



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Talissa de Angilis Azevedo Monteiro

A ecologia profunda e aplicações para a atual crise ecológica

Florianópolis

2023

Talissa de Angilis Azevedo Monteiro

A ecologia profunda e aplicações para a atual crise ecológica

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Ética e Filosofia Política

Orientador(a): Prof.(a) Milene Consenso Tonetto, Dr.(a) em Ética e Filosofia Política

Florianópolis

2023

Monteiro, Talissa de Angilis Azevedo

A ecologia profunda e aplicações para a atual crise ecológica
/ Talissa de Angilis Azevedo Monteiro ; orientadora, Milene
Consenso Tonetto, 2023.

119 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética Ambiental. 4. Ecologia Profunda. I.
Tonetto, Milene Consenso. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Talissa de Angilis Azevedo Monteiro

A ecologia profunda e aplicações para a atual crise ecológica

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado, em 4 de dezembro de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Milene Consenso Tonetto, Dr.(a)

Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Darlei Dall’Agnol, Dr.(a)

Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Fábio Corrêa Souza de Oliveira, Dr.(a)

Instituição Universidade Federal do Rio de Janeiro

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.(a) Milene Consenso Tonetto, Dr.(a)

Orientador(a)

Florianópolis, 2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Divino Criador por encher a Terra de seres tão belos e nos conceder a honra de poder amá-los e cuidá-los, assim como ele nos amam e nos cuidam. Que os nossos corações nunca se esqueçam de agradecer a existência de cada uma das criaturas.

Agradeço à minha mãe, que me educou admirando a lua, bendizendo o sol, conversando com as estrelas e cuidando dos animais. Com ela, eu aprendi que de nada valem meus olhos se não forem para amar toda a criação de Deus.

Agradeço ao meu pai, por me ensinar o amor pelo conhecimento, o esforço da busca intelectual e o ensino, sempre voltados para o propósito maior do amor ao próximo. E também por me mostrar que, sem a ética do amor, a letra corrompe; e que o bom conhecimento é aquele me coloca a serviço do outro, muito mais do que dos meus próprios desejos.

Agradeço à minha orientadora Milene Tonetto que, com a sua delicadeza e inteligência, como boa mestra, me deu diretrizes, mas me deixou livre para seguir o meu próprio caminho. Agradeço ao seu propósito de ensinar os seus alunos a amarem e cuidarem do nosso planeta.

Agradeço a todos que já leram o meu trabalho e me deram suas valiosas contribuições, como a professora Janyne Sattler e o professor Darlei Dall’Agnol. Também ao grupo Uma filósofa por mês, cujos membros me inspiraram a trilhar caminhos inovadores e cheios de ternura dentro da filosofia.

Agradeço à toda a comunidade do PPGFIL da UFSC e à própria Universidade que, mesmo com tantos desafios, continua resistindo como casa de conhecimento com o objetivo de formar melhores cidadãos para o nosso mundo.

Por fim, agradeço aos bons espíritos, aos meus ancestrais e a todos que já pisaram sobre a Terra e me inspiraram, durante todo o tempo deste trabalho, com bons pensamentos, sentimentos e ideias. Agradeço a Francisco de Assis que, inspirado pelo Cristo, nos deixou esses versos, e uma vida de humildade e serviço como exemplos: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, mãe Terra, que nos sustenta e governa, produz frutos diversos, flores e ervas”. Agradeço à força do amor, que a tudo permeia, tudo respeita e tudo conecta.

Lokah Samastah Sukhino Bhavanthu (que todos os seres, em todos os lugares do planeta, sejam livres, felizes e tenham paz!).

Ame toda a criação de Deus, todo e cada grão de areia que há nela. Ame cada folha, cada raio de luz de Deus. Ame os animais, ame as plantas, ame tudo. Se você ama tudo, você perceberá o divino mistério nas coisas. Depois de percebê-lo, você começará a compreendê-lo melhor a cada dia... pois tudo é como um oceano, tudo flui e se mistura; um toque em um lugar estabelece movimento no outro extremo da Terra.

(DOSTOIÉVSKI, 1950, p.282)

RESUMO

A questão ecológica é uma das maiores preocupações da atualidade. Os efeitos das mudanças climáticas já atingem grande parte da população mundial, especialmente os mais vulneráveis. Diante deste cenário, é urgente que a humanidade questione o seu impacto no planeta e a sua relação com os outros seres. A ecologia profunda surge, então, como uma possível saída para a crise ecológica, já que faz oposição ao antropocentrismo, paradigma responsável por uma cultura degenerativa, na qual o ser humano se encontra no centro de importância da vida. Além de se contrapor também à chamada ecologia rasa, que seria a ideia de uma sustentabilidade que busca apenas a solução dos sintomas, sem dar conta de suas causas. Sendo assim, o principal objetivo deste trabalho é a análise da ecologia profunda como uma alternativa ética realista e, ao mesmo tempo, embasada filosoficamente para lidar com a crise ecológica apresentada acima. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica dos trabalhos sobre o tema, principalmente os do filósofo norueguês Arne Naess, quem cunhou o termo. Para o autor, uma revisão nos paradigmas da sociedade ocidental moderna é urgentemente necessária. Um dos caminhos percorridos por ele foi o de considerar como dignos de consideração moral (possuidores de valor intrínseco), além dos seres humanos, também os não-humanos, bem como os todos que eles compõem, como os ecossistemas, os biomas e a própria biodiversidade. Tal perspectiva enquadra a ecologia profunda em uma espécie de pluralismo biocêntrico, onde tanto os indivíduos quanto os coletivos são valorados. Assim, outro objetivo foi destrinchar essa ideia por meio de uma revisão tanto dos escritos de Naess acerca do valor intrínseco, quanto de críticos à ideia proposta por ele. Um destes foi John O'Neill, o qual apontou que Naess algumas vezes se referia ao valor intrínseco como valor não-instrumental e, em outras, como valor objetivo. Entretanto, durante a pesquisa, concluímos que, a contraposição ao valor instrumental foi muito mais utilizada pelo autor e que ela era suficiente para os nossos objetivos, os quais não envolviam entrar numa discussão metaética. Outro desafio do trabalho foi lidar com a crítica a propostas de viés biocêntrico ou ecocêntrico. Há sempre a discussão acerca da primazia do todo em detrimento do indivíduo. No entanto, mostramos que a ecologia profunda é bem-sucedida em se preocupar com ambas as dimensões. Pois se baseia na perspectiva de uma natureza integrada, um todo interrelacionado, com a ideia central de autorrealização. Aqui, não há uma supressão do indivíduo, mas uma transição do ego individualista para um eu ecológico, onde os interesses humanos se alinham aos interesses da natureza. Naess sugere que mudanças de paradigma, como essas, podem desencadear transformações significativas em nossas culturas, economias e políticas. Sendo assim, acreditamos que esta dissertação cumpriu os seus objetivos, onde foi verificado que a ecologia profunda tem condições de estar lado a lado com outras propostas de ética ambiental, dando conta de importantes questões das crises atuais. Além disso, a proposta se pretende uma plataforma, na qual diversas filosofias pessoais (as ecosofias) podem ser acolhidas, o que a torna uma opção para encontrar caminhos com a colaboração de diversas tradições, cosmologias e religiões.

Palavras-chave: ética ambiental; ecologia profunda; valor intrínseco

ABSTRACT

The ecological issue is one of the greatest concerns of today. The effects of climate change already reach much of the world's population, especially the most vulnerable. Given this scenario, it is urgent that humanity question its impact on the planet and its relationship with other beings. Deep ecology then emerges as a possible way out of the ecological crisis, as it opposes anthropocentrism, a paradigm responsible for a degenerative culture, in which the human being is in the center of importance of life. In addition to counteracting the so-called shallow ecology, which would be the idea of sustainability that seeks only the solution of symptoms, without realizing their causes. Thus, the main objective of this work is the analysis of deep ecology as a realistic ethical alternative and, at the same time, based philosophically to deal with the ecological crisis presented above. The methodology used was the bibliographic review of the works on the subject, especially those of the Norwegian philosopher Arne Naess, who coined the term. For the author, a revision in the paradigms of modern Western society is urgently necessary. One of the paths traveled by him was to consider as worthy of moral consideration (possessing intrinsic value), besides humans, also the nonhuman, as well as the all they make up, such as ecosystems, biomes and themselves Biodiversity. This perspective frames deep ecology in a kind of biocentric pluralism, where both individuals and collectives are valued. Thus, another goal was to dispel this idea through a review of both Naess's writings about the intrinsic value and critics of the idea proposed by him. One of these was John O'Neill, who pointed out that Naess sometimes referred to the intrinsic value as non-institutional value and, in others, as an objective value. However, during the research, we concluded that the opposition to the instrumental value was much more used by the author and that it was sufficient for our goals, which did not involve entering a metaic discussion. Another job challenge was to deal with the criticism of proposals for biocentric or ecocentric bias. There is always the discussion about the primacy of the whole over the individual. However, we show that deep ecology is successful in worrying about both dimensions. Because it is based on the perspective of an integrated nature, a whole interrelated, with the central idea of self-realization. Here, there is no suppression of the individual, but a transition from the individualistic ego to an ecological self, where human interests align with the interests of nature. Naess suggests that paradigm changes, like these, can trigger significant transformations in our cultures, economies and policies. Thus, we believe that this dissertation has fulfilled its objectives, where it was found that deep ecology is able to be side by side with other proposals for environmental ethics, accounting for important issues of current crises. In addition, the proposal is intended to be a platform, in which several personal philosophies (ecosophies) can be welcomed, which makes it an option to find ways with the collaboration of various traditions, cosmologies and religions.

Keywords: environmental ethics; deep ecology; intrinsic value

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 ECOLOGIA PROFUNDA	10
2.1 ECOSOFIA E ECOFILOSOFIA	12
2.2 ECOLOGIA RASA E ECOLOGIA PROFUNDA	13
2.3 O VALOR INTRÍNSECO NA ÉTICA AMBIENTAL	21
2.3.1 As definições de valor intrínseco	21
2.3.2 O valor intrínseco na ecologia profunda	24
2.3.3 Perspectiva antropocêntrica e o valor intrínseco	27
2.3.4 A crítica de Peter Singer ao valor intrínseco	29
2.3.4.1 <i>Crítica à ecologia profunda</i>	31
2.3.5 O valor inerente aos sujeitos de uma vida de Tom Regan	32
2.3.6 O valor intrínseco no biocentrismo de Paul Taylor	35
2.3.7 A integridade dos ecossistemas e o todo x o indivíduo no ecocentrismo de Aldo Leopold e na ecologia profunda	37
2.3.7.1 <i>“Pense como uma montanha”</i>	39
2.3.8 O valor intrínseco e a perspectiva relacional	40
2.4 O PENSAMENTO RELACIONAL NA ECOLOGIA PROFUNDA.....	44
2.4.1 A descrição da realidade: qualidades primárias, secundárias e terciárias	47
2.4.2 O campo relacional	52
2.4.3 Gestalts e o sentimento de conexão com a natureza	54
2.4.4 Autorrealização e identificação	58
2.5 A PARTE NORMATIVA	61
2.5.1 Os oito princípios da ecologia profunda	63
2.5.2 O sistema normativo da ecologia profunda	82
2.6 ECOSOFIA T	89
3 APLICAÇÕES DA ECOLOGIA PROFUNDA NA ATUAL CRISE ECOLÓGICA	95
3.1 ECOSOFIAS INDÍGENAS	97
3.2 CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS.....	100
4 CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS	110

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Ecocentrismo e Tecnocentrismo	18
Figura 2 – Tabela de Soluções Rasas e Profundas	21
Figura 3 – Ecosofia T	91
Figura 4 – Plataforma da ecologia profunda.....	97

1 INTRODUÇÃO

Em 2022, o Brasil vivia uma das eleições mais importantes, não só da sua história, mas do mundo. O alerta foi feito pelo filósofo e linguista Noam Chomsky (REC'n'play, 2022) em conversa com a então política indígena brasileira Sônia Guajajara (hoje ministra dos Povos Indígenas), durante a 16st NYC Anarchist Book Fair. Segundo Chomsky, nas próximas décadas, o nosso país será o grande protagonista da maior crise que enfrentamos no planeta: a climática. Conhecida como o pulmão do mundo, a floresta amazônica é a maior reguladora do clima mundial. No entanto, ela está chegando em um ponto de não retorno, no qual não conseguirá mais se regenerar e caminhará para se tornar uma savana (BOULTON; LENTON; BOERS, 2022). Temos pouquíssimo tempo para pausar essa situação. Naquele momento, decidir o futuro presidente, deputados, senadores e governadores era uma decisão que impactaria todo o planeta e as futuras gerações, de acordo com Chomsky:

Teremos eleições por vir no país mais importante do mundo, no país mais importante da América Latina. Elas irão, possivelmente, determinar o clima do planeta e a história da humanidade, persisto. Não é um exagero (...) Estamos nos movendo para um ponto irreversível, apenas esperamos a destruição massiva da floresta amazônica, dos povos indígenas, catástrofes para o Brasil e outros desastres para o mundo inteiro. Se o presidente Bolsonaro não for afastado do cargo, a Amazônia vai ultrapassar o ponto de inflexão (REC'n'play, 2022, s/p).

Eis que as mudanças climáticas se tornaram uma das maiores preocupações do nosso século, com cientistas alertando sobre a contagem regressiva que temos para minimizar os efeitos já em curso com as inúmeras catástrofes ambientais atingindo, principalmente, os mais vulneráveis. Para se manter o aumento da temperatura do globo no limite seguro de até 1,5°C (número estabelecido no Acordo de Paris) as emissões de Gases de Efeito Estufa (GEE) precisam parar de crescer até 2025 e depois cair 43% até 2030 (em relação a 2019), segundo o último relatório do IPCC (2022). No entanto, estamos indo no caminho inverso da nossa meta: as emissões aumentaram ao longo da última década, cerca de 12% a mais se compararmos 2019 a 2010 e 54% a mais se olharmos para 2019 e 1990 (IPCC, 2022). Além disso, nosso solo está empobrecendo, nossos oceanos caminham para ter mais plástico do que peixes e o desmatamento só aumenta. E as consequências parecem

nos colocar em um jogo que não sabemos jogar, um jogo cujas regras não conhecemos e para o qual nossas antigas táticas já não funcionam mais.

A questão é que lidar com a catástrofe ecológica não é simples. Não há, como em uma guerra, responsáveis e efeitos definidos e limitados a um determinado território e espaço-tempo. Ainda que a ciência consiga antever algumas situações, as consequências escapam às previsões e podem acontecer em qualquer lugar, de diversas formas. É um problema extremamente complexo do qual soluções reducionistas já não dão conta, exigindo de nós muito mais do que uma “tecnologia verde”, reuniões do G20, Cúpula do Clima, Acordos de Paris e relatórios do IPCC. Tudo isso é essencial, mas não suficiente. A crise climática nos faz olhar para os nossos modos de vida, para o que sustenta as estruturas da nossa sociedade. Sem essa revisão, continuaremos enxugando gelo, até que não haja mais nenhum para enxugar.

Aqui, a filosofia se torna o barco que nos permite a travessia em mares turbulentos, para que ajamos corretamente e vivamos bem. A ética ambiental surge, então, como campo de discussão para as questões éticas entre humanos e não-humanos. Diversas são as propostas que despontam nessa seara para tentar orientar a humanidade em direção à construção de uma relação mais sustentável e harmoniosa com a natureza. É neste cenário que nasce a ecologia profunda como um dos caminhos possíveis para olhar para a crise ecológica e para as questões do nosso tempo em profundidade.

Cunhada pelo filósofo norueguês Arne Naess na década de 70 (e complementada por diversos apoiadores), a ecologia profunda é uma abordagem ética e filosófica que busca uma mudança fundamental na forma como a humanidade percebe e interage com o meio ambiente. Porém, por mais popular que seja entre grupos ambientalistas, de ecologistas, educadores e outros, há, ainda, pouca pesquisa sobre esta ética dentro da filosofia brasileira. Assim, um dos objetivos principais deste trabalho é analisar se a proposta se enquadra como uma alternativa ética realista e, ao mesmo tempo, embasada filosoficamente para lidar com a crise ecológica. Faremos isso, por exemplo, por meio da discussão acerca do valor intrínseco. Discussão esta fundamental dentro da ética ambiental.

Desafiando paradigmas antropocêntricos, a ecologia profunda defende que a natureza possui um valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos. Essa perspectiva é fundamentada na noção de interdependência,

destacando a complexa teia de relações em que todos os elementos do ecossistema desempenham papéis fundamentais na manutenção do equilíbrio e da diversidade. Além disso, não só os indivíduos não-humanos seriam dignos de consideração moral, mas também os todos que eles compõem. Por isso, a ecologia profunda se diferencia do que Naess (1989) vai chamar de ecologia rasa. Enquanto a primeira adota uma perspectiva holística que reconhece o valor intrínseco de toda a vida, propondo uma transformação profunda nas atitudes humanas em relação à natureza; a segunda representa uma abordagem mais superficial e utilitária. Esta concentra-se na resolução pragmática de problemas e na mitigação de sintomas ambientais, sem questionar as premissas fundamentais ou abordar as causas subjacentes. Comumente, a ecologia rasa busca soluções técnicas e imediatas, negligenciando questões filosóficas essenciais relacionadas à interação entre a humanidade e o meio ambiente. Em contraste, a ecologia profunda propõe uma reconfiguração fundamental na maneira como percebemos e interagimos com a natureza, destacando uma compreensão mais profunda e uma conexão mais significativa.

No cerne dessa proposta está também a ideia de identificação e da autorrealização, desenvolvidos por Naess. A identificação é o reconhecimento da nossa interconexão com todas as coisas, humanas ou não-humanas, ao que o filósofo vai chamar de self ecológico. Este transcende o egocentrismo ao se manifestar a partir de um eu expandido que abraça todas as formas de vida. Dessa maneira, um ser em busca de seu próprio desenvolvimento está, simultaneamente, buscando e promovendo o florescimento de toda a existência. Portanto, a autorrealização de um indivíduo depende da autorrealização de todos os seres. Na visão de Naess, essa mudança de perspectiva pode servir como ponto de partida para transformações profundas em nossas culturas, economias e políticas.

Através de seus oito princípios fundamentais (NAESS e SESSIONS, 1985), a ecologia profunda propõe mudanças individuais de comportamento, assim como uma transformação cultural mais ampla. Isso implica em uma revisão dos valores sociais, econômicos e políticos, visando a construção de uma sociedade mais sustentável e em harmonia com a natureza. Tais princípios são a espinha dorsal da plataforma. Para Naess, a ecologia profunda como um todo é uma ecofilosofia, ou seja, aquela que vai refletir sobre a relação entre os humanos e as entidades naturais. Porém, com espaço para abrigar diversas ecosofias, propostas normativas que surgem a partir de filosofias pessoais, crenças religiosas, tradições comunitárias, etc.

Assim, neste trabalho, fazemos uma imersão no pensamento de Arne Naess, por meio de uma revisão bibliográfica da literatura existente, como o próprio trabalho do autor, de seus comentadores e outros pesquisadores da área. Discorreremos sobre pontos como o contraponto entre soluções rasas e profundas para as questões socioambientais; o pensamento relacional de Naess, com os conceitos de Gestalt, autorrealização e identificação; e sua noção de valor intrínseco. Além disso, também veremos possibilidades de aplicações práticas e normativas por meio da sua Ecosofia T, das ecosofias indígenas e das Constituições plurinacionais do Equador (2008) e da Bolívia (2009), as quais reconheceram os Direitos da Mãe Terra, mudança no tecido jurídico que sinaliza uma revisão profunda nas relações entre a humanidade e a natureza.

Portanto, acreditamos que a ecologia profunda é um caminho para transcender a tradicional visão utilitária da natureza e buscar uma coexistência equitativa e sustentável mediante transformações sociais e paradigmáticas profundas. A proposta representa a esperança de transformação com uma resposta inovadora diante dos desafios prementes da crise ecológica global e lança um convite à reflexão e ação para construirmos juntos um futuro mais harmonioso e respeitoso com o meio ambiente.

2 ECOLOGIA PROFUNDA

Era véspera do Natal de 1968 e três homens, a 380 mil km de distância do nosso planeta, viajavam em direção à maior aventura de suas vidas até então: circumnavegar a lua a bordo da Apollo 8. A missão seria um teste para a sua sucessora Apollo 11, que enfim levaria o ser humano ao satélite. O caminho dos astronautas Frank Borman, James Lovell e William Anders era cheio de desafios, como fazer um reconhecimento topográfico da superfície lunar para encontrar o melhor lugar de pouso. A tripulação, porém, que seguia na busca por territórios espaciais distantes, se surpreendeu mesmo foi com a visão da Terra lá de cima. Era a primeira vez que olhos humanos a viam do espaço. Nos registros sonoros da missão, um dos astronautas diz “Meu Deus! Olhe para aquela imagem ali! É a Terra chegando aqui. Uau, isso é lindo!”. William Anders capturou a cena em cores. A fotografia ficou conhecida como *Earthrise*, a qual permitiu que os humanos enfim vissem seu lar de fora.

Um desses humanos maravilhados com a primeira visão de casa era o cantor Caetano Veloso que recebia, de forma clandestina, no quartel onde era preso político pela Ditadura Militar, um jornal com a famosa fotografia na capa. No documentário *Narciso em Férias* (2020), o artista conta que ficou tão emocionado ao ver o planeta pela primeira vez que escreveu a música “Terra”, em sua homenagem. “Quem jamais te esqueceria? (...) Que a força mande coragem pra gente te dar carinho durante toda a viagem...” Caetano continua como se estivesse declamando uma poesia para a mulher amada, mas o que criou foi um hino de comprometimento com o planeta.

A canção Terra foi lançada em 1978 e, com a *Earthrise*, o movimento ambientalista ganhou ainda mais força pela compreensão visual de que somos parte de um todo com a natureza. É neste cenário, entre o fim dos anos 60 e a década de 70, quando os problemas ambientais aumentavam de forma preocupante, que surge o movimento ecológico. Nele, dois tipos de abordagem predominavam: a primeira com soluções dentro dos sistemas econômicos, sociais e tecnológicos estabelecidos, acreditando que apenas ajustes nos modo de vida vigente seriam o suficiente; a segunda questionava as estruturas desses próprios sistemas, como a relação da humanidade com a natureza, e propunha mudanças que afetariam todo o aspecto da vida social humana, naquela época, ainda pautada pela promessa de um futuro garantido pela tecnologia e com “recursos naturais” infinitos. Estão juntas na última

corrente, as muitas éticas ambientais propostas por autores como Peter Singer, Paul Taylor, Tom Regan, J. Baird Callicott e Arne Naess.

Em 1972, o filósofo norueguês Arne Naess cunhava, então, o termo “ecologia profunda”, o que viria a ser uma plataforma com oito princípios para repensar a postura do ser humano em relação à natureza, por meio, não de normas fechadas, mas de uma mudança de paradigma. Naquele período da história, Caetano, Naess e outros tantos pelo mundo sentem o impacto de ver o planeta de fora pela primeira vez. Ver a Terra do espaço foi, portanto, fundamental para que uma parte da humanidade desenvolvesse uma consciência ecológica a partir de tal percepção. Pois, se reconhecendo parte, como não cuidar? Digo uma parte porque outras filosofias, saberes e cosmologias não ocidentais já viam dessa forma, sem a necessidade de uma comprovação científica. Além disso, há quem diga que a *Earthrise* também acelerou o processo de expansão capitalista e a exploração de recursos naturais, por meio da globalização, que se espalhava por um planeta agora visualmente conectado. O fato é que ver sua casa pela primeira vez como um todo interconectado suscita reflexões acerca do que significa pertencer, para Naess, condição fundamental para o desenvolvimento da identidade de um indivíduo e do estabelecimento de uma relação de cuidado com o planeta:

‘Ter uma casa’, ‘pertencer’, ‘viver’ e muitas outras expressões similares sugerem fatores fundamentais do meio envolvido na formação de um senso individual do Self e do auto-respeito. A identidade do indivíduo, “que eu sou algo”, é desenvolvida por meio da interação com uma ampla variedade orgânica e inorgânica. Não há um Eu completamente isolado do resto, não há unidade social isolável (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 164).

O ponto de partida da ecologia profunda é o reconhecimento do valor intrínseco da natureza¹, aquele que independe da utilidade para os humanos; e a interconexão entre tudo que existe no planeta, a “teia da vida”, o relacional. O movimento, porém, vai além da discussão normativa e questiona as estruturas ontológicas que fundamentam as ações dos grupos sociais no mundo natural. Por isso, a ecologia profunda pode ser considerada uma proposta ética (dentro dela há a Ecosofia T, com considerações normativas), mas também um movimento de revisão ontológica da visão de mundo moderna, optando por um viés pluralista biocêntrico (SANDLER,

¹ Veremos adiante o que Naess e outros autores entendem por valor intrínseco

2017) no qual, tanto o todo quanto os indivíduos, estão no centro das preocupações ecológicas.

2.1 ECOSOFIA E ECOFILOSOFIA

Quando se fala em ética ou filosofia ambiental, duas expressões são comuns: ecofilosofia e ecosofia. Ambas se confundem, mas não são a mesma coisa, como afirma Arne Naess em *Ecology, Community and Lifestyle* (1989). Segundo Naess, a ecofilosofia é aquela que une o estudo das relações entre os seres (ecologia) com problemas filosóficos, como o papel da humanidade nesta casa comum onde as relações se estabelecem, o planeta:

O estudo da ecologia indica uma abordagem, uma metodologia que pode ser sugerida pela simples máxima "todas as coisas andam juntas". Isso tem aplicação e converge com problemas da filosofia, como o lugar da humanidade na natureza e a busca de novos tipos de explicação para isso através do uso de sistemas e perspectivas relacionais. O estudo desses problemas comuns à ecologia e à filosofia será chamado de ecofilosofia. É um estudo descritivo, adequado, digamos, a um meio universitário. Ele não faz uma escolha entre prioridades de valor fundamentais, mas apenas procura examinar um tipo particular de problema na vasta junção entre as duas disciplinas bem reconhecidas (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 36).

Já uma ecosofia é a aplicação normativa e prática das reflexões ecofilosóficas. No seu sentido etimológico, é a combinação de eco/oikos (casa) e sophia (sabedoria). Sendo o eco aqui no sentido de casa terrena, a ecosofia é, então, "uma visão de mundo filosófica inspirada pelas condições da vida na ecosfera" (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 38). Aqui é importante dizer que Naess considera a ecologia profunda como uma plataforma, um estudo ecofilosófico de onde podem surgir inúmeras ecosofias. Parte do seu trabalho é encorajar que os adeptos ao movimento criem seus próprios sistemas contextualizados, a partir dos princípios básicos da ecologia profunda: "Dizer 'sua' não implica que a ecosofia seja de alguma forma uma criação original por você mesmo. Basta que seja uma espécie de visão total com a qual você se sinta em casa, 'onde você filosoficamente pertence'" (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 37).

Assim, a ecologia profunda surge não como uma proposta fechada, mas como uma plataforma, a partir de onde é possível que cada indivíduo ou grupo crie sua própria ecosofia, a fim de não reduzir as possibilidades epistemológicas, preservando as individualidades de cada contexto.

2.2 ECOLOGIA RASA E ECOLOGIA PROFUNDA

Se a ecologia profunda carrega tal adjetivo é porque o seu oposto existe, ou seja, uma ecologia rasa. Esta encontra-se ligada aos movimentos ambientalistas mais tradicionais, bem como às discussões ambientais dentro de espaços políticos e empresariais. O termo “rasa” no trabalho de Naess não significa desnecessária ou menos importante que a ecologia profunda, e sim uma perspectiva que só vai até um determinado ponto nas suas problematizações, não se dispondo a investigar as diversas camadas da crise ecológica, especialmente aquelas que dizem respeito às ontologias fundantes dos modos de vida da modernidade.

Já a ecologia profunda não só vai mais fundo nas próprias questões ambientais, como as enxergam como parte de uma crise sistêmica, a qual alguns pensadores, como o físico Fritjof Capra (2006), dizem se tratar de uma Crise de Percepção, na qual diversas problemáticas se emaranham, e têm origem em uma mesma visão de mundo que enxerga o ser humano como separado (e até mesmo superior) ao restante da natureza. São resultados dessa visão, problemáticas como a desigualdade social, as questões de gênero e raciais e as diversas formas de colonização que vimos anteriormente:

O movimento ecológico profundo vê as atuais políticas não ecológicas como consequências, principalmente, das prioridades sociais e econômicas, dos modos de produção e consumo, e só mudanças significativas disto tornarão os objetivos do movimento realizáveis. Isto implica mudanças profundas nas prioridades políticas (...) (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.162).

A ecologia é profunda porque visa abordar as causas subjacentes da degradação ecológica. Como resultado, os ecologistas profundos abordam/definem as dimensões sistêmica, estrutural e ideológica dos países com problemas ecológicos. Afinal, como diz Capra: “há soluções para os principais problemas de nosso tempo,

algumas delas até mesmo simples. Mas requerem uma mudança radical em nossas percepções” (CAPRA, 2006, p. 23).

Como explicitado neste texto, a espinha dorsal da ecologia profunda é a centralidade da vida como um todo nas preocupações éticas, bem como dos indivíduos de todas as espécies, e não mais apenas do ser humano; além da interconectividade de todas as coisas. Sendo assim, uma solução é profunda quando parte deste ponto, considerando as necessidades da vida, antes das demandas humanas exclusivamente para, a partir daí, “conceber tecnologias e gestão, que se originam de um enraizamento no lugar e na natureza” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 15). Naess argumenta que os contornos de um problema nunca devem ser definidos só para que se encontre uma solução mais fácil para eles, pois isso não tocaria o coração da questão. Para os autores, respostas “rasas” aos problemas podem, na verdade, ser peças de uma mudança profunda que se desenrola, caso estejam atreladas com um objetivo maior: “Essas soluções específicas devem estar ligadas à nossa intuição subjacente e aos entendimentos derivados dessa intuição” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.12) em uma dança entre conhecimento empírico, científico e uma relação profunda com os locais e causas que demandam nossa atenção. Alguns exemplos podem ajudar a esclarecer a diferença entre soluções rasas e profundas e como elas podem se encontrar em determinados momentos:

(1) Uma tempestade causa uma queda de árvores sobre uma trilha de caminhada nas florestas ao redor de Oslo. Uma solução antropocêntrica seria retirar todas as árvores caídas para fazer a floresta parecer 'mais limpa' e 'mais arrumada'. Uma solução mais profunda: retire apenas o necessário da própria trilha, reconhecendo que a remoção de todas as árvores pode pôr em perigo habitats para outras espécies que foram melhorados para outras espécies após a tempestade

(2) Um incêndio florestal tem início em um parque nacional popular, colocando visitantes turistas em perigo. Os guardas devem apagá-lo ou deixá-lo queimar? Os incêndios são parte natural da existência saudável de uma floresta. De tempos em tempos, eles são necessários. As condições teriam que ser cuidadosamente consideradas antes que o fogo fosse apagado

(3) Antes de construir um projeto hidrelétrico, é costume estimar a vida útil da barragem e do lago. Quanto tempo antes de ficar cheio de lodo e ser inutilizável? Uma vida útil adequada, de acordo com a indústria, pode ser 30 anos. A opinião mais profunda seria que tal solução é em grande parte irrelevante para a nossa necessidade de energia. Pode ser útil neste período limitado, mas não substitui o pensamento e o planejamento a longo prazo (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.12/13).

