

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v17i40.8487>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

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

ÉTICA DO CUIDADO ECOFEMINISTA E SUPERAÇÃO DO ANTROPOCENTRISMO: por uma virada relacional interespecies

*Ecofeminist Ethics of Care and Overcoming Anthropocentrism:
Towards an interspecies relational turn*

Tânia Kuhnen
UFOB

Resumo: Este artigo examina o problema do antropocentrismo nas teorias éticas tradicionais e a possibilidade de defender a expansão da comunidade moral. Parte-se da questão de como superar o quadro da sacralidade da vida humana, que coloca humanos no centro da moralidade, à luz de abordagens contemporâneas, tendo como objetivo demonstrar que a ética do cuidado de orientação feminista, incorporada pelos ecofeminismos, oferece uma base promissora para a expansão da comunidade moral por meio de uma virada relacional interespecies. A argumentação está estruturada em três momentos. Inicialmente, caracteriza-se a ética do cuidado feminista como uma perspectiva relacional e contextual, centrada nas relações de inter/dependência e na obrigação de responder às necessidades concretas e singulares de cuidado, a partir da autora pioneira dessa perspectiva, Carol Gilligan. Em seguida, analisa-se como autoras ecofeministas, a exemplo de Val Plumwood, Karen Warren e Marti Kheel, criticam dualismos hierárquicos de valor atrelados a sistemas de dominação, responsáveis pela exploração de seres humanos e não humanos, para os quais as éticas tradicionais não dão atenção suficiente. Essa crítica é fundamental para ampliar efetivamente a esfera da moralidade para os não humanos e tem na ética do cuidado uma aliada para sustentar uma virada relacional para além da espécie humana. Por fim, explora-se as implicações da virada relacional interespecies para a ética animal e ambiental, com destaque para a superação simultânea de diferentes sistemas de dominação. Conclui-se que a ética do cuidado ecofeminista permite deslocar a moralidade de uma lógica de dominação para uma lógica do cuidado, promovendo uma compreensão sobre a continuidade entre as formas de vida por meio de um *self* relacional e fundamentando práticas de cuidado voltadas à prevenção do sofrimento e à sustentação de redes de cuidado. Apesar dos desafios associados à diversidade de contextos e necessidades de cuidado em diferentes seres vivos e espécies, sustenta-se que a formação de *selves* relacionais constitui um caminho central para a construção de uma sociedade baseada no cuidado interespecies.

Palavras-chave: ética do cuidado; ecofeminismo; antropocentrismo; interdependência; ética animal; ética ambiental.

Abstract: This article examines the problem of anthropocentrism in traditional ethical theories, and the possibility of advocating for the expansion of the moral community. It addresses the question of how to overcome the framework of the sanctity of human life, which places humans at the center of moral consideration, in light of contemporary approaches. The aim is to demonstrate that a feminist ethics of care, as incorporated by ecofeminist perspectives, provides a promising foundation for expanding the moral community through an interspecies relational turn. The argument is structured in three parts. First, feminist care ethics is characterized as a relational and contextual perspective. It is centered on relations of dependence and interdependence, as well as on the obligation to respond to concrete and particular care needs, drawing on the work of the pioneering author of this perspective, Carol Gilligan. Second, the article analyzes how ecofeminists such as Val Plumwood, Karen Warren, and Marti Kheel criticize hierarchical value dualisms linked to systems of domination responsible for the exploitation of both human and nonhuman beings, to which traditional ethical theories have not given sufficient attention. This critique is fundamental for effectively expanding the sphere of morality to include nonhuman beings, and it finds in care ethics an ally for sustaining a relational turn beyond the human species. Finally, it explores the implications of the interspecies relational turn for animal and environmental ethics, highlighting the need to overcome multiple systems of domination simultaneously. The article concludes that the ecofeminist ethics of care enables a shift from a logic of domination to a logic of care, fostering an understanding of the continuity among forms of life by a relational self, and grounding care practices aimed at

preventing suffering and sustaining care networks. Despite the challenges associated with the diversity of contexts and care needs among different living beings and species, the development of relational selves is identified as a central path toward building a society grounded in interspecies care.

Keywords: ethics of care; ecofeminism; anthropocentrism; interdependence; animal ethics; environmental ethics.

Introdução

A história da ética é marcada por diferentes concepções normativas que buscam responder à questão de como deveríamos viver e a partir de quais propósitos e valores deveríamos orientar nossas ações¹. Essas concepções em geral reconhecem o valor moral da vida de seres humanos, fundamentando uma certa noção de sacralidade da vida humana que a situa em um lugar de destaque e separado das demais formas de vida. Isso tornaria apenas a vida humana digna de uma proteção moral, que não seria justificável diante de seres de outras espécies, já que a agência moral seria uma característica exclusiva aos seres humanos, logo, obrigações morais diretas existiriam apenas nas relações inter-humanos².

Peter Singer caracteriza a concepção da sacralidade (ou santidade) da vida humana como uma herança de origem religiosa que persiste na tradição secular da ética contemporânea, sustentando a ideia de que a vida humana possui um valor absoluto, único e superior ao de todas as demais formas de vida. Essa visão tradicional considera a vida humana irredutível, independentemente de sua qualidade, o que frequentemente justifica transformar outras espécies em meros recursos para sustentar a vida humana³. Ronald Dworkin acrescenta que embora a ideia da sacralidade da vida humana seja convencionalmente associada a perspectivas religiosas, essa noção ultrapassa concepções teístas de valor da vida. Em seu caráter secular, o valor sagrado ou inviolável da vida humana está relacionado ao 'investimento criativo' que cada vida demanda, composto por investimentos naturais (biológicos/genéticos) e humanos (culturais/sociais) desenvolvidos historicamente. A noção de que cada vida humana tem um valor intrínseco e inviolável imporia uma exigência moral de respeito a ela, ainda que diferentes grupos morais discordem sobre o modo pelo qual esse respeito deveria se manifestar⁴.

Essas concepções de sacralidade da vida humana, ou seja, a ideia de que o valor especial da vida humana lhe garante um estatuto moral diferenciado, fornecem a base para o antropocentrismo, que está presente em abordagens ético-filosóficas ocidentais humano-centradas. Para Sue Donaldson e Will Kymlicka, o antropocentrismo é uma abordagem moral que toma a humanidade como o padrão de referência. Nessa perspectiva a pergunta central é voltada para a identificação de características centrais do que significa 'ser humano para, a partir de então, determinar o que é justo e que direitos devem ter por base essa característica central⁵. Segundo Helen Kopnina *et al*, a perspectiva antropocêntrica é a crença de que o valor é humano-centrado e que todos os demais seres vivos são meios para os fins humanos⁶. Brennan e Lo destacam as éticas ocidentais tradicionais centradas no humano compreendem o antropocentrismo de duas formas:

¹ KREBS, Angelika. Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe. In: NIDA-RÜMELIN, Julian (Hg.). *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. 2 ed. Stuttgart: Kröner, 2005, p. 387-424.

² ARIANSEN, Per. Anthropocentrism with a human face. *Ecological Economics*, v. 24, p. 153-162, 1998.

³ SINGER, Peter. Animals and the Value of Life. In: REGAN, Tom (Ed.). *Matters of Life and Death*. New Introductory Essays in Moral Philosophy. 3. ed. New York: McGraw-Hill, 1993, p. 280-321. SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.

⁴ DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁵ DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁶ KOPNINA, Helen; WASHINGTON, Haydn; TAYLOR, Bron; PICCOLO, John J. Anthropocentrism: more than just a misunderstood problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, p. 109-127, 2018.

antropocentrismo forte, em que se atribui valor intrínseco apenas aos seres humanos ou se reconhece apenas a sacralidade da vida humana; e antropocentrismo fraco, em que se atribui um valor intrínseco significativamente maior aos seres humanos do que a quaisquer outros seres e coisas, o que é suficiente para justificar quase sempre a prioridade na proteção ou promoção dos interesses ou do bem-estar humanos em detrimento de outros seres vivos⁷. Daniel B. Lourenço afirma que no antropocentrismo forte se visa preservar os seres vivos não humanos para maximizar seu uso para fins de bem-estar humano, ao passo que no antropocentrismo fraco alguns limites ao livre uso do mundo natural são reconhecidos, o que fornece uma base para criticar o uso desmedido da natureza e requer modos de vida humanos que sejam compatíveis com o equilíbrio ambiental⁸.

Com o advento do movimento em defesa dos animais não humanos e do meio ambiente, dando origem ao campo da bioética animal e ambiental⁹, aos poucos a perspectiva antropocêntrica foi sendo colocada em questão por meio de abordagens éticas que passaram a abrir fissuras nas margens do círculo moral. Peter Singer considerou a sacralidade da vida humana arbitrária e especista, uma vez que atribui valor moral com base apenas na pertença à espécie humana, independentemente de características moralmente relevantes como a capacidade de sofrer ou qualidade de vida. Por meio da perspectiva da sciência, argumentou que sentir dor e sofrer era suficiente para reconhecer o valor moral intrínseco de seres sencientes e levar a sério os interesses dos animais não humanos sencientes nas deliberações éticas¹⁰.

Paul Taylor, um dos pioneiros na proposta do biocentrismo, considerou que todos os seres vivos são ‘centros teleológicos de vida’, isto é, são sistemas que tendem a se proteger e preservar a própria existência considerando seus próprios propósitos. Por isso, cada vida individual representa um bem que lhe é próprio a ser protegido pelas ações dos agentes morais. Na perspectiva da posição ética biocêntrica, tais seres vivos possuem valor inerente e o agente moral deve esforçar-se para assumir a perspectiva do paciente moral para tratá-lo de forma adequada, sempre buscando em tal julgamento a promoção ou preservação do bem-estar do sujeito à moralidade. Enquanto parte da ‘comunidade de vida na Terra’ nas mesmas condições de outros seres vivos e compartilhando com animais e plantas uma relação com a Terra, cabe aos agentes morais assumirem seu papel de pertencimento a essa comunidade, respeitar as existências de outros seres e, sempre que possível, contribuir para garantir as condições de florescimento de outras vidas¹¹.

Embora existam tentativas de reabilitar o antropocentrismo, por sua suposta inevitabilidade ou garantindo-lhe uma face mais humana¹², aqui se argumenta que uma fundamentação ética sólida, comprometida com a superação do antropocentrismo, é importante para qualquer tentativa de expansão genuína da comunidade moral. Nesse

⁷ BRENNAN, Andrew; LO, Norva Y. S. Environmental ethics. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2024 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>. Acesso em: 19 mar. 2026.

⁸ LOURENÇO, Daniel B. *Qual o valor da natureza?* Uma introdução à ética ambiental. São Paulo: Elefante, 2019.

⁹ Embora neste artigo mantenha-se em geral a nomenclatura “ética animal e ambiental”, defende-se também a adequação do uso dos termos “bioética animal e ambiental” em razão da proposta abrangente da bioética como uma abordagem prática que extrapola questões do começo, meio e fim da vida humana. Nesse sentido também é importante resgatar o sentido originário da bioética, tirando-a do foco exclusivo na medicina humana para incluí-la em um debate filosófico sobre a fundamentação do valor da vida em sua totalidade e a responsabilidade humana diante da crise ecológica. KUHLEN, Tânia A. Uma bioética ampliada para a inclusão de reflexões sobre questões animais e ambientais. *Revista Espaço do Currículo*, v. 3, p. 378-394, 2018.

