orientada para o futuro, a indignação pode contribuir para reconfigurar a relação humana com o mundo vegetal, deslocando-a de uma lógica de exploração para uma lógica de responsabilidade. Ao mobilizar a consciência moral diante da injustiça ecológica, ela abre espaço para práticas que busquem não apenas reparar danos já causados, mas sobretudo impedir que novas formas de devastação ocorram. Nesse horizonte, a indignação deixa de ser apenas uma emoção momentânea e passa a constituir uma disposição ética fundamental para a defesa da vida vegetal e para

a construção de formas mais justas de coexistência entre humanos e o restante do mundo vivo.

Uma vida florescente

A Justiça, assim, ocorreria quando um ser pode levar uma “vida florescente” (Nussbaum, 2023, p. 3), com “atividades significativas”, que podem incluir a nutrição adequada, a saúde, o crescimento, o movimento, a comunicação, o vínculo com o meio e, no caso dos animais, a brincadeira ou a convivência com seus pares. Uma vida florescente, em sentido biológico e ecológico, no caso das plantas, pode ocorrer quando elas são reconhecidas como bens em si mesmas e não unicamente um objeto a serviço do bem humano, tendo condições de crescer plenamente com raízes saudáveis, caule firme, folhas viçosas e flores abertas, integradas ao ecossistema, participando das redes ecológicas (como polinização, micorrizas, ciclos de nutrientes), reproduzindo-se e regenerando-se em vista da continuidade da sua espécie e respondendo sensivelmente ao ambiente, adaptando-se à luz, à umidade ou à gravidade, por exemplo.

No sentido ético-filosófico (inspirado em Aristóteles e na ética ecológica), poderíamos dizer que uma vida vegetal florescente é uma vida na qual uma planta realiza sua natureza própria de vegetal, ou seja, atualiza suas potencialidades essenciais, manifestando sua forma característica de vida (ser figueira, ser samambaia, ser girassol), vivendo em condições que favorecem seu modo próprio de ser, sem artificialidades, repressões ou mutilações desnecessárias ou expressando sua beleza e singularidade em relação ao mundo. Tanto para Nussbaum quanto para Jonas, isso implicaria o reconhecimento de que a existência de cada espécie vegetal deve ser respeitada como parte da totalidade da vida, não reduzida a mero recurso ou instrumento, salva da lógica predatória do produtivismo que alcança todo o reino do vivo.

Não por acaso, Jonas manifesta preocupação com o que ele chama de “programa de reforma da natureza” que se aliou ao ideal do progresso como “premissa material para a utopia” (Jonas, 2006, p. 334), tanto a capitalista quanto a marxista. Em uma passagem já no final da versão alemã de *Das Prinzip Verantwortung*, ele se refere ao esgotamento da natureza e, especialmente, ao problema da deflorestação e da manipulação das plantas com fins agrícolas. Adiantando boa parte do debate sobre o que hoje chamamos de Antropoceno, Jonas afirma:

Não falemos dos impactos negativos e permanentes resultantes de uma exploração excessiva e de curta visão (a erosão de grandes trechos montanhosos por causa do desmatamento e da transformação dos bosques em pastagens, o desaparecimento da camada de humo nos campos arados, e assim por diante. Olhemos apenas para o retrato dos processos agrícolas, considerados um sucesso, e que certamente continuarão no futuro utópico, sendo intensificados. Um ondulante campo de trigo é uma visão mais agradável do que o “asfalto”. Mas, como “natureza”, ele já representa um enorme empobrecimento e, como “paisagem” (em uma cultura intensiva), uma extrema monotonia. A monocultura não só reduz um habitat diversificado, dotado de um equilíbrio dinâmico das espécies, à presença de uma só cultura, mas esta mesma é um produto domesticado, artificialmente homogeneizado a partir de variedades selvagens, de modo que tal cultura só pode se manter sob as condições artificiais da agricultura. Na exploração diversificada da pequena agricultura ainda se intercalam com os diversos cultivos os campos de batata, as hortas, os pastos, os pomares e as reservas florestais, os lagos e os galinheiros ao lado das casas, constituindo uma paisagem mais acolhedora e natural, apesar do caráter artificial das formas de cultivo e criação. Mas a monotonia dos mares de trigo, como no caso do meio-oeste norte-americano, percorridos por colheitadeiras solitárias e fumigados com pesticidas pelos aviões, oferece tão pouca “pátria” como natureza (com muito menos sociabilidade) quanto uma grande fábrica pode oferecer como “cultura”. Aqui, a “sobrenaturalização” está em pleno curso e

