



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

**SÉRGIO DE FARIA LOPES**

**O PAPEL DAS EMOÇÕES COMO *MOTUS* PARA APROXIMAÇÃO  
AMBIENTAL: REFLEXÕES FILOSÓFICAS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL  
CONTEMPORÂNEA**

**CAMPINA GRANDE**

**2022**

SÉRGIO DE FARIA LOPES

O PAPEL DAS EMOÇÕES COMO *MOTUS* PARA APROXIMAÇÃO AMBIENTAL:  
REFLEXÕES FILOSÓFICAS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL CONTEMPORÂNEA

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)  
apresentado ao Curso de Graduação em  
Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba,  
como requisito parcial à obtenção do título de  
licenciado em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Eugênia Ribeiro Teles

CAMPINA GRANDE

2022

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

L864p Lopes, Sérgio de Faria.

O papel das emoções como motus para aproximação ambiental [manuscrito] : reflexões filosóficas para uma ética ambiental contemporânea / Sérgio de Faria Lopes. - 2022.

91 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2022.

"Orientação : Profa. Dra. Eugênia Ribeiro Teles, Departamento de Filosofia - CEDUC."

1. Bioética. 2. Ética. 3. Ecologia. 4. Empatia. I. Título

21. ed. CDD 111.85

SÉRGIO DE FARIA LOPES

O PAPEL DAS EMOÇÕES COMO *MOTUS* PARA APROXIMAÇÃO AMBIENTAL:  
REFLEXÕES FILOSÓFICAS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL CONTEMPORÂNEA

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Graduação em  
Filosofia da Universidade Estadual da  
Paraíba, como requisito parcial à obtenção  
do título de licenciado em Filosofia.

Data da avaliação: 07/12/2022

BANCA EXAMINADORA



Prof.ª. Dra. Eugênia Ribeiro Teles (Orientadora)

UEPB



Prof.ª. Dra. Gilmara Coutinho Pereira (Examinador)

UEPB



Prof. Dr. Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (Examinador)

UEPB

Aos meus pais Adedir Lopes e Keila Maria de Faria Lopes por oportunizar minha formação profissional e serem pedras fundamentais na formação de meu caráter e princípios morais. Também dedico essa monografia ao meu padrinho Natanael de Faria pelo carinho de sempre e por ser um modelo de pai, esposo e ser humano – Dedico.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, minha querida esposa Clara Rita e meus amados filhos Miguel e Murilo com quem sempre pude contar e que apoiam sempre minhas metas e sonhos;

Aos meus sogros Edésio Mendes e Marilúcia Mendes e cunhadas, Simone e Andrea, que sempre me incentivaram na busca da realização de meus sonhos acadêmicos e na vida pessoal;

Aos meus irmãos Leonardo, Gustavo e Hugo e a minha irmã Gebry, pelo carinho e apoio de sempre;

À minha madrinha Marjorie Ester, por estar sempre ao meu lado em todos os momentos de minha vida e incansavelmente, apoiar meus sonhos e minha família;

À minha orientadora Profa. Dra. Eugênia Teles, pela amizade, confiança, incentivo e orientações ao longo de toda a minha graduação;

Aos meus colegas de curso, cuja convivência com eles durante os últimos anos me rendeu boas risadas, muitas amizades e apoio durante o curso;

Aos membros da banca, professora Dra. Gilmar Coutinho Pereira e professor Dr. Ramon Bolívar Cavalcanti Germano pela pronta aceitação em participar da avaliação desse trabalho e pela amizade construída ao longo da graduação;

Ao Prof. Dr. João Florindo Batista Segundo pela cuidadosa revisão ortográfica e das normas de formatação da presente monografia, muito obrigado;

A todos os excelentes professores e professoras do curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba em compartilhar seus conhecimentos com paciência e bom profissionalismo;

À Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), pelas oportunidades que me fizeram chegar até aqui.

“A razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões, não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes”. (HUME, 1739).

## RESUMO

Atualmente, a questão ambiental faz parte de todas as atividades corriqueiras dos seres humanos, por mais que não se tenha a noção direta de que isso realmente aconteça. Outrossim, o aumento e constantes agravos contra a natureza, possibilita a abertura reflexiva sobre a forma de se agir moralmente em relação ao meio ambiente, além do papel das emoções como peça fundamental de uma possível modificação de comportamento. Assim, a presente monografia tem por objetivo argumentar em favor da hipótese que as emoções são elementos motivacionais e atitudinais para uma mudança de comportamento para ações pró-ambientais. Para melhor compreensão dos argumentos a favor dessa hipótese, este trabalho é composto por quatro capítulos, sendo que no primeiro, será traçado um panorama geral das éticas tradicionais e das éticas ambientais contemporâneas apontando suas lacunas diante das novas dimensões da responsabilidade humana em que as emoções não podem ser negligenciadas. No segundo capítulo, será feita uma breve análise da obra de David Hume, o *Tratado da natureza humana*, especialmente delineados nos Livros II e III, onde o filósofo escocês trabalha os elementos das paixões (emoções) e da moral. No terceiro capítulo, serão tratadas as teorias contemporâneas das emoções e as possíveis relações com as éticas ambientais e, por fim, no capítulo quatro, será apresentada uma abordagem da ética ambiental ou ecológica, em que as emoções assumem papéis preponderantes frente às questões ambientais contemporâneas, a partir da hipótese que as emoções, e especialmente a empatia, pode ser considerada *motus* efetivo para a aproximação do distanciamento histórico antrópico com a natureza e a emersão do sentimento de pertença ambiental.