¹⁰ SINGER, op. cit., 1994.

¹¹ TAYLOR, Paul. *Respect for nature: a theory of environmental ethics*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1989.

¹² Para uma argumentação em defesa do antropocentrismo, pode-se consultar Tim Hayward, segundo o qual a retórica anti-anthropocêntrica é contraproducente, pois não haveria como superar a ideia de éticas humanocêntricas, ainda que se possa criticar arbitrariedades e preconceitos contra outras formas de vida. HAYWARD, Tim. Anthropocentrism: a misunderstood problem. *Environmental Values*, v. 6, n. 1, p. 49-63, 1997. De modo similar, Per Ariansen defende uma ética antropocêntrica, argumentando que a natureza é um objeto de responsabilidade moral por meio de deveres indiretos de preservação. ARIANSEN, op. cit., 1998.

sentido, dialoga-se com a posição de Kopnina *et al*, segundo os quais o antropocentrismo, ao colocar a humanidade no centro da moralidade, resulta em uma subordinação planetária de formas de vida não humanas incompatível com a proteção de outros seres vivos¹³. De maneira análoga, cabe mencionar que o argumento de que a natureza deve ser preservada apenas por constituir o sistema de suporte à vida para os humanos tem se mostrado historicamente insuficiente diante do aprofundamento hodierno da crise climática. O Relatório Síntese do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (*The Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC*) evidencia que o aquecimento global é causado principalmente pelas atividades humanas, destacando práticas como o uso insustentável de energia e do solo, além de estilos de vida e padrões de consumo e produção que variam entre regiões, países e indivíduos¹⁴.

Considerando as limitações das éticas tradicionais, comprometidas pela centralidade humana nas relações morais, pensar uma sociedade pós-antropocêntrica requer, portanto, aprofundar as tentativas de expansão da comunidade moral conforme já iniciado por abordagens senciocêntricas, biocêntricas e ecocêntricas. Para tanto, é importante pontuar as contribuições de autoras ecofeministas, que passaram a perceber o entrelaçamento entre questões de gênero e a exploração do mundo não humano.

Para autoras ecofeministas, as éticas animalistas e ambientalistas falham em pelo menos um ponto: a proteção dos seres vivos não humanos e a libertação da natureza da exploração humana requer o enfrentamento do patriarcado, que está na base da lógica da dominação, e suas implicações materiais e práticas sobre a vida de minorias sociais e políticas, incluindo as mulheres e não humanos, entre outros grupos minoritários. A lógica da dominação, conforme explica Karen Warren, baseia-se no estabelecimento de dualismos hierárquicos de valor, como razão *versus* emoção, humano *versus* animal, mente *versus* corpo, que se estabelecem como pares opostos (superior/inferior)¹⁵. Os dualismos, para Val Plumwood, resultam na construção de diferenças alienadas, em que o poder institucionalizado é usado para justificar uma oposição, entre um reino superior e outro inferior e estranho, naturalizando essas diferenças¹⁶. Warren acrescenta que prevalece um pensamento de valor hierárquico e opressor aplicado aos pares dualistas, criando, mantendo e perpetuando privilégios para quem está do lado superior em detrimento de quem está do outro lado. Com isso, sanciona-se a lógica da dominação – uma estrutura argumentativa que justifica a subjugação do outro¹⁷.

Carol J. Adams e Lori Gruen destacam que a dominação da natureza e a opressão das mulheres estão, portanto, ligadas por ambas estarem do lado inferior do dualismo, pois têm como base o patriarcado, aliado ao sistema capitalista androcêntrico, para justificar sua exploração enquanto inferiores¹⁸. Superar os dualismos pressupõe, então, dois passos iniciais para os ecofeminismos: a) trazer à tona as conexões entre quem está do lado superior do dualismo – por exemplo, homem/razão/cultura/imparcialidade –, que reforçam a dominação, subjugação e exploração do lado inferior – mulher/emoção/natureza/parcialidade; b) desconstruir uma visão dualista-hierárquica, reconhecendo uma continuidade entre as formas de vida para poder substituir a lógica da dominação pela do cuidado. Por isso, uma ética comprometida com o pós-patriarcado e o pós-antropocentrismo envolve uma virada relacional interespecies, para a qual a ética do cuidado de orientação feminista é fundamental.

¹³ KOPNINA *et al*, op. cit., 2018.

¹⁴ ONU. *Relatório Síntese do Sexto Relatório de Avaliação do IPCC*. Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC). Trad. Governo do Brasil e Pacto Global da ONU. 2023. Disponível em: https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport_PO.pdf Acesso em: 20 mai. 2025.

¹⁵ WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy: a western perspective on what is and why it matters*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

¹⁶ PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge, 1993.

¹⁷ WARREN, op. cit., 2000.

¹⁸ ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori. Introduction/Groundwork. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the earth*. New York: Bloomsbury, 2014, p. 1-36.

A origem da ética do cuidado enquanto uma abordagem própria remonta aos estudos de Carol Gilligan, no livro *In a different Voice* (1982)¹⁹, a qual, por meio de pesquisas empíricas sobre o desenvolvimento moral humano, identifica uma forma de resolver problemas morais com enfoque mais atrelado a uma preocupação de manutenção de vínculos e relações de cuidado do que propriamente com o cumprimento de deveres e obrigações estabelecidos por princípios morais abstratos ou exigências formais de justiça. Esse outro modelo de resposta às questões morais era geralmente identificado nas decisões morais de mulheres aos dilemas morais, embora as próprias pesquisas de Gilligan apontavam para a rejeição de uma associação essencialista entre as mulheres e o cuidado. A aproximação entre a voz diferente e as mulheres é antes o resultado de um sistema de gênero desigual, sob a organização patriarcal das relações morais, em que se ensina elas a se responsabilizarem pelo cuidado dos outros. Daí a aproximação entre a ética do cuidado e as reformas feministas exigidas no contexto político, com implicações também para o campo da moralidade, igualmente marcado pela estruturação patriarcal, ao sustentar uma divisão de papéis morais diferentes e desiguais de acordo com o marcador de gênero.

O objetivo deste artigo é evidenciar, portanto, que a ética do cuidado de orientação feminista pode ser uma aliada das perspectivas éticas de expansão da comunidade moral, colocando o enfrentamento ao antropocentrismo do mesmo lado da luta pela derrocada do sistema patriarcal. Essa é justamente uma questão de interesse ecofeminista, que assume o compromisso de que enfrentar o patriarcado e o antropocentrismo, junto com outros sistemas de opressão, requer pensar em um caminho para escapar aos dualismos ocidentais que estão na base da organização social. Assim, a ética do cuidado ajuda a repensar às perguntas centrais da ética sobre como se deveria viver e a partir de quais propósitos se deveria guiar as ações ao permitir sustentar uma virada relacional interespecies. Uma ética do cuidado situa as inter/dependências no centro das relações morais para dismantelar a lógica da dominação e os sistemas de opressão. Nesse sentido, busca-se inicialmente caracterizar a ética do cuidado feminista; em seguida, evidenciar como as autoras ecofeministas mobilizam o cuidado voltado para abordagens morais que reconhecem o valor das relações de seres humanos com outros que os humanos; por fim, explora-se algumas implicações da virada relacional interespecies.

1 Surgimento e caracterização da ética do cuidado feminista

A ética feminista é, segundo Hilde Lindemann, um modo de fazer ética a partir das diferenças de gênero prevalentes na sociedade, que resultam na distribuição desigual de poder entre homens e mulheres²⁰. Essa perspectiva dialoga criticamente no campo da ética contemporânea, pontuando que as teorias morais seriam demasiado legalistas e orientadas por determinadas regras que representam de modo inadequado as experiências morais de muitas mulheres, as quais são, muitas vezes, centradas no cuidado e na confiança em relacionamentos²¹. Essa forma de refletir descortina a maneira como a desigualdade de poder entre os gêneros influenciou a construção de uma imagem limitada da moralidade, ou seja, uma imagem prioritariamente androcêntrica, pois se a distribuição desigual de poder favorece homens sobre mulheres em diferentes culturas ao longo da história, também as teorias morais construídas em geral por filósofos homens refletem e reproduzem as estruturas de poder patriarcais dessas culturas. Assim, a ética feminista questiona a parcialidade das teorias morais que se pretendem neutras em termos de gênero, mas ignoram as experiências morais que marcam a vivência moral para além do mundo público comandado por homens.

¹⁹ GILLIGAN, Carol. *In a different voice* psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

²⁰ LINDEMAN, Hilde. *An invitation to Feminist Ethics*. New York: McGraw Hill, 2006.

²¹ RESNIK, David B. *Environmental health ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

A partir da investigação descritiva das práticas sociais, a ética feminista avança para o campo normativo e visa: a) compreender, criticar e corrigir como gênero opera nas crenças e práticas morais, opondo-se por razões morais ao sistema que nega poder às mulheres e aos outros grupos sociais minoritários, marcados por raça, classe, sexualidade, idade, capacidades, etc.; b) produzir abordagens sobre as diferentes relações legítimas de poder desigual, geralmente não escolhidas, que envolvem pessoas em situações de dependência e vulnerabilidade; c) investigar como as relações ilegítimas de poder são construídas por meio de instituições sociais, que ditam regras morais e impõem deveres e obrigações²².

Kathryn Norlock acrescenta que a ética feminista a) questiona o privilégio disponível historicamente para os homens; e b) como o entendimento sobre o gênero mantém ordens sociais opressivas e práticas que geram prejuízos para outras pessoas, especialmente meninas e mulheres. Além disso, eticistas feministas mais recentes buscam a) superar a visão binária de gênero, pois a ordem social opressiva e generificada marginaliza aqueles que não se conformam ao binarismo; e b) são críticas a visão universal do homem privilegiado ao chamarem a atenção para às “intersecções de aspectos múltiplos de identidade, incluindo raça, classe e deficiência, além de gênero, [...] como se o privilégio fosse distribuído igualmente entre os homens, independentemente de como estão socialmente situados”²³. Por meio dessas linhas de questionamentos, a ética feminista contribui para a reconstrução do campo da moralidade, com vistas a aprimorar a teorização ética e oferecer abordagens melhores às suas questões, incluindo as que envolvem gênero.

A ética do cuidado representa uma tentativa de oferecer uma outra imagem da moralidade humana, colocando o cuidado como uma habilidade que representa uma força moral que todos os seres humanos podem desenvolver. Conforme Engster e Hamington, as diferentes perspectivas da ética do cuidado compartilham uma compreensão relacional da vida moral, valorizando o contexto, os vínculos e a interdependência na avaliação de ações e problemas sociais, em oposição a julgamentos abstratos e isolados. Apesar das divergências entre teorias do cuidado, há convergência em torno de temas centrais, como a importância das relações, da responsabilidade e da atenção às necessidades concretas. Essa pluralidade não representa fragilidade, mas indica a maturidade do campo, que, como em outras tradições teóricas consolidadas, se desenvolve por meio da diversificação e do diálogo crítico entre diferentes abordagens²⁴. Não se pretende aqui oferecer uma reconstrução dessas perspectivas, mas trazer alguns de seus elementos centrais para propor uma abordagem do cuidado comprometida com a transformação dos sistemas de opressão na sociedade²⁵.