A ecologia profunda vai, então, na contramão do antropocentrismo. Em um sentido prático, e até normativo, adotar essa postura significa que, em contraposição às propostas de um ambientalismo raso, não se acredita que os problemas ecológicos acabarão apenas com soluções técnicas. Mas que é necessário repensar as próprias estruturas que levaram ao problema: “pode ser uma abertura para uma crítica em grande escala de nossa civilização, buscando falsas concepções da realidade no seu cerne” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.4), ampliando a discussão para que acolha o interesse dos seres não humanos. Neste caso, o interesse de se manter vivo enquanto indivíduo ou entidade e de se manter biodiverso enquanto ecossistema (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

Como Naess (1989) faz questão de salientar, nenhum viés teórico é inocente já que sempre parte de algumas afirmações ontológicas para se constituir. Com a ecologia profunda, não poderia ser diferente. Ela é frequentemente ligada às perspectivas espirituais, o que tem uma razão de ser, já que o autor se inspira abertamente em filosofias orientais como o budismo, hinduísmo, taoísmo, além das tradições de povos originários. O principal fio que conecta todas essas ontologias à ecologia profunda é o fato delas serem relacionais, ou seja, assumirem a interdependência entre todos os seres, humanos ou não humanos, como ponto de partida para compreender a vida. Para Rothenber, “esta é a essência do pensamento relacional de Naess: nada existe separado. Nem uma pessoa, nem uma espécie, nem mesmo um problema ambiental. Esse é o efeito prático de assumir uma ontologia ecosófica” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 6). E está aí uma das maiores diferenças com a ecologia rasa. Se nem mesmo um problema ambiental existe por si só, como achar que uma solução focada em uma única ou em poucas consequências deste problema iria solucioná-lo? Na verdade, quando desconectada da raiz das questões, uma solução, muito frequentemente, pode se tornar, na verdade, um problema ainda maior do que aquele que tentava solucionar.

Há inúmeros exemplos assim na história da humanidade como a chamada Revolução Verde que, durante as décadas de 60 e 70, se propôs a modernizar a agricultura e aumentar a produção de alimentos em larga escala no mundo todo. Foi quando surgiram as sementes geneticamente modificadas, o maquinário pesado para a produção e os agrotóxicos. Este acontecimento foi o responsável por transformar o Brasil em um dos líderes mundiais de exportação de alimentos, como soja e milho. No

entanto, criou um dos maiores inimigos ambientais que temos hoje: a monocultura em larga escala que, junto com a pecuária, são as maiores responsáveis pelo desmatamento no Brasil. Além de, na prática, não ter resolvido o problema da fome no mundo, já que cerca de 80% da comida que chega ao prato das pessoas provém da agricultura familiar (FAO, 2014), segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO). No Brasil, os grandes empreendimentos são commodities ou servem, principalmente, para alimentar o gado (FAO, 2014).

Outro caso é o investimento pesado na produção de carros elétricos por bilionários como Elon Musk, Bill Gates e Jeff Bezos. Um mercado que, desde 2012, cresce cerca de 57,7% por ano com 1,15 milhão de veículos vendidos em 2017 (ESTADÃO, 2020). Seus produtores vendem a ideia como esta fosse a grande solução para o aquecimento global já que não emitem gases poluentes na atmosfera. Porém, sua produção esconde uma verdade inconveniente: a mineração. Para produzir as baterias de íon lítio dos veículos são necessários metais como o cobre, cobalto e neodímio. Como é sabido, a mineração desmata, contamina solos e água, além de ser, no Brasil, uma das protagonistas do conflito em terras indígenas.

Soluções propostas por empresas que não estão realmente comprometidas com mudanças efetivas ganharam até um nome dentro do marketing: *greenwashing*², ou marketing verde. Com a questão ecológica em destaque, as empresas, marcas e negócios tentam se adaptar para abranger a preocupação ambiental dos consumidores. Muitas vezes, porém, sem ter mudanças efetivas na sua escolha por matéria-prima, cadeia de produção, distribuição e etc. Assim, o “verde” fica só na propaganda, ao colocar imagens de plantas nos rótulos, tons de verde nas embalagens e frases vagas como “protegendo a natureza”, “feito de plantas”, “amigo do planeta” e etc. A seguir, um gráfico (O’RIORDAN, 1981 apud NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 16) que mostra como, mesmo dentro do movimento ambiental, as soluções podem ser completamente diferentes, a depender se são baseadas em uma postura ecocêntrica ou tecnocêntrica:

² Ronald Sandler apresenta a seguinte definição: “O uso do conceito de sustentabilidade (ou outros valores e objetivos ambientais) para vender produtos, particularmente na ausência de qualquer compromisso real com a sustentabilidade” (2017, p. 448).

dessa maneira de se ver as questões ecológicas é o pensador indígena Ailton Krenak que fala sobre o “mito da sustentabilidade”, ao dizer que não há ações que deem conta de proteger a natureza se a humanidade continuar com o seu modo de vida predatório. Segundo ele, essa é uma ideia “inventada pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (KRENAK, 2019, p.16). Aqui, a ecologia profunda e as cosmopercepções indígenas convergem ao dizerem que há uma escala de consumo muito maior nas sociedades atuais, o que ameaça de modo inédito a nossa sobrevivência e a de outras espécies na Terra. As respostas produzidas por tal visão, portanto, continuarão a fazê-lo, ainda que seja vendida em embalagem com imagens de florestas abundantes. Segundo Rothenberg, no prefácio de *Ecology, Community and Lifestyle* (NAESS e ROTHENBERG, 1989) isso acontece porque se inverte o processo ao pensar nas soluções tecnológicas, sem antes considerar os seres não humanos como agentes de interesse:

O que Naess pretendia originalmente foi simplesmente declarado (em Naess (1973) e capítulo 1). A profundidade só se aplica à distância que se olha em busca das raízes do problema, recusando-se a ignorar evidências preocupantes que podem revelar a vastidão incalculável do perigo. Nunca se deve limitar os limites do problema apenas para tornar aceitável uma solução mais fácil. Isso não tocará o núcleo. Deve-se pensar não apenas em nossa espécie, mas na própria vida da Terra. O planeta é mais do que nós, mais fundamental e básico do que nossa própria espécie isolada (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.12).

Pensar as problemáticas ambientais de forma profunda, no entanto, não quer dizer que a Ecologia Profunda seja contra tecnologias direcionadas para contribuir com tais questões ou mesmo contra soluções a curto-prazo (desde que essas não tragam ainda mais problemas como os expostos acima). Na verdade, mesmo elas podem estar em uma das frentes da proposta. Ela não pretende se afastar das questões práticas, como se pensa, e nem mesmo é uma discussão centrada apenas nos direitos dos animais e das espécies. E sim compreender de forma sistêmica e holística as crises para encontrar soluções duradouras. Aqui o sentimento de conexão com a natureza e as reflexões filosóficas acerca dessa relação não são impedimentos para atuar no mundo de forma prática. Pelo contrário, são o pontapé inicial, bem como a sustentação para soluções integradas e duradouras:

A poluição e os problemas de recursos constituem uma parte real das preocupações do movimento ecológico, mas a forma como esses problemas são abordados nos países industrializados não tem sido satisfatória por várias razões, nem a curto nem a longo prazo. Primeiramente, foi dada prioridade a eles sem atacar os elos mais profundos das cadeias causais: os sistemas de produção e consumo, as tecnologias, a falta de solidariedade global e local, as anomalias do estilo de vida. Pode-se talvez chegar ao ponto de dizer que as discussões sobre poluição e recursos afastaram todos os aspectos mais profundos. O movimento superficial dominou o profundo (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 165).

A seguir, um exemplo de como soluções rasas e profundas podem confluir na tabela de Johan Galtung (1978 apud NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 99) com uma proposta de transição para o uso das chamadas *soft technologies*, mais leves, apropriadas e alinhadas com a ecosofia. O lado alpha da tabela representa resoluções que focam mais na consequência do que na causa e continuam apostando nos modelos estruturais atuais (centralizados, hierárquicos e grandiosos). Já as escolhas betas exigem uma mudança para além do problema imediato, esbarrando em muitas outras questões, e são menores, horizontais e locais. Em alguns momentos, ambas são necessárias e vão se intercalando. Por exemplo, segundo Galtung (1978) no que concerne ao problema do transporte público, é preciso de imediato melhorar a condição dos meios de transporte, mas também é preciso incentivar mudanças mais profundas como o uso de bicicletas pela população, a construção de ciclovias e de áreas livres de carros:

Figura 2 – Tabela de soluções rasas e profundas

	Alpha	Beta
Food	build down trade in food, drop cash crop practices; build down agribusiness	try to restore the old system that the food is grown within the horizon – local autarchy; also local preservation and storage; collectivise ground that can be used for food
Clothes	build down international textile business	try to restore patterns of local handicraft: symbiosis with food production
Shelter	build down housing business; transfer more work to homes to help dissolve centre-periphery distinction	try to restore local building patterns with local materials; collectivise ground that can be used for housing
Medical care	rural clinics, control of drugs	positive health care: participation, less separation between healthy and ill
Transportation/communication	less centralised, two-way patterns, collective means of transport	try to restore patterns of walking, talking, bicycling, more car-free areas, cable TV, local media
Energy	better distribution of centres for large-scale energy production	solar/wind/wave/biogas networks
Defence	democratised armies, better distribution of commanding positions	local defence patterns, non-violent groups
Comprehension	maximum transparency through citizen participation and reporting	small-size units comprehensible by anybody

Fonte: NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 99

Portanto, um olhar a partir da ecologia profunda traz uma perspectiva sistêmica, que considera as diversas agências em questão. Sendo assim, é preciso admitir que a utopia dos séculos passados que colocava a tecnologia como a grande salvadora já não é mais um projeto de futuro que dê conta das problemáticas atuais. Uma mudança de mentalidade é necessária para que as soluções possam emergir a partir de uma reflexão que considere a natureza sistêmica das diversas crises provocadas pela humanidade.

2.3 O VALOR INTRÍNSECO NA ÉTICA AMBIENTAL

Até agora, discutimos a proposta teórica de Arne Naess, como o que ele considera uma ecologia profunda em oposição ao que chama de ecologia rasa; além de seus conceitos de ecosofia e ecofilosofia. Neste capítulo, mergulharemos no conceito do valor intrínseco, pilar fundamental da filosofia ambiental. Esta parte do trabalho tem o propósito de alcançar uma precisão conceitual da ecologia profunda e mostrar que ela pode ser considerada uma ética ambiental com embasamento filosófico e, por isso, à altura de responder os desafios atuais os quais a humanidade enfrenta. Nesta direção, vamos esclarecer o sentido de valor intrínseco utilizado por Naess na maior parte do tempo (o oposto de valor instrumental) e se ele será suficiente para o que se propõe a ecologia profunda.

Nas próximas páginas, também iremos explorar as diferentes perspectivas sobre o valor intrínseco e como ele se coloca na construção de uma perspectiva ambientalmente ética. Além de considerar as múltiplas definições que esse conceito pode abarcar, examinaremos suas interpretações dentro de várias correntes filosóficas que abordam a relação entre a humanidade e a natureza, especialmente a ecologia profunda. Mas também a visão antropocêntrica, utilitarista, entre outras.

O objetivo desta análise é estabelecer conexões sólidas e compreender como diferentes pensadores empregaram o conceito de valor intrínseco em suas abordagens, e como isso pode ser traduzido em ações concretas de cuidado em relação aos seres não humanos. Além disso, gostaríamos de defender que a ecologia profunda pode apresentar um diferencial pelo seu modo de endereçar tanto as problemáticas individuais quanto as coletivas como dignas de nossa atenção. Por meio dessa investigação, almejamos lançar luz sobre as bases filosóficas que sustentam as éticas ambientais e, assim, fomentar uma compreensão mais profunda das complexas relações entre humanos e meio ambiente.

2.3.1 As definições de valor intrínseco

Começemos, então, pelas variedades de sentidos de valor intrínseco. John O'Neill no livro *Ecology, Policy and Politics* (1993) diz que o termo pode ser usado de, pelo menos, três formas diferentes, as quais trazemos abaixo:

- 1) Valor intrínseco x valor instrumental: A primeira e talvez mais comum entre os textos da ética ambiental é utilizar o termo “valor intrínseco” como uma oposição ao termo “valor instrumental”. Ou seja, uma coisa tem valor intrínseco quando é valorada para além da utilidade que possa ter para um ser humano. Na ética ambiental, tal definição, contrastante com o valor instrumental é especialmente importante. Pois, dentro um sistema econômico guiado pelo chauvinismo humano, a natureza é vista apenas como um mero recurso disponível para o processo de acumulação (sem atribuição de valoração e respeito) e passa a ser explorada ao máximo para obtenção de lucro. Como visto na seção anterior, isso nem sempre foi assim e mesmo hoje não é em diversos grupos que mantêm uma relação de reciprocidade com a natureza, como as comunidades tradicionais ao redor do mundo. Para elas, a natureza tem um sentido, um valor de existência para muito além daquilo que ela provê aos seres humanos. Ou seja, possui valor intrínseco:

Um objeto tem valor intrínseco se ele é um fim em si mesmo (...) É um ponto bem estabelecido que, para evitar um regresso infinito, nem tudo pode ter apenas valor instrumental. Deve haver objetos que possuem valor intrínseco. O defensor de uma ética ambiental argumenta que entre as entidades com tal valor não instrumental estão também os seres não humanos e estados (O'NEILL, 1993, p. 9).

Este é o ponto de partida de uma parte das propostas da ética ambiental. De acordo com John O'Neill, “é esta afirmação que Naess considera ser um componente central da Ecologia Profunda” (O'Neill, 1993, p. 09). De fato, Naess se compromete com esse sentido quando afirma: “O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si próprios (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 19). Todavia, John O'Neill chama atenção que “a utilização do termo por Naess é instável e por vezes ele usa ‘valor intrínseco’ para se referir ao valor objetivo” (O'Neill, 1993, p. 182 [nota 1]).

- 2) Propriedades não-relacionais: A segunda definição de valor intrínseco tem a ver com as propriedades também intrínsecas de algo, ou seja, suas propriedades não-relacionais (O'NEILL, 1993). Para o autor, há duas interpretações possíveis para propriedades não relacionais: São aquelas que

continuam existindo apesar da existência ou não-existência de outros objetos. Ou são aquelas que podem ser definidas sem que haja referência a outros objetos: "Dizer que um tipo de valor é "intrínseco" significa apenas que a questão de saber se uma coisa o possui, e em que grau o possui, depende unicamente da natureza intrínseca da coisa em questão"³ (MOORE, 1922).

- 3) O valor objetivo: A terceira definição utiliza o termo "valor intrínseco" como um sinônimo para "valor objetivo". Isso se refere ao valor que algo possui independente da forma como outros o valoram. O'Neill, porém, diz que discutir sobre essa definição exige uma reflexão metaética em relação às visões objetivistas e subjetivistas. Pois há mais de uma interpretação possível para o fato de o valor ser independente da ação de valorar do outro.

Seja qual for o sentido de valor intrínseco adotado, ele quase sempre estará presente na ética ambiental. Segundo O'Neil (1993), as definições são importantes para que uma posição ética se desenhe de forma coerente. A seguir, veremos como alguns dos principais autores da filosofia ambiental se posicionam em relação ao valor intrínseco e constroem suas éticas a partir daí, o que representa perspectivas morais diferentes.

Por exemplo, ambos, Peter Singer, da tradição utilitarista e Tom Regan dos direitos dos animais concordam que o mundo não-humano precisa ser valorado. Porém, discordam em relação a quem, como e por quê? Enquanto Peter Singer defende que os seres humanos têm a obrigação moral de considerar o interesse dos animais em detrimento de seus interesses menores, Regan amplia as perspectivas de Kant sobre o valor inerente e o respeito a quem possui esse valor. Há ainda abordagens ecocêntricas e holísticas, como veremos adiante.

Revisitar outras propostas neste capítulo tem o objetivo de enxergar como a compreensão filosófica do valor da natureza é essencial para as implicações normativas de uma ética ambiental e suas repercussões práticas na relação humano/natureza. Também é importante colocar outras perspectivas lado a lado da ecologia profunda, a fim de demonstrar que ela é uma opção ética viável entre várias, possibilitando uma compreensão mais abrangente das propostas de teorias éticas no

³ *To say that a kind of value is "intrinsic" means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it depends solely on the intrinsic nature of the thing in question (MOORE, 1922).*

contexto ambiental e estimulando o diálogo sobre como avançar em direção a um futuro ecológico.

2.3.2 O valor intrínseco na ecologia profunda

Para entender a ecologia profunda, é fundamental compreender também como Arne Naess enxerga a valoração da natureza. O filósofo deu inúmeras declarações sobre o assunto. Porém, nas discussões da ética ambiental, há algumas divergências sobre o que seria o valor intrínseco para Naess. John O'Neill, por exemplo, chama atenção que “a utilização do termo por Naess é instável e por vezes ele usa ‘valor intrínseco’ para se referir ao valor objetivo”. (O'Neill, 1993, p. 182 [nota 1]).

Entrar nessa seara, porém, seria investir em uma discussão complexa que fugiria aos nossos propósitos e limites desta pesquisa. Portanto, optamos por utilizar o sentido mais difundido pelo próprio Naess e que é suficiente para os objetivos da ecologia profunda e deste trabalho. Para Naess (1993), o valor intrínseco é aquele oposto ao valor instrumental, ou seja, uma coisa deve ser valorada por ela mesma e não pela utilidade que ela tem para a humanidade. Assim, o valor intrínseco da natureza está relacionado à sua existência, independente dos seres humanos, e da sua capacidade de evoluir e existir em seu próprio direito ou, para a ecologia profunda, seu direito à autorrealização. Tal visão contrasta com a visão antropocêntrica, que coloca os interesses humanos no centro das preocupações ambientais e também com algumas correntes do utilitarismo, as quais calculam o valor de uma vida em relação aos benefícios gerados pela sua preservação. Naess argumenta, então, que a natureza não deve ser valorizada apenas pelo que pode proporcionar aos humanos em termos de recursos naturais, como água, ar limpo ou paisagens bonitas, mas que ela possui valor em si mesma. Veja na passagem seguinte como o autor resume este pensamento:

Consideramos os bons e velhos amigos como valores em si mesmos, equivalentes aos nossos, e fazemos as coisas por eles com a mesma naturalidade que fazemos por nós mesmos. Nossos amigos podem ser úteis para nós, mas isso não é tudo. Por que não é assim também com outros seres vivos, além dos humanos? Somos forçados pela ciência moderna a voltar à natureza, basicamente como os primeiros naturalistas a conceberam. E, nas suas características essenciais, vale a pena protegê-la por si só (NAESS, 1993, p. 2).

Esclarecido o conceito de valor intrínseco para Arne Naess vem a questão do que exatamente mereceria tal valoração? Localizando-se junto às propostas biocêntricas⁴, a ecologia profunda não considera apenas os indivíduos não-humanos como dignos de consideração moral, mas também seus habitats, como os rios, montanhas e florestas; as comunidades bióticas formadas por eles; os ecossistemas; e a própria biodiversidade.

Tal abordagem não é incomum dentro do movimento ambientalista e conservacionista. As ciências naturais comprovam que a interconexão e a complexidade desempenham papéis fundamentais na sustentação da vida na Terra. Naess, porém, defende que devemos proteger esses elementos da natureza não apenas por motivos utilitários, ainda que com intenção de protegê-los, mas ainda os vendo como recursos naturais ou serviços ecossistêmicos. Devemos sim, respeitá-los por causa de seu próprio valor intrínseco:

A posição de que nada no mundo natural tem valor intrínseco, de que todo o movimento conservacionista é motivado apenas por objetivos utilitários estreitos centrados na saúde e na prosperidade humanas, corrói, a longo prazo, a imagem pública do movimento. Pessoas altamente dedicadas que trabalham pela conservação, e para quem é uma necessidade vital viver com a natureza, ficam confusas com o que consideram ser um cinismo absoluto de cientistas e especialistas que usam uma linguagem puramente utilitária e plana na sua avaliação dos riscos ambientais, “recursos genéticos” e extinção. Esses especialistas são frequentemente vistos como traidores. (NAESS, 1993, p.2).

Naess (1993) também se preocupa em rejeitar a justificativa utilitária para a valoração da natureza. Nesta perspectiva, nossa motivação para respeitar as entidades naturais seria apenas o nosso próprio bem, já que “não existe sempre, em qualquer tipo de avaliação, um sujeito humano que projeta valor num objeto? Portanto, tudo o que fazemos não é basicamente algo que fazemos para nosso próprio bem?” (NAESS, 1993, p.2). Para responder a isso, ele dá o exemplo de um tutor que todos os dias sai para passear com o seu cachorro porque faz bem para ambos. No entanto, contrariando a tese de que humanos só pensam em benefício próprio, a personagem

⁴ Sobre a ecologia profunda, Ronald Sandler reflete: “Estes princípios rejeitam explicitamente o antropocentrismo e o chauvinismo humano, e abraçam o igualitarismo biocêntrico, a visão de que todas as formas de vida têm igual valor e para além dos organismos individuais. Isto é, abraçam o holismo. Assim, no que diz respeito aos seus compromissos de valor, a ecologia profunda poderia ser mais precisamente chamada de pluralismo biocêntrico: ela valoriza tanto os organismos vivos individuais como as espécies/sistemas que eles constituem e povoam” (SANDLER, 2017, p.273).

sai com o animal ainda que esteja chovendo e que ele não tenha nenhuma vontade de ir, simplesmente porque é bom para o cão, porque ele precisa daquilo. Assim:

O argumento contra a possibilidade de fazer coisas para o bem dos outros é insustentável. A experiência de valor espontânea é algo a ser transmitido aos outros, mesmo na nossa qualidade de cientistas. O que sentimos espontaneamente tem peso quando decidimos como agir, por exemplo, em relação às políticas de conservação (NAESS, 1993, p.2).

Por fim, e para entender o que Naess (1993) invoca como “experiência de valor espontânea”, é preciso falar no seu conceito de identificação. Isso porque, para o filósofo, valorar a natureza tem a ver, principalmente, com um movimento espontâneo que se faz a partir de um reconhecimento da nossa identidade interconectada ao todo. Segundo ele, é a identificação que torna possível a “intensa apreciação pessoal da diversidade e de todas as formas de vida” (NAESS, 1993, p.3), de forma a seguirmos a máxima de Immanuel Kant de que os seres humanos não devem ser usados como meros meios para outros fins.

O processo de identificação, o qual falaremos de forma mais aprofundada adiante, é ativo. Na língua materna de Naess, o norueguês, há um termo para isso que é o *identifisering*, e significa algo como “se identificando”. Ou seja, é um processo de eterno reconhecimento da nossa natureza interconectada. E, o que importa aqui, é que isso tem implicações na forma como vamos atribuir valor intrínseco à natureza. O nível de identificação é diretamente proporcional à nossa consideração pelo valor de uma outra vida por si só: “A relação entre a identificação e o processo mais estreito de solidariedade é tal que todo estado de solidariedade profundo e duradouro pressupõe uma identificação ampla” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 172).

Dessa forma, o valor intrínseco da natureza para a ecologia profunda está ligado, principalmente, à nossa capacidade de reconhecer nossa identidade interconectada com o todo e a apreciar a diversidade e as formas de vida por si mesmas. Isso nos leva a atribuir valor intrínseco não apenas aos indivíduos, mas a toda a teia da vida, promovendo uma ética ambiental mais profunda e holística. Ou, como Naess diz, descobrindo que “há uma grande variedade de maneiras de viver juntos sem destruir o potencial de realização dos outros” (NAESS, 2005, p.2).

2.3.3 Perspectiva antropocêntrica e o valor intrínseco

As principais teorias morais possuem uma abordagem antropocêntrica. Tanto o utilitarismo, quanto a ética kantiana e a aristotélica, têm o ser humano como centro de suas preocupações morais. Segundo a filósofa Marion Hourdequin, cada uma dessas perspectivas é “indiscutivelmente antropocêntrica de uma maneira diferente” (HOURDEQUIN, 2015, p. 75).

Para Kant, por exemplo, é a natureza racional que se distingue das outras e, por isso, possui valor moral sendo, portanto, a única que merece consideração nesse sentido. Segundo o filósofo: a racionalidade é a única coisa que possui valor inerente, e com a qual nós temos obrigações morais:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito). (KANT, 1986, p. 68).

Mesmo assim, o kantismo teve grande papel no desenvolvimento de posições da ética ambiental como a de Tom Regan e Paul Taylor, com o primeiro defendendo os direitos dos animais e o segundo o biocentrismo. De acordo com Hourdequin, as noções de respeito e valor inerente de ambos têm raiz kantiana.

Em termos mais simples, uma entidade é moralmente considerável se e somente se ela é considerada em uma perspectiva moral: se pode ser prejudicada moralmente e se é o tipo de coisa para a qual devemos ter deveres ou obrigações. Embora, em certo sentido, eu possa danificar ou “prejudicar” um pedaço de papel ao rasgá-lo, o papel não pode ser prejudicado moralmente por eu rasgá-lo ou amassá-lo. Se um menino rasga um pedaço de papel com a arte de sua irmã, então ele fez mal à irmã, mas não ao papel em si. Podemos ter deveres de respeitar as coisas dos outros, mas em muitos casos esses são deveres para com o dono dessas coisas, não deveres para com as próprias coisas (HOURDEQUIN, 2015, p.61).

Tom Regan, então, amplia a fórmula de Kant de modo a caber outros seres não-humanos no rol de consideração moral, os quais considera serem portadores de

valor intrínseco e, portanto, fins em si mesmo e merecedores de igual respeito (REGAN, 1982). Regan, no entanto, não inclui as plantas neste pacote justificando que estas não têm experiência subjetiva, o que Taylor, contra-argumenta, afirmando que “todo organismo, população de espécies, e a comunidade da vida tem um bem em si mesmas que os agentes morais podem intencionalmente promover ou prejudicar” (TAYLOR, 1981, p. 199). Portanto, com Taylor e Regan há uma reconciliação de propostas da ética ambiental com a formulação antropocêntrica de Kant, utilizando esta última para chegar a algo mais amplo.

A ética das virtudes, de Aristóteles, também é considerada uma perspectiva antropocêntrica. Segundo Hourderquin (2015), o filósofo grego, tinha uma visão teleológica da vida na qual todas as coisas vivas têm um propósito, um *telos*, e que viver uma boa vida seria realizar o seu *telos*. No entanto, em suas elaborações, ele se dirige apenas à humanidade. E, mais do que isso, na sua visão teleológica, as plantas servem os animais e os animais aos humanos (HOURDEQUIN, 2015). Ou seja, para o filósofo, a natureza possui um valor instrumental. Ainda assim, também ela serviu de inspiração para o desenvolvimento de propostas da ética ambiental.

Ainda que Aristóteles não tenha dito nada sobre uma atitude moral em relação à natureza, a sua ideia de virtude, não raro, desponta nas discussões sobre a questão ambiental. Hourdequin (2015) aponta que, quando falamos sobre poluição do ar, destruição de ecossistemas e mudanças climáticas, é normal que utilizemos falhas de caráter moral para apontar a causa como ganância, consumismo excessivo, arrogância e por aí vai. Enquanto os antídotos seriam virtudes como humildade, respeito e cuidado (HOURDEQUIN, 2015). Portanto, “A linguagem da virtude não é desconhecida na arena ambiental” (2015, p. 68) e está bastante presente nas nossas discussões cotidianas acerca do tema.

Assim como Regan e Taylor fizeram com o kantismo, a proposta daqueles que buscam levar a ética das virtudes para a discussão ambiental é um extensionismo. Ou seja, primeiro se desenvolve as virtudes e depois as estende para o mundo não-humano: “Se a compaixão é a disposição apropriada para o sofrimento de outros seres humanos e não há diferença moral relevante entre o sofrimento humano e o sofrimento de animais não humanos, então deve-se ser compassivo com o sofrimento de animais não humanos” (SANDLER, 2005, p.4). Dessa forma, um ser virtuoso dentro dessas perspectivas, revela uma disposição para o cuidado com a natureza.

Enfim, mesmo que antropocêntricas, as propostas citadas acima também serviram de ponto de partida no desenvolvimento da ética ambiental. Muitas vezes, elas cabem bem na discussão, no entanto, precisando ser ampliadas para fazerem caber também os seres não humanos. Na próxima seção, veremos as posições que já nascem ecologicamente orientadas e como elas consideram o valor intrínseco.

2.3.4 A crítica de Peter Singer ao valor intrínseco

Peter Singer, filósofo australiano da vertente do utilitarismo de preferências, é um dos maiores críticos à ecologia profunda e outras propostas biocêntricas. Um pouco mais adiante, veremos como ele tece tal argumentação. Antes, porém, algumas considerações sobre o caminho proposto por ele para uma ética ambiental.

A teoria da senciência, de Peter Singer (2002), representa um grande avanço na questão ambiental. Isso por ser uma das primeiras a levar a sério a questão animal, além de ter a vantagem de ser mais facilmente aplicável do que outras propostas. Singer descarta o conceito de valor intrínseco. No entanto, concorda que alguns seres merecem consideração moral por nossa parte. Para ele, os indivíduos cujas vidas merecem ser preservadas são aqueles capazes de diferenciar experiências de prazer e de dor, de sentir bem-estar ou mal-estar e que possuem interesses similares entre eles. Ou seja, os seres sencientes.

No entanto, se em outras correntes utilitaristas basta que a consequência de uma ação resulte em mais bem-estar do que dor para ser positiva, no utilitarismo de preferência proposto por Singer (1993), também as preferências, desejos e interesses das pessoas devem ser levados em conta como base para avaliar a moralidade das ações. Isso significa que a ação ética é aquela que maximiza a satisfação das preferências ou interesses dos seres afetados por ela. Aplicado à ética ambiental, o autor (1993) argumenta que os seres sencientes (humanos e não humanos) têm interesses e preferências que devem ser considerados na tomada de decisões éticas.