**Palavras-chave:** Bioética. Ecologia. Empatia. Hume.



## ABSTRACT

Currently, the environmental issue is part of all human everyday activities, even though there is no direct notion that this actually happens. Furthermore, the increase and constant grievances against nature, allow for reflections about moral actions directed to the environment, and to the role that emotions can play as a fundamental part of possible change in behavior. Thus, this monograph aims to argue in favor of the hypothesis that emotions are motivational and attitudinal elements for a change in behavior towards pro-environmental actions. For a better understanding of the arguments in favor of that hypothesis, the monograph is divided in four chapters. In the first one, will be done an overview of traditional ethics and contemporary environmental ethics, pointing out their gaps in the face of new dimensions of human responsibility in which emotions cannot be neglected. In the second chapter, will be done a brief analysis of the work of David Hume, the *Treatise on Human Nature*, especially outlined in Books II and III, which the Scottish philosopher works on the elements of passions (emotions) and morals. In the third chapter, will be explained the theories of contemporary emotions and the possible links with environmental ethics and, finally, in the fourth chapter will be discussed the possibility of an environmental or ecological ethical approach, in which emotions assume dominant roles in the face of environmental issues of contemporaneity, assuming the thesis that emotions, and especially empathy, can be considered an effective *motus* to bring the anthropic historical distance closer to nature and the emergence of the feeling of environmental belonging.

**Keywords:** Bioethics. Ecology. Empathy. Hume.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 PANORAMA GERAL DAS ÉTICAS TRADICIONAIS E AMBIENTAIS .....</b>	<b>14</b>
2.1 Um breve panorama das éticas tradicionais .....	14
2.2 Bioética e a ética médica .....	17
2.3 Ética animal.....	19
2.4 O problema do status moral e as éticas ambientais.....	21
2.4.1 Valor intrínseco e as éticas ecocêntricas .....	27
2.5 Éticas ambientais sob perspectivas das éticas tradicionais.....	30
2.6 Éticas ambientais sociais pragmáticas.....	31
2.7 A ética ambiental frente aos desafios atuais e futuros .....	34
2.8 Para uma educação ambiental e qualidade de vida.....	36
2.9 Ética ambiental e a valorização das emoções.....	37
<b>3 AS PAIXÕES E OS VALORES MORAIS NA OBRA O TRATADO DA NATUREZA HUMANA DE DAVID HUME.....</b>	<b>41</b>
3.1 David Hume e o <i>Tratado da natureza humana</i> .....	41
3.2 As paixões e suas características .....	43
3.3 O costume e as relações de semelhança, contiguidade ou de causalidade .....	44
3.4 Dos valores morais – empatia .....	46
<b>4 TEORIA CONTEMPORÂNEAS DAS EMOÇÕES .....</b>	<b>49</b>
4.1 O conceito de emoções e suas características .....	49
4.2 Três teorias cognitivas das emoções.....	51
4.2.1 Teoria das emoções como julgamento de valor.....	53
4.2.2 Teoria das emoções como percepção de valores .....	54
4.2.3 Teoria atitudinal das emoções .....	55
<b>5 COMO SERIA UMA ÉTICA AMBIENTAL PAUTADA PELAS EMOÇÕES? .....</b>	<b>59</b>
5.1 Para uma nova visão da ética ambiental .....	59
5.2 De volta aos argumentos humeanos .....	61
5.2.1 A empatia em D. Hume .....	62
5.3 Empatia espontânea com a natureza .....	64
5.4 Educação para empatia.....	65
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O FUTURO.....</b>	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>79</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A aceleração da degradação ambiental coincide com o crescimento e a globalização da economia, a qual se manifesta não somente na perda do equilíbrio ecológico, mas também surge como uma crise da civilização, que questiona a racionalidade do sistema social, seus valores e todos os conhecimentos que a sustenta. As incertezas de longo prazo e a visão de futuros possíveis diante de alarmes catastrofistas pode produzir uma paralisia opressora, que mesmo com uma consciência ambiental e o conhecimento científico atual pode não conseguir resolver. Além disso, o discurso do neoliberalismo ambiental tecnicista opera como uma estratégia fatal que gera uma inércia cega, uma precipitação para a catástrofe, em que os custos ambientais estão sendo cada vez mais ignorados com o intuito de servir ao progresso e à capitalização dos processos ecológicos e simbólicos. Nesse sentido, é válido questionar se a racionalização do meio ambiente seria a única saída para uma gestão econômica, social e ambientalmente justa para todos os viventes do globo.