Os delineamentos iniciais da ética do cuidado foram propostos por Carol Gilligan e, embora a autora não proponha num primeiro momento uma abordagem normativa, suas contribuições em torno da identificação da ‘voz diferente’ da moralidade como parte do processo de desenvolvimento moral humano, possibilitaram a virada relacional da ética do cuidado²⁶. Essa voz é caracterizada pela psicóloga e filósofa como uma preocupação moral em preservar relacionamentos por meio do cuidado e da atenção voltada às necessidades do outro.

Em sociedades patriarcais, é geralmente requerido que as mulheres desenvolvam a habilidade de cuidado nas relações, impondo a elas também a sobrecarga pelas

²² LINDEMAN, op. cit., 2006.

²³ NORLOCK, Kathryn. *Feminist Ethics*. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2019 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/>. Acesso em: 20 mai. 2025.

²⁴ ENGSTER, Daniel; HAMINGTON, Maurice. Introduction. In: ENGSTER, Daniel; HAMINGTON, Maurice (eds.). *Care ethics and political theory*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 1–16.

²⁵ Para uma perspectiva sobre os antecedentes históricos da ética do cuidado na filosofia, consulte: KUHNE, Tânia A. *Ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2021. Em tal livro também se apresenta uma abordagem detalhada sobre as pesquisas de Gilligan e o contexto da identificação da voz moral do cuidado.

²⁶ GILLIGAN, op. cit., 1982.

responsabilidades de cuidado. Por isso, uma ética do cuidado feminista pressupõe, por um lado, a valorização do cuidado como um importante elemento de sustentação moral a se tornar o centro de teorias morais e, por outro lado, o enfrentamento concomitante do sistema de gênero que distribui desigualmente o poder entre homens e mulheres. Essa distribuição injusta determina quem deve cuidar e a quem cabe o privilégio do descuido, ao mesmo tempo em que recebe os benefícios do cuidado para o exercício de sua liberdade.

Na compreensão de Gilligan, quaisquer diferenças que se estabelecem entre homens e mulheres na habilidade do cuidado decorrem de processos de socialização dos gêneros que interferem em estruturas da *psique* humana. Por isso, a pensadora afirma que o cuidado só seria uma ética feminina no universo gendrado do patriarcado²⁷. Mas, à medida que há o compromisso feminista com a derrocada desse sistema de dominação, a ética do cuidado se torna uma ética universal, ou seja, qualquer indivíduo pode se tornar um agente moral preocupado com o cuidado responsável nas relações. Assim, apesar de se ter atribuído historicamente às mulheres a responsabilidade pelo cuidado, não há qualquer limitação em termos de sexo/gênero, que não o sistema patriarcal, que impeça qualquer um de desenvolver-se enquanto agente cuidador nas relações, assumindo responsabilidade pelos outros.

Em obra mais recente, Gilligan inclusive argumenta que o modelo binário e hierárquico de gênero sustentado pelo patriarcado ocasiona um ‘dano moral’ na formação dos indivíduos. Esse dano se manifesta na limitação de capacidades humanas essenciais à vida democrática — como empatia, escuta, confiança e responsabilidade pelo cuidado —, gerando isolamento e enfraquecendo ideais de igualdade e justiça, fazendo com que alguns tenham a ilusão de que a habilidade da autonomia os posiciona acima de qualquer possibilidade de inter/dependência. Ao resgatar o cuidado como uma habilidade moral universal, anterior à divisão de papéis de gênero, a autora sustenta que sua livre expressão por todos os indivíduos constitui um caminho para superar esse dano, fortalecendo relações mais justas e a própria vida democrática²⁸. Por isso, é necessário criar condições anti-patriarcais que permitam o desenvolvimento livre e pleno da voz moral do cuidado por todos, o que também implica se reconhecer como um ser que depende do cuidado ao longo de sua existência. Esse é a virada relacional presente na ética do cuidado: cada um depende do cuidado de outras pessoas, logo, cuidar é o que garante a existência contínua de cada um e de todos. Sem cuidado também não há como se tornar um agente moral capaz de tomar decisões autônomas.

Outro aspecto importante das contribuições teóricas de Gilligan está na ideia de que a voz diferente por ela identificada, ou seja, a voz do cuidado, não se contrapõe ao que a autora denomina de voz padrão da moralidade — a voz da justiça e dos direitos que prevalece nas abordagens tradicionais da ética. Indivíduos morais que superam os limites patriarcais são capazes de integrar em suas ações essas vozes morais, alcançando o que a pensadora denomina de ‘maturidade moral’²⁹. À medida que ambas são desenvolvidas é possível então respeitar direitos, alcançar bons fins morais e, ao mesmo tempo, escutar, prestar atenção, fazer-se presente e responder com integridade e respeito às demandas de cuidado. Se em alguns casos, princípios e direitos morais bastam para a tomada de uma decisão moral, em outros é necessário reconhecer que a interdependência nas relações exige mais: certas relações e decisões morais, a partir de lugares específicos, criam experiências morais particulares que não podem ser universalizadas e não permitem se distanciar da situação para encontrar a melhor solução.

Considerando a complementaridade entre as vozes morais sugerida por Gilligan, propõe-se o princípio universalizável do cuidado, que compatibiliza exigências éticas normativas de perspectivas historicamente relevantes com as demandas sugeridas pela ética do cuidado. Segundo esse princípio, deve-se agir de modo que “as ações reflitam a

²⁷ Ibid., 1982. GILLIGAN, Carol. *Joining the resistance*. Cambridge: Polity, 2011.

²⁸ GILLIGAN, Carol. *La ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundació Victor Grifols i Lucas, n. 30. Barcelona: Fundació Victor Grifols i Lucas. 2013.

²⁹ Id., 1982. Id., 2011.

habilidade do cuidado responsável para com aqueles que se encontram em relação com você, atendo-se à singularidade de sua forma de vida e às particularidades para a promoção de seu bem-estar³⁰. Esse princípio coloca as relações de cuidado no centro das obrigações morais, concretizando a virada relacional. O que torna uma ação moral correta é, então, se ela expressa a responsabilidade e o cuidado nas relações de dependência ou interdependência. Isso permite sustentar a universalização das práticas do cuidado responsável como uma obrigação moral, o que, por sua vez, demanda pensar uma sociedade que incentive o desenvolvimento da habilidade do cuidado por parte dos agentes morais.

Para defender a obrigação do cuidado parte-se da proposta de Daniel Engster, segundo o qual o “dever de cuidado dos outros não deriva das necessidades humanas em si mesmas ou de qualquer reivindicação filosófica sobre a dignidade ou o valor inerente de todos os seres humanos, mas sim da nossa inevitável dependência dos outros na rede de relações de cuidado que nos sustenta”³¹. Ao situar o cuidado como uma obrigação, a habilidade precisa ser desenvolvida e aplicada para além de relações de proximidade por todos os seres humanos capazes: “uma teoria da obrigação de cuidado explica porque devemos expandir nossas simpatias para além do círculo imediato familiar e de amizade para abranger todos os seres humanos em necessidade”³².

Engster também propõe uma definição de cuidado compatível com a proposta do princípio universalizável do cuidado:

[...] tudo o que fazemos diretamente para ajudar os indivíduos a satisfazer suas necessidades biológicas vitais, desenvolver ou manter suas capacidades básicas e evitar ou aliviar a dor e o sofrimento desnecessário ou indesejado, para que possam sobreviver, desenvolver-se e funcionar na sociedade³³.

Essa definição do cuidado justifica assumir a responsabilidade de ajudar diretamente pessoas por meio de ações adaptadas a necessidades variadas e circunstâncias particulares. Ao tornar isso um princípio de ação moral, a habilidade prática universalizável do cuidado responsável requer atenção às situações específicas, sem perder o elemento da particularidade e da singularidade que as relações caracterizadas por diferentes demandas de cuidado implicam. O sujeito moral que recebe o cuidado é sempre alguém concreto e singular: cada indivíduo necessita de outros em sua vida que o reconheçam, respeitem e estimem em sua particularidade e reconhecer-se como cuidado é importante para a construção da própria identidade individual e do entendimento de que se pode construir vínculos de confiança com outras pessoas. Isso se torna mais premente nos momentos da vida em que a dependência é acentuada: durante a infância, quando se está doente ou se torna idoso, diante de incapacidades temporárias ou permanentes. Nesse contexto, qualquer agente moral pode ser educado para cuidar e voltar sua atenção para a compreensão das necessidades e demandas do outro, promovendo seu bem-estar, aliviando seu sofrimento e apoiando-o no desenvolvimento para viver bem em sociedade.

Por meio da virada relacional da ética do cuidado, a dependência e/ou interdependência deixam de ser vistos como aspectos negativos a serem superados em nome do alcance da autonomia e da separação dos vínculos para a tomada de decisões morais ideais. As ações devem ser guiadas pelo propósito de responder adequadamente às demandas do cuidado e preservar relações de dependência (temporárias ou permanentes) e interdependência. A exceção se faz quando essas relações implicam em exploração e danos morais para quem cuida. Isso porque o exercício do cuidado do outro,

³⁰ KUHNNEN, op. cit., 2021, p. 249.

³¹ ENGSTER, Daniel. *The heart of justice: care ethics and political theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 12.

³² Ibid., p. 3.

³³ Ibid., p. 29. ENGSTER, Daniel. Care ethics and animal welfare. *Journal of Social Philosophy*, v. 37, n. 4, Winter, p. 521–536, 2006, p. 522.

dentro de uma perspectiva feminista, possui como limite preservar o cuidado de si e a justiça nas relações, comprometendo-se e com o enfrentamento a sistemas de dominação e opressão.

O cuidado não é apenas movido por emoção ou sentimento, mas um tipo de atividade que envolve práticas empaticamente engajadas e racionalmente refletidas. Cuidar de maneira apropriada pressupõe identificar demandas de cuidado variadas, ser capaz de responder ativamente às necessidades contextuais em cada relação, o que, por sua vez, exige desenvolver a empatia e a sensibilização com as necessidades do outro. Engster acrescenta que apesar de se saber que a capacidade de cuidar demanda empatia e compaixão, uma teoria racional da obrigação de cuidado pressupõe que a disposição do cuidado seja nutrida adequadamente nas práticas de socialização, afastando o indivíduo de sentimentos que não representam o cuidado, como a agressão e os preconceitos³⁴.

Engster e Hamington apresentam uma síntese de cinco elementos centrais da ética do cuidado, a partir de um diálogo com diversas autoras do campo: 1) a centralidade das considerações relacionais, uma vez que seres humanos têm como característica fundamental de sua existência a relacionalidade e a interdependência; 2) a sensibilidade ao outro para reconhecer suas necessidades como relevantes de atenção e para saber o que deve ser feito para responder a essas necessidades; 3) a contextualização das decisões morais para alcançar respostas cuidadosas únicas e individualizadas, o que envolve também levar em conta a história de vida de quem será afetado pelas decisões e as relações desiguais de poder em que se situa; 4) o cruzamento de fronteiras entre moralidade e política, pois o cuidado não deve ser uma atividade compartimentada de algumas pessoas na esfera privada, considerando ainda os atravessamentos do cuidado por marcadores políticos, pois geralmente são mulheres racializadas e de classes mais baixas que executam trabalhos de cuidado; 5) a valorização das emoções e sentimentos na criação de conexões empáticas que estão na base de ações de cuidado³⁵.