Por exemplo, Singer (1993) é um defensor do vegetarianismo e do veganismo, argumentando que a criação e o abate de animais para consumo humano violam as preferências e interesses dos animais, causando-lhes sofrimento. Além disso, como animais sencientes são dignos de consideração moral, comê-los implica em um prejuízo muito grande, a perda da própria vida, em nome de um benefício muito menor

para o ser humano, um prazer ou uma necessidade fisiológica. O benefício que um animal terá ao ter a sua vida preservada é muito mais relevante do que o prejuízo que um humano terá se não se alimentar de carne.

Para justificar o posicionamento, o filósofo (1993) defende utiliza o princípio da igual consideração de interesses. Esse princípio sustenta que, ao avaliar as ações que afetam seres sencientes, como humanos e animais, devemos considerar imparcialmente seus interesses, independentemente de características como raça, gênero, habilidades cognitivas ou quaisquer outras características individuais. O fundamento desse princípio reside na ideia de que, se houver interesses semelhantes entre diferentes seres sencientes, esses interesses merecem ser levados em consideração de maneira justa e equitativa, independente de quem o sente:

A essência do princípio da igualdade na consideração de interesses exige que se atribua o mesmo peso, nas nossas deliberações morais, aos interesses semelhantes de todos os afetados pelas nossas ações. Isto significa que, se só X e Y forem afetados por uma possível ação e se X se arriscar a perder mais do que Y se habilita a ganhar, o melhor será não praticar essa ação. Não podemos dizer, se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, que é melhor realizar essa ação, apesar dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. O que o princípio implica de fato é o seguinte: um interesse é um interesse, independentemente de quem é esse interesse (SINGER, 1993, p.19).

Segundo Hourdequin (2015), uma das críticas a essa vertente é que, para os utilitaristas, as consequências são o único fator moralmente relevante. Já as intenções, o dever, as virtudes e a qualidade da relação humano-natureza só importam se levarem a consequências positivas. Ou seja, ser bom, falar a verdade, cuidar da natureza só deve ser feito se os resultados maximizarem as consequências boas e diminuírem as ruins. Nos seus cálculos utilitaristas, Singer (1993) só considera que uma comunidade biótica deva ser preservada se ela for útil entregar valor aos seres sencientes:

O fato de que todos os organismos são parte de um todo inter-relacionado não sugere que todos eles tenham valor intrínseco e muito menos que tenham valor intrínseco igual. Eles podem ser úteis apenas porque são necessários para a existência do todo e o todo pode ser útil. de valor apenas porque apoia a existência de seres conscientes (SINGER, 1993, p. 282).

Ainda assim, a senciência representa um enorme avanço por incluir os animais no rol de suas preocupações morais. “Se levássemos a sério o sofrimento dos animais, por exemplo, poderíamos ser levados a transformar nossos sistemas de produção de alimentos e abordagens de experimentação animal” (HOURDEQUIN, 2015, p. 48). Ou seja, ainda que com suas falhas, se a nossa sociedade seguisse a proposta de Singer, já veríamos uma mudança substancial em relação aos seres sencientes.

Além disso, outra força do utilitarismo voltado à questão ambiental é que suas premissas são facilmente adaptáveis ao contexto de tomadas de decisão e criação de políticas públicas: “Ao permitir que valores aparentemente diversos sejam integrados e colocados em uma única escala, o utilitarismo fornece uma maneira sistemática de avaliar políticas ambientais alternativas com efeitos diversos” (HOURDEQUIN, 2015, p. 48). Portanto, o utilitarismo amplia, as teorias morais clássicas ao incluir no seu escopo os seres sencientes. Com este critério, porém, deixa de fora muitos outros seres não-humanos, como as plantas, as montanhas, os rios e as comunidades bióticas em geral.

2.3.4.1 Crítica à ecologia profunda

As críticas de Peter Singer (1993) ao valor intrínseco e à ecologia profunda estão enraizadas em seu utilitarismo e em sua ênfase no bem-estar e nos interesses dos seres sencientes, argumentando que as perspectivas que atribuem um valor intrínseco a todos os elementos da natureza carecem de um argumento filosófico convincente.

Pela dificuldade de se estabelecer um argumento sólido e, até mesmo, com implicações práticas, Singer (1993) é um dos maiores críticos à ecologia profunda e às outras propostas biocêntricas. E não porque rejeite a necessidade da preservação dos ecossistemas, mas por considerar que o argumento do valor intrínseco para comunidades, plantas e espécies é problemático:

A menos que possa ser colocado numa base diferente e mais firme, deveríamos limitar-nos a argumentos baseados nos interesses das criaturas sencientes, no presente e no futuro, das criaturas humanas e não-humanas. Estes argumentos são suficientes para mostrar que, pelo menos numa sociedade onde ninguém precisa destruir a vastidão para obter alimentos

para a sobrevivência ou materiais para se proteger dos elementos, o valor da preservação das restantes áreas significativas de natureza selvagem excede em muito o custo económico dos valores adquiridos pela sua destruição (SINGER, 1993, p.284).

Para ele, a ideia de um valor intrínseco para comunidades bióticas e indivíduos não-sencientes não é praticável, pois “sem um interesse consciente para nos guiar, não temos como avaliar os pesos relativos a serem atribuídos ao florescimento de diferentes formas de vida” (SINGER, 1993, p.277). Para exemplificar, ele apresenta dilemas que poderiam facilmente aparecer no cotidiano. Seria, por exemplo, um pinheiro de 2000 anos mais digno de preservação do que um pouco de grama? É intuitivo supor que a maioria de nós responderia sim à esta questão. Mas o que sustentaria tal argumento? Qual pressuposto filosófico poderia justificar a nossa escolha?

Tal julgamento parece ter mais a ver com nossos sentimentos de admiração pela idade, tamanho e beleza da árvore, ou com o tempo que levaria para substituí-la, do que com nossa percepção de algum valor intrínseco no florescimento de uma velha árvore e que não é possuído por uma jovem touceira de grama (SINGER, 1993, p. 277).

Segundo Singer (1993), atribuir valor intrínseco a todos os seres que não possuem consciência pode levar a implicações complicadas como o fato de nos tirar uma boa razão para priorizar, por exemplo, uma árvore antes de um organismo unicelular, ou, nas palavras dele “na ausência de consciência, não há nenhuma boa razão para termos maior respeito pelos processos físicos que governam o crescimento e a decadência dos seres vivos do que temos pelos que governam os seres não vivos” (SINGER, 1993, p. 279).

Singer, então, é crítico desse conceito argumentando que, para as abordagens éticas utilitaristas, o valor intrínseco não faz sentido. Para o filósofo, a consideração moral de algo está intrinsecamente ligada à sua capacidade de experimentar prazer ou sofrimento. E, nesse pacote, apenas os seres sencientes entram. Pois, incluir as comunidades bióticas constituídas por estes e outros indivíduos seria fincar os pilares de uma ética ambiental sobre uma base instável (SINGER, 1993).

2.3.5 O valor inerente aos sujeitos de uma vida de Tom Regan

Para Tom Regan, no entanto, não adianta tratar os animais de forma mais gentil ou oferecer a eles “gaiolas maiores” como a teoria da senciência faz (1982). O que precisamos mudar, segundo o filósofo não são as regras, mas a nossa forma de atribuir valor. Por isso, Regan (1982) apela para o conceito de valor inerente. Isso significa que, quando consideramos os animais como fins em si mesmo, estamos considerando sua experiência subjetiva de vida, independente da utilidade que tenha para nós:

Temos fortes razões empíricas para crer que membros de muitas outras espécies não são apenas vivos, eles têm vida; que eles não são meras coisas (objetos), mas, sujeitos de uma vida, e de uma vida que é pior ou melhor para eles, independentemente do valor que lhes é atribuído por qualquer outro ser (por exemplo, pelo ser humano); que, assim como nós, eles são valiosos, independentemente do quanto valham; que, assim como nós, eles têm valor inerente, não apenas instrumental; que, assim como nós, então, eles têm o direito moral de ser tratados de modo consistente com esse tipo de valor (REGAN, 1982, p. 72).

De acordo com Regan, tais indivíduos não podem servir apenas como meio para os nossos fins. Assim, na perspectiva do autor, tudo o que tem valor inerente o tem igualmente, sem uma hierarquia de quais seres merecem mais ou menos consideração moral. Uma pessoa portadora de deficiência, por exemplo, não tem menos valor do que uma sem deficiência. Assim também deveria ser entre animais e humanos, segundo Regan (1982).

Para definir quem tem valor inerente, Regan (1982) usa o termo sujeitos experimentadores de uma vida ou apenas sujeitos de uma vida. São eles todas as criaturas conscientes que buscam o seu próprio bem-estar; aquelas que possuem preferências, recordações, sensações, que possuem o objetivo de se manter vivo, etc. Aplicar esse conceito de valor inerente, então, teria muitas implicações práticas:

Com base nisso, argumenta Regan, não podemos sustentar os atuais sistemas de pecuária ou experimentação com animais, porque essas práticas não respeitam os animais como indivíduos com valor inerente igual ao nosso. Somente a abolição total dessas práticas pode abordar adequadamente “o erro fundamental” que é ver os animais como recursos, para serem usados e descartados como quisermos (REGAN, 2012, p. 81).

Regan (2012) descreve sua perspectiva como a "visão dos direitos", argumentando que todos os seres que têm experiência de vida são detentores de igual valor intrínseco e, conseqüentemente, merecem ser tratados com igual respeito. A principal diferença da proposta de Regan (1982) para a de Singer (2002) é que, na primeira, todos os sujeitos portadores de valor inerente têm valor igual. E isso não é negociável, mesmo que o bem-estar geral esteja em jogo, como defendem os utilitaristas. A outra diferença é a senciência. Singer a tem como o ponto de partida de qualquer consideração moral, já Regan aposta que os sujeitos de uma vida "querem e preferem coisas; acreditam e sentem as coisas; recordam e esperam coisas" (REGAN, 2004, p. 87).

Como dito na seção anterior, Singer enxerga que a consideração moral de um ser está ligada ao fato dele conseguir diferenciar experiências de prazer e dor. A conta é: as experiências de prazer precisam ser mais frequentes do que as experiências de dor. Daí decorre o princípio de não-maleficência com os seres sencientes. Portanto, os seres que são capazes de sentir dor e sofrer com ela são dignos de valor intrínseco e os seres humanos têm, então, um dever moral para com eles. A lógica é que as ações são avaliadas, não a partir das intenções de quem a pratica, mas das conseqüências para aquele que sofre (FELIPE, 2006).

Regan (1982), entende que, apesar das experiências de prazer ou dor serem importantes, os indivíduos também têm preferência por um ou outro modo de vida. É daí que surge seu conceito de sujeito de uma vida:

Para que se possa dizer de um indivíduo que não é apenas um ser vivo, mas, um ser capaz de conduzir sua vida, sujeito-de-sua-vida, e para que se possa dizer que na condução de uma vida há que distinguir as coisas boas, das más, as experiências que dificultam ou impedem a continuação da vida, das que a fomentam, reconhece-se que o sujeito-de-uma-vida é dotado de sensibilidade e de consciência de si, habilidades sem as quais aquelas distinções não seriam possíveis. Por fim, se o sujeito-de-uma vida e o bem-estar que lhe é próprio devem ser respeitados, e, se o bem-estar só é possível se a vida for vivida sem dor, privação, dano e sofrimento, desse mesmo ser se pode dizer que possui interesses a serem respeitados (FELIPE, 2006, p. 132).

A diferença talvez não pareça muito clara porque, segundo Felipe (2006), ela não está na definição da finalidade ética, mas na forma de construir a argumentação. De acordo com Regan (1982), a troca do valor intrínseco pelo inerente é o que permite

ampliar os critérios para a valoração e incluir, além do bem-estar, os interesses por uma boa vida, a sensibilidade e a autoconsciência de um ser. Dessa forma, para Regan, os seres que possuem valor inerente (assim como os que possuem valor intrínseco para Singer) não podem ser explorados e oprimidos para atender as necessidades humanas.

2.3.6 O valor intrínseco no biocentrismo de Paul Taylor

O filósofo americano e ambientalista Paul Taylor dá um salto e se distancia de Regan e Singer ao definir quem merece valor intrínseco. Além de incluir os seres sencientes no rol de suas preocupações morais, Taylor considera também os animais e plantas não sencientes além das comunidades (espécies, ecossistemas e biodiversidade): “todo organismo, população de espécies e comunidade viva tem um bem próprio, que os agentes morais podem intencionalmente proteger ou danificar através de suas ações” (TAYLOR, 1981, p. 2). Taylor acredita que existem boas razões para adotar uma atitude moral definitiva de respeito pelo mundo natural, e parte integrante dessa atitude é o reconhecimento do valor de todas as coisas vivas. Daí o termo biocêntrico, pois o critério que está no centro não é mais a senciência ou os interesses do sujeito de uma vida, mas a própria vida. Assim sendo, tudo o que é vivo possui valor intrínseco:

O ato de valorar comunidades, além dos indivíduos, tem relevância diante dos problemas ambientais enfrentados atualmente. Isso porque, quando falamos de mudanças climáticas e suas consequências, é comum que nos refiramos às populações que serão afetadas, sejam humanas ou não. Nesse sentido, alertamos para o risco de perda da biodiversidade, para o branqueamento dos corais, para a desertificação de uma floresta e, por aí vai. Além disso, o pensar ecológico envolve não só a preocupação com essas populações, mas também as consequências para os outros componentes da rede da vida, com as quais estão implicadas.

Aqui é importante dizer que a valoração das comunidades bióticas é um tema delicado dentro da ética ambiental. Pois, “aqueles que defendem que os ecossistemas são moralmente consideráveis têm sido criticados como inteligíveis, misantrópicos e até fascistas (Bookchin 2002; Cahen 2003; Regan 2004)” (HOURDEQUIN, 2015, p. 91). Taylor, no entanto, afirma que:

Dizer que uma entidade tem um bem próprio é simplesmente dizer que, sem referência a qualquer outra entidade, ela pode ser beneficiada ou prejudicada. Alguém pode agir no seu interesse geral ou contrariamente ao seu interesse geral, e as condições ambientais podem ser boas para ele (vantajosas para ele) ou más para ele (desvantajosas para ele). O que é bom para uma entidade é o que “faz bem” no sentido de melhorar ou preservar a sua vida e bem-estar. O que é ruim para uma entidade é algo que prejudica sua vida e bem-estar (TAYLOR, 1981, p.2).

Porém, pela relação com o tema deste trabalho, é importante dizer que muitas das críticas feitas às abordagens biocêntricas, ecocêntricas e holísticas estão apoiadas na filosofia ocidental a qual se organizou com base no individualismo. Desde Aristóteles até Kant, é o indivíduo e suas ações que importam moralmente.

No entanto, para os povos tradicionais, não é nada estranho que a vida, e não o indivíduo, seja o centro. Para eles, em primeiro lugar está a comunidade (humana ou não) e a prosperidade desta é muito mais relevante do que a de seus membros isolados, ainda que esta última seja necessária para a primeira. Assim, a vida diária nos agrupamentos indígenas se orienta pelo bem-estar geral, seja dos humanos ou dos não-humanos que os compõem.

Além do sentido espiritual de valorar os outros seres e garantir-lhes cuidado e importância, há também a questão da subsistência. Se não há natureza, não há alimento. Isso é verdade para todos nós, vivendo ou não na cidade. No entanto, para quem está em contato diário e direto com o mundo natural, é ainda mais evidente. A relação desses povos com a natureza é, por isso, uma relação de reciprocidade cuidadosa, onde a Terra cuida e provê e as pessoas a cuidam de volta.

Nesse sentido de valorar os todos ecológicos é que Paul Taylor vai desenvolver a sua teoria. Os argumentos dados em favor de uma ética que valorize o todo geralmente vão no sentido de “(a) tentar estender um ou mais dessas qualidades, como ter interesses, para sistemas ecológicos, ou (b) apelar para novas características dos ecossistemas como fonte de seu valor” (HOURDEQUIN, 2015, p. 91). Sobre este último argumento, o desenvolvimento da hipótese de Gaia, de James Lovelock, foi de extrema importância. Em seu livro *Gaia: A new look at life on Earth* (1979), Lovelock defende que a terra é um todo vivo, um organismo com suas regulações e mecanismos próprios. Mesmo não sendo completamente aceita no meio científico, a hipótese foi um impulso para que os grupos ecológicos também fossem considerados sujeitos de interesse dentro da ética ambiental, sustentando uma posição ecocêntrica:

Se a Terra é um sistema vivo integrado e auto-sustentável, então presumivelmente tem o tipo de direção de objetivos que Paul Taylor considera a chave para ter valor inerente. Se Lovelock estiver certo, então a própria Terra é (na frase de Taylor) “um centro teleológico da vida (HOURDEQUIN, 2015, p. 91).

Assim, vemos que o extensionismo não é a única maneira de incluir mais seres no rol de consideração moral. Olhar para os organismos e relações ecológicas a partir de outras lentes, como a hipótese de Gaia permitiu, também pode levar a outras conclusões éticas. A seguir, vemos como uma ética ecocêntrica aparece também na ética da Terra de Aldo Leopold e Baird Callicot.

2.3.7 A integridade dos ecossistemas e o todo x o indivíduo no ecocentrismo de Aldo Leopold e na ecologia profunda

Uma ética que tenha a Terra como centro vem, principalmente, da concepção de ética da Terra, proposta por Aldo Leopold no século XX. Leopold era ecologista, escritor e defensor da conservação ambiental, que trabalhava no Serviço Florestal no sudoeste dos Estados Unidos e relatou suas experiências de forma íntima, mas também filosófica, refletindo sobre a interação entre humano e natureza. Por isso, ele é frequentemente considerado um pioneiro no desenvolvimento de uma ética ambiental.

Um dos seus mais influentes livros é "*A Sand County Almanac*", publicado postumamente em 1949. Este livro é uma coletânea de ensaios que exploram a relação entre a humanidade e a natureza. Ao longo de suas páginas, Leopold compartilha observações sobre a vida selvagem, ecossistemas e a interconexão de todos os elementos do ambiente. Para Leopold “a ética da terra alarga as fronteiras da comunidade para nela incluir os solos, as águas, as plantas e os animais, ou coletivamente: a terra” (LEOPOLD, 1949, p. 190). Seus relatos poéticos e reflexivos, além de descrever as paisagens com riqueza de detalhes, também nos desafiam a considerar todas as formas de vida como dignas da nossa proteção.

No livro, Leopold introduz e explora sua concepção de “ética da Terra”, que desafia completamente a visão antropocêntrica vigente até então. Esta ética propõe uma mudança fundamental na forma como os seres humanos interagem com o ambiente. Em vez de considerar a natureza apenas como um recurso a ser explorado,

Leopold defende que devemos tratá-la como uma comunidade biótica, onde todos os elementos, desde os animais até os ecossistemas inteiros, têm um papel vital a desempenhar. Para o autor, a terra não é só o solo, mas “uma fonte de energia fluindo através de um circuito de solos, plantas e animais” (LEOPOLD, 1949, p. 216).

Leopold não fala em valor intrínseco⁵ e, sim, em preservar a integridade dos ecossistemas. Na seguinte passagem temos um resumo do que o pensador entende por consideração moral para com a natureza: “essas criaturas são membros da comunidade biótica, e se (como creio) a estabilidade dessa comunidade depende da sua integridade, têm o direito de continuar a existir” (LEOPOLD, 1949, p. 195). O que se pode entender aqui é que o ecologista considera os todos vivos e as comunidades bióticas como merecedores das nossas considerações morais. Uma ética da terra reflete “a existência de uma consciência ecológica, e esta por sua vez reflete a convicção de que somos individualmente responsáveis pela saúde da terra” (LEOPOLD, 1949, p. 203).

Diferente da ecologia profunda, no entanto, que pode ser vista como um pluralismo biocêntrico, a qual “valoriza tanto os organismos vivos individuais como as espécies/sistemas que eles constituem e povoam” (SANDLER, 2017, p.273), a ética da Terra assume um holismo pragmático (SANDLER, 2018): “Uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade, e a beleza da comunidade biótica. E é errada quando faz o oposto” (LEOPOLD, 1949, p. 224). A diferença é que, na ética da Terra, as necessidades do todo são consideradas antes das do indivíduo; já na ecologia profunda a primeira se importa com as necessidades individuais e coletivas no mesmo nível. A seguir, algumas passagens de Naess (1989) que demonstram isso:

A ecologia profunda está emergindo como uma forma de desenvolver um novo equilíbrio e uma harmonia entre indivíduos, comunidades e toda a natureza. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.18).

Nosso cuidado continua, em última análise, a dizer respeito aos indivíduos, e não a qualquer coletividade. Mas o indivíduo não é, e não será isolável, tudo o que existe tem um caráter gestáltico (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.195).

⁵ Leopold não usa e nem amplia o conceito de valor intrínseco. Isso ficará a cargo de seus sucessores como J. Baird Callicot.

Nas condições atuais, muitos indivíduos e coletividades têm necessidades biológicas, ambientais e sociais insatisfeitas, enquanto outros vivem em abundância (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 207).

Portanto, apesar de serem frequentemente comparadas e até colocadas no “mesmo pacote”, a ecologia profunda e a ética da Terra tem algumas diferenças fundamentais, e, a principal delas, é o foco de suas preocupações morais.

2.3.7.1 “*Pense como uma montanha*”

O foco na qualidade do relacionamento com a natureza é o pano de fundo da ética da Terra. Em seus escritos, Leopold não pensa nesta relação apenas com a racionalidade. Antes, há uma conexão emocional com o ambiente. Ao dizer para os leitores “pensem como uma montanha” (LEOPOLD, 2020, p.121), ele nos convida a estendermos nossa responsabilidade ética para além dos seres humanos e perseguir também a saúde e o bem-estar de toda a comunidade biótica. Para Leopold (2020), somos parte de um intrincado tecido da vida e nossa sobrevivência e prosperidade dependem do respeito e da harmonia que dedicamos à esta teia.

A ética da Terra de Leopold também destaca a importância do conhecimento e da educação ambiental. Ele acreditava que a compreensão profunda dos ecossistemas e das interações naturais era essencial para tomar decisões éticas informadas. Sua abordagem holística e seu apelo por uma relação de reciprocidade com a Terra continuam inspirando gerações de defensores da conservação e moldando as discussões sobre sustentabilidade.

Além disso, junto à ecologia profunda, investigada neste trabalho, a ética da Terra parece ser a que mais se aproxima das perspectivas relacionais dos povos indígenas. Especialmente, pelo fato das comunidades (e não apenas os indivíduos) serem vistas⁶ como dignas de consideração moral. Na ecologia profunda, a aproximação com as cosmologias indígenas se dá, principalmente, pelo componente relacional colocado no centro das considerações éticas da nossa relação com a natureza. A seguir, veremos como é possível olhar para as questões da ética

⁶ A filosofia dos povos indígenas é centrada nas relações comunitárias (com seres humanos e não humanos), diferente da Ocidental, que foca no indivíduo.

ambiental para além do valor intrínseco, partindo da investigação sobre a qualidade das relações.

2.3.8 O valor intrínseco e a perspectiva relacional

Há ainda um outro olhar sobre a consideração moral: a perspectiva relacional, onde o foco muda de uma abordagem metafísica que olha apenas para a questão do valor intrínseco (no ato de valorar) para um foco na qualidade das nossas relações com os não-humanos, como animais, plantas e os ecossistemas (HORDEQUIN, 2015). Isso porque alguns autores acreditam que as tentativas de estender o valor intrínseco dado a humanos para outros seres não são suficientes para dar conta da questão. É preciso olhar também para as relações estabelecidas entre e um e outro.

Os motivos para tal insatisfação são muitos, mas, dentre eles, além das críticas a cada uma das propostas individualmente, está a dificuldade de levar a questão do valor intrínseco para o campo prático quando diferentes interesses entram em cheque. Como escolher entre uma comunidade humana e biótica quando as necessidades destas entram em choque?

Um exemplo simplório, mas que talvez ajude a elucidar como isso pode aparecer na prática: o governo estabelece que uma área natural se tornará um parque nacional e, para isso, será preciso desapropriar todas as pessoas que moram na região. No entanto, a maioria das pessoas só conhece aquele modo de vida e está integrada ao entorno, dele dependendo para sobreviver. O que seria priorizado: o interesse dessas pessoas ou a preservação da natureza? Este é só um dos muitos conflitos de interesse (com diversos agentes em diálogo) que vão aparecer. A filosofia ambiental se esforça para encontrar uma resposta para eles, mas nem sempre tem sucesso.

Por isso, como alguns filósofos acreditam, parece impraticável termos apenas um conceito de valor intrínseco e que seria mais plausível a pluralidade nesse sentido (CARTER, 2011 in HOURDEQUIN, 2015). Outros defendem, porém, que para preservar a contextualização de caso a caso, o mais indicado seria não definir valores prévios, mas levar os conflitos ao debate público.

E, por fim, outra forma de ver o lugar (ou não lugar) do valor intrínseco na ética ambiental é pela perspectiva relacional, aquela que considera o estabelecimento de algum tipo de valor importante⁷, desde que ele não seja amarrado em definições tão fechadas, considerando as relações estabelecidas. Portanto, faria sentido “valorizar certas coisas de certas maneiras” (HOURDEQUIN, 2015, p. 99). Nessa perspectiva relacional, mais importa a qualidade das nossas relações com a natureza (e como escolhemos valorizar ou não algo nela) do que as dimensões metafísicas e ontológicas do valor intrínseco.

Hourdequin (2015) retoma, então, a proposta de Aldo Leopold, mas não por sua ética da Terra, mas pelo que ela acredita ser o pilar central de toda a sua reflexão: a nossa relação com os seres não humanos. Como dito anteriormente, a obra *A Sand County Almanac* (2020) é uma declaração de amor à natureza, onde o autor permite que a curiosidade e vontade sincera de conhecê-la o guie mediante perguntas do tipo: “Como uma árvore se sente?”, “O que significa ser uma montanha?”, “Por que um animal tem essa atitude e não outra?”, e por aí vai. Leopold busca uma conexão sensível e real com o mundo natural, assim como costumamos estabelecer com os humanos.

Independente de algo possuir ou não valor intrínseco, o que parece importar mais aqui é a qualidade da relação que, neste caso, não é em uma relação hierárquica, e sim em posição de igualdade. Claro que essa não é uma tentativa de sucesso completo, onde se pode afirmar que um humano compreende de fato o que se passa com outro ser. Nem mesmo entre humanos conseguimos alcançar essa clareza. Porém, assim como neste último caso, o objetivo disso que podemos chamar de empatia, não é se sentir exatamente como o outro se sente, mas “a analogia entre nós e os outros que nos ajuda a começar, e uma atenção cuidadosa que nos ajuda a ver mais plenamente o ponto de vista deles” (HOURDEQUIN, 2015, p.101). E, quem sabe, a partir disso, atitudes de cuidado surjam naturalmente. Uma proposta similar à identificação de Arne Naess (1989).

Naess (1989) compreende que uma identificação com todos os seres é a forma mais eficiente de reconhecer o valor intrínseco da natureza, o que decorreria em

⁷ Podemos compreender essa necessidade admitindo que partimos de uma cultura que já instrumentaliza a natureza de saída e a enxerga apenas como recurso. Sendo assim, sem um valor mais ou menos claro, como iríamos ter atitudes de cuidado em relação a ela?

atitudes de cuidado para com ela. Isso ocorre através dos seus conceitos de um *self relacional*, uma espécie de identidade desenvolvida a partir do reconhecimento da natureza interconectada de todas as coisas. No entanto, no próximo capítulo nos dedicaremos a discussão do relacional na ecologia profunda. Por ora, porém, podemos dizer que a ecologia profunda propõe uma mudança radical de paradigma, uma transformação na nossa forma de pensar e relacionar com o mundo natural.

Assim, central nesta proposta é a noção de autorrealização que não é autocentrada, mas acontece a partir de um *self* que se expande para incluir todas as formas de vida. Desta forma, um ser expandido que busca o seu florescimento está assim buscando o florescimento de todos. Morre o ego superficial e individualista para dar lugar ao *self* ecológico e ampliado. Os interesses da natureza se tornam também interesses dos humanos. Afinal, “uma falta de identificação (com o outro, com a natureza...) leva à indiferença” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.174). Tal mudança de perspectiva, como defende Naess, pode ser o ponto de ignição de mudanças profundas em nossas culturas, economias e políticas:

A máxima “viva e deixe viver” sugere uma sociedade livre de classes em toda a esfera, uma democracia na qual podemos falar de justiça, não só no que diz respeito aos seres humanos, mas também aos animais, às plantas e às paisagens. Isto pressupõe uma grande ênfase na interligação de tudo e que os nossos egos são fragmentos – não partes isoláveis. Nós, como egos, temos um poder e uma posição extremamente limitados dentro do todo, mas são suficientes para o desenvolvimento do nosso potencial, algo muito mais abrangente do que o potencial dos nossos egos. Portanto, somos mais do que os nossos egos e não somos fragmentos, dificilmente somos pequenos e impotentes. Ao nos identificarmos com todos maiores, participamos da criação e manutenção deste todo (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.173).

Na abordagem relacional da ecologia profunda, não só o que e como valoramos importa. Mas também a qualidade das nossas relações é questionada. Para os defensores desta perspectiva, ela nos leva ao inevitável convite que o momento atual nos faz: será preciso negociar (ou renegociar) nossa presença na Terra. Por esse motivo, a discussão acerca do valor intrínseco e dos seus desdobramentos desempenha um papel fundamental na filosofia ambiental. Reconhecendo o valor que ela tem em si mesma, somos instados a adotar atitudes de cuidado e a considerar as consequências de nossas ações para o ambiente natural.

Neste capítulo, buscamos repassar as principais correntes da ética ambiental e suas compreensões de valor intrínseco. Ao longo da discussão, foi possível perceber que, apesar de ser um pilar fundamental nas sistematizações das propostas (ainda que seja para negá-lo), seus diferentes significados têm também repercussões e impactos variados nos campos social, político econômico e outros. Por isso, é de suma importância esclarecer também a ideia de valor intrínseco dentro da ecologia profunda, especialmente para Arne Naess.