mostra-se como desnaturalização. “Humanização” da natureza? Ao contrário, alienação não só de si própria, mas também dos homens. (PR, 335)

A passagem é por si mesma expressiva e mostra a preocupação do filósofo com o empobrecimento da biodiversidade vegetal, que dá lugar aos campos ondulantes do que nós conhecemos hoje como “deserto verde”. Essa “desnaturalização” parte de uma visão dos vegetais em meros recursos, seres sem dignidade que se reproduzem e são controlados de forma artificial, tendo perdido sua condição natural para se tornarem meras *comodities*. Até a ideia de “paisagem” muda e nela o próprio ser humano parece não se sentir mais em casa, parece perder a sua “pátria”. Estudos contemporâneos sobre a inteligência das plantas (neurobiologia vegetal, cognição vegetal ou comportamento vegetal), indicam potenciais de comunicação e sinalização (que comprovam a existência de complexas redes de raízes [Wood Wide Web] e micorrizas⁵, com redes de fungos no solo, que servem para a troca nutrientes, sinais de perigo e até favorecendo “parentes”), oferecem elementos importantes para o argumento de Jonas. Tais estudos mostram que as plantas podem emitir compostos voláteis, que são substâncias químicas liberadas no ar quando elas são atacadas por herbívoros, alertando outras plantas vizinhas (Simard, 2021). Outros estudos vêm comprovando a presença de memória e aprendizagem, como demonstraram os experimentos com mimosa-pudica (planta sensível) que comprovaram que essa planta pode aprender a ignorar estímulos inofensivos (como quedas repetidas), sugerindo uma forma básica de memória que os cientistas chamam de habitação (Gagliano et al. 2014). Outras pesquisas estudaram a capacidade de tomada de decisão e comportamento adaptativo das plantas, que são capazes de ajustar o crescimento de raízes em direção a fontes de água ou nutrientes com base em avaliações ambientais complexas, às vezes priorizando um recurso em detrimento de outro (Trewavas, 2021). Alpi et al. (2007), por sua vez, estudaram a percepção multissensorial, pelo que têm se concluído que plantas percebem e respondem a estímulos luminosos, táteis, químicos, gravitacionais e sonoros. Esses autores chegaram à conclusão de que por exemplo, sementes germinam mais rapidamente ao “ouvir” sons da água.

Tudo isso não está livre das controvérsias daqueles que recusam o vocabulário como impróprio para descrever esses fenômenos, preferindo recorrer, no geral, a termos mecanicistas, como comportamento adaptativo ou plasticidade fenotípica, criticando o que eles consideram como antropomorfismos linguísticos desses estudos. Alguns autores⁶ criticam o uso da expressão “neurobiologia vegetal” devido ao fato de que as plantas não têm neurônios nem sinapses, embora haja evidências de que elas são detentoras de sistemas elétricos e bioquímicos análogos aos do sistema nervoso animal, o que exigiria a consideração de um modelo de cognição descentrada, ou seja, espalhado por todo o corpo⁷.