Ao se considerar essa caracterização da ética do cuidado feminista, destacando a centralidade do cuidado para a existência da vida coletiva, entende-se que as práticas de cuidado não podem ficar restritas às comunidades humanas ao se levar a sério a virada relacional. Se a ética do cuidado fornece as bases para a relacionalidade humana, é preciso também reposicionar os seres humanos em meio as interdependências que extrapolam os limites da espécie. Se a ética do cuidado pressupõe enfrentar relações desiguais no sistema de gênero binário do patriarcado para redistribuir funções de cuidado entre todos os indivíduos, porque todos necessitam de cuidado para viver bem, então o cuidado fornece também as bases para enfrentar o antropocentrismo que situa o ser humano no centro e acima das outras espécies. A virada relacional interespecies do cuidado, iniciada pelas autoras ecofeministas, reposiciona os seres humanos de maneira não hierárquica em relação a outros seres vivos para que possam desenvolver a sensibilidade e o cuidado responsável para com todos.

2 Ecofeminismo e o encontro entre ética do cuidado e as questões animais e ambientais

O surgimento dos ecofeminismos remonta a uma confluência de aspectos que envolve, por um lado, contribuições de movimentos sociais voltados para questões ambientais liderados por mulheres e, por outro lado, uma insatisfação das mulheres com o modo como as questões animais e ambientais eram conduzidas sem uma atenção às desigualdades de poder entre os gêneros³⁶. Ao realizar uma discussão genealógica sobre a origem dos ecofeminismos, Niamh Moore chega a sugerir um dilema de autoria relacionado a uma tensão entre prática e ativismo ecofeministas, de um lado, e teoria e

³⁴ Id., 2007.

³⁵ ENGSTER; HAMINGTON, op. cit., 2015.

³⁶ WARREN, Karen J. Introdução – filosofias ecofeministas: uma mirada general. In: WARREN, Karen J. (Ed). *Filosofias ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 1996, p. 11-33. ROSENDO, Daniela; KUHNEN, Tânia A. Ecofeminismo. In: *Blog de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 16-40, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>. Acesso em: 05 mai. 2025.

academia, de outro³⁷. No entanto, tal tensão pode ser reconhecida como positiva à medida que contempla uma diversidade de posições, vozes, formas e localizações, que conferem ao ecofeminismo um caráter não dogmático e aliado a diferentes feminismos.

Em uma das referências teóricas pioneiras do ecofeminismo, Françoise d'Eaubonne buscou explicar que os problemas ambientais deveriam ser de interesse do movimento feminista, pois o patriarcado estava na base tanto da subjugação das mulheres, quanto da destruição ambiental. Somente um ecofeminismo, na forma de revolução que produzisse uma mutação na sociedade patriarcal não apenas para favorecer todas as mulheres, poderia garantir um futuro para o planeta. Ao tratar do funcionamento do sistema de opressão de gênero, a autora também estabeleceu paralelos entre as opressões de diversas minorias sociais e políticas, entendendo que diversos grupos humanos são afetados pela desigualdade de poder³⁸.

Ao caracterizarem o ecofeminismo, Adams e Gruen destacam o elemento da interseccionalidade como parte constitutiva da teoria ecofeminista. Seu objetivo ético-político é analisar como diferentes sistemas de opressão se reforçam mutuamente – sexismo, heteronormatividade, racismo, colonialismo, capacitismo, especismo –, e opor-se a esses sistemas, oferecendo alternativas para produzir práticas e relações mais justas. Nesse sentido, os ecofeminismos se preocupam em fazer conexões entre a opressão das mulheres, dos negros, dos povos originários, trabalhadores, pessoas com deficiência e animais não humanos etc³⁹. Estabelecer essas conexões é fundamental para compreender complexidades estruturais e os efeitos práticos das relações desiguais de poder e, por conseguinte, enfrentar os contextos de dominação nos quais as opressões se sustentam. Para Daniela Rosendo, uma concepção ecofeminista interseccional busca manter, assim, a coerência na defesa de mulheres, dos animais não humanos ou quaisquer outros grupos em situação de vulnerabilidade⁴⁰. Não há como alcançar uma sociedade mais justa por meio de uma luta que se proponha a enfrentar apenas um sistema de dominação de maneira isolada enquanto outros se mantêm intactos.

As críticas que teóricas ecofeministas tecem às abordagens ético-políticas se direcionam, sobretudo, ao viés patriarcal e androcêntrico dessas concepções e como isso se relaciona com o antropocentrismo. Autoras como Josephine Donovan, Val Plumwood e Ariel Salleh argumentam que há uma concepção de racionalidade estreita, associada a uma compreensão enquadrada de masculinidade, que se efetiva pela linguagem de direitos, deveres, princípios universais, em oposição aos sentimentos e as emoções. Mas essas estruturas não são neutras, e sim moldadas por uma perspectiva masculina e individualista que privilegia a razão abstrata em detrimento da emoção e do contexto⁴¹. Na concepção de Plumwood:

O antropocentrismo e o androcentrismo estão particularmente inter-relacionados pela concepção racionalista do *self* humano como masculino, pela descrição das características autenticamente humanas como centradas na racionalidade e pela exclusão de seus contrastes (especialmente as características que concernem ao feminino, ao natural e ao animal) como menos humanas. Essa análise do antropocentrismo é diferente e mais rica do que aquela dos ecologistas profundos [...], que respondem a isso por meio de uma concepção de igualdade, demasiado difícil de articular com precisão e de

³⁷ MOORE, Niamh. Eco/feminists genealogies: renewing promises and new possibilities. In: PHILLIPS, Mary; RUMENS, Nick (eds.). *Contemporary perspectives on ecofeminism*. New York: Routledge, 2016, p. 19–37.

³⁸ D'EAUBONNE, Françoise. *Feminismo ou morte*. Trad. Anna Bracher. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

³⁹ ADAMS; GRUEN, op. cit., 2014.

⁴⁰ ROSENDO, Daniela. *Quilt ecofeminista sensível ao cuidado: uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies*. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

⁴¹ DONOVAN, Josephine. Animal Rights and Feminist Theory. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol. *Beyond Animal Rights: a feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York: Continuum, 1996, p. 34–59. PLUMWOOD, Val. *La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental, y crítica al racionalismo*. In: WARREN, Karen J. (Ed). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 1996. SALLEH, Ariel. The ecofeminism/deep ecology debate: a reply to patriarchal reason. *Environmental Ethics* v. 14, n. 3, p. 195–216, 1992.

maneira convincente em um contexto onde as necessidades são tão diferentes⁴².

Diante dessas críticas que aproximam androcentrismo e antropocentrismo⁴³, as ecofeministas tentam pintar uma ‘paisagem’ do mundo, retratando no formato de um *quilt*⁴⁴ os mais diversos tipos de relacionamentos que os seres humanos têm com o ambiente natural, que nem sempre são de dominação e exploração. Antes de modificar a relação destrutiva atual que prevalece com a natureza na cultura ocidental, os humanos devem entender a cosmovisão sobre a qual essa relação se baseia, que envolve diversas formas de dominação e exploração de um *self* que se situa acima e fora da natureza, ao apelar a uma concepção estreita de racionalidade.

Entre as contribuições mais salutares dos ecofeminismos, estão as que se têm feito para a teoria moral, desenvolvendo um diálogo crítico entre a abordagem feminista e as éticas animalistas e ambientalistas. De acordo com Warren, a ética ecofeminista se compromete com dois objetivos também presentes na ética feminista: 1) criticar o viés androcêntrico na ética e desenvolver abordagens que não sejam enviesadas por visões de homens privilegiados; 2) articular valores como cuidado, empatia e amizade, geralmente secundarizados na tradição ética ocidental dominante. O que torna isso uma abordagem ecofeminista é o enfoque nas conexões entre mulheres, natureza, animais não humanos e a opressão de outras minorias políticas. Entre os principais temas da ética ecofeminista estão: a tentativa de superar os dualismos excludentes consagrados como ‘naturais’; a defesa da ontologia relacional humana, colocando as experiências humanas situadas – em termos históricos, sociais e ecológicos – no centro das discussões; a inclusão e contextualização das vozes morais na tomada de decisões e na conduta ética; o reconhecimento dos limites da objetividade e imparcialidade na ética⁴⁵.

A ética ecofeminista se compromete com uma transformação efetiva da sociedade, considerando a necessidade de confrontar desigualdades de poder decorrentes dos dualismos hierárquicos e dos sistemas de dominação, sobretudo do patriarcado, que aliado ao androcentrismo fornece as bases do antropocentrismo. Para Marti Kheel, as éticas de libertação animal e ambiental estão mais preocupadas em controlar alguns efeitos dos sistemas de poder do que propriamente dismantlar tais sistemas. Nas palavras da autora, tais perspectivas seriam marcadas por um ‘viés heroico’ associado a uma racionalidade androcêntrica, isto é, em que se busca ‘salvar’ ou ‘resgatar’ as vidas não humanas e o mundo natural dos danos causados pela lógica da dominação. O arquétipo do herói salvador se sustenta sob a primazia da razão e da abstração, no descarte dos sentimentos, para ordenar os estragos e manter o controle sobre eles, mas sem implodir o sistema de explorações. É preciso salvar a vida para poder continuar dispondo dela dentro da lógica dualista-hierárquica da dominação. Com isso, essas perspectivas éticas tratam ‘crises e sintomas agudos’ em vez de manter a saúde ou prevenir a doença. Elas intervêm

⁴² PLUMWOOD, op. cit., 1996, p. 282-283.

⁴³ Salleh também explora no contexto de aproximação entre androcentrismo e antropocentrismo as questões raciais e de classe. Para ela, a libertação da natureza é inseparável da desconstrução das hierarquias dualistas de classe, raça e sexo. A ecofeminista argumenta que, sob o patriarcado, “o programa de repressão que trata mulheres e povos racializados (*colored peoples*) como meros ‘recursos’ é a mesma ideologia que pilha a natureza”. Logo, o racismo, o sexismo, o classismo e o especismo estão todos interligados e devem ser enfrentados de modo simultâneo. SALLEH, op. cit., 1992, p. 204.

⁴⁴ Warren utiliza a metáfora do *quilt* (colcha de retalhos) para explicar que sua proposta ecofeminista é uma teoria ética em processo, que rejeita a rigidez das teorias tradicionais baseadas em “condições necessárias e suficientes”. O *quilt* é uma construção dinâmica que muda com o tempo e se adapta a novas realidades. WARREN, op. cit., 2000. ROSENDO, op. cit., 2019.

⁴⁵ WARREN, op. cit., 2000. WARREN, Karen J. Feminist environmental philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2015 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>. Acesso em: 29 mar. 2026.

apenas quando o conflito já ocorreu, falhando em abordar a visão de mundo patriarcal que gera essas crises⁴⁶.