Embora haja algumas críticas sobre a forma como o filósofo construiu sua visão, optamos aqui pela interpretação predominante, que ressalta o valor intrínseco em contraposição ao valor instrumental. Essa interpretação parece ser a mais apropriada para abraçar os objetivos práticos de Naess, que está profundamente comprometido com a implementação de reformas concretas. Isso, pois, ainda que fale em transformações centradas no indivíduo, como a identificação ou a autorrealização, ele reconhece que mudanças nas instituições são fundamentais para impedir a destruição da natureza:

Mesmo que 90% da humanidade desenvolvesse um elevado grau de identificação com outras formas de vida e reconhecesse abertamente o seu valor intrínseco, isso poderia não impedir os governos de implementar políticas que resultem em extinções em grande escala e em maior destruição de áreas selvagens e habitats. Condições sociais como a fome, a guerra e os conflitos de poder a nível individual ou de grupo, juntamente com a má gestão, podem sobrepor-se a considerações que surgem dos sentimentos genuínos e das prioridades de valor da maioria (...) A luta por mudanças políticas básicas é um corolário necessário do esforço para apoiar o desenvolvimento da identificação através da educação e de outras formas (NAESS, 1993, p. 4).

Assim, acreditamos ter demonstrado que a ecologia profunda repousa sobre um sólido alicerce filosófico, equiparando-se de maneira robusta a outras abordagens e fornecendo soluções, transformações e alternativas cruciais para os desafios atuais. Este embasamento, porém, não se restringe ao âmbito teórico, como discutido até o momento, mas também se estende ao plano prático, com impactos palpáveis na sociedade.

Portanto, compreender essa complexa relação entre o valor intrínseco e a ética ambiental é não apenas vital para enfrentar os desafios ambientais contemporâneos, mas também para caminhar rumo a um futuro sustentável. À medida que assimilamos

os princípios da ecologia profunda e incorporamos sua perspectiva no nosso modus operandi, estaremos melhor preparados para abordar as complexas questões ambientais que moldam nosso presente e desenham o futuro.

2.4 O PENSAMENTO RELACIONAL NA ECOLOGIA PROFUNDA

Isto sabemos, todas coisas estão ligadas como o sangue que une uma família... O que acontecer com a Terra acontecerá com os filhos e filhas da Terra. O homem não teceu a teia vida, ele é dela apenas um fio. O que ele fizer para a teia estará fazendo a si mesmo (Chefe Seattle, em 1854, respondendo ao governo dos Estados Unidos que tentava comprar terras em reservas indígenas)

A espinha dorsal da ecologia profunda é, então, uma revisão dos paradigmas que sustentam o modo de vida hegemônico da modernidade e, a partir daí, uma mudança de mentalidade. Por isso, a EP, além de uma proposta ética, é também uma revisão ontológica, pois antes de se estabelecer normas, é preciso repensar a forma como experienciamos o mundo (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Assim como nas ecosofias indígenas, a ecologia profunda é sustentada pela não separação entre humano e natureza ou cultura e natureza e pelas relações que se dão no que Naess chama de campo relacional, o qual comporta a totalidade das experiências inter-relacionadas (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Para compreender como essas trocas se dão, o autor recorre à fenomenologia e ao conceito de Gestalt, ambas na contramão de uma perspectiva cartesiana. A abordagem fenomenológica como um caminho para a compreensão de uma consciência que se relaciona com um conteúdo “não instrumental e não utilitário da experiência imediata da natureza” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.51).

Em uma visão científica reducionista, por exemplo, cores são pensadas apenas a partir dos seus comprimentos de onda, resultantes de cálculos matemáticos. No entanto, a cor marrom pode ser muito mais do que isso, de fato, mas pode representar seca, colheita ruim e etc. Assim como o verde talvez signifique abundância ou acesse o trauma de um adulto que, quando criança, se perdeu na floresta. Certa vez, entrevistando uma sobrevivente da bomba atômica lançada em Nagasaki (1945), no

Japão, ela me contou que não tinha nada com estampa de poá (bolinhas) porque aquilo a fazia lembrar das peles queimadas das vítimas, cheias de bolhas, logo após a explosão. Para Naess, desconsiderar a relação das partes com o todo pode levar uma sociedade a ver a natureza apenas de maneira utilitária. Já uma experiência de conexão com a natureza seria o resultado do desenvolvimento da sensibilidade para as qualidades da mesma (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

No experimento computacional “Daisyworld” (1983), que compõe a chamada Hipótese de Gaia, o cientista James Lovelock mostra, por meio da interação entre dois tipos de margaridas em um mundo fictício que, mesmo o menor dos seres pode afetar toda a regulação de um planeta. Ou seja, manter a vida na Terra exige um delicado equilíbrio entre os organismos aqui presentes e as condições ambientais, o que leva a uma das principais justificativas para a necessidade da ética ambiental: já perdemos, por exemplo, 60% da área florestal (desde 1960) e, por isso, já não temos o mesmo planeta. E ele continuará mudando, talvez até um ponto no qual a vida humana seja impossível aqui.

Reconhecida a importância das conexões, um processo científico reducionista e mecanicista, que busca entender o todo estudando exaustivamente algumas de suas partes, se mostra insuficiente para lidar com a crise sistêmica na qual a humanidade se encontra. Como diria Fritjof Capra (2006), uma visão não-mecanicista da vida é fundamental para o desenvolvimento de uma nova maneira de ser e estar no mundo. Com as escolhas epistemológicas que faz, como a abordagem gestáltica e a fenomenologia, a ecologia profunda abre espaço para outras construções de conhecimento, especialmente aquelas consideradas místicas, apagadas por uma colonização do saber.

Para um krenak, o rio doce, que banha sua aldeia, não é só um rio, mas o *Uatu*, seu ancestral mais antigo. Nele, as crianças da comunidade são batizadas para receberem as bênçãos deste avô. O povo sherpa batizou as montanhas do Himalaia, onde vivem, de *Tseringma*. Segundo Naess (1989) ao olhar esses casos, uma pessoa pode pensar que o nome dado a esse local se refere a algum conceito geográfico. No entanto, é o nome de cinco figuras espirituais que vivem nas montanhas, “as cinco irmãs da longa vida”.

Naess (1989) argumenta que as gestalts emergidas em algumas culturas são classificadas como místicas por conterem elementos que estão indisponíveis nas nossas próprias culturas. Em uma perspectiva mecanicista, nada disso faz sentido

porque não pode ser submetido aos rigorosos processos científicos. A visão reducionista de mundo, então, rasga as gestalts em pedaços: “Gestalts de caráter muito complexo são facilmente destruídos por tentativas de analisar racionalmente seus fragmentos. Eles são muito sensíveis à introspecção e dificilmente poderiam ser aprendidos de uma maneira comum” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.60). Assim, o pensamento gestáltico é, para a ecologia profunda, uma chave fundamental para a comunicação entre diferentes culturas, pois as abordam em seus próprios termos, tornando possível o diálogo proposto neste trabalho, entre a EP e as ecosofias indígenas, por exemplo.

Assim, o que acontece quando as gestalts de um determinado grupo são ignoradas em nome do “fazer científico” é um epistemicídio, com algumas formas de se produzir conhecimento se sobrepondo a outras e impedindo sua plena existência e validação. Os primeiros antropólogos europeus a chegarem no continente americano ainda consideravam os nativos “alógicos”. O processo colonial se fortalece, então, ao “desempoderar” culturas recusando as crenças que as sustentam: “A deterioração verbal das gestalts (“uma pedra é uma pedra!”) implica a deterioração da própria cultura” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.61).

Dessa forma, a mudança da mentalidade coletiva e da visão de mundo que nos orienta é essencial para pensar éticas outras, já que a forma como a humanidade se vê informa suas ações em relação aos outros. Um povo que vê no rio um avô não vai tratá-lo como mero recurso para saciar a vida humana. Voltando a citar os krenak, a tragédia das barragens rompidas em Minas Gerais não poluiu o Rio Doce apenas, mas atingiu *Uatu*, o ancestral que muito lhes provinha, possibilitando a vida à sua beira e recebendo os cuidados daquele povo, em reciprocidade. Os yanomami não lutam contra a invasão garimpeira na floresta amazônica só por não quererem ver as árvores no chão. Mas porque, para eles, ela é *Urihi*, a terra-floresta, o centro do mundo, uma entidade viva inserida em uma complexa interação cosmológica com os outros seres da floresta, humanos e não humanos, da qual os povos indígenas têm consciência e, por isso mesmo, não a destroem:

A terra-floresta só pode morrer se for destruída pelos brancos. Então, os riachos sumirão, a terra ficará fria, as árvores secarão e as pedras das montanhas racharão com o calor. Os espíritos xapiripê, que moram nas serras e ficam brincando na floresta, acabarão fugindo. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los para nos proteger. A terra-floresta se tornará

seca e vazia. Os xamãs não poderão mais deter as fumaças-epidemias e os seres maléficos que nos adoecem. Assim, todos morrerão (ALBERT e KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.165).

Neste trabalho, dedico um espaço também às questões ontológicas pelo profundo entrelaçamento que elas têm com a ética, a qual é guiada pela forma como um determinado grupo percebe a realidade e enxerga a si mesmo dentro dela. Não há como sensibilizar alguém para proteger uma floresta se ele a vê apenas como um recurso passível de exploração para atender os anseios da humanidade. O sentimento profundo de conexão com a natureza, a empatia com outras formas de vida e a angústia de vê-las sendo destruídas pode ser a própria ignição que leva alguém à uma atitude ecológica.

Se todos devemos enxergar a natureza como os krenak, yanomami ou quechuas? Não, não há homogeneidade nessas perspectivas. Mas se ver como parte de um campo relacional com forças vivas interagindo é um caminho possível para que todas as culturas, dentro dos seus próprios contextos, nutram motivações conservacionistas. J. Baird Callicott diz que “a ecologia muda nossos valores mudando nossos conceitos do mundo e de nós mesmos em relação ao mundo. Revela novas relações entre objetos que, uma vez revelados, balançam nossos centros de sentimento moral” (CALLICOTT, 1982, p. 174 apud NAESS e ROTHENBERG, 1989, pág. 67). Portanto, como diz Naess é preciso aceitar que as visões de mundo são “estrelas guias” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 67), as quais traduzem as nossas crenças em ações e nossas ontologias em ética. Na próxima seção, explicaremos como Arne Naess desenvolve sua ideia de pensamento relacional.

2.4.1 A descrição da realidade: qualidades primárias, secundárias e terciárias

Estamos conectados ou somos entidades separadas? Como essas conexões acontecem e o que elas significam? Tais questões, diminuídas pela noção dual de separação-dominação cara ao Antropoceno⁸, são comuns à filosofia ambiental, especialmente às éticas biocêntricas, ecocêntricas, holistas... No entanto, já estavam

⁸ Termo popularizado por Paul Crutzen e utilizado para descrever o que seria um novo período geológico, no qual as atividades humanas têm um impacto significativo nos fluxos naturais do planeta, como no clima, na biodiversidade e nos ecossistemas

presente nas reflexões de um filósofo do século XVII, Baruch Spinoza, uma das maiores inspirações para o trabalho que Arne Naess (1989) desenvolveu com a ecologia profunda:

Não sei como as partes estão interconectadas e como cada parte está de acordo com o todo; pois para saber isso seria necessário conhecer toda a natureza e todas as suas partes. . . . Por conexão das partes, então, não quero dizer nada além de que as leis, ou natureza, de uma parte se adaptam às leis, ou natureza, de outra parte de modo a produzir a menor oposição possível (SPINOZA, 1949 apud NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.10).

Para Rothenberg então, se ouvirmos Spinoza, devemos “procurar coisas que fluam juntas sem oposição” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.10), abrindo mão de dualismos tão comuns à nossa sociedade que passamos a aceitar como premissas e não como construção social. Um deles, e talvez o principal para este trabalho, é a separação homem x natureza que, segundo Arne Naess (1989) e outros tantos autores, é a causa da destruição que estamos causando no planeta. Superar isso passaria pelo exercício fundamental de rever as bases sobre as quais estamos assentados, antes mesmo (ou ao mesmo tempo) de pensar em uma proposta ética. Assim, o pensamento relacional é fundamental para o desenvolvimento das propostas éticas chamadas de holísticas.

A forma como Naess descreve o campo relacional está diretamente ligada à forma como ele percebe e descreve a natureza. Portanto, antes de pensar sobre como as coisas se relacionam é preciso passar pelo o que o autor entende por apreensão da realidade. Naess (1989) diz que há três formas de fazê-lo, as quais vai chamar de descrição objetiva, subjetiva e fenomenológica da natureza. A primeira, dita objetiva, é aquela que defende que um objeto/fenômeno possui características inerentes a ele e independentes de qualquer projeção do observador. A subjetiva tem o mundo interno (sentimentos, emoções e pensamentos) como parte da observação. Já para a fenomenologia, o fenômeno é assim como aparece à consciência, ou seja, como o sujeito o percebe.

A dita apreensão objetiva da realidade é a base do processo científico tido como confiável, o qual se atém às qualidades próprias do objeto de estudo: “Supõe-se que os sujeitos (seres humanos) enfrentem objetos físicos e outros dos quais criam diferentes imagens ou concepções. A concepção objetiva, aquela que descreve o objeto como ele é em si, deve ser independente dessas diferenças” (NAESS e

ROTHENBERG, 1989, p. 62). Assim, de acordo com o autor (NAESS, 1989), filósofos e cientistas tentam descrever as coisas em si mesmas, deixando as qualidades relacionadas às suas percepções de fora do processo.

A descrição objetiva vai se concentrar, então, nas qualidades primárias do objeto/entidade, aquelas que se referem ao tamanho, forma, movimento, além das características mecânicas e geométricas. Pois são estas as únicas qualidades que podem ser medidas e quantificadas pelos métodos científicos atuais. Já as qualidades secundárias como gosto, cheiro e cor já saíam do espectro da objetividade e entrariam no campo subjetivo de sensações experimentadas por aquele que observa. Há ainda uma outra classe de qualidades, a terciária, aquela que, através da percepção de qualidades primárias, secundárias, bem como nossa visão de mundo, bagagem cultural, sentimentos e etc nos faz ter impressões dos acontecimentos ou das entidades e tirar conclusões como “tal coisa é bela, assustadora, cômica, emocionante e etc.”.

Nessa linha de raciocínio, na qual somente as qualidades primárias seriam objetivas, portanto, dignas de atenção do processo científico, a natureza em si mesma e a natureza que o homem apreende seriam coisas muito distantes (NAESS e ROTHENBERG, 1989). O “lá fora” seria apenas um conjunto de átomos que só ganham significado por meio dos sentidos humanos. O que restaria dos objetos, então, se qualidades que dependem da percepção de quem está olhando, como cheiro e cor, são retiradas de uma perspectiva objetiva? Um amontoado abstrato.

No entanto, Naess (1989) não concorda que essa seja uma forma adequada de se perceber a realidade, pois apreender somente as qualidades primárias de um fenômeno na busca por alguma objetividade seria considerá-lo como uma entidade isolada, o que não é real. Para ele, não é possível chegar na coisa em si mesmo, mas na teia de conexões na qual ela está implicada. E, desse espectro, também fazem parte as qualidades secundárias e terciárias. As três classes juntas compõem o que o autor vai chamar de relacional:

As características mencionadas não são subjetivas, mas, como o cheiro, vinculadas em uma relação interdependente à nossa concepção do mundo. Isso é o que significa chamá-los de 'relacionais' - em vez de 'relativos' ou 'subjetivos'. É justificável referir-se a eles como objetivos no sentido de serem independentes dos gostos ou desgostos de uma pessoa. Chegamos, não às próprias coisas, mas a redes ou campos de relações dos quais as coisas participam e das quais não podem ser isoladas (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 48).

Naess entende que é importante esclarecer, porém, que subjetivo aqui é diferente de relacional. Por exemplo, se eu digo que vejo montanhas à minha direita, este não é um julgamento subjetivo. As montanhas realmente estão à minha direita. Porém, tal afirmação não acaba aí. A depender da minha localização geográfica, as montanhas podem estar à minha esquerda. Em relação a quem estamos falando? O relacional, portanto, não é subjetivo, mas a melhor forma, de acordo com Naess, de compreender e descrever a natureza em toda a sua complexidade, sem reduzi-la à uma mera reunião de características abstratas. Porém, sem cair na armadilha do relativismo, onde toda percepção é subjetiva e, portanto, válida:

Assim, a compreensão do mundo como uma coleção de coisas com qualidades constantes ou mutáveis se desfaz quando se tenta torná-lo muito preciso e aplicá-lo em pesquisas científicas naturais ou históricas. Devemos buscar um entendimento mais próximo ao de Heráclito: tudo flui. Devemos abandonar pontos fixos e sólidos, mantendo as relações relativamente de interdependência. As "descrições objetivas da natureza" oferecidas pela física devem ser consideradas não como descrições da natureza, mas como descrições de certas condições de interdependência e, portanto, podem ser universais, comuns a todas as culturas. A cooperação neste sentido cumpriria, em todo o caso, intenções de universalidade e, ao mesmo tempo, salvaguardaria a diversidade das culturas humanas (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 50).

Dessa forma, Naess está comprometido se não a apagar, pelos menos a borrar, as fronteiras rígidas utilizadas nas nossas formas de compreender o mundo e de produzir conhecimento. Isso é necessário para se chegar ao núcleo da ecologia profunda que é repensar a relação humano/natureza. Assim, ele vai preferir o que chama de "descrição fenomenológica" (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.50), utilizada na psicologia da percepção e em operações filosóficas como a de Edmund Husserl, em contraponto à descrição objetiva apresentada anteriormente, pois ali "um diálogo com a natureza está fora de questão. Um I-Thou⁹ é impossível" (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 51). Enquanto a fenomenologia abre espaço para que a impressão do observador seja "valiosa para o desenvolvimento da consciência de um

⁹ Naess pega emprestado o termo I-Thou, do filósofo Martin Buber (1923), que o utiliza para falar sobre as formas de conceber a existência e as relações. A primeira seria I-It, uma atitude em relação a uma entidade/objeto separado, o qual utilizamos ou experienciamos. Já I-Thou acontece em uma relação na qual o outro não está separado por limites claros.

conteúdo não instrumental e não utilitário da experiência imediata da natureza” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 51).

É preciso, então, devolver as qualidades à natureza (NAESS e ROTHENBERG, 1989) através desta abordagem que “tenta dar uma descrição do imediatamente apreendido, mas também do próprio ato de auto apreensão” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 51). Considerar o ato de auto apreensão do observado como relevante para a percepção do fenômeno observado, ou melhor, como cocriador da realidade observada, significa que as qualidades secundárias e terciárias, rejeitadas pela descrição objetiva em uma observação, são levadas a sério aqui. Se antes a natureza em si mesma seria um conjunto de átomos esperando pela percepção humana para ganhar alguma qualidade como colorida, bela, cheirosa e etc, na percepção fenomenológica ela também tem algo a informar sobre si mesma, o que Naess vai chamar de “conteúdos concretos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.56).

Assim, Rothenberg explica (1989), que a observação humana, carregada de valores e emoções, é tão importante para a apreensão da realidade quanto a física e a matemática, sendo fundamental para uma atitude verdadeiramente ecosófica. Uma sensibilidade aflorada em relação às qualidades é um dos componentes de uma experiência profunda que faz com que vejamos os outros seres e os ecossistemas não como meios para os nossos propósitos, mas como fins em si mesmos e portadores de enorme abundância:

O homem é parte da natureza? Definido pela natureza? Ou somos livres para construir a natureza nós mesmos, ou adentrá-la por meio de várias abordagens fenomenológicas que podem envolver tanto o observador 'construindo sua realidade' quanto 'coisas se apresentando'? Algo nesta última abordagem se aproxima do que preconiza Naess (...) A vantagem da abordagem de conteúdos concretos para o ambientalismo é demonstrar que os sentimentos de unidade que podemos aprender a sentir na/com a natureza realmente existem na natureza e são tão reais quanto qualquer ambiente quantificável que possa estar sujeito à análise de custo-benefício (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 20).

Falaremos mais adiante sobre o sentimento de unidade que Rothenberg menciona. Agora veremos como Naess articula a compreensão fenomenológica da realidade com o que ele chama de campo relacional, onde as interações acontecem.

2.4.2 O campo relacional

Para começar explicando o que chama de campo relacional, Naess (1989) traz o exemplo do balde de água: considere que uma pessoa que mantém uma mão no bolso e a outra no ar frio coloque ambas em um recipiente com água em temperatura ambiente. Um lado perceberá o líquido frio e o outro quente. Parece uma contradição? A água está quente ou fria? Um dos caminhos para encontrar a resposta seria considerar que apenas as qualidades primárias são as porta-vozes da realidade e, portanto, a água não estaria nem fria e nem quente, e sim, que nós atribuiríamos tais características para ela.

No entanto, Naess (1989) nos oferece uma outra opção, inspirado por Protágoras no Sextus Empiricus: a do “isso e aquilo” no lugar de “isso ou aquilo”, da descrição subjetiva, ou “nem isso e nem aquilo”, da descrição objetiva. Em uma perspectiva fenomenológica, as propriedades estão nas próprias coisas percebidas e seres-humanos plurais, em momentos diferentes e condições diversas percebem qualidades diferentes da mesma coisa: “Assim, esta teoria afirma que a água é quente e fria. Quando as mãos estão em estados diferentes, ambas podem ser percebidas simultaneamente” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.55).

Mas por que a forma como percebemos a realidade importaria para a construção de um pensamento ecosófico? Naess (1989) coloca dois pontos principais: o primeiro é que uma solução “isso e aquilo”, como proposta por Protágoras, devolveria as qualidades da natureza para ela mesma, o que a tira da posição de um recipiente vazio à espera da nossa significação e, portanto, passível de ter apenas valor instrumental: “(1) as qualidades secundárias são apreendidas como qualidades genuínas da matéria ou da natureza em si mesmas, (2) o fato de alguém perceber uma coisa como quente, fria, verde ou preta, é em si só isso” (p. 55).

Já o segundo é o que permite que Naess vá além do pensamento do filósofo grego, a quem diz ter parado no meio do caminho (1989), e elaborar o conceito de campo relacional “(3) ter duas declarações diferentes sobre um objeto observado, por exemplo, se está quente ou frio, não representa uma contradição” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 55). Significa que as coisas aparecem de formas diferentes a depender das relações estabelecidas. Ou seja, tudo o que se diz sobre algo é uma afirmação relacional. Utilizando o exemplo anterior, a água está fria em relação à X e quente em relação a Y:

O termo 'campo relacional' refere-se à totalidade de nossa experiência inter-relacionada, mas em geral não ao tempo e ao espaço. As coisas da ordem 'coisas materiais' são concebidas como junções dentro do campo. As mesmas coisas aparecem de forma diferente para nós, com qualidades diferentes em vários momentos, mas elas são, no entanto, as mesmas coisas. Eu interpreto isso como significando que *as relações* que definem a coisa convergem *conceitualmente* na mesma junção (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 55).

Importante salientar, mais uma vez, que o que Naess quer dizer por relacional é diferente de “subjetivo” ou “relativo”, ainda que os conceitos pareçam se confundir. Quando se aceita que a natureza tem qualidades secundárias e terciárias nela mesma, advém disso o reconhecimento de que tais características, quando percebidas, são também objetivas e não dependem apenas das preferências de quem observa sendo, então, “vinculadas em uma relação interdependente à nossa concepção do mundo. Chegamos, não às próprias coisas, mas a redes ou campos de relações dos quais as coisas participam e das quais não podem ser isoladas” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 48).

Toda a construção feita até aqui, sobre a descrição da realidade e o campo relacional contribui para a base do que a ecologia profunda considera sua missão mais importante: uma revisão ontológica, uma reformulação de paradigma, especialmente no que tange à forma como se percebe a relação humano-natureza. Partindo do pensamento relacional, não é mais possível que organismos sejam isolados de seus meios. Aqui, o próprio organismo é relacional, ou seja, “organismos e meios não são duas coisas (...) organismos pressupõem meios” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 56). E se não há organismos separáveis de seus meios, também não há ego ou o próprio meio que seja separável. Há sempre uma conexão estabelecida.

Aos componentes do campo relacional, Naess chama de conteúdos concretos (1989), os quais são integrantes relacionados “um a um a uma estrutura indivisível, uma constelação de fatores” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 57). Tais conteúdos, mais as estruturas abstratas com as quais estão ligados compõem a realidade, segundo o autor, que rejeita a ideia de uma teoria da projeção, na qual o protagonista é o sujeito humano e a natureza um algo passivo à espera das qualidades que serão atribuídas a ela. São esses conteúdos que configuram as totalidades articuladas, as *gestalts*.

2.4.3 Gestalts e o sentimento de conexão com a natureza

Ainda há uma pergunta a ser respondida no que concerne ao pensamento relacional de Arne Naess. Talvez, a mais importante delas e, para a qual, os conteúdos anteriores serviram de base. A questão é: como as coisas estão conectadas? Para respondê-la, o autor vai utilizar a ideia de gestalts, que tem sua origem na psicologia da percepção, mas que Naess (1989) vai recorrer para falar de concepção da realidade. Tal perspectiva, para o autor, influencia a forma como nos enxergamos no mundo e criamos conexões mais profundas com ele.

A teoria das gestalts surge da fenomenologia e pode ser definida como aquela que considera os fenômenos como todos indivisíveis e articulados, ou seja, como configurações (OXFORD LANGUAGES, 2023). Assim, ao contrário de uma perspectiva cartesiana que destaca as partes na tentativa de compreender o todo, aqui o caminho é inverso, pois somente com uma compreensão do todo é possível entender as partes. Daí que vem o famoso slogan: “O todo é mais do que a soma de suas partes”, porque o todo é também um outro e não apenas um conjunto dos componentes que o constitui. Para Naess (1989), tal slogan é bom, mas insuficiente para explicar de forma precisa a realidade. Discutiremos isso mais adiante. Antes, alguns exemplos.

A música clássica pode explicar bem a configuração das gestalts pela sua complexidade. É comum que parte de uma obra musical extensa seja mais conhecida do que as outras. Ou até que a maioria das pessoas nem conheça a obra em sua totalidade. Nesse estilo musical, porém, isso funciona bem, porque tais partes da composição, conhecidos como movimentos, concertos e sinfonias, são também todos em si mesmo e podem ser apreciados de forma isolada. No entanto, a experiência é outra (nem melhor, nem pior, mas outra) se a peça for ouvida como um todo.

As Quatro Estações, do compositor italiano Antônio Vivaldi, por exemplo, contam uma história dividida em quatro momentos, ou quatro concertos: “Primavera, Verão, Outono e Inverno”. Dentro de cada concerto, há três movimentos, como Allegro, Largo e Allegro Pastorale ou Allegro, Adagio Molto e Alegro, além de outras combinações. O mais famoso deles é o primeiro movimento (Allegro) de “Primavera”. Em cerca de três minutos, há um todo musical, pois ele mesmo tem suas partes o compondo. Cada tom faz sentido dentro dessa configuração. No entanto, o movimento como um todo também está relacionado com os outros movimentos do mesmo

concerto, que está relacionado com os outros concertos da obra. Ou seja, gestalts subordinados se relacionando em um complexo domínio de interações.

“Primavera” é uma composição majoritariamente alegre, por assim dizer. Como a estação das flores, ela passa um sentimento de esperança e renascimento para quem a aprecia. E isso não é uma projeção minha. Escolhi esta obra como exemplo, porque Vivaldi traz as qualidades da própria natureza para a música. Já o meu concerto preferido da obra, “Inverno”, é claramente dramático. Escolher apenas um ou o outro pode passar a sensação de uma obra que seja leve, no caso de Primavera, ou um tanto assombrosa, no caso de Inverno, o que não é um problema. No entanto, ouvir a peça completa traz a experiência de completude, ciclicidade, além da impermanência inerentes à natureza e à própria vida.

Assim, fica mais fácil compreender a relação entre todos e partes proposta pela gestalt. O todo “Quatro Estações” também está presente nas partes “Primavera, Verão, Outono e Inverno”, assim como as partes estão no todo. Mas não só. Ao explicar como essa conexão se dá, Naess afirma que o famoso slogan da Gestalt “O todo é mais do que a soma das suas partes” não explica bem a natureza de tais relações:

Negligencia o que pode ser chamado de parte hologramática: a concepção de uma parte, por exemplo, de uma peça musical, é muito mais do que um fragmento na qual a existência só tem significado a partir do seu todo, como se o todo pudesse existir separadamente. O todo e a parte estão internamente relacionados. O pensamento gestáltico em geral e a ontologia não podem aceitar o slogan, mas tampouco o aceitariam "o todo está nas partes". Esta frase é instrutiva na medida em que sugere que você não pode ter o todo como algo ou algo que pode ser mostrado, exceto por meio de todos subordinados. Por 'fragmentos' queremos dizer algo mais facilmente compreendido como parte de uma gestalt maior. Um grão de areia pode significar uma praia. Mas é claro que tal 'átomo' pode ser inspecionado e será experienciado como tendo uma forma definida e com padrões definidos de cores e luz - um microcosmo que nos fornece infinitas oportunidades de descoberta. Então, mesmo algo tão minúsculo pode ter um caráter gestáltico. Tudo na natureza, como natureza, tem essa capacidade ou potência (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 59).

O pensamento gestáltico é essencial para a Ecosofia T de Naess, não só por explicar como as coisas estão relacionadas dentro dessa perspectiva, mas também para compreender o que o autor chama de autoidentificação, o qual é um dos pontos cruciais da sua proposta ética e do qual falaremos na próxima seção. Para o autor,

uma sensação de identificação e pertencimento com a natureza pode vir das muitas gestalts às quais o indivíduo esteve submetido durante a vida, especialmente em seus primeiros anos: ambiente no qual cresceu, influência dos familiares, da comunidade, da escola e etc. É claro, no entanto, que tal “consciência” pode ser construída ao longo da vida, a partir de outras gestalts. Mas aqui está a reivindicação principal da ecologia profunda: uma mudança na mentalidade é fundamental para uma mudança ética. Se a primeira for uma prioridade, o caminho para a segunda será muito mais fácil.

Nesse sentido, “a concepção gestáltica cruza as fronteiras entre o que é convencionalmente classificado pensamento, como algo separado da emoção” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.63). Além disso, na ecologia profunda também os sentimentos têm um lugar importante. Afinal, muitas vezes, é a partir deles que estabelecemos um vínculo com a natureza para além do uso instrumental que ela possa vir a ter. Em se tratando de ambientalismo, então, não faz sentido eliminar a emoção de debates. Claro que normas são o fundamento de um comportamento ecológico e podem direcionar até mesmo aqueles que não nutrem nenhum amor pelo mundo natural. Portanto, elas continuam sendo o aspecto mais fundamental dentro da discussão ética. No entanto, Naess defende uma dobradinha ética-ontológica e vice-versa, no qual ambas oferecem insumos uma para a outra no que tange à filosofia ambiental.

O esclarecimento das diferenças na ontologia pode contribuir significativamente para o esclarecimento de diferentes políticas e suas bases éticas (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 67).