Todas essas pesquisas vêm sendo estudadas no campo filosófico porque elas têm implicações para a ética ambiental e a filosofia da natureza, sugerindo que plantas merecem consideração moral por sua capacidade de responder e interagir com o ambiente de forma complexa (Mancuso & Viola, 2015) e, conforme nossa proposta, que os seres humanos devem justiça às plantas na mesma medida em que se tornaram uma ameaça a elas. O erro da teoria das capacidades defendida por Nussbaum, por isso, foi não ter visto a riqueza desses fenômenos. Para ela, as plantas são meros “sistemas teleonômicos”, ou seja, formas organizadas de funcionamento sem consciência, sem cérebro, marcadamente rígidas e que se movimentam por tropismos (geotropismo para as raízes, fototropismo para a luz). Além disso, não são criaturas individuais e, por isso, não merecem nenhum respeito enquanto tal. Nas suas palavras, “para as plantas, parece

⁵ Ver: Simard (2021)

⁶ Como, por exemplo, Barlow, 2008; Robinson, Draguhn & Taiz, 2011.

⁷ Isso também, afinal, não deveria nos levar a repensar também a própria ideia de inteligência humana, centrada [reduzida?] na atividade cerebral, ou mesmo da inteligência artificial, admitida no caso de máquinas contadoras e repetidoras de algoritmos?

importante que a espécie seja preservada, mas argumentei que isso não é um imperativo de justiça, mas um tipo diferente de preocupação ética, talvez mais parecido com o tipo de preocupação que temos com um ecossistema” (2023, p. 221). Além disso, “plantas podem ser danificadas, mas não podem ser injustiçadas” (2023, p. 222), escreva a autora, sem justificar a sua posição para além da centralidade na ideia de senciência – que é também um mal do zoocentrismo.

Para Jonas, que ultrapassou essa barreira por reconhecer os fins e o bem intrínsecos de todas as formas de vida, essa distinção e a linha que ela traça entre aqueles que são merecedores de justiça e os outros, não é presumível. Como formas de vida portadoras de finalidade autoafirmativas, as plantas têm interioridade e são marcadas pelo grau elementar da liberdade própria de todos os organismos, precisamente o metabolismo e, em alguns casos, sensação e até motilidade. Além disso, por meio do princípio da “immediatez” (Jonas, 2004, p. 126), que faz com que a planta seja, do ponto de vista orgânico, superior quando se trata dos processos nutritivos: “Sob este ponto de vista, a planta, quando comparada com o animal, apresenta antes uma superioridade do que uma deficiência” (Jonas, 2004, p. 127). É o que também nota Coccia: “As plantas coincidem com as formas que inventam: todas as formas são para elas declinações do ser e não apenas do fazer e do agir” (Coccia, 2018, p. 18) Tal superioridade é descrita por Jonas como uma relação imediata com o mundo:

Com as raízes a planta “inventou” o meio mais eficiente para aproveitar as vantagens inerentes a um organismo dotado da fotossíntese. Possuindo-a, a planta está libertada da necessidade (mas também privada da possibilidade) do movimento. Pelo contacto contínuo com a fonte fornecedora, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática, não sendo necessário nenhum aparelho adicional para adaptar-se a modificações de curto prazo. A immediatez é garantida aqui pela constante contiguidade entre o órgão receptor e o estoque exterior. Na troca ininterrupta, a necessidade corrente, embora sempre renovada, não pode aceitar o gume afiado da carência. Como a satisfação ocorre simultaneamente com a atividade vital, não existe uma fresta através da qual a necessidade pudesse ela mesma ser sentida e a ação tivesse que ser empreendida sob o agulhão do desejo. (Jonas, 2004, p. 127)

O resultado é que a superioridade orgânica acabou levando a uma maior vulnerabilidade ontológica, que é também o motivo pelo qual a planta se torna, entre os seres vulneráveis, o mais vulnerável e, conseqüentemente, o que mais reivindica a justiça. Enquanto a existência precária do animal o “obriga à vigilância e ao esforço”, “a planta pode dormir”, atirada à sua própria perfeição. Assim, para os animais, o sentimento (e termos de senciência ou mesmo de emoção) é o quinhão de sua carência, nas plantas, a inexistência da necessidade (e do desejo que, para Jonas, marca a vida animal como vida sofrida, ou seja, vida senciente e, também, vida apaixonada) faz com que ela não tenha desenvolvido a senciência, dado que, nela, não há diferente entre o agir e o motivo do agir, ou seja, entre o desejo e o ato de procura exterior por sua satisfação. Essa espécie de “preguiça” autosatisfeita da planta consigo mesma advém do fato de que ela e o mundo estão tão intimamente ligados, que chegam, em certa medida, a se confundirem: para Jonas, “o intercâmbio químico direto com a vizinhança é a maneira vegetal da relação exterior, e permanece a base de toda existência orgânica” (Jonas, 2004, p. 127).