A ética do cuidado passa a fazer parte das abordagens ecofeministas a partir de diferentes autoras – Karren Warren, Marti Kheel, Alicia Puleo, entre outras –, junto com a crítica a perspectivas éticas universais, animalistas e ambientalistas, que excluem conexões, relações, emoções e sentimentos da avaliação moral, em nome de uma racionalidade androcêntrica e uma justiça abstratas sob um suposto ponto de vista universal. Adams e Gruen afirmam que as reflexões que buscam fundamentar obrigações para com o mundo não humano evidenciam que a razão sozinha é insuficiente para “motivar e rejeitar práticas antropocêntricas destrutivas”⁴⁷. Nesse contexto, a tradição do cuidado, ao destacar conexões e relações, também desafia os dualismos de pensamento hierárquico, que criam divisões entre inferiores e superiores: homem/mulher, natureza/cultura, humano/animal, emoção/razão. Essa perspectiva compreende que conexões afetivas podem mover ações morais e incluem tanto compaixão e empatia quanto elementos cognitivos e racionais. Assim, “[a] teoria ecofeminista oferece orientação ética para desafiar as desigualdades que têm origem em fronteiras raciais, de gênero e de espécie”⁴⁸.

Warren propõe uma ética sensível ao cuidado que pode dialogar ou contrastar com diferentes princípios, deveres, virtudes, interesses a depender do contexto moral. A autora defende um pluralismo ético para superar sistemas de dominação de mulheres e da natureza, em que o cuidado é um dos valores importantes, e pontua três elementos centrais de sua abordagem: 1) que a habilidade do cuidado se vincula com a inteligência emocional e envolve uma sensibilidade de ‘importar-se com o outro’, o que é necessário para o raciocínio moral dos seres humanos enquanto seres relacionais; 2) um universalismo situado, que considera as particularidades das situações nas quais a combinação entre direitos, justiça e cuidado são fundamentados nas contingências da vida real; 3) o desenvolvimento de práticas de cuidado que mantêm, promovem ou elevam a saúde, o bem-estar e o florescimento das partes envolvidas, servindo como guia para resolver conflitos morais⁴⁹. Na ética sensível ao cuidado, os seres humanos, à medida que desenvolvem a habilidade do cuidado, amplificam a empatia necessária para o raciocínio e a prática ética que envolve escolher quais princípios são mais adequados em cada situação específica. As práticas de cuidado se tornam um princípio universal situado em meio a outros princípios. Nessa concepção, antes de serem capazes de respeitar direitos, promover a justiça, desenvolver as virtudes e tomarem decisões com base na utilidade, os seres humanos devem aprender a se importar com a saúde, o bem-estar, o florescimento dos outros, incluindo animais e a natureza.

Em outra proposta ética ecofeminista que incorpora o cuidado, Kheel afirma que a consideração moral dos seres não humanos depende de se admitir que ‘nós nos importamos’ (*we care*)⁵⁰. Por meio da superação do dualismo entre razão/emoção é possível chegar a uma ‘sensibilidade unificada’ que requer se aproximar dos contextos que sofrem o impacto imediato das decisões morais, ou seja, em vez de se afastar da situação para supostamente alcançar uma decisão ideal, é preciso antes se aproximar para

⁴⁶ KHEEL, Marti. From heroic to holistic ethics: The Ecofeminist Challenge. In: STERBA, J. P. (Ed.) *Earth Ethics: environmental ethics, animal rights and practical applications*. 2nd ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2000, p. 199-212.

⁴⁷ ADAMS; GRUEN, op. cit., 2014, p. 2.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁹ Para uma revisão crítica da perspectiva ética de Warren, pode-se consultar a obra de Daniela Rosendo, que pontua algumas dificuldades dessa pensadora ecofeminista, por exemplo: ao enfatizar contextos e o ‘universalismo situado’, a proposta corre o risco de ser vista como relativista e parcial; a falta de clareza ou ao silêncio de Warren sobre temas específicos da exploração animal que podem ser correlacionados com práticas de descuido; a dependência de teorias prévias, o que faz com que a proposta ecofeminista de Warren acabe sendo uma contribuição ou ‘re-concepção’ de teorias existentes, em vez de uma construção independente. ROSENDO, Daniela. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2022.

⁵⁰ KHEEL, Marti. Nature and feminist sensitivity. In: REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal rights and human obligations*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1989, p. 256-265. KHEEL, op. cit., 2000.

experienciar as conexões entre as ações e os possíveis danos aos humanos e aos ‘animais outros que os humanos’ (*other-than-human animals*)⁵¹. A percepção de conexões e interdependências, por um lado, pode levar a questionar crenças arraigadas, por exemplo, quando se visita um biotério se pode questionar a crença de que experimentos em animais são necessários para salvar a vida humana ou quando se conhece um abatedouro se pode por em suspenso a crença de que não se pode ser saudável sem comer carne. Por outro lado, é possível melhorar a qualidade das relações de interdependência com os animais não humanos e cultivar um modo de vida em que “o respeito pelo ‘todo’, *bem como* pelos seres individuais”⁵² seja uma expressão da uma consciência transformada. Em contextos em que a sensibilidade unificada é bem desenvolvida, levando a um envolvimento com o mundo natural, certamente regras e princípios mais rígidos seriam menos necessários.

Ao apresentar sua abordagem de ética do cuidado com base na sensibilidade unificada, Kheel não o faz em detrimento de outras perspectivas teóricas mais tradicionais no campo da ética animal e ambiental. Ao contrário, ela estabelece um diálogo crítico com autores do campo do holismo ético, como Aldo Leopoldo, Baird Callicott e Holmes Rolston III, reconhecendo suas contribuições, mas afirma que tais concepções não conseguem superar os diferentes dualismos. Entre os avanços teóricos dos autores holistas, tem-se, por exemplo, a valorização da interdependência entre seres humanos e o mundo não humano, em Aldo Leopold, e a importância de contextos e experiências locais, em Holmes Rolston III⁵³.

Essas tentativas de expandir a comunidade moral e proteger a vida não humana acabam, entretanto, no entendimento de Kheel, incorporando atividades historicamente ligadas ao patriarcado, como a prática violenta da caça justificada por Callicott, indicando como a identidade de gênero e o padrão da masculinidade dominadora historicamente contribuíram para o abuso da natureza e isso permanece influenciando tais abordagens. Ou seja, patriarcado e antropocentrismo se sustentam mutuamente e, apesar de se reconhecer a interdependência entre seres humanos e não humanos na perspectiva ambiental holista, não se confronta outros dualismos que favorecem práticas patriarcais. Além disso, tais teóricos defendem a proteção dos animais silvestres, mas não dos domesticados, dos que estão em laboratórios, mantendo o dualismo natural (selvagem) *versus* cultural (domésticos). Como afirma a ecofeminista, a natureza também está nos laboratórios e nas granjas de produção em confinamento. Embora os animais domesticados sejam deixados de lado nas perspectivas holistas tradicionais, a interconexão com eles e a dependência gerada pelos humanos, obriga os agentes morais a cuidar deles responsavelmente⁵⁴. Por isso, a interpretação holista dessa ecofeminista, aliada à ética do cuidado, amplia o contexto das preocupações morais para desviar-se de uma história da violência e dominação e construir, sobretudo, uma ética da prevenção baseada na sensibilidade humana com o mundo não humano.

A concepção de ética do cuidado ecofeminista holista de Kheel consiste em um ‘modo de vida’ ou um modo de consciência que convida a responsabilidade, no sentido de desenvolver a habilidade de responder com uma atenção preventiva e o cuidado apropriado para com seres vivos outros que os humanos. São quatro os elementos centrais de sua abordagem: 1) ênfase na prevenção para evitar a exploração da vida não humana pela eliminação de barreiras conceituais, ligadas aos sistemas dualista-hierárquicos de dominação das sociais e culturais, que legitimam a falta de cuidado e dificultam o desenvolvimento da empatia por outras formas de vida; 2) a contextualização dos problemas e dilemas éticos, levando em conta dimensões sociais, psicológicas e históricas, para identificar as narrativas e experiências por trás da origem das próprias situações que se apresentam e que requerem uma conduta eticamente adequada para todos; 3)

⁵¹ Kheel utiliza a expressão ‘animais outros que os humanos’ (*other-than-human animals*) para evitar reforçar o dualismo convencional que separa os humanos dos outros animais. KHEEL, Marti. *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.

⁵² Id., 2000, p. 211, grifos do original.

⁵³ Id., 2008.

⁵⁴ Ibid.

valorização de ações atentas que garantam um cuidado adequado aos animais não humanos, reconhecendo-os, com sensibilidade e paciência, como seres singulares dotados de emoções, necessidades e desejos, evitando assim um ‘falso cuidado’ baseado num ideal paternalista de gestão humana das outras formas de vida; 4) adoção do veganismo como prática de cuidado com animais submetidos ao sofrimento e à exploração humana, contribuindo também para o equilíbrio das relações de interdependência entre seres humanos e natureza⁵⁵. Em sua ética ecofeminista do cuidado, portanto, a pensadora inclui o respeito pela integridade dos animais individuais, domésticos e silvestres, superando o dualismo cultura *versus* natureza.

Nas perspectivas ecofeministas de cuidado apresentadas, as autoras não excluem as contribuições das teorias animalistas e ambientalistas tradicionais⁵⁶, porém, entendem que a ética do cuidado, amplia de maneira significativa as possibilidades de decisões morais ao colocar no centro da ética as relações e não os indivíduos, agentes e pacientes morais. Em outras palavras, ao incorporar a virada relacional interespecies como um aspecto central para descortinar as desigualdades de poder sustentadas sob o patriarcado e outros sistemas de opressão, colocam como enfoque da ética que relações de inter/dependência precisam estar na base no campo moral. Isso implica que há relações que precisam ser rompidas por causarem dano, outras que precisam ser reafirmadas ou valorizadas e outras que necessitam ser construídas por meio de práticas de cuidado enquanto o propósito da vida moral. Mas isso só é possível quando, de fato, as relações de cuidado se tornam o centro da moralidade, e não apenas os seres humanos individuais e suas capacidades, junto com a desconstrução de sistemas dualista-hierárquicos de valor para dar lugar ao reconhecimento da continuidade entre todas as formas de vida.

3 A virada relacional interespecies da ética do cuidado e a superação do antropocentrismo

As teorias éticas antropocêntricas, conforme discutido até aqui, situam a humanidade ou alguma característica humana como o centro da moralidade. Por conseguinte, nelas apenas a vida dos seres humanos tem valor moral, separando-os de um todo de inter-relações. Essa separação também garante, portanto, aos humanos um estatuto de superioridade em relação aos não humanos, tornando o antropocentrismo um sistema que está na base de dominação de outros seres vivos. Assim como no patriarcado se constrói um discurso para sustentar a lógica da dominação e a subordinação das mulheres, a perspectiva antropocêntrica sustenta discursivamente a superioridade humana para eximir os seres humanos da consideração moral de outros seres vivos e, como também se argumentou aqui, de assumir obrigações de cuidado responsável nas

⁵⁵ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, D.; OLIVEIRA, F. A. G.; CARVALHO, P.; KUHNEN, T. (Orgs.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 29-42.