Estou interessado em como experimentamos o mundo... Se a ecologia profunda é profunda, ela deve se relacionar com nossas crenças fundamentais, não apenas com a ética. A ética decorre de como experimentamos o mundo. Se você articular sua experiência, então pode ser uma filosofia ou uma religião. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 20).

Portanto, ainda que crenças e sentimentos não sejam necessários para uma postura ética diante da natureza, para muitos, eles são a motivação básica que os leva (ou pode levar) a ter atitudes de cuidado e, por isso, também devem ser levados a sério. Como dito anteriormente, a abordagem fenomenológica da qual a ecologia profunda se utiliza para explicar o relacional, tenta dar conta de descrever aquilo que é imediatamente apreendido, ou seja, as características da própria natureza. Mas também o próprio ato de auto apreensão daquele que observa que, nesta perspectiva,

se torna fundamental para o desenvolvimento do que Naess vai chamar de “conteúdo não instrumental e não utilitário da experiência imediata da natureza” (1989, p. 51):

Os confrontos entre desenvolvimentistas e conservacionistas revelam dificuldades em vivenciar o que é real. O que um conservacionista vê e experimenta como realidade, um desenvolvimentista normalmente não vê - e vice-versa. Um conservacionista vê e experimenta uma floresta como uma unidade, uma gestalt, e quando fala do coração da floresta, não fala do centro geométrico. Um desenvolvimentista vê muitas árvores e argumenta que uma estrada através da floresta cobre muito poucos quilômetros quadrados em comparação com toda a área de árvores, então por que fazer tanto barulho? E se os conservacionistas insistirem, ele proporá que a estrada não toque o centro da floresta. O coração está então salvo, ele pode pensar. A diferença entre os antagonistas é mais de ontologia do que de ética. Eles podem ter prescrições éticas fundamentais em comum, mas as aplicam de maneira diferente porque veem e experimentam a realidade de maneira muito diferente. Ambos usam o termo 'floresta', mas se referem a diferentes entidades (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 66).

No livro “A floresta é o nome do mundo”, a escritora de ficção científica Ursula K. Le Guin conta a história do estabelecimento de uma colônia humana no planeta *Athshe*, um paraíso natural habitado por pequenos humanoides que viviam em paz entre si e com os seres não-humanos, numa relação íntima com a natureza e seus ciclos. Caídos do céu (como os *athshes* os viam), os humanos levaram com eles destruição, guerra e escravidão, práticas até então desconhecidas pelos nativos e que os colocaram à mercê do colonizador. No livro, que bem poderia ser uma das tantas histórias de colonização de povos indígenas no nosso próprio planeta, fica claro como as crenças fundamentais de cada povo e seus sentimentos balizam suas ações em relação ao mundo natural.

O livro abre com uma reflexão do capitão Davidson, chefe do programa de extração de madeira e o mais cruel dos colonizadores, um verdadeiro bandeirante em planeta alienígena, sobre a sua missão em *Athshe*, o qual foi rebatizado de Novo Taiti pelos colonos:

A terra era um planeta domesticado e Novo Taiti não. Era para isso que ele estava ali: domesticá-lo (...) organizando e limpando, derrubando as florestas sombrias para plantação de grãos, eliminando a escuridão, a selvageria e a ignorância primitiva aquilo seria um paraíso, o verdadeiro Éden (LE GUIN, 2020, p. 10 e 11).

Enquanto Davidson vê a vegetação abundante como sinônimo de escuridão e degradação, a palavra *athsheana* para mundo também é a palavra para floresta. Assim, como Terra, tem um significado duplo: solo e planeta, floresta e mundo. O *athsheanos*, no entanto, levavam o significado a sério e a floresta representava o centro da vida, ao redor de onde tudo se organizava, onde tanto davam quanto recebiam, onde cuidavam e eram cuidados, de onde vinham e para onde iam (os nativos acreditavam que se tornaram raízes e caules após a morte). Para quem a floresta é o próprio mundo, era difícil sequer pensar na sua destruição, como explica Selver, um nativo, quando conversa com um ancião do seu povo:

No entanto, teve coisas que ele falou que eu jamais conseguiria compreender. Ele disse que os humanos são de fora da floresta. Isso é bem claro. Disse que querem a floresta: as árvores para madeira, a terra para plantar relva (...) Isso também ficou claro para aqueles de nós que os viram derrubando o mundo (...) Ele disse que eles vêm de outro lugar que não é a floresta, onde as árvores foram todas derrubadas (...) Eles abandonaram as próprias raízes, quem sabe naquela outra floresta de onde vieram, naquela floresta sem árvores (LE GUIN, 2020, p. 47).

Para alguns povos espalhados pela Terra, floresta e mundo também são a mesma coisa, como eram para os *athsheanos*, e isso se mostra numa ética outra com os seres não humanos. Talvez, resgatar o significado do nome do nosso próprio planeta também nos ajude a criar uma outra relação com ele. Claro, como Naess (1989) alerta, fica para nós a tarefa de investigar quais crenças e sentimentos podem ser aceitos como estrelas guias para as nossas ações. E mais: como torná-los parte de “um sistema coerente que articula e explica nossas crenças de modo a traduzi-las em ação” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.67). O importante é que não sejam deixados de lado se, também eles, são construtores de realidades.

2.4.4 Autorrealização e identificação

Mas até onde a ontologia relacional de Arne Naess pretende nos levar? Chegamos, então, a dois conceitos fundamentais da Ecosofia T e caros à ecologia profunda como um todo: a identificação e a autorrealização. Antes de explicá-los, porém, é importante salientar que ambos são a espinha dorsal da proposta pessoal

de Naess (Ecosofia T). Não aparecem, no entanto, em todas aquelas oriundas da ecologia profunda¹⁰. Dito isso, vamos aos conceitos.

Para Naess (1989), mais eficiente (o que não exclui sua necessidade) que criar normas para guiar nossas condutas em relação à natureza, é o desenvolvimento de uma nova postura diante dela. Como mostrado nas seções anteriores, uma revisão ontológica. No centro dessa mudança está o processo de identificação, um profundo reconhecimento da conexão entre humanos e não-humanos, seguido de uma pergunta fundamental: O que significa estar conectado às outras formas de vida na Terra? Quais as implicações éticas disso? A formulação da ecologia profunda, como Naess faz, me parece ser uma tentativa de responder a tal pergunta, já que ele considera cada ser como “nós na rede biosférica ou no campo de relações intrínsecas” (1973, p. 95).

A natureza da conexão se daria, como Naess a explica (1989), por meio das gestalts, ainda que o autor ache que sua elaboração não seja suficiente para uma explicação completa (discutiremos na próxima seção): “O processo de identificação levaria à noção de unidade e, como a unidade é de caráter gestáltico, a totalidade é alcançada” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 173). Mas, para o próprio autor isso pode ser “Muito abstrato e vago!” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 173). No entanto, ele acredita ser suficiente por ora: “Mas oferece uma estrutura para uma visão total, ou melhor, uma perspectiva central” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 173). A noção de interconexão, porém, não é restrita à ecologia profunda. Outra ciência tem se dedicado a investigá-la: a ecologia moderna. Vemos aqui o que Bruno Latour (2020) chama de invasão das ciências naturais nas ciências sociais. Para falar de filosofia ambiental, é necessário dar as mãos com outras áreas do conhecimento:

A ecologia moderna enfatizou um alto grau de simbiose como uma característica comum em ecossistemas maduros, uma interdependência para o benefício de todos. Com isso, forneceu uma base cognitiva para um sentimento de pertencimento que antes não era possível. O pertencimento à família, o laço de parentesco, tem uma base material na união e cooperação percebidas. Através da extensão da nossa compreensão do contexto ecológico, será finalmente possível desenvolver um sentimento de pertença com uma perspectiva mais expansiva: a pertença ecosférica (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 168).

¹⁰ A Ecosofia T é a ética de Arne Naess que segue os princípios gerais da plataforma ecologia profunda (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

A identificação, então, na perspectiva ecosófica é o reconhecimento dessa nossa conexão radical com o mundo natural. Reconhecimento porque não há possibilidade de uma existência apartada. Portanto, o que se deve combater é a ideia ilusória da separação. O próprio organismo humano é, em si, uma comunidade. E a maior parte dessa comunidade nem é humana, com 43% formados por células desse tipo e o restante por diversos microrganismos (GALLAGHER, 2018, s/p). A conexão é. Assim, é preciso aceitá-la e descobrir o que fazer com isso. O processo de identificação é, então, mais sobre o desenvolvimento de um sentimento em relação à nossa natureza conectada do que uma outra forma de conceber a realidade. De acordo com Uhl: “Não é suficiente entender, intelectualmente, nossa conexão com a Terra; nós temos que viver, experienciar e incorporar essa relação” (UHL, 2013, p. 80 apud DIEHM, 2020, p. 21).

É isso que Naess defende: um sentimento de identificação que leve a atitudes de cuidado e respeito com a natureza: “A relação entre a identificação e o processo mais estreito de solidariedade é tal que todo estado de solidariedade profundo e duradouro pressupõe uma identificação ampla” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 172). Uma identificação profunda, então, levaria à uma expansão da própria noção de Self¹¹, que não mais se restringe ao indivíduo, mas é agora um self-ecológico com a consciência de que o mal que se faz para um ser em conexão acaba sendo também contra si.

Para Naess (1989), então, quanto mais ampla e profunda for a identificação, mais amplo e profundo será nosso cuidado com a vida. Se procuramos aquilo que é melhor para o nosso eu, com a noção de um eu expandido, de um self ecológico, o melhor para si será o melhor para muitos outros seres. A noção de identificação e autorrealização, portanto, se confundem, muitas vezes, porque elas fazem parte de um mesmo processo contínuo: onde a busca de realização dos potenciais de um indivíduo não se restringe mais às fronteiras do seu eu individual, mas se amplia para todos aqueles seres com os quais nutre identificação.

¹¹ Ao que Naess chama de “Self com S maiúsculo”, em oposição à noção individualista de autorrealização (self-realisation) comum no ocidente, aqui se refere à uma maturidade do indivíduo, a que amplia sua preocupação moral para outras formas de vida. Para a sua ideia de self ecológico, Naess tem influências de fontes de tradições espirituais como as noções de atman, do hinduísmo, ou self universal, da tradição vedanta e a autopreservação de Baruch Spinoza.

Mas vale gastar um tempo explicando melhor a noção de autorrealização, já que ela é a norma última da Ecosofia T (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Naess se inspira na ideia de autopreservação da ética de Spinoza (1949) para construí-la: um esforço que todo ser possui para manter a própria existência, mas não só, também há um direcionamento para o aumento da potência, a qual aumenta a própria capacidade de existir. No entanto, Naess prefere renomear o conceito para autorrealização, o qual evita a ideia de uma vontade de preservação, num sentido raso, onde haveria apenas a inclinação para se manter vivo. Pois, para ele, os seres em toda a sua “criatividade evolutiva”, termo que evoca de Henri Bergson (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 85) não estão em uma relação de adaptação passiva, mas criativamente se relacionando com as condições ambientais diversas (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Assim, autorrealização significa uma tendência que “envolve o crescente desenvolvimento, aprimoramento ou aperfeiçoamento de um ser em todas as dimensões da existência disponíveis e mais essenciais para ele” (DIEHM, 2020, p. 17).

Portanto, chegamos ao objetivo e também a causa do que Naess (1989) chama de “atos belos” dos humanos para com a natureza. Autorrealização, junto com a noção expandida de identificação, formaria a ontologia relacional da Ecosofia T. Em seu trabalho, Arne Naess se dedica também à formulação de normas para sua proposta. Mas acredita que esse primeiro momento já as tornaria menos necessárias já que “nós não precisamos nos reprimir, nós precisamos nos desenvolver” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 86). Ou seja, compreender todos os seres como sendo objetivos em si mesmos e como partes interconectadas da teia da vida leva à uma identificação tão profunda com as outras formas de vida que o self de um indivíduo não é mais limitado ao seu ego pessoal, mas vira o Self com S maiúsculo, o qual tem sua preocupação moral ampliada às diversas gestalts que compõem (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Assim, o relacional na ecologia profunda é exatamente aquilo que a justifica e o que a guia.

2.5 A PARTE NORMATIVA

Falar em propostas éticas dentro da ecologia profunda pode ser um tanto decepcionante para quem busca uma série de regras claras para orientar a nossa

conduta moral. Isso porque ela se pretende mais como uma plataforma, um guarda-chuva que abrigue as diversas ecosofias, que possam surgir dessa revisão ontológica que Naess propõe. Uma ecosofia que se pretenda profunda, precisa estar ligada ao seu contexto e às necessidades do local onde vai ser aplicada. Formulações rígidas ignoram a complexidade e a flexibilidade do que o autor chama de estruturas vivas: “Seria como um gestalt sem seu contexto” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 196). Aqui, ao invés de se chegar com uma moralidade pronta, há um campo dialético aberto para as necessidades e contextos diversos.

No entanto, segundo o autor, é possível simular um sistema normativo, como ele faz com a Ecosofia T. É neste ponto que vemos como toda a discussão filosófica que ele propõe pode informar ações práticas, através do que ele chama de “plataforma do movimento da ecologia profunda” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 29). E, apesar de Naess defender a necessidade de que cada território, movimento ou mesmo pessoa tenha sua própria ecosofia, contextualizada de acordo com as necessidades, algumas premissas, como as formulações a seguir, cabem em qualquer circunstância, por se basearem em princípios que apoiam a própria vida:

- (1) O florescimento da vida humana e não humana na Terra tem valor intrínseco. O valor das formas de vida não humanas é independente da utilidade que elas possam ter para propósitos humanos limitados.
- (2) A riqueza e a diversidade das formas de vida são valores em si e contribuem para o florescimento da vida humana e não humana na Terra.
- (3) Os humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades vitais.
- (4) A atual interferência humana no mundo não humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.
- (5) O florescimento da vida e das culturas humanas é compatível com uma diminuição substancial da população humana. O florescimento da vida não humana requer tal diminuição.
- (6) Mudanças significativas nas condições de vida para melhor requerem mudanças nas políticas. Elas afetam as estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas.
- (7) A mudança ideológica é principalmente de valorização da qualidade de vida ao invés de aderir a um alto padrão de vida. Haverá uma profunda consciência da diferença entre muito e bom.
- (8) Os signatários dos pontos anteriores têm a obrigação, direta ou indireta, de tentar implementar as mudanças necessárias (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Agora, vamos discutir melhor cada um desses princípios, com alguns comentários e desenvolvimentos dos próprios autores.

2.5.1 Os oito princípios da ecologia profunda

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si próprios (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Assim como em outras propostas da ética ambiental, a ecologia profunda parte da afirmação de que a natureza possui um valor para além do instrumental. A diferença, porém, é que Arne Naess (1989) não fala apenas sobre a importância da vida biológica de um indivíduo. Os seres não-humanos têm direito também de desenvolverem o que ele chama de florescimento ou autorrealização:

Todo ser vivo deve ter um direito igual de viver e florescer.” Se quisermos evitar um igualitarismo muito caro, o “direito igual” pode ser substituído por “direitos iguais em princípio”. O argumento começa com “O potencial deve ser realizado ao máximo” ou uma frase semelhante. Baseando-nos em vários usos e conotações de “eu”, também podemos empregar uma expressão como “Autorrealização máxima!” (NAESS, 2005, p.2).

O propósito da natureza, neste sentido, não é apenas satisfazer as necessidades humanas, mas despertar os seus próprios potenciais e florescer. São esses direitos que Naess e Sessions (1984) visam proteger ao afirmarem que a natureza possui valor intrínseco.

Arne Naess inicia o artigo "*Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*" (1993), retomando a posição de Kant de que os seres humanos nunca devem ser usados *apenas como um mero meio* para atingir um fim. Nas palavras dele:

Immanuel Kant insistiu para nunca usarmos um ser humano *meramente* como um *meio* para um fim. Mas por que deveria esta filosofia ser aplicada apenas aos seres humanos? Não existem outros seres com valor intrínseco?

E quanto aos animais, as plantas, as paisagens e ao nosso velho planeta muito especial como um todo? Espero que todos respondam sim (NAESS, 1993, p.01).

Ao retomar a posição de Kant, Naess tem interesse em responder à pergunta sobre o que torna possível a intensa apreciação pessoal da diversidade das formas de vida e de toda a ecosfera. Em suas palavras: “O que torna possível uma experiência vívida de valor intrínseco que corresponda a uma máxima kantiana amplamente generalizada?” (NAESS, 1993, p. 04). Para Naess, existe um processo que talvez seja mais importante a este respeito do que qualquer outro: o processo da chamada *identificação*.

O valor intrínseco começa, então, neste processo. O termo convoca à atividade, derivando da palavra *identifisering* em norueguês que quer dizer algo como “identificando-se”. Ou seja, talvez chegue o dia em que estejamos completamente identificados, nos reconhecendo parte fundamental de uma teia de relacionamentos com tudo o que é vivo no planeta. Por ora, porém, o processo de identificação é ativo, no qual vamos reconhecendo nossas conexões com outros seres, humanos e não-humanos. Daí surge o que Rothenberg chama de “raiz da mais poderosa aplicação do pensamento ecosófico” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.11). Quando há uma identificação de tal natureza, nós vemos a necessidade dela bem como vemos as nossas. Ele explica:

A identificação, neste sentido, é a interpretação mais ampla do amor. No amor perdemos parte da nossa identidade ao ganharmos uma identidade maior, algo de que no seu sentido mais verdadeiro não se pode falar. Porém, não pretendemos tornar tudo parte de nós mesmos e nem nos vemos como inexistentes. Podemos identificar-nos com estas partes da natureza precisamente porque elas têm um estatuto igual ao nosso; elas possuem uma certa independência de nós e de nossa valorização. Isto é chamado por Naess *naturens egenverdi*: o valor intrínseco da natureza. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.11).

Por natureza, Naess e Sessions nesta primeira premissa se referem aos indivíduos não-humanos, mas também as comunidades e aos gestalts¹² aos quais

¹² Para Arne Naess, as gestalts referem-se a padrões holísticos e interconectados na natureza que representam a totalidade e a complexidade de um ecossistema, como explicamos anteriormente.

pertencem e sua preservação: “Esta formulação refere-se à biosfera, ou mais precisamente, à ecosfera como um todo. Isto inclui indivíduos, espécies, populações, habitat, bem como culturas humanas e não humanas” (NAESS e SESSIONS, 1984, p. 5). Diferente de outros eticistas, os autores incluem as comunidades como alvo de consideração, já que: “Do nosso conhecimento atual sobre relacionamentos íntimos onipresentes, isso implica uma preocupação e um respeito profundos e fundamentais. Os processos ecológicos do planeta deveriam, no seu conjunto, permanecer intactos” (NAESS e SESSIONS, 1984, p. 5).

No entanto, é importante salientar que a discussão acerca do valor intrínseco na ecologia profunda é compreendida como necessária para se chegar a um objetivo mais amplo: a mudança de paradigma. Com isso, não queremos dizer que o valor intrínseco não é importante. Ao contrário, para os ecologistas profundos, ele é atributo de todos os seres vivos: “As entidades gestálticas na natureza são coisas que devem ser respeitadas por si mesmas, simplesmente porque estão lá e perto de nós. Como amigos – nunca devemos usá-los apenas como meio para outra coisa” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.11). Porém, é a discussão acerca do que merece ou não ser valorado desta forma que se faria desnecessária no momento em que o ser humano se enxergasse como parte integrante da natureza. Quando isso acontecer, segundo Naess (1989), nem mesmo a própria ética ambiental terá razão de ser já que, cuidar do que se é parte, seria um movimento natural.

Descobrimos que partes da natureza são partes de nós mesmos. Não podemos existir separados deles. Se tentarmos, nossa Autorrealização será bloqueada. Portanto, não podemos destruí-las se quisermos existir plenamente. (...) Devemos encarar as necessidades vitais dos ecossistemas e de outras espécies como as nossas próprias necessidades: não há, portanto, conflito de interesses. É uma ferramenta para promover a própria realização e plenitude de vida. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.11).

Portanto, sendo a autorrealização o objetivo, o valor intrínseco aqui é dado à vida em um sentido amplo (não só como oposta à morte do corpo físico), mas como a condição de viver tendo o seu florescimento respeitado pelos humanos. Ou seja, a vida como expressão da realização daquilo que um ser está destinado a ser dentro do esquema das coisas. Assim, para os ecologistas profundos, a discussão não é uma questão de “ética, mas de ontologia” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19), não

fazendo sentido apostar em uma abordagem “meramente” extensionista do valor intrínseco, pois: “A estrutura de discurso, apropriada para descrever e apresentar a ecologia profunda, não é aquela que tem fundamentalmente a ver com o valor do mundo não-humano” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19). E sim, propor uma mudança na forma como percebemos e construímos o nosso mundo, porque se aposta na estrutura “que tem fundamentalmente a ver com a natureza e as possibilidades do eu, ou, poderíamos dizer, a questão de quem somos, podemos e devemos nos tornar no esquema mais amplo das coisas (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Entretanto, um dos pontos sensíveis da ética ambiental é o conflito de interesses entre as diferentes espécies. Especialmente nas propostas holísticas, como a ecologia profunda, que atribui a todos os indivíduos e comunidades o mesmo valor intrínseco. Para responder tal questão, Naess (1989) não nega o conflito, mas encontra um caminho para a justificação. Primeiro, ele faz uma análise de como costuma se dar a classificação de qual ser vivo é mais importante e, portanto, quem teria lugar prioritário na consideração moral. A capacidade de raciocinar, a consciência de si e o nível evolutivo são os argumentos que normalmente colocam o ser humano acima dos outros e serve de base para a justificação do abuso que cometemos contra os não-humanos. Conforme o autor (1989), tudo isso pode parecer razoável em um primeiro momento e, inclusive, constituem critérios que balizam o desenvolvimento de outras propostas éticas. No entanto, a razoabilidade perde sentido quando se confronta com os direitos básicos que cada ser tem de viver e florescer:

Uma abordagem diferente consiste em especificar em que circunstâncias é justificável caçar ou matar outros seres vivos. Poderíamos concordar com regras que impliquem comportamentos diferentes em relação a diferentes tipos de seres vivos, sem negar que existe um valor inerente aos seres vivos que é o mesmo valor para todos. Mas é contra a minha intuição de unidade dizer “Posso matar-te porque sou mais valioso”, mas não é contra a intuição dizer “Vou matar-te porque estou com fome”. Neste último caso, haveria um arrependimento implícito: 'Desculpe, agora vou matar você porque estou com fome.' Em suma, considero obviamente certos, mas muitas vezes difíceis de justificar, diferentes tipos de comportamento com diferentes tipos de seres vivos. Mas isto não implica que classifiquemos alguns como intrinsecamente mais valiosos do que outros. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 167).

Assim, quando o primeiro princípio da ecologia profunda afirma que “o bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em

si próprios” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.29), os ecologistas profundos clamam não apenas pelo direito de viver de cada ser vivo, mas pelo direito de viver bem. Pois “esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos”, sendo o direito ao florescimento inerente e anterior a qualquer tentativa de avaliação humana.

2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

A mesma estrutura de pensamento que faz com que seres considerados mais evoluídos biologicamente tenham maior valor e, portanto, possam utilizar os menos privilegiados como instrumento, também faz com que estes últimos sejam considerados simples meios para alcançar organismos mais complexos. Dessa forma, a diversidade dos organismos vivos não é valorizada como uma qualidade que, por si só, sustenta a vida e, portanto, tem valor em si mesmo. Naess e Sessions (1984) constroem este segundo princípio que começa pressupondo que “a própria vida, como processo ao longo do tempo evolutivo, implica um aumento da diversidade e da riqueza” (NAESS, SESSIONS, 1984, p.6).

A ecologia profunda tem uma íntima relação com a ecologia e bebe dos conceitos da área para alimentar seus pressupostos filosóficos. A diversidade, para os ecologistas, é fundamental para a estabilidade e resiliência dos ecossistemas, contribuindo para a regulação de processos ecológicos, a oferta de serviços ecossistêmicos e a capacidade de resposta a mudanças ambientais. Neste sentido, para Naess (1989), as espécies de plantas e animais consideradas simples ou primitivas dão uma contribuição fundamental para os sistemas vivos e são partes essenciais da riqueza e da diversidade da vida. Sem elas, a vida na Terra não seria possível. Por isso, também elas possuem valor em si mesmas, não sendo meros degraus mais baixos da escala evolutiva em direção às espécies superiores.

Na ecologia profunda, a diversidade é valorizada como qualidade fundamental da natureza e é o que a enriquece. Mas, mais do que isso, é a causa e o efeito do florescimento de todas as formas de vida (NAESS e ROTHENBERG, 1989). A exemplo disso, algumas das construções normativas da ecologia profunda, tem origem na ecologia. Veja a seguir:

Normas e hipóteses originadas na ecologia

H4: A diversidade de vida aumenta os potenciais de autorrealização.

N3: Diversidade de vida!

H5: A complexidade da vida aumenta os potenciais de autorrealização.

N4: Complexidade!

H7: A simbiose maximiza os potenciais de autorrealização sob condições de recursos limitados.

N5: Simbiose!

(NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 199).

Para a ciência da ecologia, a diversidade é também a base e o produto para a complexidade de um sistema. Além disso, é também o que vai medir o nível desta última. Por isso, é um dos componentes essenciais para manter um sistema sustentável, pois uma comunidade se mostra relativamente estável quando a quantidade e a diversidade de espécies se mantêm constante no tempo. Por isso, é tão preocupante que a diminuição da biodiversidade seja uma das principais consequências das mudanças climáticas.

Menos diversidade, então, significa menos complexidade e menos estabilidade do sistema. No entanto, os modos de vida modernos se organizam no sentido oposto. Uma pesquisa recente mostrou, por exemplo, que a monotonia alimentar contribui para a perda da biodiversidade mundial. No estudo, pesquisadores apontam para os riscos da padronização da alimentação, com 90% dos alimentos consumidos vindo de apenas 15 culturas (ABROMAVAY, 2021), o que diminui a chance de espécies que não se enquadram nessa seleção sobreviverem ao longo do tempo.

Naess (1989) vai, então, utilizar dados como esse para embasar a ecologia profunda, como demonstrado acima. Em outras seções, explicamos melhor como Naess (1989) faz essa construção da parte normativa da ecologia profunda. Aqui, porém, o importante é perceber como a diversidade e a complexidade servem de base para as concepções filosóficas, em uma aliança interdisciplinar entre a ecologia e a filosofia. Então, este segundo princípio busca:

Mais tecnicamente, esta é uma formulação relativa à diversidade e à complexidade. Do ponto de vista ecológico, a complexidade e a simbiose são condições para maximizar a diversidade (...) O segundo princípio pressupõe que a própria vida, como processo ao longo do tempo evolutivo, implica um aumento da diversidade e da riqueza (...) A vida urbana pode ser mais complicada do que a vida num ambiente natural, sem ser mais complexa, no sentido de qualidade multifacetada (NAESS e SESSIONS, 1984, p. 6).

Portanto, a riqueza e a diversidade das formas de vida devem ser valoradas independentemente de qualquer utilidade para a humanidade, pois propiciam a vida de todos os habitantes do planeta. E essa valorização tende a aumentar, conforme o ser-humano amadurece moralmente para essas questões, conforme Naess explica:

A natureza humana pode ser tal que, com o aumento da maturidade, aumenta a necessidade humana de proteger a riqueza e a diversidade da vida por si só. Consequentemente, o que é inútil num sentido restrito pode ser útil num sentido mais amplo, nomeadamente a satisfação de uma necessidade humana. A proteção da natureza por si só seria um bom exemplo disto. (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 177).

Os princípios da ecologia profunda evoluem na ordem que vão sendo colocados. A partir daqui os autores vão apresentar direções mais claras para as nossas ações.

3. Os seres humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade exceto para satisfazer necessidades humanas vitais (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Aqui, se faz necessário retomar, resumidamente, o conceito de valor intrínseco para a ecologia profunda. Naess (1993) adota o sentido de valor intrínseco que se opõe ao valor instrumental. Ou seja, é o valor de algo por si mesmo, não por sua utilidade para os humanos. O valor intrínseco da natureza, então, na visão da ecologia profunda, está relacionado à sua existência independente dos humanos e do seu direito à autorrealização. Por natureza aqui consideremos não só os indivíduos não

humanos (sencientes ou não), mas também os habitats, as comunidades bióticas, os ecossistemas e a biodiversidade como merecedores de consideração moral.

Então, considerando o conceito de valor intrínseco e de quem ou o que o possui, o terceiro princípio estabelece que os seres humanos não têm direito de reduzi-lo, a não ser para satisfazer suas necessidades vitais. Naess reconhece que essa formulação é polêmica, considerando o enorme abismo social presente no mundo:

O termo 'necessidade vital' é vago para permitir considerável margem de julgamento. Diferenças climáticas e fatores relacionados, juntamente com as diferenças nas estruturas das sociedades como existem atualmente, precisam ser considerados (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 30).

Mas no que constituiria, então, o ato de reduzir a riqueza e a diversidade das “formas de vida”, e quais seriam essas necessidades vitais que eximiria os humanos da culpa? A ecologia profunda argumenta que a natureza só pode ser impactada de maneira significativa para atender a necessidades humanas essenciais, como alimentação, abrigo e saúde. No entanto, dentro dos movimentos conservacionistas e da ética ambiental, há discordância sobre como definir essas necessidades e se certas atividades humanas, como o desenvolvimento econômico ou o crescimento populacional, podem ser justificadas sob essa premissa. Os ecologistas profundos respondem ao dilema com um exemplo:

Se um baleeiro, num país industrial, parar de caçar baleias, poderá correr o risco de desemprego nas atuais condições econômicas. A caça à baleia é para ele um meio importante. Mas num país rico, com um elevado padrão de vida, a caça às baleias não é uma necessidade vital (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 30).

O terceiro princípio levanta questões sobre a hierarquia de valores entre os seres humanos e o meio ambiente. Alguns argumentam que a natureza deve ser valorizada por si só, enquanto outros a veem, ainda que como merecedora de cuidados, principalmente como um recurso para atender às necessidades humanas.

A questão de como equilibrar essas perspectivas diferentes pode ser controversa. Neste caso, a crítica não vem apenas do antropocentrismo ou antropocentrismo moderado, mas de outras correntes da filosofia ambiental, como o ecofeminismo, o utilitarismo e a ecologia social, que pensam que a ecologia profunda esbarra perigosamente na fronteira que coloca o ambiental acima do social ao propagar a ideia de não-interferência:

Exatamente quem decidirá a natureza da “interferência” humana na primeira natureza e até que ponto isso pode ser feito? Quais são “alguns” dos ecossistemas que podemos modificar e quais não estão sujeitos à “interferência” humana? Aqui novamente encontramos o problema-chave que a *eco-la-la*, incluindo a ecologia profunda, coloca para pessoas sérias e ecologicamente preocupadas: as bases sociais dos nossos problemas ecológicos e o papel da espécie humana no esquema evolutivo das coisas. Implícita na ecologia profunda está a noção de que existe uma “humanidade” que amaldiçoa o mundo natural (BOOKCHIN, 1987, s/p).