A justiça como desafio ético

Ora, é o reconhecimento dessas condições que torna possível falar da vida vegetal como um bem em si mesmo e das plantas como seres que reivindicam justiça daqueles (nós) que somos capazes de reconhecê-las como seres de valores. Nesse caso, a justiça aparece como obrigação daqueles que devem agir segundo a virtude, a fim de ouvir o que Jonas chama de “o clamor das coisas mudas” (Jonas, 1996). Nussbaum fala

dos animais como seres capazes de fazer demandas, mas o mesmo poderia ser dito das plantas: também neste caso elas “dão indicações do que se florescimento exige”, basta que estejamos “suficientemente atentos para decifrá-las” (Nussbaum, 2023, p. 114) e isso poderia ser suficiente para que sejam reconhecidas como seres de direitos aos quais devemos justiça. Seria necessário dizer das plantas o que a filósofa norte-americana afirmou sobre os animais: “Participar, de alguma forma, na formação das condições que governam nossa existência compartilhada neste planeta é o núcleo de cidadania, e [as plantas] (...) são plenamente capazes disso, embora precisem de substitutos humanos para redigir os estatutos, trazer as ações judiciais e assim por diante, em nome delas” (Nussbaum, 2023, p. 115).

O primeiro passo, nesse caso, é reconhecer as plantas como seres vivos com potencial para a liberdade, tal como Jonas o faz, a fim de decifrar o que são e o que precisam. Depois disso, encontrar, criar ou reconhecer os representantes adequados para que suas demandas possam alcançar o âmbito ético, político e até mesmo jurídico, contando com os humanos como colaboradores. Para nenhum outro ser a ideia de cidadania faz tanto sentido quanto para as plantas: cidadania como o direito básico de “estar onde você está”, ou seja, “antes de possuir ou usar qualquer coisa, você tem o direito de simplesmente estar onde você está” (Nussbaum, 2023, p. 168). É isso, precisamente, que a planta reivindica: *estar para crescer, crescer para ser*: “viver [para as plantas] é crescer, transformar a luz, o dióxido de carbono e a água em corpo próprio, fazer do mundo aéreo sua forma própria, sem jamais ‘comer’” (Coccia, 2019, p. 144). E é precisamente isso que significa garantir-lhes justiça, ou seja, dirigir-se a elas como seres eticamente imputáveis. Em outras palavras, a primeira reivindicação da planta é o *direito de habitar*, um tipo novo de cidadania ecológica na qual é garantida a condição da habitação, a pátria que, no caso da planta, ela mesma fabrica no ato mesmo de viver, dado que viver, para ela, é o mesmo que crescer. No fundo, para elas, viver é – também – dar vida. A planta é um paradigma ético também isso: elas expressam uma forma de vida como completa doação e serviço às demais formas de vida.

Por isso, o primeiro dever de justiça para com as plantas, é retirá-las do anonimado, romper com o apagamento epistêmico da qual elas foram vítimas. Conforme afirmou Emanuele Coccia, “pouco falamos delas e mal sabemos seus nomes”, e a própria filosofia “as negligenciou desde sempre, com desprezo mais do que por distração”. Como “os parentes pobres da biologia”, tratadas como entidades “subalternas” (Hiernaux, 2021, p. 17) ou “os grandes esquecidos” (Hiernaux, 2019, p. 12) da história do conhecimento, as plantas precisam ser reconhecidas, antes de tudo, como seres vivos. Não como meros bibelôs supérfluos da decoração urbana, ornamento cósmico da natureza selvagem ou, fora dos muros da cidade, apenas ervas daninhas ou objetos de produção em massa nas lavouras do agronegócio.