⁵⁶ Importa destacar que apesar das críticas ecofeministas às abordagens ambientais tradicionais, as autoras ecofeministas não se comprometem com uma abordagem exclusivista, ou seja, em que a ética do cuidado seria uma alternativa a outras perspectivas teóricas. O que elas fazem é enfrentar limites das teorias ambientais especialmente por não considerarem de forma suficientemente crítica como diferentes sistemas de dominação, como aqueles baseados em gênero, raça e classe, se articulam historicamente com a exploração da natureza. Essas teorias falham em reconhecer as raízes patriarcais da dominação da natureza e muitas vezes reproduzem uma lógica dualista e hierárquica em relação a determinadas questões. Embora os pontos de partida das abordagens éticas sejam distintos, há espaço para diálogos desde que se incorporem análises mais situadas, relacionais e sensíveis às diferentes desigualdades em meio a grupos humanos e entre os próprios seres não humanos. Todavia, à medida que as ecofeministas colocam no centro as relações de inter/dependência que constituem a vida em geral, não pretendem subordinar o valor da vida individual ao coletivo, como fazem geralmente os holismos éticos, mas reconhecer que não existe vida individual fora das relações. Recentemente, abriu-se espaço para explorar, por exemplo, o potencial diálogo entre as ecofeministas e a ecologia decolonial, proposta por Malcom Ferdinand, o qual mostra que o sistema de domínio colonial impôs o aprofundamento de um modo de vida antropocentrado nos países que sofreram o processo de colonização. Tudo isso faz parte da compreensão de que o *quilt* ecofeminista vai se expandindo a partir do diálogo com outras perspectivas teóricas.

relações com esses seres, bem como desenvolver práticas de cuidado para a sustentação da vida em geral.

Se historicamente o antropocentrismo forneceu as bases para a desconsideração moral de toda a existência não humana em nome do desenvolvimento e do progresso humanos, não há como pensar um futuro sem o enfrentamento a esse sistema de dominação, que dissemina e justifica relações exploratórias e práticas de descuido. Embora também as abordagens éticas animalistas, biocêntricas e ecocêntricas, centradas em diferentes concepções de valor atribuídos aos seres não humanos tenham tentado superar o antropocentrismo, elas não abordaram suficientemente o funcionamento de sistemas de dominação, o que é feito pelas autoras ecofeministas para tornar a ética o caminho da transformação das condições de existência da vida. Em outros termos, para além de questionar a falta de valor moral, é preciso ir até as raízes dos dualismos-hierárquicos que geram exclusão, exploração, dominação, tanto em meio a grupos humanos minoritários, quanto para além da vida humana.

As autoras ecofeministas apontam para a necessidade de compreender as conexões entre os diferentes sistemas de opressão que se reforçam mutuamente a fim de construir estratégias de superação desses sistemas. Apesar de tais sistemas poderem ser segregados conceitualmente, ao compreendê-los como campos que se inter cruzam em maior ou menor grau, a depender de contextos, é possível perceber como uma rede intrincada de opressão se constitui para afetar a vida de grupos humanos e seres não humanos⁵⁷. A ética precisa olhar para esses contextos para entender como indivíduos e seres vivos afetados por esses inter cruzamentos não terão proteção moral suficiente por meio de princípios, direitos, noções de justiça ou virtudes morais. Desse modo, as formas de opressão entre seres humanos e dos seres humanos para com outros não humanos precisam ser enfrentadas para assegurar que relações de cuidado responsável sejam construídas, com a garantia de cuidados específicos apropriados, sejam eles pontuais ou contínuos, os quais, muitas vezes, demandam mais do que está previsto em obrigações morais abstratas, garantias de direitos ou orientações fornecidas por princípios morais.

A virada relacional interespecies em termos éticos se afasta de uma mera adesão a toda e qualquer relação de dependência ou interdependência, embora situe essas relações no centro da moralidade. Para as eticistas ecofeministas, destaca Warren, as próprias relações, e não apenas o estatuto moral dos envolvidos nesses relacionamentos, têm valor moral e estão sujeitos à crítica moral⁵⁸. Isso significa que o modo como os seres humanos se relacionam com os outros humanos e seres não humanos, incluindo animais e natureza, importa moralmente. Relações estabelecidas em contextos desiguais de poder para favorecer indivíduos em posições de privilégio social, sem que estejam em algum momento de dependência, em que necessitem de atenção, precisam ser rompidas quando apenas favorecem o privilégio e intensificam a exploração de quem cuida. Por exemplo, as relações que homens muitas vezes estabelecem com mulheres em espaços públicos e privados, as que um ser humano estabelece com animais em confinamento que estão sob sua propriedade, a que um ser humano estabelece com um rio que passa em sua propriedade, interferindo no curso das águas para represar a água para seus fins econômicos. Já as relações que implicam em fornecer o cuidado necessário para quem de fato precisa por estar em condição de vulnerabilidade⁵⁹ ou dependência, mais ou menos acentuada, precisam ser mantidas e contar com redistribuição de responsabilidades para evitar sobrecarga de alguns. As relações que reconhecem a interdependência para além da espécie humana, por sua vez, precisam ser ampliadas e sustentadas, como propõe a ética ecofeminista do cuidado.

Essa virada relacional ao mesmo tempo em que exige uma revisão ética das

⁵⁷ GAARD, Greta; GRUEN, Lori. Ecofeminism: toward global justice and planetary health. *Society and Nature*, v. 2, n. 1, p. 1-35, 1993.

⁵⁸ WARREN, op. cit., 2015.

⁵⁹ Para uma discussão sobre a relação entre vulnerabilidade, ética do cuidado e justiça interespecies, consulte: KUHNE, Tânia; ZIRBEL, Ilze; ROSENDO, Daniela. The recognition of vulnerability for an interspecies and intersectional justice based on care. *Revista Opinião Filosófica*, v. 15, n. 2, p.1-19, 2024.

relações para saber se de fato refletem práticas de cuidado adequadas e justas para os envolvidos, não admite a indiferença com a condição da vida do outro em necessidade, humano ou não humano, que precisa de algum tipo de cuidado para seu bem-estar e florescimento. Nesse sentido, a redistribuição das responsabilidades de cuidado nas relações deve também incentivar a formação de redes de cuidado na sociedade, com o fim de caminhar para a construção do pós-patriarcado e do pós-antropocentrismo em que a lógica do cuidado esteja na base da construção e aprofundamento das relações de inter/dependência.

Considerando a história arraigada do antropocentrismo, pode ser difícil romper com a posição de superioridade humana, que rejeita tanto olhar para o passado – e perceber a interdependência humana com a biodiversidade à medida que se reconhece, por exemplo, o papel dos povos originários e sua contribuição para o incremento da biodiversidade na Amazônia – quanto olhar para o futuro e compreender que, enquanto espécie, a existência humana depende do meio ambiente preservado e da resiliência climática. O agente moral do cuidado precisa, portanto, se libertar das amarras limitantes do dualismo-hierárquico de gênero, que distribui desigualmente o cuidado de acordo com o gênero, mas também da ideia da superioridade humana em relação a outras espécies e formas de vida (e até mesmo de grupos humanos cujo modo de vida não se enquadra no padrão desenvolvimentista), assumindo para si um lugar de responsabilidade em meio às relações de interdependência que extrapolam sua condição de humanidade.

O agente moral do cuidado para além de ter a característica da autonomia, vê-se como alguém situado em meio a um *continuum* de formas de vida, como parte de uma rede de interconexões e coabitação da terra. Nessa rede, a vulnerabilidade estará presente, em maior ou menor grau, a depender do aumento ou diminuição da dependência ou de ser afetado nas relações de interdependência. Ao se admitir a continuidade entre as vidas é possível perceber que os danos causados ao outro, reverberam no sistema de continuidades entre as existências sobre os outros, mas também sobre si mesmo, já que não há uma separação oposicionista como no sistema dualista e as conexões são feitas: sou humano, mas sou animal e sou natureza. Logo, o que se consome como alimento para satisfazer necessidades do corpo humano está conectado com a vida de outros humanos, animais não humanos e a preservação da natureza. A depender das escolhas alimentares, pode-se impactar mais ou menos a vida de outros animais, do meio ambiente e de também de humanos que trabalham no sistema de produção alimentar. Por isso, alimentar-se não tem apenas uma dimensão de necessidade de nutrir um corpo-mente, mas envolve também uma dimensão moral de ‘importar-se com’ o outro.

Ao caracterizar o agente moral, Warren parece sugerir uma precedência da habilidade do cuidado em relação ao desenvolvimento de outros valores fundamentais (a utilidade, os deveres, os direitos, as virtudes). Segundo a autora, é possível estabelecer um paralelo entre as questões ‘por que se importar?’ (*why care?*) e ‘por que ser moral?’ (*why be moral?*), para as quais não existem respostas satisfatórias. No entanto, alcançar a utilidade nas decisões, respeitar deveres e direitos, agir de maneira virtuosa, parecem pressupor que alguém se importa com o outro. Nesse sentido, a condição de importar-se com o outro, enquanto parte do que se compreende como cuidado, “é necessária (psicológica, física e casualmente) para o raciocínio moral”⁶⁰.

Pode-se acrescentar que a própria noção de se importar com o outro só parece fazer sentido quando o agente moral se vê como parte de uma rede de relações, ainda que não tenha uma clareza mais direta sobre a profundidade da inter/dependência de sua vida nessas relações, seja com humanos e com não humanos. Nesse sentido, uma questão fundamental na virada relacional interespecies não é quais seres vivos possuem valor intrínseco, mas sim: como modificar o *self* humano de modo a perceber-se como parte de uma rede de interdependências nas quais obrigações e práticas de cuidado precisam ser estabelecidas? Ou, para fazer uso das palavras de Kheel, como o agente moral pode alcançar um modo consciente de vida que o convide a responder apropriadamente às

⁶⁰ WARREN, op. cit., 2000, p. 112.

demandas de cuidado dos seres humanos e mais que humanos? Em diálogo com essas perguntas, Warren observa que direitos, justiça, utilidade podem ser aplicados na proteção de vidas humanas e não humanas, mas essas noções “[...] não expressam, por si só, o que é moralmente fundamental para a interação humana consigo mesmo e com os outros. Para chegar lá, é preciso cultivar a habilidade de importar-se com (*to care about*) os outros da terra, e se importar com (*to care about*) eles como outros da terra”⁶¹.

Esse modelo de identidade humana admite que a natureza não está apenas ao redor dos humanos, mas também dentro de suas identidades, afirma Kheel⁶². Trata-se de um reposicionamento responsável que pode ser melhor compreendido ao recorrer à noção de *self* proposta por algumas autoras ecofeministas. Plumwood desenvolve a concepção relacional do *self*, tendo em vista rejeitar, por um lado, a noção de um *self* desinteressado, atômico e individualista, que se constrói em oposição e separação do outro, por outro lado, uma suposta indistinção ou expansão do *self*, que se funde com outras vidas ou incorpora outros obliterando as diferenças e fronteiras entre os *selves*⁶³.