Seguir um princípio como esse também teria grandes impactos na economia e no chamado desenvolvimento. Imagine só, a aplicação rigorosa de uma regra como a interferência mínima dos humanos na natureza limitaria severamente a exploração dos recursos naturais e o crescimento econômico não sustentável. Além disso, há a preocupação de que tal princípio é idealista demais e de difícil aplicação prática. No entanto, Naess (1989) responde que são justamente os grupos em maior condição de vulnerabilidade os mais afetados por esse modelo econômico explorador: “Estamos intrinsicamente implicados num sistema que garante o bem-estar a curto prazo de apenas uma pequena parte do mundo” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.25).

Os ecologistas profundos sabem, no entanto, que a mudança leva tempo “Não se pode esperar que as pessoas nos países materialmente mais ricos reduzam a sua interferência excessiva no mundo não-humano para um nível moderado da noite para o dia” (1985, p. 8). Isso mostra que os autores não têm a pretensão de que os princípios sejam aplicados imediatamente e de forma integral. Mas compreendem que a mudança de paradigma será gradativa. Enquanto isso, porém, a natureza continua a sofrer as consequências de nossos abusos e é preciso encontrar meios de interferir menos.

A questão, principal, que esse princípio levanta, portanto, é sobre como conciliar a preservação da natureza com o bem-estar humano e o progresso social. Para a ecologia profunda, os oito princípios seriam um caminho possível para a

transformação necessária. Tais compromissos seguem algo bastante propositivo, o qual compreende as questões sociais como inseparáveis dos dilemas ecológicos. Ambos acentuados pelo consumismo desenfreado no qual estão inseridos:

O movimento para instituir um tratamento responsável e respeitoso da natureza enfrenta forças muito mais formidáveis do que filosofias antagônicas bem articuladas. Fortes forças econômicas, sociais e políticas operam contra ela, bem como estilos de vida, atitudes habituais e preferências de indivíduos que são encorajados a adotar um estilo consumista (NAESS, 1993, p. 6).

Assim a ecologia profunda propõe transformar o sistema, diminuir drasticamente o consumo, reduzir as necessidades supérfluas, otimizar operações e, principalmente, enfrentar a causa dos problemas e não só “limpar” as consequências, como tem sido feito, mesmo dentro do movimento sustentável. Naess em suas entrevistas, artigos e livros está profundamente comprometido com respeito a diversidade não apenas biológica, mas também cultural (no sentido de conservar as diferentes culturas, assim como as diferentes espécies animais), por exemplo, quando fala da importação de tecnologia dos países do hemisfério norte para o sul global. O problema é que junto da importação de técnica, vêm também elementos que degradam as culturas locais:

A transferência de tecnologias dos países industrializados para o Terceiro Mundo incluiu episódios dramáticos, muitas vezes trágicos. *The Careless Technology* (ed. Farvar e Milton, 1972) ilustra a importância de considerar uma cultura como um todo e fornece exemplos claros de resultados reais de exportação impensada de tecnologia para o Terceiro Mundo. Esta negligência está implícita no conceito de “países subdesenvolvidos”, propagado na década de 1940. Imaginava-se que todas as culturas desenvolveriam e deveriam desenvolver tecnologia da mesma maneira que os principais países industrializados (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.101).

E, neste contexto “Novos padrões de associação humana e subculturas de trabalho são assumidos. Resumindo: invasão cultural e aumento da dependência. A própria cultura é gradualmente corroída (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.101). Sendo assim, a ecologia profunda não está dedicada à uma conservação ambiental

às custas de condições dignas de existência para os seres humanos. Mas entende que as mesmas causas da degradação ambiental trabalham para a degradação social e que uma proposta realmente transformadora e profunda precisa dar conta de ambas.

4. A atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva e a situação está piorando aceleradamente (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Mudanças climáticas, novas entidades (como os microplásticos), integridade da biosfera, mudanças no uso da terra, uso da água doce e fluxo biogeoquímico. São esses os seis dos nove limites planetários que a humanidade já ultrapassou. Os três que ainda não foram extrapolados são a acidificação dos oceanos, o esgotamento do ozônio estratosférico e a carga de aerossol estratosférico. E tais níveis seguem em ascensão, exceto na degradação da camada de ozônio, com a qual houve extenso trabalho de conscientização nos últimos anos.

As informações são de um estudo da Universidade de Copenhague (CORREIO BRAZILIENSE, 2023) e demonstram o que os ecologistas profundos queriam dizer com o quinto princípio, formulado há quase quatro décadas. A interferência humana só aumentou desde então e seguimos violando barreiras que possibilitam nossa estadia no planeta. Segundo os autores do estudo, os limites planetários desempenham um papel fundamental na manutenção da estabilidade e da habitabilidade da Terra e é preciso encontrar uma maneira de reverter o quadro antes que cheguemos a um ponto de não retorno. Ou seja, é preciso parar de interferir excessivamente.

Mas o que a ecologia profunda sugere? Já falamos um pouco sobre o conceito de não-interferência no princípio (3). Mas aqui, Naess desenvolve melhor o que ele entende pela extensão da interferência humana no mundo natural: “Menos interferência não significa que os humanos não devam modificar alguns ecossistemas como fazem outras espécies. Os humanos modificaram a Terra e continuarão a fazê-lo. O que está em causa é a natureza e a extensão de tal interferência.” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 30).

A natureza da intervenção, para os ecologistas profundos, tem a ver com a satisfação ou não das necessidades vitais. Eles defendem que os humanos não podem buscar suprir suas necessidades supérfluas com as necessidades vitais de outros seres, sejam humanos ou não humanos (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Aí

estaria um dos limites para a interferência humana. Há outros, porém, como a extensão da intervenção. Por exemplo, uma coisa é matar um animal para sobrevivência, a outra é tirar esta vida para satisfazer prazeres excessivos e dispensáveis.

Outro ponto que Naess defende no que concerne à interferência humana no ambiente é que, como já degradamos grande parte das áreas naturais do planeta, devemos focar nossos esforços em proteger e ampliar o que ele chama de “áreas selvagens ou quase selvagens” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.30). Pois são elas umas das principais responsáveis por nos manterem dentro dos limites planetários e, conseqüentemente, manter o equilíbrio ecológico do planeta:

A luta para preservar e ampliar áreas selvagens ou quase selvagens deve continuar e concentrar-se nas funções ecológicas gerais destas áreas (uma dessas funções: grandes áreas selvagens são exigidas pela biosfera para permitir a especiação evolutiva contínua de animais e plantas). As atuais áreas selvagens e reservas de caça designadas não são suficientemente grandes para permitir a especiação de grandes aves e mamíferos (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.30).

É importante dizer, porém, que hoje a discussão ambiental avançou para além da ideia de preservar o que resta da natureza e fala em regenerar também os espaços degradados, pois só o primeiro passo já não seria suficiente. É o que defende a agricultura regenerativa que, por meio de processos agroflorestais de cultivo de alimentos e recuperação da mata, devolve à saúde do solo, faz brotar água e possibilita o surgimento de uma floresta saudável e produtiva.

O presente princípio (4) é uma constatação que vai possibilitar o desenvolvimento dos próximos princípios. Se a humanidade está interferindo em excesso, algo precisa ser feito. No (6) e no (7), em especial, veremos os ecologistas profundos falarem sobre mudanças estruturais.

5. A prosperidade da vida humana e das suas culturas é compatível com um substancial decréscimo da população humana. O florescimento da vida não-humana exige essa diminuição (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Este é um dos pontos mais polêmicos da ecologia profunda. Falar em redução da população se choca com outras tantas questões delicadas das sociedades

humanas. O que Naess (1989) argumenta, porém, é que o crescimento populacional no ritmo atual (chegamos a 8 bilhões de pessoas em 2023) é incompatível com a quantidade de recursos naturais e como os utilizamos. Ele cita alguns estudos que define também a queda na qualidade de vida e outros aspectos preocupantes:

O Fundo das Nações Unidas para Atividades Populacionais, no seu Relatório sobre o Estado da População Mundial (1984), afirmou que as elevadas taxas de crescimento da população humana (mais de 2,0 por cento ao ano) em muitos países em desenvolvimento “estavam a diminuir a qualidade de vida de muitos milhões de pessoas”. Durante a década de 1974-1984, a população mundial cresceu quase 800 milhões – mais do que o tamanho da Índia (NAESS, 1986, p.8).

É verdade que a taxa de crescimento está diminuindo ao longo dos anos, segundo a ONU (UNFPA, 2022). No entanto, com uma base populacional maior, o número de pessoas no total também é maior, o que mantém o problema da compatibilidade entre número da população humana e recursos disponíveis. O quinto princípio da ecologia profunda comenta, então, que o florescimento da vida humana e não-humana exigem essa diminuição. Afinal, se os 8 bilhões de seres humanos não mudarem profundamente o seu comportamento no sentido da responsabilidade ecológica, a vida não humana não poderá florescer.

Naess argumenta que diversos países em desenvolvimento como Índia e China tem como política oficial do governo reduzir a taxa de natalidade e que isso é “consistente com os direitos humanos” (1986, p.5). Pois um dos estudos citados por ele conclui que “se as metas populacionais forem consideradas políticas públicas para aliviar a pobreza e melhorar a qualidade de vida, a situação atual poderá ser melhorada” (NAESS, 1986, p.5). Porém, o autor reconhece que, é essencial diminuir também a taxa populacional em países desenvolvidos, não pelo seu próprio bem-estar, mas pelo equilíbrio do planeta todo: “Dada a tremenda taxa de consumo e produção de resíduos dos indivíduos nestas sociedades, eles representam uma ameaça e um impacto muito maiores na biosfera per capita do que os indivíduos nos países do Segundo e Terceiro Mundo” (NAESS, 1986, p. 5). Portanto, a limitação populacional se justifica de diferentes maneiras em cada parte do mundo, porém, segundo Naess, é necessária enquanto uma mudança mais substancial na sociedade: “Até que mudanças profundas sejam feitas, é provável que ocorram diminuições

substanciais na riqueza e na diversidade; a taxa de extinção de espécies será maior do que em qualquer outro período da história da Terra” (NAESS, 1986, p.5).

É importante finalizar dizendo que este princípio precisa ser olhado em conjunto com os outros para fazer sentido dentro da proposta ética aqui apresentada. Naess (1989) o propõe em um arcabouço de medidas que pretende uma mudança total nas estruturas sociais. Assim, o peso e a responsabilidade pela situação planetária não recaem apenas sobre indivíduos com a decisão de ter ou não ter filhos. Mas sobre todo o sistema e seus componentes.

6. Em conformidade com os princípios anteriores, as políticas precisam ser mudadas. As mudanças políticas afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A situação que resultará desta alteração será profundamente diferente da atual (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

O princípio (6) é onde Naess (1989) fala sobre a natureza das mudanças estruturais que ele propõe. Já foi dito, mas vale repetir que a ecologia profunda busca uma mudança radical na sociedade, a qual só poderia acontecer revendo seus pilares e fundamentos principais. Ela não tem a intenção de resolver problemas éticos específicos como o utilitarismo faz com a questão animal, por exemplo. Mas acredita que uma transformação efetiva e profunda nos nossos modos de pensar, produzir e se relacionar levariam, naturalmente, a ações mais dignas em relação à natureza, como vemos Naess explicando:

A interferência grosseira dos seres humanos na natureza reflete a nossa atividade econômica. A proteção do que resta da natureza livre depende em grande parte da forma como os humanos estão dispostos e são capazes de mudar os seus modos de produção e consumo - e das ideologias que justificam o atual mau uso econômico do planeta (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 129).

Ao falar da economia, Naess (1989) diz que o crescimento econômico tal como se dá nos países industrializados não pode ser compatível com os princípios anteriores, já que eles exigem um sistema equilibrado de trocas entre o humano e a natureza. Um fluxo de dar e receber que não prejudique as funções ecológicas dos ecossistemas não ultrapasse os limites planetários, conforme expostos no item (5). Entretanto, o desenvolvimento que as nações industrializadas perseguem tem

parâmetros de valorização das coisas somente a curto prazo, sem pensar nas consequências de determinada produção. Ou, como Naess bem coloca: “Há prestígio no consumo exagerado e no desperdício (...) O crescimento econômico registra principalmente crescimento em valores comercializáveis, e não em valores em geral, incluindo valores ecológicos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.31).

Claro que já há hoje, e desde a época que o movimento surgiu, alavancado pela contracultura, diversas comunidades e iniciativas se orientando por perspectivas mais sustentáveis e contrariando o sistema econômico e político nos quais estão inseridas. Naess, porém, afirma que, para que mudanças profundas aconteçam, é necessário um esforço global sincronizado com as ações locais:

O apoio à ação global através de organizações não governamentais torna-se cada vez mais importante. Muitas destas organizações são capazes de agir localmente, de base a base, evitando assim interferências governamentais negativas. A diversidade cultural hoje exige tecnologia, isto é, técnicas que promovam os objetivos básicos de cada cultura. As chamadas tecnologias leves¹³, intermediárias e apropriadas são passos nessa direção (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.31).

Em seu trabalho, ele vai então dedicar uma vasta parte a considerar e discutir as questões econômicas, das quais ele diz que muitos ecologistas e ambientalistas tentam fugir (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Naess, porém, considera extremamente importante falarmos de economia se almejamos alguma mudança efetiva. A exemplo disso, ele faz uma crítica ao PIB (Produto Interno Bruto) colocada como medida de avaliação do sucesso de uma sociedade. Já naquela época, há quase 40 anos, tal recurso era largamente criticado por muitos economistas por ser insuficiente para provar os resultados de um país. Mesmo assim, ainda hoje, ele figura como uma das principais ferramentas a orientar políticas nacionais. Isso tem impactos significativos na qualidade de vida humana, além de ameaçar a das gerações futuras:

O PIB não dá nenhuma garantia de que aquilo que é criado seja significativo. O crescimento do PIB não implica qualquer crescimento no acesso a valores intrínsecos e progresso ao longo do caminho da autorrealização. Obviamente, qualquer tipo de crescimento econômico que não esteja relacionado aos valores intrínsecos é neutro ou prejudicial. A medida do PIB

¹³ Naess chama de *soft technologies* aquelas produzidas localmente ou à curta distância, que buscam utilizar materiais locais ao invés de importados e que têm uma produção manual ou mais próxima disso.

está, de alguma forma, relacionada com a ferocidade da atividade na sociedade (...) Não há relação clara com a qualidade de vida (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.112).

O autor tece, então, as suas críticas ao PIB, as quais trazemos resumidas aqui, pois resumem o que Naess pensa sobre uma transformação econômica necessária. Nela, a ideia é caminhar no sentido oposto ao que o PIB propõe:

- (1) Enquanto considera o que é produzido em um país, o PIB não considera a má distribuição da renda gerada com essa produção, o que atesta contra a qualidade de vida, já que é sabido que esta é muito baixa em sociedades onde a desigualdade é alta.
- (2) Medidas consideradas sustentáveis ou ecologicamente conscientes fazem o PIB cair. Por exemplo: comer em casa ao invés de restaurantes, se locomover de bicicleta no lugar de usar o carro, trabalhar perto de casa e etc.
- (3) O PIB cresce mais lentamente se as *soft technologies* são priorizadas. A produção que precisa de longas distância e tempo para chegar ao local aumentam-no mais rapidamente.
- (4) O PIB não considera a diferença entre necessidades vitais e o supérfluo. Tudo entra na conta, o que favorece, ou desconsidera, o prejuízo que uma vida luxuosa tem no meio ambiente.
- (5) Ele não valoriza as pessoas que trabalham em casa, com atividades domésticas, por exemplo. Isso inclui, em especial, as mães que praticam um trabalho não remunerado em tempo integral.
- (6) O valor dos recursos naturais ou o valor intrínseco da natureza não entra na conta. Eles são vistos como infinitos e tudo o que importa é o quanto se produziu no final.

Portanto, estando a economia dos países industriais baseadas, principalmente, em réguas como o PIB, é certo que estaremos medindo coisas opostas aos valores de um pensamento ambientalmente ético. Como valorar intrinsecamente a natureza, se ela não entra nos nossos medidores principais de sucesso? Como preservar os limites planetários, as áreas verdes restantes e a biodiversidade, se no final, é exatamente o seu mau uso que vai dizer se um país está indo bem ou mal? Por isso,

a ecologia profunda defende que uma mudança de mentalidade ideológica, com reflexos na política e na economia, é urgente. A seguir, no princípio (7) veremos isso um pouco melhor.

7. A mudança ideológica ocorrerá, sobretudo, ao reconhecer que a qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco) é mais importante do que ter um padrão de vida (material) alto. Haverá uma consciência profunda da diferença entre mais (quantidade) e melhor (qualidade) (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Neste princípio, os ecologistas profundos refletem que a mudança ideológica referente aos campos da política e da economia, especialmente nos países industrializados, tem a ver com a priorização da qualidade de vida no lugar de uma vida material de alto padrão. A argumentação para um decrescimento nas economias globais gira em torno do impacto negativo que o crescimento econômico desenfreado e o excessivo consumo de recursos naturais têm na qualidade de vida humana e no meio ambiente (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

Assim, a ecologia profunda propõe uma mudança de perspectiva, em que o bem-estar humano não é medido exclusivamente pela aquisição de bens materiais, mas também considera a qualidade de vida, a saúde, a felicidade e a harmonia com a natureza. Em diálogo direto com o que trouxemos na discussão do princípio (6), este reflete que a busca incessante pelo crescimento econômico, apoiada por medidores como o PIB, resultam em consequências insustentáveis, como a exaustão de recursos naturais, a degradação ambiental e o agravamento da desigualdade social.

Naess (1989) advoga, então, por iniciativas que valorizem uma vida de maior qualidade, destacando a importância das relações humanas, da cultura, da saúde e do bem-estar. Esta perspectiva propõe medir o sucesso não apenas em termos de acumulação de riqueza material, mas também considerando aspectos que promovam um equilíbrio entre o homem e a natureza. Ou, como ele diz na formulação do princípio, sejam situações de valor intrínseco.

Entretanto, o autor pontua que alguns economistas criticam a noção de qualidade de vida presente no princípio (7), pois ela seria muito vaga. Naess não responde de forma muito extensa à crítica, mas afirma que o que eles questionam é o fato da qualidade de vida não poder ser quantificada: “Não se pode quantificar

adequadamente o que é importante para a qualidade de vida como aqui discutido, e não há necessidade de fazê-lo” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.31). Isso porque, medir o bem-estar e a felicidade em uma sociedade é uma conta que não é feita de números, mas exigiria investigações mais complexas.

Ainda assim, os defensores da ecologia profunda argumentam que a aplicação desse sétimo princípio poderia conduzir a uma sociedade mais equitativa e sustentável, onde os seres humanos coexistem em harmonia com a natureza. Com essa mudança ideológica, as pessoas valorizariam não apenas o que possuem, mas também a qualidade de suas vidas e o comprometimento com a preservação do planeta. Assim, a política e a economia seriam reformuladas concomitantemente a este processo, conforme explica:

A necessidade de esforços para mudar a mentalidade está intimamente associada à necessidade de esforços organizados para mudanças profundas na estrutura da sociedade. Estes dois tipos de esforços devem ser coordenados e não polarizados um contra o outro” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.92).

Contudo, essas reflexões são feitas não sem reconhecer que a implementação prática desses princípios e sua conciliação com sistemas econômicos e sociais existentes podem apresentar desafios práticos complexos.

8. Aqueles que subscrevem os princípios precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19).

Ser um ecologista profundo exige, antes de mais nada, uma mudança da própria consciência. O fato de ser um movimento que se autodenomina “profundo” significa que seus apoiadores não irão se engajar apenas na solução dos problemas, mas também abordar as causas que estão na raiz dos problemas ambientais. Afinal, como Naess afirma, a ecologia profunda se diferencia de outros movimentos ambientalistas exatamente por causa dessa transformação:

Sem uma mudança de consciência, o movimento ecológico é vivenciado como uma lista interminável de lembretes: 'que vergonha, você não deve

fazer isso' e 'lembre-se, você não tem permissão para fazer isso'. . .'. Com uma mudança em mentalidade podemos dizer 'pense em como será maravilhoso, se e quando. . .', 'olhe ali! que pena que não tenhamos gostado disso antes. . .'. Se conseguirmos limpar um pouco tanto interna como externamente, podemos esperar que o movimento ecológico seja mais um movimento renovador e criador de alegria (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.91).

A mudança de mentalidade que leva a um estilo de vida ecosófico pode ser resumida no slogan “simples nos meios, rico em fins” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.88) que demonstra o compromisso dos ecologistas profundos em levarem vidas mais simples no sentido material para alcançar objetivos mais elevados, como o equilíbrio ambiental. No entanto, implementar tais mudanças necessárias, como este princípio propõe, não é simples, visto que estamos mergulhados em um modelo de mundo que nada contra esta corrente. O próprio Naess reconhece que as formas de produção e consumo atuais estão asseguradas “pela inércia das ideias dominantes de crescimento, progresso e padrão de vida. Estas ideias, manifestadas como atitudes e hábitos firmes, são agentes poderosos que impedem mudanças em grande escala e de longo alcance” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 87).

Ainda assim, é esperado daquele que adere ao movimento tentar implementar essas transformações de forma direta ou indireta, pessoal e coletivamente, na medida em que o seu contexto permitir. A proposta de Naess vem ainda com algum roteiro para os indivíduos dispostos a adotarem um modo de vida ecosófico. Segundo ele (1989), é importante não tentar fazer tudo de uma vez e nem dividir o foco em ações muito diferentes, mas concentrar os esforços em poucas tarefas. Alguns, por exemplo, vão focar nas atividades de conscientização ambiental, outros vão preferir (ou mesmo pelos seus contextos) trabalhar por mudanças mais diretas na política, economia, etc.

Para um movimento que se propõe profundo, é natural, e até desejável, que os seus apoiadores estejam atuantes nas mais diversas frentes. No entanto, ainda que estejam atuando de diferentes lugares, é preciso sempre lembrar o caráter sistêmico da transformação que a ecologia profunda propõe:

Não se pode esperar pela implementação de políticas para tentar efetuar mudanças no estilo de vida. A exigência de “um novo sistema” antes de tal mudança é equivocada e pode levar à passividade. O mesmo se aplica a uma mudança no estilo de vida que se isola da ação política. Estas duas mudanças devem ocorrer simultaneamente. As mudanças têm que vir de dentro e também de fora, tudo em um (NAESS, 1989, p. 91).

E, por falar em diversidade, que é uma das normas da ecologia profunda, ao explicar o princípio (8), Naess (1989) comenta que dentro de movimento tão amplo, deve haver espaço também para as opiniões divergentes. Isso seria algo natural em uma iniciativa que propõe uma mudança geral. A partir disso, segundo o autor, surgem perguntas relativas às urgências das coisas, sobre o que deveria ser feito primeiro e como tais implementações deveriam ser feitas. Isso, naturalmente, pode levar a inúmeras formas de “vivenciar” a ecologia profunda por quem a adere. O que é importante, segundo ele, é que essas divergências não afastem os apoiadores de suas intenções de cooperação uns com os outros: “Devido aos conflitos e confrontos que os indivíduos que tentam viver de forma diferente inevitavelmente encontram, é indispensável ter centros de informação e organizações para pessoas que trabalham em alternativas para se ajudarem mutuamente” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 88).

Assim, ao mesmo tempo que a ecologia profunda surge como alternativa para a cultura extrativista moderna, ela também vem fundamentar e orientar os diversos movimentos ambientalistas que floresciam na época: “Esperemos que isto não conduza ao isolamento, mas sim a uma cooperação ainda melhor com muitos outros movimentos alternativos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.29).

Portanto, os oito princípios oferecem uma orientação clara, mas flexível, para a construção de uma ética ambiental. Eles servem como um ponto de referência que pode esclarecer posições e indicar quais divergências podem ser produtivas e quais podem ser exploradas em benefício do movimento (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Assim, a ecologia profunda, através das suas premissas fundamentais, busca tanto a unidade em sua visão geral quanto a abertura para uma discussão saudável e evolutiva.

2.5.2 O sistema normativo da ecologia profunda

Normas são essenciais para a proteção do mundo natural, porém, devem vir acompanhadas de um processo educacional que colabore para a mudança de mentalidade, discutida anteriormente (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Afinal, segundo Naess, há hoje um paradoxo entre o excesso de regulamentações

ambientais e sua pouca efetividade. O excesso de aposta na técnica para resolver as problemáticas atuais nos afasta de soluções ecocêntricas que partam de uma transformação de paradigma, o qual tornaria muitas das recomendações desnecessárias (NAESS e ROTHENBERG, 1989). A ecologia profunda vai prezar, então, como visto na seção anterior, por poucas normas que abranjam diversas situações de forma integrada e possam ser verdadeiramente incorporadas por grupos diversos, mas com espaço para que se adaptem aos seus próprios contextos:

(...) temos tantas regulamentações minuciosas para cada pequena situação ou problema, em vez de regulamentações mais amplas que cobrem mais situações de forma holística e integrada. Poucas regulamentações em nosso sistema atual poderiam ser internalizadas como normas. Precisamos daqueles com uma intenção mais profunda e uma qualidade mais básica (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.159).

Naess (1989) cita pesquisas de teóricos como Nils Christie que mostraram como pequenas comunidades lidam com a questão da regulamentação. O aprendizado se dá, principalmente, nas interações diárias. No caso das crianças, por exemplo, não só a partir dos seus pais e professores, mas de toda a comunidade. Na escala comunitária, a maior parte das normas vai sendo incorporada pelo convívio, tornando as regulamentações menos necessárias. Por outro lado, há também menos espaço para a liberdade pessoal e para a autodeterminação. Aqui, o coletivo vem em primeiro lugar. Naess diz, então, que o aprendizado que Christie concluiu a partir das vivências em pequenas comunidades é que “nós devemos encontrar um caminho entre os limites da tradição e o caos completo que temos hoje nas grandes cidades” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 173).

Claro que levar as soluções e experiências de pequenas sociedades para grandes cidades parece impraticável. No entanto, há algumas pistas de como se pode incorporar valores ecológicos em qualquer escala. O primeiro deles é respeitar as cosmopercepções que já os têm, como as dos povos indígenas, através da criação de constituições plurais, como os estados plurinacionais. Essas comunidades já carregam valores ecológicos na própria forma que veem a si e o mundo e isso é transmitido dia a dia entre os membros. Alguns exemplos, como Equador e Bolívia, já despontam no horizonte. Para tal construção, se faz necessário não só preservar tais cosmopercepções, como se inspirar e dialogar com elas para a criação de éticas mais

ecológicas em todos os contextos, sejam eles de pequena escala ou de uma metrópole. Aí partimos para o que Naess (1989) sugere sobre como as normas ecológicas podem ser incorporadas, sem ser majoritariamente pela via da regulamentação ou da punição. Para ele, tudo começa na educação, especificamente uma educação verde. Esta deveria ocorrer não só nos espaços formais escolares, mas em qualquer espaço público com a possibilidade de transmissão de conhecimento e valores. Para tal, ele recomenda:

Precisamos envolver não os professores como os conhecemos hoje, mas sim, pessoas que internalizaram profundamente as normas ecológicas, mesmo que uma pequena minoria, e torná-las mais centrais no dia-a-dia das comunidades. É aqui que tais naturalistas, pelo seu próprio exemplo, podem conscientizar as pessoas de coisas que nunca haviam pensado antes, e assim ajudarão na internalização das normas em uma população maior (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 159).

Naess enxerga, então, na autorrealização do ser o objetivo último de sua ética ecológica, a fim de que os apoiadores do movimento se mantenham engajados com respostas ecocêntricas. Aqui, a autorrealização significa a conquista dos objetivos básicos de um indivíduo dentro da sua comunidade e o florescimento de suas potencialidades. Portanto, tanto o bem-estar do grupo como um todo, como o de seus membros isoladamente importam (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Mas, assim como nas cosmopercepções indígenas, a ecologia profunda amplia sua zona de consideração para incluir também os seres não humanos como interessados no florescimento da própria vida:

Assim, a norma 'Autorrealização!' é uma expressão condensada para se referir a determinadas hipóteses sociais, psicológicas e ontológicas: a maturidade mais abrangente e profunda da personalidade humana garante uma bela ação. Isto é baseado em traços da natureza humana. Não precisamos nos reprimir; precisamos desenvolver nosso Self. Os atos belos são naturais e, por definição, não forçados por respeito a uma lei moral estranha ao desenvolvimento da maturidade humana (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.86).

Para alcançar a autorrealização, portanto, seria necessário:

1) A união de toda forma de vida e a sensação de pertencimento

A crise ecológica atual tem mostrado a interconexão entre todos os seres. Os resultados do antropoceno, como a perda de biodiversidade por exemplo, têm tornado a Terra um planeta cada vez mais hostil à sobrevivência humana. Um relatório da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO, 2013) mostrou que 70% das doenças que surgiram depois de 1940 tem origem zoonótica. A principal causa? Expansão agrícola e interação desmedida entre humanos e animais. Como Naess ressalta: “Devemos começar a compreender que, quando mudamos a natureza externa, isso tem um impacto em nós. Nós somos uma parte tão íntima da ecosfera quanto somos parte de nossa própria sociedade” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 165).

Naess defende que a qualidade da relação estabelecida por um indivíduo com o seu entorno é fundamental para o desenvolvimento de uma atitude de respeito por este. Se alguém cresce amando a natureza, a chance de não a agredir é muito maior do que quem cresce distante. No entanto, segundo o autor, a experiência de vida, apesar de influenciar, não é uma condicional. É mais que possível, e desejável, que se desenvolva tal atitude por meio de reflexões filosóficas que se traduzam em atitudes de respeito e cuidado. E é este o objetivo da ecologia profunda, por meio do desenvolvimento de uma “atitude positiva básica em relação à natureza” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 164). Pertencer é, então, um dos componentes da noção de “Autorrealização por meio da identificação” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.163) que Naess diz ser estruturante na construção de uma responsabilidade individual e coletiva em relação ao que acontece no planeta.