Para isso, é preciso romper o seu apagamento, que fez com que as plantas nunca fossem consideradas como seres potencialmente éticos: “Vida sem personalidade e sem dignidade, [a planta] não merece qualquer empatia benevolente nem o exercício do moralismo que os vivos superiores conseguem mobilizar”. Foi o “nosso chauvinismo animal” que impediu de ir além de “uma linguagem animal que não se presta bem à relação de uma verdade vegetal” (Coccia, 2019, p. 137). Ocorre que, como também escreveu Coccia, “nosso mundo é um fato vegetal antes de ser um fato animal”. Isso porque, a planta é o “paradigma do vivente enquanto tal” (Coccia, 2019, p. 137), ou seja, a forma do mundo que se deixa ver em atuação constante, pois nela e por ela o mundo está sempre se refazendo, na forma de uma cosmologia imanente. No fundo, o problema é que a própria distinção entre ser vivo e mundo entra em xeque diante das plantas, porque elas “não são a paisagem, elas são os primeiros paisagistas” (Coccia, 2019, p. 144).

No fundo, eticamente falando, questionar as plantas é entender o que significa estar-no-mundo. A planta incorpora a conexão mais próxima e básica que a vida pode estabelecer com o mundo. O inverso também é verdadeiro: é o mais puro observatório para contemplar o mundo em sua totalidade. Sob o sol ou nas nuvens, misturando-se com a água e o vento, sua vida é uma contemplação cósmica sem fim. Por isso, como

afirma Coccia, “nunca podemos entender uma planta sem entender o que é o mundo”. Se é às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que “fazem mundo”. No fundo, “o mundo é antes de tudo o que as plantas souberam fazer dele”.

Precisamos, no fundo, de uma ética fitocêntrica (Marder, 2019) fundada na justiça climática para as plantas, algo que nasce como consequência do esverdeamento da Filosofia e sua tarefa seria tanto a discussão sobre as alterações genéticas da vida vegetal, quanto as políticas econômicas que têm levado ao uso exacerbado dos bens naturais, à destruição das florestas e à extinção acelerada das plantas ao redor do mundo. Uma tal ética, somada à política, orientada pela virtude da justiça, precisa impedir que as plantas continuem sendo tratadas como “puros instrumentos da autorreprodução do capital” (Marder, 2019, p. 130).

Considerações finais

Neste artigo procuramos mostrar que a justiça climática precisa ser ampliada para além do horizonte exclusivamente humano, de modo a incluir também os vegetais no campo da consideração moral. Se a ética das virtudes, desde Aristóteles, compreende a justiça como a disposição de dar a cada um o que lhe é devido, então a devastação sistemática do mundo vegetal, seja por ação direta, seja por omissão, revela uma falha moral profunda nas formas contemporâneas de relação entre os seres humanos e o restante do mundo da vida. Nesse contexto, as plantas emergem como aquilo que poderíamos chamar de novo “elemento” de uma ética das virtudes, não no sentido de coisas disponíveis para uso, mas como realidades que reivindicam justiça.

Como vimos, reconhecer as plantas como *bens em si mesmas* significa admitir que sua existência possui valor próprio, independentemente da utilidade que possam ter para os interesses humanos. Como mostrou Hans Jonas, todo ser vivo manifesta uma finalidade própria e, por isso, reivindica respeito enquanto expressão do ser. As plantas, nesse sentido, não são apenas elementos funcionais da biosfera, mas formas de vida cuja permanência e florescimento constituem um bem intrínseco. Ao mesmo tempo, sua centralidade ecológica na produção de oxigênio, na regulação climática e na sustentação das redes da vida, revela que o bem humano está profundamente entrelaçado ao bem vegetal.