O *self* relacional reconhece a interdependência sem negar a integridade e a alteridade dos ‘animais outros que os humanos’. *Selves* relacionais têm suas identidades constituídas por teias de relacionamentos históricos, sociais e ecológicos, rejeitando a instrumentalização de outras vidas em nome do respeito, da solidariedade, do cuidado e do bem-estar do outro. Mas, para além de reconhecerem a continuidade entre as formas de vida, percebem a diferença, o que também implica compreender os limites impostos pelo outro e respeitá-los. Na concepção de Plumwood, o movimento do *self* relacional é duplo: consiste em a) “captar características mútuas do social, a interação entre indivíduos reconhecidos como centros distintos de luta e resistência, e [b)] como outros que podem se transformar e ser mutuamente transformados por outros”⁶⁴. Esse *self* pode, então, ser concebido como “uma forma de individualidade mútua na qual o *self* estabelece uma conexão essencial com os outros terrenos”⁶⁵, habilitando-o a satisfazer seus fins e os do outro como parte de sua autorrealização.

É nesse sentido que as éticas do cuidado compreendem de modo não contingente as inter/dependências que todos possuem uns dos outros em termos de cuidado e que as éticas ecofeministas do cuidado compreendem o *self* ecologicamente situado como inter/dependente do mundo não humano para a própria autorrealização. Dentro dessa abordagem o respeito e o cuidado são uma expressão do *self* em seu relacionamento com outros seres, humanos e não humanos, que são distintos, mas interconectados. Atender as necessidades de cuidado e respeito ao outro, considerando suas particularidades e especificidades dos relacionamentos, torna-se parte da realização do próprio *self* e do que significa ser plenamente um agente moral humano. Em resumo, para Plumwood, o *self* relacional permite uma ética de cuidado responsável que valoriza tanto a continuidade com o mundo natural quanto a integridade e a diferença do outro não humano⁶⁶.

Considerando a identidade relacional do ser humano, propõe-se então uma inversão das questões. Isto é, não se trata mais de perguntar como um ser humano pode se perceber como parte de uma rede de inter/dependências e como pode alcançar um modo consciente de vida que o convide a responder de modo adequado às demandas de cuidado de outros seres humanos e mais que humanos, mas sim como a sociedade patriarcal, androcêntrica e antropocêntrica sustenta mecanismos e discursos dualistas que minam a existência do *self* relacional. Isso é o que se denomina de virada ontológica do *self* proposta por Gilligan em seus trabalhos mais recentes⁶⁷.

De acordo com Gilligan, *selves* que não se concebem como essencialmente relacionais já sofreram um dano em sua formação ontológica e moral. O patriarcado

⁶¹ Ibid., p. 121.

⁶² KHEEL, op. cit., 2008.

⁶³ PLUMWOOD, op. cit., 1993. Id., 1996.

⁶⁴ Id., 1993, p. 155.

⁶⁵ Ibid., p. 185.

⁶⁶ Id., 1996.

⁶⁷ GILLIGAN, op. cit., 2011. GILLIGAN, op. cit., 2013.

ocasiona um dano aos indivíduos ao socializá-los dentro dos padrões binários e limitantes, que os moldam como homens e mulheres com funções morais distintas, levando sobretudo nos homens à retração de habilidades importantes para a vida na democracia, conforme abordado na primeira seção. Como consequência, produz-se indivíduos morais limitados na sua própria capacidade de viver em coletividade e atender às demandas de cuidado⁶⁸.

Ao tratar do antropocentrismo, Plumwood interpreta isso como a visão do *self* em descontinuidade que prevalece na visão ocidental, tratando humanos e natureza como esferas ontologicamente separadas, onde os humanos estão 'fora' e 'acima' do mundo natural⁶⁹. O *self* que vê o outro, humano ou não humano, de maneira instrumental já sofreu o dano da descontinuidade, pois define sua autonomia negando sua dependência em relação ao seu corpo, à natureza, aos outros humanos e não humanos. Conforme Kopnina *et al*, trata-se de um *self* degradado e insaciável que enxerga o mundo apenas como um recurso⁷⁰. Por isso, qualquer perspectiva ecofeminista de ética do cuidado que assume a virada relacional interespecies é necessariamente comprometida com o enfrentamento aos sistemas de dominação e opressão que danificam os *selves*, impedindo de se perceberem como seres em interdependências com outros humanos e com os não humanos.

Essa virada relacional interespecies possui dois avanços centrais para as perspectivas de expansão da comunidade moral que pretendem sobrepor o antropocentrismo: 1) ressituar o ser humano nas relações interespecies de maneira horizontal, a partir de uma outra compreensão sobre a identidade humana, que é essencialmente relacional, conforme explicitado nos parágrafos anteriores; 2) colocar no centro da ética as inter/dependências e, por conseguinte, as relações e as práticas de cuidado responsável como base das obrigações morais. No que tange a esse segundo ponto, as questões de atribuição de valor intrínseco ou inerente, seja aos seres sencientes ou a todos os seres vivos ou mesmo coletividades, conforme é característico de éticas animalistas e ambientalistas (biocêntricas e ecocêntricas), torna-se uma questão ética secundária, já que a inter/dependência está no centro. O desafio, a partir dessa compreensão relacional da identidade humana em meio a sociedades ainda patriarcais e antropocêntricas, que danificam os *selves*, é como desenvolver práticas de cuidado anti-patriarcais e anti-antropocêntricas.

Considerando o princípio do cuidado responsável, abordado na primeira seção, junto com os avanços ecofeministas ao pensar o cuidado interespecies na segunda seção, a ética do cuidado ecofeminista sustenta ações apropriadas às demandas de cuidado responsável em pelo menos dois sentidos práticos (embora outros possam ser certamente pensados): *reparação* e *prevenção*. O cuidado em sentido de reparação leva em conta os efeitos históricos dos sistemas de dominação, aliado à necessária correção sobre a redistribuição das obrigações de cuidado na sociedade patriarcal, visando à sobrevivência de humanos e outros que não humanos, satisfazendo suas necessidades biológicas mais imediatas e garantindo condições para seu bem-estar e vida boa. Em certos casos, apenas é possível reduzir danos já causados ao compreender as demandas dos afetados, de maneira singular e específica. Não há como pressupor uma conduta universalista abstrata nesses casos como fonte de resolução para todas as situações. O cuidado exige aproximação das vítimas e compreensão de sua realidade à medida que se estabelecem relações de cuidado atencioso e responsável.

Quanto ao cuidado em sentido de prevenção, esse envolve aprender a romper com as estruturas e fontes que causam o dano e sustentam o descuido. Essa dimensão requer antecipar-se aos efeitos destrutivos para que se criem condições de florescimento e sustentabilidade da vida em geral. Cuidar de forma responsável e preventiva da vida, em seus diversos formatos e expressões, requer que as relações de inter/dependência sejam permeadas por abstenção de condutas lesivas ou danosas, ou obrigações negativas, e ações

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ PLUMWOOD, op. cit., 1996.

⁷⁰ KOPNINA *et al*, op. cit., 2018.

positivas, ou obrigações positivas, as quais por vezes são apenas estipuladas em termos genéricos e necessitam da contextualização para serem expressadas adequadamente em atendimento às demandas singulares de cuidado. A manutenção da vida envolve relações contínuas, de provimento e interação criativa, nutrindo a vida do outro em suas demandas, permitindo que floresça e se realize dentro de sua própria concepção de vida boa⁷¹.

Ambas as formas de cuidado pressupõem engajamento em práticas reflexivas sensíveis, atenciosas e amorosas, que exigem também conhecer o outro e sua realidade, a fim de evitar erros associados a uma gestão paternalista, antropogênica ou antropomórfica da vida. Práticas preventivas geralmente já estão presentes nas relações de proximidade que humanos têm com alguns animais não humanos e com espaços da natureza em que convivem de forma mais integrada, nos quais já possuem um conhecimento mais adequado sobre as demandas de cuidado. Mas há sempre um risco de intensificar a dependência e a vulnerabilidade, levar a uma maior destruição do bem próprio peculiar aos seres individuais ou suas espécies e coletividades de vida⁷².

Na lógica do cuidado se prioriza o desenvolvimento de estratégias de sustentabilidade da vida e de coabitação em comunidade em que a convivência pacífica e respeitosa interespecies se torne a base de organização da sociedade. Adams e Gruen destacam que os santuários de proteção da vida animal, os quais passaram a surgir no final dos anos 1980 como uma forma de ativismo, são um exemplo de aplicação da ética do cuidado⁷³. Tais espaços colocam o estabelecimento de relacionamentos de cuidado entre humanos e não humanos como central para a dinâmica da organização da vida de maneira solidária e não hierárquica. À medida que se abrem para o público, representam uma oportunidade para que os seres humanos possam conhecer animais não humanos de diferentes espécies, geralmente resgatados de condições de sofrimento em fazendas de produção industrial ou em razão de desastres ambientais, e podem vir a desenvolver com eles relações afetivas de cuidado responsável. Nesses espaços, o cuidado com a vida de cada animal, considerando suas necessidades socioambientais, é prioridade, envolvendo não apenas a dimensão de direitos negativos, mas a sustentação de relações de positivas que promovam o florescimento e a vida boa. Embora esses santuários ofereçam mais um tipo de cuidado reparador, podem contribuir como espaços educativos para *selves* danificados.

Os santuários de proteção da vida animal coadunam com a proposta de Kheel sobre a importância de experiências diretas, que aproximem razão e emoção e despertem no agente moral a sensibilidade unificada que o convoca a cuidar responsabilmente, curando seu *self* danificado. Essas experiências são essenciais para transpor a separação dualista-hierárquica, permitindo ao agente moral desenvolver uma preocupação sensível e ativa com os afetados pela indiferença e o descuido, característicos de sistemas de dominação e exploração, não para agir como um herói “que aspira viver na memória das pessoas por seus atos de conquista, [mas que] pode realizar pequenos atos de bondade que ganham vida própria”⁷⁴.

⁷¹ FELIPE, Sônia T. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, M. de L.; TIBURI, M. (Orgs.). *Filosofia machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 275-298.

⁷² Para o desafio de compreender as necessidades de cuidado de seres não humanos, suas experiências diversificadas e singulares, evitando projeções antropocêntricas, ecofeministas compreendem animais enquanto seres com subjetividade e agência. Donovan sugere uma epistemologia participatória ou dialógica de ‘escuta’, que combate o silenciamento e a marginalização dos animais ao deslocar a fonte do conhecimento moral do observador humano para os próprios animais, por meio de uma abordagem relacional ‘sujeito-sujeito’. Nessa perspectiva, o conhecimento emerge de uma interação sensível e não intrusiva, baseada na atenção, na escuta e no ‘sentir com’, permitindo captar a experiência dos outros seres. Esse envolvimento deve gerar uma resposta ética fundamentada na empatia, levando ao reconhecimento do estatuto ético das vidas não humanas e à exigência de relações mais responsáveis, em um processo contínuo e situado de construção do conhecimento. DONOVAN, Josephine. Participatory epistemology, sympathy, and animal ethics. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the earth*. New York: Bloomsbury, 2014, p. 75-90.

⁷³ ADAMS; GRUEN, op. cit., 2014.

⁷⁴ KHEEL, op. cit., 2008, p. 233.