2) O florescimento das potencialidades

Seja filosófica ou misticamente, o direito de todas as espécies desenvolverem suas potencialidades, o direito de viver, tem sido defendido durante séculos por diferentes tradições. “E o que é o direito de viver?” Naess questiona (1989, p. 165). Segundo ele, ainda que a filosofia tente fugir do componente místico que uma resposta para tal pergunta pode ter, ele tem sua função, como em sentenças do tipo “todas as criaturas são fundamentalmente uma”, “tudo está interconectado”, as quais são facilmente apreendidas como hipóteses pela ciência, mas carregam algo de místico nas suas afirmações (NAESS e ROTHENBERG, 1989) e podem ter implicações éticas importantes. Um exemplo é o trabalho de Rachel Carson que, através do livro

Primavera Silenciosa (1962), denunciava o envenenamento da natureza recorrendo a dados científicos, mas também expressões mais subjetivas, como dizer que a humanidade não tinha tal direito por ser apenas uma gota no oceano da vida.

A ecologia profunda vai caminhar, então, por uma estrada difícil, na qual “à esquerda se tem o oceano de visões místicas, à direita o abismo do individualismo atômico” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 165). Naess se propõe a seguir com ambas, já que, seja pelas ciências naturais ou pelo misticismo, sabe-se que o mundo não é um lugar que podemos mudar como queremos sem que também sejamos afetados por tais transformações.

3) *Auto realização ao invés de auto preservação*

Para a ecologia profunda, as espécies almejam mais do que apenas a sobrevivência. Pesquisas nas áreas da biologia e da paleontologia desvendam, por exemplo, a jornada dos seres que migraram dos mares para a terra, se adaptaram a diferentes contextos e conquistaram novos espaços, buscando sua própria expansão e evolução. Tudo isso com ajuda mútua para o desenvolvimento coletivo da vida, como prova a teoria endossimbiótica da bióloga Lynn Margulis, que mostra que mitocôndrias e cloroplastos surgiram a partir da interação entre um organismo procarionte e um eucarionte, onde todos se beneficiaram.

Dessa forma, o autor recusa uma certa passividade, sugerida pela ideia de auto preservação, e prefere a auto realização, o qual encontra eco na ética espinoziana “perseverar no próprio (modo de) ser, não apenas se manter vivo” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 166). A ecologia profunda compreende que a vida é um desenrolar criativo e que todas as suas expressões se engajam criativamente no desenvolvimento dos indivíduos e do todo, inclusive o ser humano, que tem a capacidade cognitiva de apreciar e entender tais relações (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

4) *O direito universal de viver e florescer. Quem teria e como seria aplicado?*

Partindo da premissa que todo ser deseja mais que viver, aqui falaremos em viver e florescer. Para a ecologia profunda, o direito de viver é um direito universal e igual para todas as espécies. Nenhuma tem mais direito a isso do que outra. Acoplado

a ele está o direito de florescer, ou seja, de cada ser poder desenvolver suas capacidades, sejam elas quais forem. Ao falar em direitos, questões complexas e difíceis de serem resolvidas emergem. Para Naess (1989), o direito à vida, ao florescimento e à auto realização não pode ser desacoplado de uma visão total. É preciso estar junto com outras normas e premissas que os apoiem.

Por isso mesmo, quando se fala em direitos da natureza é preciso considerar também as condições sob as quais a humanidade vive hoje em dia, na qual é impossível não matar. Portanto, direitos igualitários para todas as espécies desenvolverem a si próprias não visa ser uma norma prática que vai tratar todos exatamente da mesma forma, mas são diretrizes que visam diminuir o impacto na auto realização alheia (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Surge, então, a questão do valor intrínseco. Todas as espécies o teriam? Quais são os critérios para defini-lo? Naess diz que as definições mais comuns são:

(1) Se um ser tem uma alma eterna, este ser é de maior valor intrínseco do que aquele que tem uma alma limitada no tempo ou nenhuma alma. (2) Se um ser pode raciocinar, ele tem mais valor do que um que não tem razão ou não é razoável. (3) Se um ser é consciente de si mesmo e de suas possibilidades de escolha, é de maior valor do que aquele que não tem tal consciência. (4) Se um ser é um animal superior no sentido evolutivo, é de maior valor do que aqueles que estão mais abaixo na escala evolutiva (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 167).

No entanto, dentro da ecologia profunda, todos são insuficientes, pois falham em se justificarem, abrindo porta para o argumento de que as espécies mais valiosas teriam direito a matar as menos valiosas (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Naess prefere, assim, a via de especificar quando é aceitável que uma espécie interrompa o desenvolvimento da outra. Para ele, é perfeitamente possível aceitar que todas as formas de vida possuem o mesmo valor e que, ainda assim, teremos comportamentos e regras diferentes em cada situação:

Mas é contra minha intuição da unidade com o Todo dizer 'eu posso te matar porque eu sou mais valioso', mas não 'vou matá-lo porque estou com fome'. Neste último caso, haveria um arrependimento implícito: 'Desculpe, agora vou te matar porque estou com fome.' Em suma, considero obviamente certo, mas muitas vezes difícil de justificar, diferentes tipos de comportamento com diferentes tipos de seres vivos. Mas isso não significa que classifiquemos alguns como intrinsecamente mais valiosos do que outros (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.168).

A biologia, a ecologia moderna e outras ciências naturais têm informado mais e mais sobre o alto grau de simbiose entre todos os seres. A interdependência passa a ser, não só um conceito filosófico, mas uma realidade da qual não podemos mais fugir. O ato de pertencer, se entrelaçar e estabelecer parentesco com espécie mais que humanas agora ganha uma base cognitiva: dependemos uns dos outros para sobreviver e, dessa forma, precisamos encontrar formas de *existir com*, no que Naess chama de “pertencimento ecosférico” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.168). Por mais que seja um lugar-comum dizer que a humanidade busca, prioritariamente, seu próprio benefício e que só aceitará uma forma outra de se relacionar com a natureza caso tenha mais vantagens que o sistema atual, Naess sugere a troca do eu individual pelo Self, aquele radicalmente conectado e identificado com outros seres. Assim, é completamente possível desejar o bem-estar alheio, pois ele se insere em uma perspectiva relacional, onde as interações e não somente o indivíduo se beneficia.

5) A singularidade da humanidade não deve ser subestimada

Quando pensa sobre o impacto que tem no planeta, a humanidade precisa refletir sobre a forma como enxerga a si mesma. Naess pontua que é muito comum dentro do movimento ambientalista e da ecologia profunda destacar aquilo que temos em comum com outras formas de vida. Mas expor as diferenças entre as espécies não seria incompatível com a ecosofia e a igualdade de direitos (1989). Na verdade, isso poderia nos levar a assumir um certo tipo de responsabilidade. Dentre as diferenças e semelhanças com outros animais, somos os únicos que buscamos conscientemente nossa autorrealização. Da mesma forma, porém, somos os únicos com a possibilidade de perceber a mesma necessidade em outras espécies. Em uma visão ecosófica, isso faria a humanidade se engajar na autorrealização de outros seres e ser a única espécie com a possibilidade de escolher ser um agente de regeneração e não de destruição (NAESS e ROTHENBERG, 1989)

A vida no planeta, entretanto, não parece ser possível sem a morte de algumas espécies para o benefício de outras. Isso não é incompatível com a ecologia profunda. E, sim, a importância desproporcional dada à vida humana em relação a outras. Naess (1989) rebate, então, a crítica feita à ecologia profunda de que as necessidades de outros seres têm sempre prioridade sobre as necessidades humanas. Ao invés de

buscar tal postura totalitária, o passo normativo seria “Você não deve infligir sofrimento desnecessário a outros seres vivos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.171). Portanto, caso o sofrimento seja necessário, seria preciso explicar o porquê. Assim, passaríamos de uma relação de exploração que visa atender, principalmente, às demandas do mercado, para uma relação de colaboração, na qual, mesmo reconhecendo a morte faz parte da troca entre as espécies, ela não é tratada como banal e, muito menos, como justificativa para dominação e maus-tratos:

Na prática, temos, por exemplo, uma obrigação maior em relação a quem está mais perto de nós. Isso implica deveres que às vezes envolvem matar ou ferir não-humanos. Mas não quando animais são submetidos a experimentos dolorosos para testar químicos usados, por exemplo, em colorantes de comida. Os seres humanos podem estar mais próximos de nós do que os animais, mas não há nenhuma necessidade humana vital a ser satisfeita pela indústria cosmética e alimentar (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 170/171).

E ele finaliza dizendo que, em um sistema normativo justo, caso haja conflito de interesses, as necessidades secundárias dos seres humanos não devem se sobrepor às necessidades vitais de outras espécies (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Isso significa não impor a eles um sofrimento desnecessário para nos dar prazer, por exemplo. Aqui, “a máxima de Immanuel Kant ‘Nunca usar outra pessoa como um meio’ é estendida para ‘Nunca usar nenhum ser vivo como um meio’” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 174). Assim, na perspectiva ecosófica, escolhas que levem ao sofrimento de outro ser ou interrompam o seu florescimento só devem ser feitas caso não haja outra opção e precisam ser justificadas como tal. As capacidades únicas do Homo sapiens devem, portanto, serem usadas, não para a dominação, mas para uma ética universal do cuidado com todas as espécies (NAESS e ROTHENBERG, 1989).

2.6 ECOSOFIA T

Baseado nos oito princípios da ecologia profunda, Naess organiza a Ecosofia T (sua própria ecosofia, mas que é uma dentre as muitas possíveis) com formulações que não se pretendem últimas, mas apenas uma proposta dentre as muitas possíveis na plataforma. Naess explica que a ecologia profunda expressa uma axiologia,

enquanto a Ecosofia T uma deontologia (1989). Esta última estruturada por normas (as quais estarão pontuadas com exclamação no exemplo abaixo) e hipóteses, que as suportam, em um formato de pirâmide ou de árvore. A leitura deve ser feita de cima para baixo, partindo do topo para a base, da teoria para a prática. A intenção não é ranquear ou elencar por ordem de prioridade, mas por formulações mais gerais e abstratas que são seguidas por outras mais específicas e concretas. Estas últimas, cada vez mais adaptadas e contextualizadas com os territórios e comunidades nas quais vão atuar. No esquema, N1 e N2 representam normas e H1, H2 e H3 as hipóteses. Tanto N1 quanto N2 são as normas que dão origem à ecologia profunda como um todo. Veja um exemplo:

N1: Autorrealização!

H1: Quanto maior a autorrealização alcançada por qualquer pessoa, mais ampla e profunda é a identificação com os outros.

H2: Quanto mais alto o nível de autorrealização alcançado por alguém, mais seu aumento posterior depende da autorrealização dos outros.

H3: A autorrealização completa de qualquer um depende da de todos.

N2: autorrealização para todos os seres vivos! (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 197).

E assim seguem mais formulações, com normas que se dão a partir das hipóteses formuladas:

H4: A diversidade de vida aumenta os potenciais de auto realização.

N3: Diversidade de vida!

H5: A complexidade da vida aumenta os potenciais de auto realização.

N4: Complexidade!

H6: Os recursos vitais da Terra são limitados.

H7: A simbiose maximiza os potenciais de autorrealização sob condições de recursos limitados.

N5: Simbiose! (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 199).

H8: A autossuficiência e a cooperação locais favorecem o aumento da auto realização.

H9: A autonomia local aumenta as chances de manter a autossuficiência local.

H10: A centralização diminui a autossuficiência e autonomia local.

N6: Autossuficiência e cooperação locais!

N7: Autonomia local!

N8: Sem centralização! (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 206).

H11: A autorrealização requer a realização de todos os potenciais.

H12: A exploração reduz ou elimina potenciais.

N9: Sem exploração!

H13: A sujeição reduz os potenciais.

N10: Sem sujeição!

N11: Todos têm direitos iguais à autorrealização!

H14: As sociedades de classe negam direitos iguais à autorrealização!

N12: Sem sociedades de classe!

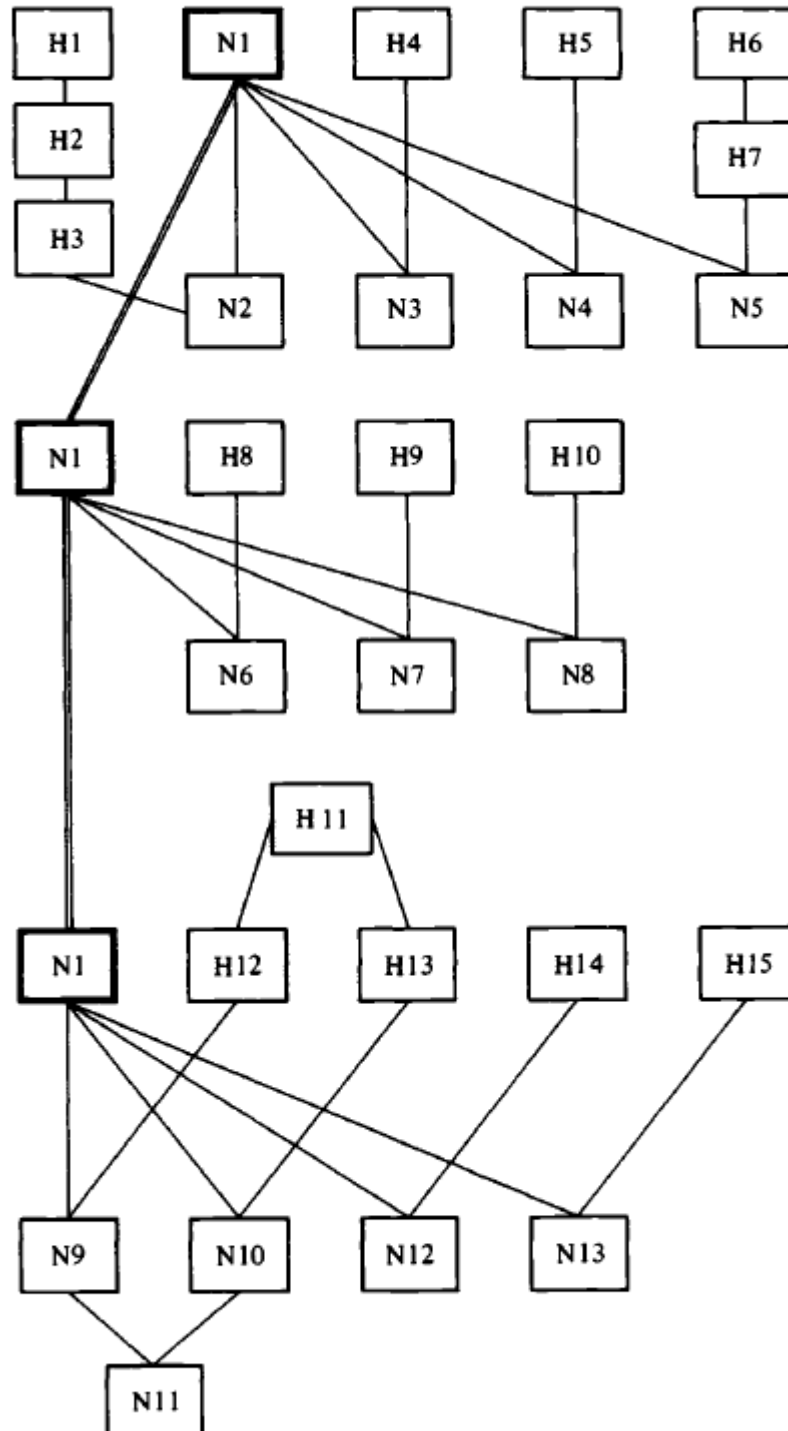
H15: A autodeterminação favorece a autorrealização.

N13: Autodeterminação! (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 207).

Abaixo, um esquema visual de como normas e hipóteses se organizam dentro da Ecosofia T, sempre com hipóteses dando origem às normas:

FIGURA 3 – Ecosofia T

Figure 7.2



Fonte: NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.209.

Segundo Naess (1989), no processo de pensar uma ética ecológica, alguns se concentram nas formulações morais e outros nas condições e estruturas que fazem com que alguém tenha essa ou aquela atitude. A ecologia profunda se dedica a ambos no processo de construir uma plataforma que tenha anseios práticos, mas não ignore a profundidade e complexidade daquilo que informa enquanto uma sociedade com ações que apoiam ou degeneram a vida:

A maneira acima de retratar derivações lógicas dentro de uma ecosofia foi recebida com um interesse que é em parte equivocado: o que pode ser obtido pela sistematização normativa ilustrada é muito modesto, apenas um melhor levantamento de algumas interconexões dentro de um todo gigantesco. Afinal, uma visão total, uma filosofia centrada nas relações homem-natureza toca em tantas questões complexas que as formulações explícitas só podem abranger uma pequena parte (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 208).

Problemas ambientais como a poluição e o desmatamento têm sido discutidos há muitas décadas, no entanto, sem uma resposta satisfatória. Parte disso, porque tais problemáticas não são pensadas a partir de um viés sistêmico e considerando sua conexão com outros fatores como o sistema de produção, econômico e político. Assim, Naess afirma que “o objetivo dos apoiadores do movimento da ecologia profunda não é uma reforma suave na nossa sociedade atual, mas uma reorientação substancial de toda a nossa civilização” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.45).

Portanto, ao mesmo tempo que nos dedicamos a pensar em um sistema normativo que garanta os direitos de outras formas de vida, é preciso também entender as raízes da nossa desconexão com elas. Uma falta de identificação leva à indiferença e nos afasta de uma ética do cuidado com o mundo natural. Quanto mais nos entendermos como parte, maior a identificação e maior o cuidado. Assim, a ecologia profunda busca a auto realização como objetivo último para que uma maturidade abrangente e profunda da personalidade humana, apoiada em condições sociais, psicológicas e ontológicas, possam garantir uma ação respeitosa em relação a entorno, o que resulta em “agir de forma mais consistente a partir de si mesmo como um todo” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.86). Dessa forma, a ecologia profunda se une a um movimento de tendências as quais enxergam a problemática ambiental de forma sistêmica, para muito além dos dados de emissão de poluentes, mas como uma questão que vem chacoalhar toda e qualquer estrutura da sociedade moderna. O que Naess (1989) diz esperar para o futuro é que, ao longo do próximo século, essa mudança de paradigma esteja tão bem consolidada que falar que algo é “eco” será

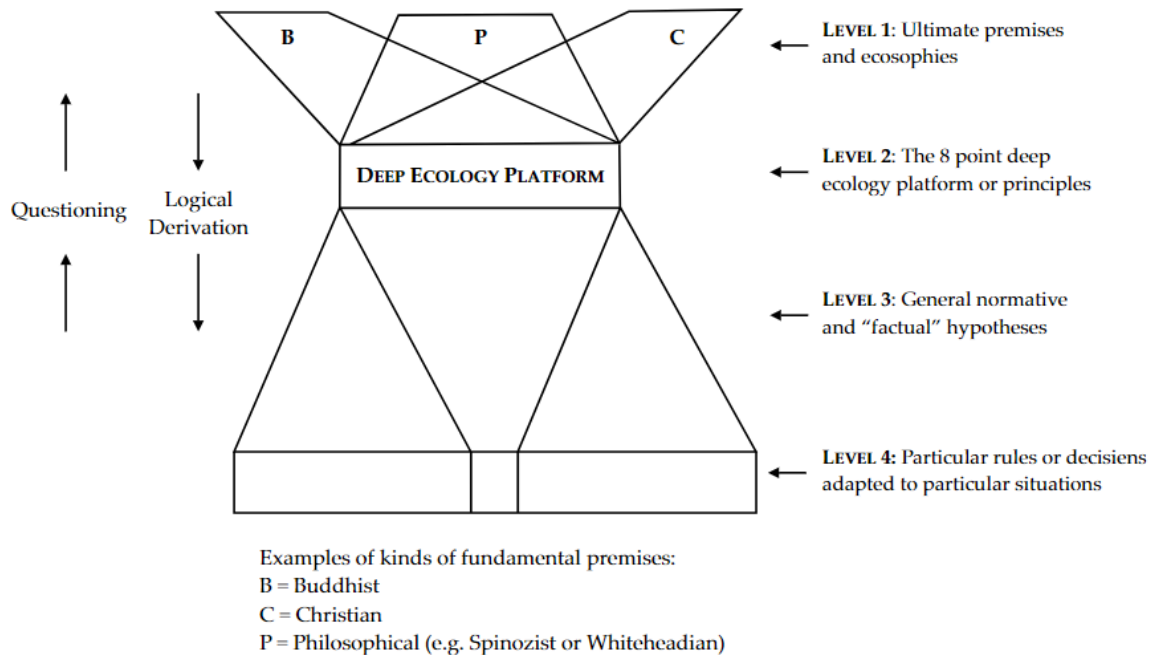
uma redundância. Assim, não haverá necessidade de uma filosofia ambiental, à medida que não fará qualquer sentido uma filosofia que não considere tais questões.

3 APLICAÇÕES DA ECOLOGIA PROFUNDA NA ATUAL CRISE ECOLÓGICA

Apesar da Ecosofia T de Naess ser uma proposta normativa bem fundamentada nesses termos, a ecologia profunda como um todo se pretende mais um movimento e uma plataforma, para que diversas outras ecosofias caibam nela. Para isso foram criados os seus oito princípios. Assim, tendo diretrizes básicas, os apoiadores podem adaptá-las aos seus contextos e necessidades. Um exemplo: os princípios (2) e (3), os quais dizem, respectivamente “A riqueza e a diversidade das formas de vida são valores em si e contribuem para o florescimento da vida humana e não humana na Terra” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19) e “Os humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades vitais” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p.19) podem levar à uma regra de vegetarianismo para habitantes de uma grande cidade. Afinal, comer carne nesses locais, na maioria dos casos, não é uma necessidade vital.

No entanto, não se pode dizer o mesmo em comunidades indígenas, que têm na pesca uma fonte de subsistência. Assim, se um movimento, como a ecologia profunda, se pretende amplo, ele precisa ter espaço para que nele caibam as diversas filosofias pessoais, diferenças culturais, religiosas e outras, ainda que respeitando premissas básicas, como a valoração intrínseca da natureza. A seguir, um gráfico que esquematiza tal diversidade dentro do movimento, onde diferentes tradições aceitam os oito princípios da plataforma. Isso as leva a desenvolver normas gerais e, por fim, regras adaptadas aos seus contextos individuais:

FIGURA 4 – Plataforma da ecologia profunda



Fonte: COURI; FREIRE; GOUVEIA; FONSECA, 2013.

Portanto, também as cosmopercepções indígenas poderiam ser acolhidas pela plataforma da ecologia profunda. Não para reduzi-las. Mas, em se tratando de uma das muitas propostas da ética ambiental que visam balizar a nossa sociedade em nossa relação com a natureza, a ecologia profunda seria uma das poucas¹⁴ que poderia dialogar com a cosmologia indígena, respeitando-a em seus próprios termos (NAESS e ROTHENBERG, 1989). Pois ambas propõem um contraponto ao antropocentrismo e aceitam o valor intrínseco de todas as coisas vivas, bem como dos todos das quais os indivíduos fazem parte.

Por isso, neste capítulo, mostramos um pouco das ecosofias indígenas e como aplicações práticas das mesmas já estão gerando resultados a nível governamental, como na criação das constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador. Também fazemos uma breve apresentação dessas constituições, na intenção de apresentá-las como exemplo de aplicação prática das premissas defendidas pela ecologia profunda.

¹⁴ Assim como a ética do cuidado, os ecofeminismos e algumas propostas biocêntricas.

3.1 ECOSOFIAS INDÍGENAS

As éticas dos povos indígenas fazem com que eles sejam os maiores responsáveis pela sobrevivência das florestas. De acordo com o MapBiomass (2022), apesar de representarem somente 5% da população mundial, os povos indígenas são responsáveis por 82% da biodiversidade de todo o planeta, tendo a gestão mais eficiente em termos de preservação ambiental. No entanto, quando se fala no mundo território adentro, as diferentes formas de estar no mundo se engajam em um complexo conflito. Nas florestas brasileiras, hoje, há uma verdadeira guerra em curso, que coloca os povos tradicionais (na maior parte do tempo, sozinhos) enfrentando fazendeiros, garimpeiros e madeireiros que, para lucrar, precisam destruir o que esses eles protegem.

Pelos desencontros entre as diferentes formas de habitar o mundo, Arturo Escobar (2016), diz que os conflitos ambientais em territórios indígenas e quilombolas são conflitos de uma ordem mais profunda, ontológica. De um lado, uma ideia de progresso que precisa destruir para continuar crescendo exponencialmente, ignorando a finitude dos bens comuns. Do outro lado, os mundos impactados por este avanço, os quais necessitam dos mesmos bens comuns para sua sobrevivência material e subjetiva. Estes últimos continuam resistindo não apenas pelo valor intrínseco que enxergam na natureza, mas porque sua destruição significa o desaparecimento do território habitado. E, conseqüentemente, de todo um modo de vida. O que esses movimentos, denominados étnicos-territoriais, defendem então é a dimensão ontológica de suas existências:

A perseverança das comunidades e movimentos de base étnico-territorial envolve resistência, oposição, defesa e afirmação dos territórios, mas com frequência pode ser descrita de modo mais radical como ontológica. Da mesma maneira, ainda que a ocupação de territórios coletivos usualmente suponha aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica (ESCOBAR, 2016, s/p).

A resistência desses movimentos tem encontrado companhia também no âmbito jurídico, científico e ético. Sólón (2019) diz que esta conjuntura de cenários voltados à pauta ambiental é necessária para que conquistas importantes possam acontecer. Estabelece-se, então, uma conversa, informada pela preocupação

ecológica, a qual tem se manifestado, principalmente, nos chamados Direitos da Mãe Terra, Direitos de Pachamama ou Direitos da Natureza. Aqui, podemos ver como as ecosofias indígenas podem se traduzir em práticas concretas de cuidado com a Terra. Pois, ainda que tais discussões enfrentem inúmeros desafios e contradições nas suas implementações, elas apresentam um caminho para a coexistência ontológica. A relevância disso é que, pouco a pouco, se pode superar o antropocentrismo com a entrada de ecosofias indígenas no âmbito das instituições da modernidade.

A começar pela ciência, a qual vem alertando há tempos sobre o impacto negativo que o ser humano tem causado no planeta: as alterações climáticas chegaram a pontos nunca antes visto, a biodiversidade está cada vez menor, os eventos climáticos extremos não param de acontecer e algumas transformações já chegaram ao ponto do não retorno. O relatório de 2022 do Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas (IPCC) mostrou que, para mantermos o aquecimento da Terra em um nível relativamente seguro (no máximo 2 graus e, idealmente, 1,5 graus) é preciso atingir o pico de emissões, no máximo, até 2025 e seguir em uma curva decrescente nas próximas décadas. No entanto, de acordo com as políticas atuais, esse valor vai aumentar em 3,5 graus, o que representa efeitos catastróficos para a vida no planeta. Mas, os dados científicos parecem não convencer parte dos governos, população e empresários sobre a necessidade de mudança.

Além dos desafios propostos pela própria natureza instável das mudanças climáticas, a ciência também precisa lidar com ondas fortes de negacionismo questionando a veracidade de seus alertas. Ainda assim, o trabalho científico foi e continua sendo fundamental para apoiar avanços como a conquista dos Direitos da Mãe Terra. Em 2001, integrantes do Programa Internacional de Dimensões Humanas da Mudança Ambiental Global, o Programa Internacional sobre a Geosfera e Habeas Fera e o Programa Mundial de Investigações Climáticas emitiram a Declaração de Amsterdã sobre os impactos humanos no planeta e a necessidade de uma nova ética pautada no cuidado com o mesmo:

Necessita-se com urgência de um marco ético mundial para o cuidado e o desenvolvimento de estratégias do sistema da Terra. A aceleração das mudanças do meio ambiente devido a causas humanas não é sustentável. Não é possível seguir tratando o sistema da Terra como se fez até agora. Este manejo tem de ser substituído o mais rápido possível por estratégias conscientes de boa gestão que sustentem o meio ambiente da Terra e permitam cumprir as metas de desenvolvimento econômico e social (SÓLON, 2019, p.151).

Além da abordagem científica das ciências naturais, a questão ecológica aparece também no âmbito jurídico, visando uma justiça não antropocêntrica. Ou seja, o instrumento da lei nessas novas perspectivas não serve apenas para garantir os direitos de humanos, mas também para proteger os outros seres de ações degradantes do mesmo. A inserção das preocupações ambientais no âmbito da Justiça começou a se desenvolver principalmente na América do Norte e na Europa quando filósofos, ativistas ambientais, indígenas e outros passaram a questionar a centralidade humana. Os resultados vieram primeiro por meio dos direitos animais que, apesar de provocarem muita resistência, já foram inseridos na jurisprudência de alguns países como no §90a do Código Civil alemão (BGB), introduzido em 1990: "Os animais não são coisas e estão protegidos por estatutos especiais. A eles se aplicam as normas vigentes para coisas, no que couber, salvo disposição em contrário" (ZAFFARONI, 2011, p. 58). A discussão se ampliou para abarcar não só os animais não humanos, mas todo o mundo natural como portador de direitos. Este movimento foi alavancado pela ecologia profunda, de Arne Naess e a jurisprudência da Terra (ou lei selvagem), proposta por Thomas Berry, o que abriu caminho para que decisões concretas assentadas nas problemática ambiental fossem tomadas, como a concessão de personalidade jurídica, em 2017, ao rio Whanganui, visto como uma entidade viva pelos Maoris.

Segundo Sólon, a interpretação aqui é de que "a lei e as formas de governança são construções sociais que evoluem e mudam em função de novas realidades" (2019, p. 152). O direito, então, deve acompanhar as mudanças sociais, amparando as questões de sua época. Agora, mais do que nunca, tal área é convidada a atuar na pauta ecológica, no sentido de regulamentar as ações humanas. Para isso, a corrente ligada aos Direitos da Mãe Terra trabalha por uma jurisprudência que seja centrada na Terra e abarque as ecosofias indígenas, bem como as propostas da ética ambiental e as pesquisas científicas:

Como repensar o ordenamento jurídico-constitucional para permitir o bem-estar da Terra e de todos os seus componentes? Como nossos marcos jurídicos e normativos podem refletir o fato de que a natureza tem um valor intrínseco? Como construir uma governança que contribua para prevenir desequilíbrios catastróficos no planeta? (SÓLON, 2019, p.153).

Para isso, é preciso rever a própria ideia que a humanidade tem de si mesma e superar o dualismo sujeito-objeto que faz do mundo natural um mero recurso e do humano aquele que tem direito de usufruí-lo. O que está em jogo na discussão sobre uma nova abordagem jurídica são questões como: a preservação do valor intrínseco da natureza; a garantia de um futuro e, somado a isso, a justiça intergeracional.