Sob a perspectiva da ética das virtudes, isso significa que a justiça climática para com as plantas não consiste apenas em evitar sua destruição, mas em cultivar disposições morais capazes de reconhecer seu valor. A admiração e a indignação, nesse sentido, aparecem como virtudes fundamentais: a primeira desperta a sensibilidade para o valor do mundo vegetal; a segunda mobiliza a ação diante das injustiças cometidas contra ele. Juntas, elas contribuem para superar a indiferença antropocêntrica que historicamente relegou as plantas ao anonimato moral. Fazer justiça às plantas implica, afinal, reconhecê-las como participantes da comunidade da vida e como destinatárias legítimas das virtudes humanas, cocriadoras da vida e do mundo que merecem a chance de continuar habitando, com os demais seres, esse planeta. Trata-se, em última instância, de compreender que a dignidade do mundo vegetal não é apenas uma questão ecológica, mas um desafio ético fundamental para uma humanidade que, ao adquirir um poder sem precedentes sobre a Terra, tornou-se também responsável pelo destino das formas de vida com as quais compartilha o planeta. Nesse horizonte, diferente do que propôs Nussbaum, a ética das virtudes pode oferecer um caminho promissor para reorientar nossa relação com as plantas, reconhecendo nelas não apenas recursos, mas bens em si mesmos que merecem respeito, cuidado e, sobretudo, justiça.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ALPI, A.; AMMANN, K.; BRENDA, A.; GALLIOT, B.; HASWELL, E.; HEATHCOTE, R.; POLLARD, T.; TAYLOR, A.; TREWAVAS, A.; ZIMMERMANN, M. Plant neurobiology: no brain, no gain? *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 4, p. 135-136, 2007.
- BARLOW, P. W. Reflections on “plant neurobiology”. *Plant Signaling & Behavior*, v. 3, n. 3, p. 174-175, 2008.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres* (De officiis). Tradução de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- CRIPPS, Elizabeth. *Climate justice*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- GAGLIANO, M.; RENTON, M.; DEPCZYNSKI, M.; MANCUSO, S. Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters. *Oecologia*, v. 175, n. 1, p. 63-72, 2014.
- HICKEL, J. Decrescimento. In: THUNBERG, G. *O livro do clima*. Tradução de Claudio Alves Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p. 310-312.
- HIERNAUX, Q. et al. Philosophie du végétal: Botanique, épistémologie, ontologie. Paris: Vrin, 2021.
- JONAS, Hans. *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MANCUSO, Stefano; VIOLA, Alessandra. *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*. Washington, DC: Island Press, 2015.
- MARDER, Michael. *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*. New York: Columbia University Press, 2019.
- NUSSBAUM, Martha C. *Justiça para os animais: nossa responsabilidade coletiva*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.
- OLIVEIRA, J. R. La maravilla vegetal. *Veritas*, v. 58, p. 65-82, 2024.
- ROBINSON, D. G.; DRAGUHN, A.; TAIZ, L. Plants neither possess nor require consciousness. *Trends in Plant Science*, v. 16, n. 9, p. 469-472, 2011.
- SIDERIS, L. H. *Consecrating science: wonder, knowledge, and the natural world*. Oakland: University of California Press, 2017.
- SIMARD, Suzanne. *Finding the mother tree: discovering the wisdom of the forest*. New York: Alfred A. Knopf, 2021.

SOUZA, Grégori de; OLIVEIRA, Jelson. The mind of plants: toward a vegetal philosophy in Hans Jonas. *Ethics & Bioethics*, v. 15, p. 68-78, 2025.

TREWAVAS, Anthony. *Plant behaviour and intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Doutor em Filosofia (UFScar, 2009)
Professor do Curso Filosofia (PUC-PR)
Professor do PPG Filosofia (PUC-PR)
E-mail: jelson.oliveira@pucpr.br

Doutorando em Filosofia (PUC-PR)
E-mail: gregori.souza1@pucpr.br