Aprender a habilidade do cuidado é o desafio central de *selves* emergidos em meio a sistemas patriarcais e antropocêntricos. Mas o despertar do *self* relacional ecológico para uma práxis de afirmação da vida para seres individuais, ecossistemas e coabitantes planetários é um compromisso da ética do cuidado ecofeminista. É necessário, portanto, reorganizar o modo de vida humano ocidental no sentido de superar a indiferença/separação/ oposição e voltar-se para a efetiva sustentabilidade da vida de todos os seres vivos, humanos e outros que humanos, por meio de uma lógica do cuidado e da coabitação na terra.

Considerações finais

Este artigo buscou aprofundar as críticas ao antropocentrismo a partir das contribuições de autoras ecofeministas, com destaque para a virada relacional interespecies, derivada da ética do cuidado feminista. Ao longo da análise, buscou-se caracterizar a ética do cuidado feminista a partir das contribuições de Gilligan como uma perspectiva relacional que enfatiza a interdependência entre os seres humanos e a necessidade de reconhecer e responder às demandas concretas de cuidado uns dos outros, já que todos dependem do cuidado ao longo de sua vida. Somando-se as considerações de Engster, destacou-se que a ética do cuidado coloca no centro da moralidade as relações de inter/dependência, deslocando-se da ideia de um sujeito moral isolado, abstrato e separado do contexto em que suas decisões são tomadas.

A ética do cuidado valoriza dimensões frequentemente negligenciadas pelas teorias morais tradicionais, mas pode ser compreendida de forma complementar às perspectivas éticas centradas em direitos e princípios morais. Para tanto, propôs-se também o princípio universalizável do cuidado, que coloca as relações de cuidado no centro das obrigações morais, concretizando a virada relacional, em que a dependência e/ou interdependência deixam de ser vistos como aspectos negativos a serem superados para o alcance da autonomia e da separação dos vínculos para a tomada de decisões morais ideais. Nessa perspectiva, compreende-se que a ética do cuidado feminista assume um compromisso de também confrontar o sistema de dominação patriarcal e enfrentar relações desiguais no sistema de gênero binário do patriarcado para redistribuir funções de cuidado entre todos os indivíduos. Assim, todos devem desenvolver a habilidade moral do cuidado como orientação para ações responsáveis nas relações de inter/dependência.

Uma vez que a ética do cuidado fornece as bases para a virada relacional na ética humana, é preciso também reposicionar os seres humanos em meio as inter/dependências que extrapolam os limites da espécie. A virada relacional interespecies do cuidado, iniciada pelas autoras ecofeministas, concebe relações entre humanos e o mundo não humano de modo não dualista-hierárquico, para que se possa desenvolver a sensibilidade e o cuidado responsável para com outros seres vivos. Para essas autoras, isso somente é possível quando se confronta concomitantemente não apenas a separação entre humanos e não humanos, mas também sistemas de dominação, em especial o patriarcado andro-antropocêntrico, o que não é realizado em teorias éticas animalistas e ambientalistas. Tais sistemas de dominação funcionam de maneira intrincada reforçando estratégias de exploração de grupos humanos minoritários e seres vivos em geral.

Ao abordar as concepções de Warren e Kheel, procurou-se evidenciar como as ecofeministas expandem a comunidade moral colocando as inter-relações no centro da moralidade. Warren, em seu modelo teórico de ética sensível ao cuidado, enfatiza que as práticas de cuidado devem orientar decisões voltadas à manutenção e promoção do bem-estar, indo além da simples resolução de conflitos e incorporando a atenção aos contextos locais, históricos e às múltiplas dimensões das situações morais, para as quais princípios gerais ou direitos nem sempre são suficientes. Kheel propõe uma mudança de perspectiva ao criticar modelos éticos baseados em ações heroicas de reparação após danos, defendendo uma abordagem preventiva fundada no reconhecimento das inter-relações entre humanos e não humanos e no compromisso coletivo com o cuidado. Ela defende práticas de atenção sensível e critica supostas formas de 'cuidado' que reproduzem

relações de dominação sob a lógica da gestão humana. Em conjunto, essas perspectivas evidenciam como o cuidado pode fundamentar uma ampliação da consideração moral para além do humano.

Argumentou-se, por fim, que a virada relacional interespecies vai além das teorias éticas animais e ambientais tradicionais ao afirmar seu compromisso com a superação de dualismos hierárquicos de valor - humano/natureza, humano/animal -, que colocam os seres humanos acima e separados das demais espécies, juntamente com a superação de uma perspectiva androcêntrica de razão que ainda fundamenta as concepções de expansão da comunidade moral e não confronta certos dualismos - razão/emoção, homem/mulher, natureza/cultura, selvagem/domesticado. Na perspectiva da virada relacional, a superação do antropocentrismo somente é possível quando, concomitantemente, o patriarcado androcêntrico, que está por trás da lógica da dominação, é enfrentado.

Ao considerar os inter-relacionamentos ou as relações de interdependência intra-espécies e interespecies como o centro da moralidade, deslocou-se a ética de leituras dualistas e de separação hierárquica para uma leitura da continuidade entre todas as formas de vida, abrindo espaço para reconceber a identidade humana a partir de um *self* relacional e ecológico. Apesar de se entender que a construção de uma sociedade baseada no cuidado interespecies envolve desafios significativos diante da diversidade de necessidades e contextos que caracterizam a existência dos seres vivos, criar condições sociais para que *selves* relacionais possam se desenvolver, é o caminho para uma sociedade em que agentes morais tenham no cuidado o guia de suas inter-relações. O agente moral pautado na ética do cuidado é, então, convocado a desenvolver a habilidade de responder de maneira sensível, com uma atenção reparativa e preventiva, por um lado, sem prejudicar, destruir, ferir, causar dor e sofrimento aos diferentes seres vivos, e, por outro lado, criando, mantendo e sustentando redes de cuidado e sustentabilidade de todas as formas de vida. Assim, a ética do cuidado interespecies oferece um caminho promissor para repensar como se deveria viver e a partir de quais propósitos se deveria guiar a existência compartilhada com os coabitantes da terra.

Referências

- ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori. Introduction/Groundwork. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the earth*. New York: Bloomsbury, 2014. p. 1–36.
- ARIANSEN, Per. Anthropocentrism with a human face. *Ecological Economics*, v. 24, p. 153–162, 1998.
- BRENNAN, Andrew; LO, Norva Y. S. Environmental ethics. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2024 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>. Acesso em: 19 mar. 2026.
- D'EAUBONNE, Françoise. *Feminismo ou morte*. Trad. Anna Bracher. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DONOVAN, Josephine. Animal rights and feminist theory. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol. *Beyond animal rights: a feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York: Continuum, 1996. p. 34–59.
- DONOVAN, Josephine. Participatory epistemology, sympathy, and animal ethics. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the earth*. New York: Bloomsbury, 2014. p. 75–90.
- DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ENGSTER, Daniel. Care ethics and animal welfare. *Journal of Social Philosophy*, v. 37, n. 4, p. 521–536, 2006.
- ENGSTER, Daniel. *The heart of justice: care ethics and political theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ENGSTER, Daniel; HAMINGTON, Maurice. Introduction. In: ENGSTER, Daniel; HAMINGTON, Maurice (eds.). *Care ethics and political theory*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 1–16.
- FELIPE, Sônia T. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, M. de L.; TIBURI, M. (orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014. p. 275–298.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.
- GAARD, Greta; GRUEN, Lori. Ecofeminism: toward global justice and planetary health. *Society and Nature*, v. 2, n. 1, p. 1–35, 1993.
- GILLIGAN, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- GILLIGAN, Carol. *Joining the resistance*. Cambridge: Polity, 2011.
- GILLIGAN, Carol. *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas, 2013.
- HAYWARD, Tim. Anthropocentrism: a misunderstood problem. *Environmental Values*, v. 6, n. 1, p. 49–63, 1997.
- KHEEL, Marti. From heroic to holistic ethics: the ecofeminist challenge. In: STERBA, J. P. (ed.). *Earth ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2000. p. 199–212.

- KHEEL, Marti. Nature and feminist sensitivity. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter (eds.). *Animal rights and human obligations*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1989. p. 256–265.
- KHEEL, Marti. *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela et al. (orgs.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. p. 29–42.
- KOPNINA, Helen et al. Anthropocentrism: more than just a misunderstood problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, p. 109–127, 2018.
- KREBS, Angelika. Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe. In: NIDA-RÜMELIN, Julian (org.). *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Kröner, 2005. p. 387–424.
- KUHNEN, Tânia A. Uma bioética ampliada para a inclusão de reflexões sobre questões animais e ambientais. *Revista Espaço do Currículo*, v. 3, p. 378–394, 2018.
- KUHNEN, Tânia A. *Ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2021.
- KUHNEN, Tânia; ZIRBEL, Ilze; ROSENDO, Daniela. The recognition of vulnerability for an interspecies and intersectional justice based on care. *Revista Opinião Filosófica*, v. 15, n. 2, p. 1–19, 2024.
- LINDEMAN, Hilde. *An invitation to feminist ethics*. New York: McGraw-Hill, 2006.
- LOURENÇO, Daniel B. *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental*. São Paulo: Elefante, 2019.
- MOORE, Niamh. Eco/feminists genealogies: renewing promises and new possibilities. In: PHILLIPS, Mary; RUMENS, Nick (eds.). *Contemporary perspectives on ecofeminism*. New York: Routledge, 2016. p. 19–37.
- NORLOCK, Kathryn. Feminist ethics. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2019 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/>. Acesso em: 20 mai. 2025.
- ONU. *Relatório Síntese do Sexto Relatório de Avaliação do IPCC*. Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC). Trad. Governo do Brasil e Pacto Global da ONU. 2023. Disponível em: https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport_P_O.pdf. Acesso em: 20 mai. 2025.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the mastery of nature*. Londres: Routledge, 1993.
- PLUMWOOD, Val. La naturaleza, el ser y el género. In: WARREN, Karen J. (ed.). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 1996.
- RESNIK, David B. *Environmental health ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- ROSENDO, Daniela. *Quilt ecofeminista sensível ao cuidado: uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies*. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- ROSENDO, Daniela. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.
- ROSENDO, Daniela; KUHNEN, Tânia A. Ecofeminismo. In: *Blog de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 16–40, 2021.

Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>. Acesso em: 5 mai. 2025.

SALLEH, Ariel. The ecofeminism/deep ecology debate: a reply to patriarchal reason. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 3, p. 195–216, 1992.

SINGER, Peter. Animals and the value of life. In: REGAN, Tom (ed.). *Matters of life and death*. New York: McGraw-Hill, 1993. p. 280–321.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte*. Barcelona: Paidós, 1997.

TAYLOR, Paul W. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

WARREN, Karen J. *Ecofeminist philosophy: a western perspective on what it is and why it matters*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

WARREN, Karen J. Introducción. In: WARREN, Karen J. (ed.). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 1996. p. 11–33.

WARREN, Karen J. Feminist environmental philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2015 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>. Acesso em: 29 mar. 2026.

Doutora em Filosofia (UFSC, 2015)
Professora de Graduação (UFOB))
Professora do PPGCHS (UFOB) e do PPG em Filosofia (UECE)
E-mail: tania.kuhnen@ufob.edu.br