3.2 CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS

As epistemologias da América Latina têm adotado medidas ousadas e de vanguarda para lidar com a pauta ecológica, o que pode servir de inspiração para todo o mundo. A exemplo disso, temos as Constituições plurinacionais do Equador e da Bolívia, promulgadas, respectivamente, em 2008 e 2009. E, recentemente, a do Chile foi recusada em referendo popular. Todas, porém, têm em comum o respeito à autonomia e aos valores dos diversos grupos sociais (étnicos e culturais), como as várias etnias indígenas que compõem suas populações. É um modelo que opta pela democracia participativa como base para a representativa, rompendo com a dinâmica excludente do Estado nacional atual.

Como resultado da entrada da pluralidade nas leis equatorianas e bolivianas passaram a ser consideradas as cosmovisões indígenas, como o Bem-viver. E, visto que é essencial para este último, o reconhecimento de Pachamama (Mãe Terra) como sujeito de direitos. O Equador, em 2008, com os Direitos de Pachamama e a Bolívia, em 2012, como a Lei dos Direitos da Mãe Terra. Um exemplo de ecosofia indígena orientando éticas e legislações. Algo inovador na legislação mundial que, até aquele momento, só tinha reconhecido o direito de seres ou entidades específicas, como o caso do rio Whanganui, na Nova Zelândia, já citado; o rio Atrato, na Colômbia; e a declaração dos direitos dos rios, no México.

No Brasil, também já há alguns movimentos acontecendo nessa direção e que nascem a partir dos coletivos indígenas em conjunto com os movimentos sociais, ativistas, juristas e artistas. Em 2017, por exemplo, em uma ação inovadora para o país, o Rio Doce foi representado pela Associação Pachamama, por meio do advogado Lafayette Garcia Novaes Sobrinho com algumas reivindicações como: ser reconhecido como sujeito de direito; ser reconhecida a ampla legitimidade para qualquer pessoa defender seu direito à existência sadia; obrigar a União Federal a

criar o cadastro nacional de municípios com risco de desastres; obrigar o Estado de Minas Gerais a elaborar o Plano Estadual de Prevenção de Desastres com a participação de universidades e povos ribeirinhos. Apesar da ação histórica ter tido muita repercussão, a Justiça Federal de Minas Gerais negou o reconhecimento, argumentando que o Brasil não tem lei que admita este direito.

No VIII Congresso Constitucionalismo e Democracia Latino-Americano, realizado em 2017, em Fortaleza, uma líder da etnia Tukano, junto com os povos Pitaguary e Anace leu uma Carta Manifesto, elaborada junto a outros indígenas. Este documento tem a possibilidade de se tornar a Carta Universal dos Direitos da Natureza, representando um marco importante na ruptura com a lógica antropocêntrica vigente na modernidade e no esforço para solucionar a emergência climática:

A quebra da Harmonia com a Natureza revela-nos a necessidade de recriar a forma de nos relacionarmos e de solucionar conflitos, de propor novos modelos econômicos e de rever hábitos de produção e de consumo. Isso impõe a recriação do Direito, como nos aponta o Constitucionalismo Andino transformador. O cenário de emergência global nos leva a compreender como a Harmonia é essencial à Vida. O resgate da compreensão da interdependência entre todos os seres e destes com os ciclos naturais, conclama que realizemos com urgência uma aliança entre os saberes, a favor da Vida e pelo reconhecimento, nos âmbitos internacional, regionais, nacionais e locais, dos direitos da Mãe Terra e do princípio da Harmonia (CARTA DE FORTALEZA: MANIFESTO PACHAMAMA, 2017).

Tanto a Constituição do Equador (2008) quanto a da Bolívia (2009) têm em sua possibilidade plural, os valores do Bem-viver (ou *Buen Vivir*), refletindo as muitas cosmovisões indígenas que compõem esses territórios. Só na Bolívia, por exemplo, são 36 povos originários atualmente, os quais foram finalmente incorporados no plano político a partir de 2008. A Carta Fundamental boliviana possui 411 artigos. Desses, 80 referentes à questão indígena, com alguns pontos essenciais como: a reorganização territorial do país, buscando a autonomia dentro de fronteiras territoriais (departamental, regional, municipal e indígena) com a possibilidade de eleições próprias; a participação de indígenas no parlamento; além do reconhecimento dos direitos de propriedade e de família.

A Constituição equatoriana também é plural de saída por incluir no documento aquelas comunidades historicamente excluídas pelo projeto colonial. Em seu território, há 15 nacionalidades e 40 povos falando 15 idiomas diferentes. Os artigos 10 e 11

instituem as bases para uma sociedade plurinacional ao afirmar que: “Os povos e as pessoas indígenas têm direito a pertencer a uma comunidade ou nação indígena, de conformidade com as tradições e costumes da comunidade ou nação que se trate. Não pode haver nenhuma discriminação... ao exercício deste direito” (EQUADOR, 2008, p. 11).

No Equador, este movimento tem origem na própria refundação do Estado que, desde a sua independência política, em 1830, foi dominado pela elite, sem espaço para os povos originários do país. Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o termo plurinacional precisa vir acompanhado de uma mudança real nas estruturas estatais, nas quais se consolidem formas plurais de autogoverno, desestruturando as matrizes liberais de um sistema que, apesar de se dizer democrático, não tem real abertura para as muitas possibilidades de governança. Repensar esta instituição, então, é um movimento contra hegemônico que tenta romper com a herança moderna do Estado como um ente superior e abstrato, desconectado da realidade das comunidades locais. Por isso, segundo Boaventura, a reformulação do Estado é um passo fundamental para a entrada do pensamento indígena nos espaços de poder e, conseqüentemente, da sua ética ecológica:

Quando os movimentos indígenas, no continente latino-americano e no mundo, levantam a bandeira da refundação do Estado, fazem-no por terem sofrido historicamente – e por seguir sofrendo hodiernamente – as conseqüências de todas as características [...] do Estado moderno em muitas de suas metamorfoses (no continente, em especial, no Estado colonial, no Estado liberal, no Estado desenvolvimentista, o Estado burocrático e o Estado de mercado. (SOUSA SANTOS, 1998, p. 70).

É neste contexto plural das constituições equatorianas e bolivianas que o Bem-viver andino, o modo de vida de populações indígenas latino-americanas, é institucionalizado. Ainda que cada comunidade tenha sua própria vivência e prática do Bem-viver, eles carregam em comum a busca por uma experiência plena na vida, em harmonia com os outros seres, sejam eles humanos ou não. O Bem-viver traz, assim, para documentos oficiais perspectivas disruptivas para se pensar a pauta ecológica, como o reconhecimento da natureza enquanto sujeito de direitos, permitindo que se pense questões coletivas a partir de diferentes pontos de vista.

A Constituição equatoriana tem um capítulo próprio para os direitos do Bem-viver com 23 artigos, divididos nas seções: água e alimentação; ambiente saudável;

comunicação e informação; cultura e ciência; habitação e moradia; trabalho e seguridade social. Dentre alguns dos artigos referentes à proteção da natureza, o 397 “permite a qualquer pessoa natural ou jurídica, coletividade ou grupo humano, exercer as ações legais e acionar os órgãos judiciais e administrativo” (EQUADOR, 2008, p. 120); enquanto o Art. 410 promete “prover os agricultores e as comunidades rurais com apoio para a conservação e restauração dos solos, assim como para o desenvolvimento de práticas agrícolas que protejam e promovam a soberania alimentar” (EQUADOR, 2008, p. 123). Além disso, o Estado se compromete, por exemplo, a ser uma país livre de cultivos e sementes transgênicas (Art.401) e a não estabelecer acordos ou convênios de cooperação que menosprezem a conservação da natureza (Art. 403).

Porém, uma verdadeira efetividade de tais artigos só pode se dar por meio do reconhecimento do direito indígena, aceitando a plurinacionalidade, bem como a autonomia e o reordenamento territorial desses povos de acordo com o estabelecido antes das divisões pré-coloniais, segundo a organização equatoriana Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE, 1994). Assim, seria possível estabelecer governanças indígenas pautadas pela “coexistência e convivência pacífica” com outros indígenas, bem como não indígenas “que habitam a atual nação equatoriana”, a fim de realizar “manejo harmônico e equilibrado dos recursos naturais, uma relação “menos predatória com o meio ambiente” que possa garantir “o desenvolvimento integral de todas as vidas” (CONAIE, 1994, p. 20/22)

Dessa forma, ainda que represente um marco, a Constituição equatoriana, bem como a boliviana, tem um papel mais simbólico do que prático desde sua promulgação. Isso porque enfrenta inúmeros desafios para se sobrepor a um projeto de mundo colonial, capitalista e moderno que penetrou também no sul-global, fazendo com que suas cosmopercepções originárias fossem subjugadas. Para Alberto Acosta (2016), isso vem de uma certa rejeição das próprias origens e raízes nos países latino americanos que nunca incorporaram de fato as culturas de seus muitos povos. A plurinacionalidade pode ser, então, o primeiro passo para esse acolhimento. Pois, ainda que, segundo o autor (2016), ela não dissolva os estados, ela cria espaços de autonomia e auto governança, o que, naturalmente, cria um embate com a ideia tradicional de estado nação:

Não se trata de colocar remendo sobre o Estado que temos. Para construir um estado diferente, não se propõe uma simples sobreposição de ideias indigenistas às atuais estruturas ou uma justaposição de propostas e visões indígenas e não indígenas. O Estado plurinacional não é um Estado híbrido. Tem que ser outro Estado, no sentido de outra sociedade e outra proposta de vida - ou seja, o Bem-Viver (ACOSTA, 2016, p. 162).

Uma mudança verdadeira nos Estados andinos, portanto, não passa apenas pelo processo constitucional, mas é preciso se livrar de séculos de herança colonial e pensar em um outro projeto de país, como explica Boaventura de Sousa Santos (1998), o qual elenca esta como a primeira de sete dificuldades na refundação do Estado na América Latina. A segunda é um desdobramento da primeira, onde é preciso reconhecer que o símbolo do Estado moderno, inspirado em modelos eurocêntricos, ainda está muito arraigado nas mentalidades. A terceira é o fato de que essa é uma causa que não pode ser bancada apenas pelos povos originários, ou outros grupos sociais oprimidos; mas precisam participar da conversa todos os grupos e classes da sociedade em questão. Já a quarta clama por um diálogo entre ontologias, que não debatam só o concreto, mas lidem também com diferentes conceitos de tempo e espaço. A quinta dificuldade vem da necessidade de mudar não só as estruturas políticas, mas também a economia, a cultura e as relações sociais no geral. A sexta diz respeito à refundação do Estado como a criação de algo novo, que não mantenha as estruturas que levaram aos problemas atuais. Por último, a sétima dificuldade relembra o fracasso da refundação de Sovietes¹⁵ no século passado, o que pesa na imaginação política emancipadora.

Alberto Acosta (2016) alerta ainda para o uso propagandístico do Bem-viver pelos governos “progressistas” andinos. Muito mais do que encarar as mudanças estruturais que precisam ser feitas e que estão pautadas em suas constituições, tais governantes esvaziam o significado do Bem-viver, usando o nome para promover suas agendas políticas. O autor (2016) dá o exemplo de projetos municipais vendidos como ações do Bem-Viver, que visam melhorar a mobilidade urbana em cidades que foram organizadas para que o automóvel tivesse a prioridade em detrimento das pessoas humanas e não humanas, o que nada tem a ver com os princípios da filosofia

¹⁵ Conselhos de trabalhadores e camponeses, que contribuíram para a Revolução Russa de 1917 com formas de organização flexíveis, descentralizada, com pouca burocracia e hierarquia interna fluida (o que poderia servir de inspiração para os estados plurinacionais), mas que foram suprimidos pelo partido único comunista.

andina. Além disso, ao contrário do que diz o artigo 403 da Constituição equatoriana, o governo deste continua a estabelecer parcerias prejudiciais ao mundo natural, como o crescimento do extrativismo com a mega mineração e a construção de novos campos petrolíferos. Portanto, segundo Acosta o que se tem na prática é um Bem-viver ainda bastante “propagandístico e burocratizado” (2016, p.101).

Para entender o que implica o Bem-viver, que, como vimos, não pode ser simplesmente associado ao ‘bem-estar ocidental’, há que começar recuperando os saberes e as culturas dos povos e nacionalidades - tarefa que deveriam liderar as próprias comunidades indígenas. Isso, insistimos, não significa negar os êxitos e as mutações proporcionados pelos avanços tecnológicos, que podem contribuir à construção do Bem-Viver. Trata-se de recuperar o que já existe e de inventar, caso seja necessário, novos modos de vida dentro de determinados parâmetros que assegurem os bons conviveres (ACOSTA, 2016, p. 102)

No entanto, mesmo com tais dificuldades, o que esses documentos inauguram, segundo Boaventura de Sousa Santos (1998) já deve ser celebrado por permitir a diminuição dos excessos da modernidade, ao driblar a lógica de uma democracia unicamente representativa e sem espaço concreto para a diversidade se manifestar. Ainda que, na prática, ambas as Constituições tenham tido pouquíssimas oportunidades de se mostrarem, elas abrem caminhos para repensar um próprio conceito de Estado que inclua a diversidade ontológica e epistemológica do seu povo, além da importância da biodiversidade, não como recursos, mas como parte fundamental da vida na Terra.

Segundo Acosta (2016), o Bem-viver só pode ser construído por meio de mudanças conceituais e estruturais em todas as áreas, com práticas que “reencontrem a Natureza e atendam às demandas da sociedade, não às do capital”. Para isso, Boaventura afirma que é preciso apostar: “A opção pela novidade exige apostar na novidade, ou seja, enquanto isso acontece” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 19). Acosta dialoga com essa opinião, ao argumentar que no cerne do Bem-viver “está implícito um grande passo revolucionário que nos leva a caminhar de visões antropocêntricas, assumindo as consequências políticas, econômicas, culturais e sociais desta transição” (2016, p. 107). Isso significa que a ilusão de um projeto social infalível e inacabado precisa ser abandonado para que se dê espaço para as experiências imperfeitas e concretas que vão, cotidianamente, abrindo espaço para que novas formas de fazer mundo penetrem nos locais de poder.

4 CONCLUSÃO

Durante os dois anos e meio que me dediquei à essa pesquisa, muita coisa aconteceu. Se a pandemia do COVID-19 já anunciava que a crise ecológica estava no auge, agora temos certeza. O Serviço de Mudanças Climáticas Copernicus (C3S) (2023), órgão da União Europeia, anunciou que é “praticamente certo” que 2023 entrará para a história como o ano mais quente em 125 mil anos.

Os efeitos das mudanças climáticas são sentidos no mundo todo. Com chuvas abaixo da média, rios da Região Norte do Brasil registraram níveis históricos para o período de estiagem; já o sul do país experimentou o oposto com um volume anormal de chuvas. Os impactos de eventos climáticos extremos também foram sentidos em outras partes do mundo, segundo o CS3 (2023). Por isso, o intuito inicial desta pesquisa, de encontrar saídas para a atual crise ecológica, continua mais atual do que nunca. Ainda que nada de muito expressivo tenha sido resolvido neste sentido, já vemos sinais de uma abordagem mais séria (e mais preocupada) em alguns governos mundiais. Como pontuamos na introdução deste trabalho, as eleições brasileiras de 2022 eram fundamentais para o clima do país e do mundo. Alguns passos foram tomados nessa direção. O Brasil, por exemplo, hoje tem um ministério do Meio Ambiente muito mais atuante e um inédito ministério dos Povos Indígenas, trabalhando não só pela causa dos povos originários, mas também em aliança com a pasta ambiental.

Como um contraponto à visão de mundo dominante que, em partes, nos trouxe para esse cenário, escolhemos a ecologia profunda como alternativa ética para nos guiar nos desafios que esses tempos trazem. Para isso, nos propusemos a fazer uma revisão da proposta, em específico, do pensamento de Arne Naess, o primeiro e mais famoso expoente do movimento. Para tal, mostramos o que seria uma ecologia rasa e como suas medidas atuam na crise ambiental. Neste sentido, vimos que, apesar de necessárias, soluções imediatas, que objetivam mais solucionar o sintoma do que a causa, não são o melhor caminho. Já a ecologia profunda propõe algo muito mais desafiador, porém, duradouro: uma reforma nos nossos modos de vida como um todo e até na forma como enxergamos a nós em relação com a natureza. Por isso, o termo “profunda” em seu nome.

Adentramos também o pensamento relacional proposto por Arne Naess, onde ele escolhe a perspectiva da fenomenologia e da Gestalt (oriunda da psicologia da

percepção) como forma de apreensão da realidade, a qual vai sustentar a sua noção de interconexão entre todos os seres, humanos ou não humanos. Dentro de tal pensamento relacional, Arne Naess desenvolve ainda os seus conceitos de identificação e autorrealização. O primeiro advém do reconhecimento da interdependência fundamental entre todas as coisas vivas. O segundo é uma consequência deste já que, a partir do momento que um ser humano se identifica com todos os seres da natureza, a realização e o florescimento dos seus próprios potenciais passam a depender da realização e dos potenciais desses mesmos seres. A partir, então, deste pensamento e desta nova forma de ser e estar no mundo, surgem atitudes de cuidado para com a natureza. Por isso, o filósofo defende (1989), que tal reforma no pensamento é mais importante do que as próprias normas, já que esta mudança conduziria os humanos a tal transformação que eles naturalmente se inclinariam à preservação do mundo natural (NAESS, 1989).

Naess (1989) reconhece, entretanto, que mudanças profundas, tais quais as que ele propõe, são mais difíceis e demoradas de serem implementadas. Por isso, precisamos de regras que nos balizem enquanto tal transformação não acontece de forma mais expressiva. Assim, trouxemos a proposta normativa do autor, a Ecosofia T. No esquema de Naess, há hipóteses como “a autorrealização completa de qualquer um depende da de todos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 197) que sustentam a norma “autorrealização para todos os seres vivos” (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 197).

E isso tudo só é possível porque a ecologia profunda tem como premissa fundamental o reconhecimento do valor intrínseco de todos os seres, bem como dos ecossistemas. Aqui, apostamos no conceito de valor intrínseco da natureza como oposto ao valor instrumental. Ou seja, uma coisa tem valor independentemente da utilidade que ela tem para os seres humanos. Esse é um dos principais rompimentos da ecologia profunda com o antropocentrismo, pois aceitar que a natureza é portadora de tal valor já nos levaria para uma sociedade bem diferente da atual.

No entanto, valorizar tudo o que é vivo nos leva à dúvida: se todas as coisas têm o mesmo valor, como decidir o que terá prioridade em um possível conflito de interesses? Naess tem uma resposta compatível com uma transformação profunda, porém, comprometida com dilemas práticos e atuais. Como Ronald Sandler define (2017), a ecologia profunda pode ser vista como um pluralismo biocêntrico, um movimento que considera tanto o todo quanto os indivíduos que o compõe. Portanto,

caso haja conflito de interesses, há algumas alternativas à priorização das necessidades humanas em todas as situações, por exemplo, considerar que as necessidades secundárias dos seres humanos não devem se sobrepor às necessidades vitais de outras espécies (NAESS e ROTHENBERG, 1989):

Na prática, temos, por exemplo, uma obrigação maior em relação a quem está mais perto de nós. Isso implica deveres que às vezes envolvem matar ou ferir não-humanos. Mas não quando animais são submetidos a experimentos dolorosos para testar químicos usados, por exemplo, em colorantes de comida. Os seres humanos podem estar mais próximos de nós do que os animais, mas não há nenhuma necessidade humana vital a ser satisfeita pela indústria cosmética e alimentar (NAESS e ROTHENBERG, 1989, p. 170/171).

Por isso, acreditamos ter cumprido o objetivo de demonstrar que esta proposta é uma alternativa com embasamento filosófico para ser considerada como alternativa ética para lidar com a atual crise ecológica. Diferente da ecologia rasa, a qual se traduz em uma sustentabilidade de apostas tecnológicas e soluções imediatas para sufocar sintomas; a ecologia profunda visa a urgente transformação na relação entre os seres humanos e o meio ambiente, por meio de uma mudança nas atitudes e valores culturais, e defendendo uma ética de respeito e consideração por toda a biosfera.

Além disso, como Naess diz, a ecologia profunda expressa uma axiologia, enquanto a sua Ecosofia T uma deontologia (1989). Ou seja, a ecosofia pessoal de Arne Naess é apenas uma dentre as muitas possíveis no movimento. Como desenvolvido no capítulo “Aplicações da ecologia profunda na atualidade”, a intenção da plataforma é que ela possa abrigar as mais diversas filosofias pessoais, de forma que, a transformação profunda no qual se propõe se dê em diferentes contextos e a partir de diferentes cosmopercepções.

Sendo assim, entendemos ser possível um diálogo entre a ecologia profunda e o pensamento indígena, ou a ecosofia indígena, já que, se formos pensar a crise ecológica a nível de Brasil, faz-se mister incluir o conhecimento daqueles que são os principais mantenedores da nossa biodiversidade. Para cumprir este objetivo, trouxemos a discussão sobre as Constituições Plurinacionais do Equador e da Bolívia, cuja inspiração veio também das cosmologias dos povos tradicionais. Isso demonstra

que um movimento ecológico profundo pode ter impactos concretos na nossa sociedade, como nos âmbitos jurídico, social e econômico.

Para uma futura pesquisa, o que se pretende é investigar mais a fundo as aplicações práticas da ecologia profunda e quais as consequências de uma aposta no valor intrínseco da natureza. Além disso, a depender das possibilidades, olhar com mais atenção para o que já nos apontam os bem-viveres latinos enquanto contraponto ao antropocentrismo da sociedade industrial, oriunda do Norte-global. Quem sabe, olhando para as diversas bússolas que nos sugerem uma saída para a crise ecológica, possamos viver o que Boaventura de Sousa Santos (2006) chama de ecologia dos saberes. Esta seria uma constelação epistemológica, a qual pode ampliar as discussões acerca das urgências a humanidade divide e contribuir para a construção de outros mundos possíveis e futuros mais plurais.

REFERÊNCIAS

2023 deve ser o ano mais quente em 125 mil anos, diz órgão da EU. UOL, 10 de novembro de 2023. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/noticias/deutsche-welle/2023/11/10/2023-deve-ser-o-ano-mais-quente-em-125-mil-anos-diz-orgao-da-ue.htm>. Acesso em: 07/11/2023

À medida que a população mundial atinge 8 bilhões de pessoas, ONU pede solidariedade no avanço do desenvolvimento sustentável para todos. UNFPA, 2022. Disponível em: <https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/a-medida-que-populacao-mundial-atinge-8-bilhoes-de-pessoas-onu-pede-solidariedade-no-avan%C3%A7o-do#:~:text=Embora%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20mundial%20continue,v%C3%A3o%20do%20crescimento%20ao%20decl%C3%ADnio>. Acesso em 16/10/2023

ABROMAVAY, Ricardo. **Desafios para o sistema alimentar global.** Cienc. Cult. vol.73 no.1 São Paulo Jan./Mar. 2021

ACOSTA, Alberto. **O Bem-viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016

BOOKCHIN, Murray. **Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement.** Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project, nos. 4-5, 1987. Disponível em:

http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecovdeepeco.html. Acesso em: 01/09/2023

BOLÍVIA. **Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia.** Sucre, 2009.

Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/97953/constituicao-do-estado-plurinacional-da-bolivia-de-2009>. Acesso em 05/09/2022

BOULTON, Chris; LENTON, Thimoty; BOERS, Niklas. **Pronounced loss of Amazon rainforest resilience since the early 2000s.** Nature Climate Change. 12, 271–278, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41558-022-01287-8>. Acesso em: 11/10/2022

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal, 2016.

BRASIL. **Medida provisória nº 1.154, de 1 de janeiro de 2023.** Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Cultrix, 2006

CARSON, Rachel. **Silent Spring.** Boston: Houghton Mifflin Company, 1962.

CARTA DE FORTALEZA: MANIFESTO PACHAMAMA, 2017. Disponível em: <https://outraspalavras.net/terraeantropoceno/no-brasil-o-paradigma-dos-direitos-da-terra/>. Acesso em: 09/09/2022

CONAIE. **Proyecto Político 1994**. Quito: Consejo de Gobierno de la Conaie, 1994. Disponível em <https://conaie.org/proyecto-politico/>. Acesso em 01/08/2022

DOSTOIÉVSKY, Fiódor. **The Brothers Karamazov**. New York: Random House, 1950

EQUADOR. **Constituicion de la Republica del Ecuador**. Quito, 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em 05/09/2022

ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”**. Territórios, Ano 03, Número 06, 2016. Disponível em: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/#_edn1. Acesso em 25/07/2022

ESTADÃO. **Produção de veículos elétricos pode causar danos ambientais**. Summit Mobilidade, 2020. Disponível em: <https://summitmobilidade.estadao.com.br/guia-do-transporte-urbano/producao-de-veiculos-eletricos-pode-causar-danos-ambientais/>. Acesso em: 05/08/2022

FAO. **World Livestock 2013 – Changing disease landscapes**. Roma: FAO, 2013

FAO. **Pequenos agricultores familiares produzem mais de um terço dos alimentos no mundo**. Brasília, 2014. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/125880-pequenos-agricultores-familiares-produzem-mais-de-um-terco-dos-alimentos-no-mundo#:~:text=Dados%20%2D%20As%20estimativas%20atualizadas%20s%C3%A3o,mundo%20em%20termos%20de%20valor>. Acesso em: 06 de setembro de 2022

FELIPE, Sônia T. **Valor Inerente e Vulnerabilidade**. Ethic@, Florianópolis, v.5, n. 3, p. 125-146, Jul de 2006

FELIPE, Sônia T. **Agência e Paciência Moral**. In: Ethic@, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69-82, 2007

HOURDEQUIN, Marion. **Environmental Ethics: From Theory to Practice**. New York: Bloomsbury, 2015

INSTITUTO ALANA. **Nosso vínculo com a natureza**. São Paulo: Programa Criança e Natureza, 2021

IPCC. **Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability**. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press. In Press, 2022

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KRENAK, Ailton. **Diálogos: Desafios para a decolonialidade**. UnBTV, YouTube, 16 de julho 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws. Acesso em: 20 de fevereiro de 2022

LATOIR, Bruno. **Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. São Paulo: Ubu Editora, 2020

LEGUÍA, Joaquin. **El eslabón perdido para un mundo sostenible**. Lima: Asociación para La Niñez y su Ambiente, 2017

LEOPOLD, Aldo. **A Sand County Almanac**. Oxford: Oxford University Press, 1949

LEOPOLD, Aldo. **A sand county almanac and sketches here and there**. New York: Oxford University Press, 1987

LEOPOLD, Aldo. **A Sand County Almanac: And Sketches Here and There**. Oxford University Press, 2020

MALDONADO, Luis. **El Sumak Kawsat/Buen Vivir/Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador**. In: HIDALGO - CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (ed.). Rev. Ed. Popular, Uberlândia, Edição Especial, p. 268 - 280, jul. 2020. 280 Sumak Kaesay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano o sobre Sumak Kawsay. Huelva y Cuenca: FIUCUHU, p. 193 – 210, 2014.

MAPBIOMAS. **O papel das terras indígenas na proteção das florestas**, 2022.

Disponível em: https://mapbiomas-br-site.s3.amazonaws.com/downloads/Coleccion%206/Fatos_sobre_o_Papel_das_Terras_Ind%C3%ADgenas_18.04.pdf. Acesso em: 28 de fevereiro de 2022

MARTINEZ, Esperanza. **Nem melhor, nem bem: viver em plenitude**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Instituto Humanitas Unisinos, 340, agosto de 2010.

Acesso em: 14 de outubro de 2022. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>. Acesso em: 01 de setembro de 2021

Mudanças climáticas: 6 dos 9 limites planetários foram ultrapassados. Correio Braziliense, 2023. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/ciencia-e-saude/2023/09/5125123-mudancas-climaticas-6-dos-9-limites-planetarios-foram-ultrapassados.html>. Acesso em: 16/10/2023

MOORE, G. E. **Philosophical Studies**, 1922. Disponível em:

<http://www.ditext.com/moore/intrinsic.html>

NAESS, Arne; ROTHENBERG, David. **Ecology, Community and Lifestyle**. New York: Cambridge University Press, 1989

NAESS, Arne; SESSIONS, George. **Basic Principle of Deep Ecology**. The Anarchist Library, 1984. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/arne->

naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology.lt.pdf. Acesso em 20/09/2023

NAESS, Arne. **Intrinsic value: Will the defenders of nature please rise.** P. Reed & D. Rothenberg (Eds.), *Wisdom in the Open Air*, p. 70–82. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

NAESS, Arne. **Self-realization in mixed communities of human beings, bears, sheep, and wolves.** A. Drengson & H. Glasser (Eds.), *Selected Works of Arne Naess*, p. 291–300. Dordrecht, Holanda: Springer, 2005

O'NEIL, John. **Ecology, Policy and Politics.** New York: Routledge, 1993

OLIVEIRA, Davi Mesquiati. **Ética indígena Quéchua interpelando éticas cristãs ocidentais: reflexões latino-americanas.** *Revista Caminhando*, v.19, n.2, p.19-31, jul/dez de 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/5277/4558>. Acesso em: 12 de setembro de 2021

REC'n'play. **XVI NYC Anarchist Book Fair — 11 Sep — 2nd Part.** YouTube, 11 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JcOcz-Rq3fk>. Acesso em: 11 de outubro de 2022

REGAN, Tom. **All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics.** Berkeley, LA: University of California Press, 1982

REGAN, Tom. **The Case for Animal Rights.** Berkeley, CA: University of California Press, 2004

REGAN, Tom. **The radical egalitarian case for animal rights.** L. P. Pojman and P. Pojman (eds), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Practice* (6th edn). Boston, MA: Wadsworth, p. 81–88, 2012

SANDLER, Ronald. **Introduction: Environmental virtue ethics.** R. Sandler and P. Cafaro (eds), *Environmental Virtue Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, p. 1–12, 2005.

SANDLER, Ronald. **Environmental ethics: theory in practice.** New York: Oxford University Press, 2017

SINGER, Peter. **Ética Prática.** Tradução: Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1993.

SINGER, Peter. **Animal Liberation.** New York: HarperCollins, 2002.

SINGER, Peter. **A utilitarian defense of animal liberation.** L. P. Pojman and P. Pojman (eds), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* (5th edn). Belmont, CA: Wadsworth, p. 73–82, 2008.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2018

SÓLON, Pablo (org). **Alternativas ecossistêmicas: Bem-viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **La globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A Ecologia de Saberes**. Em: A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sul**. Lima: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010

TAYLOR, Paul W. **The ethics of respect for nature**. Environmental ethics, v. 3, n. 3, p. 197-218, 1981

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Colihue; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edicionaes Madre de Plaza de Mayo, 2011. Disponível em http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20180808_02.pdf. Acesso em: 06 de julho de 2021