Baseado nessa reflexão inicial, muitas questões praxiológicas têm sido apresentadas por meio de movimentos ambientais, que apesar de heterogêneos, compartilham objetivos comuns, tais como a sobrevivência da espécie humana, a qualidade de vida, a autossuficiência alimentar, a seguridade social, a conservação da natureza e da diversidade étnica, o equilíbrio e a saúde ecológica, entre outros. No entanto, esses movimentos se divergem ideologicamente quanto ao lugar de fala. Por exemplo, os movimentos ecológicos do Norte, surgem com uma nova estética e uma ética da natureza em busca de novos valores que surgiram das condições da pós-modernidade, e, em muitos casos, são ausentes de necessidades básicas, por estarem em uma sociedade de abundância e consumo. Por outro lado, o ambientalismo do Sul é uma resposta à degradação ambiental, ao escárnio da vida social, dos meios de produção e da intensa exploração dos recursos naturais que levam à desigualdade social (INGLEHART, 1991).

Para equacionar essas divergentes perspectivas, é preciso evocar novos saberes ambientais, os quais possam dar conta de toda a complexidade ecológica, em todos os seus aspectos (LEFF, 2001). Esses saberes ambientais são necessários para entender não somente a influência do meio na consciência e no comportamento social, refletindo sobre as possíveis determinações e condições sociais (históricas, econômicas culturais e políticas), mas também, entender e incorporar as relações subjetivas (emoções) que podem causar mudanças no comportamento ético ambiental. A teorização ambiental, nesse sentido, tem implicações importantes para a epistemologia, além de novas perspectivas para a ética ambiental.

Desse modo, não devemos construir teoricamente um possível saber ambiental

influenciado apenas pelo positivismo e racionalismo das teorias científicas que contrastam, refutam ou verificam objetivamente os fatos. Mas, por outro lado, devemos primar por uma nova axiologia no campo da filosofia, em que esse novo entendimento ambiental, seja construído por uma relação dialética em seus momentos de expressão, dado por seu referente empírico, a realidade social. Isso exige uma nova perspectiva epistemológica fundada na ética e no saber filosófico e não no direcionamento científico, na qual as teorias vão adquirindo maior compreensividade e força explicativa através de sua verificação e falsificação com uma realidade preexistente (POPPER, 1959). Essa nova perspectiva deve se originar a partir de processos de resignificação e construção de valores fundados tanto no potencial da produção material (em que sistemas complexos do meio influenciam o comportamento social), mas também pela construção de novos saberes (interdisciplinares) do conhecimento (LEFF, 2001), e principalmente do papel das emoções como agente ativo na aproximação ambiental, emergindo um sentimento de pertença ambiental.

Uma nova consciência ambiental deve manifestar-se como uma angústia de separação de sua origem natural, com o pânico de ter entrado num mundo incerto, impenetrável, evasivo e pervertido da ordem simbólica. Daí a emergência de uma nova antropologia que busca recuperar o paradigma perdido (MORIN, 1973), reintegrando o ser humano à natureza. Assim, é necessário e urgente uma nova forma de resignificação ecológica, cultural e principalmente ética, que seja não somente por meio de um ecologismo baseado em políticas e economias paliativas, ou de ações cosméticas, ou mesmo de possíveis soluções tecnológicas, mas sim, por uma ecosofia em que o conceito de ecologia seja amplificado (MORIN, 1980), uma ecologia social (LEFF, 1999), em que a relação sociedade e natureza aponta para uma nova relação com o ambiente, como uma forma de resignificação do ser e dos limites arbitrários dessa dicotomia. Diante disso, o entendimento de uma nova ética ambiental em que se considera as emoções, gerando novas identidades fundadas em sua relação com saberes ecológicos totalizantes e mutantes, reincorporando e reapropriando novos saberes, é imprescindível para uma maior complexificação da natureza e proximidade para o pertencimento ambiental.

Durante 25 séculos, a ética se esforçou para ordenar o agir humano conforme as condições sociais e culturais de cada época. Desde as teorias éticas antigas, passando pelas éticas medievais até a modernidade, o comportamento humano é analisado e direcionado para um novo agir frente às questões sociais inerentes. No entanto, quando a ética ambiental emergiu no início dos anos de 1970 como uma nova subdisciplina da filosofia, ela o fez colocando um desafio ao antropocentrismo tradicional, tentando resolver as questões do agir humano frente à problemática ambiental sistêmica, em que, com certeza, estamos seriamente envolvidos. Nesse

sentido, a ética ambiental tenta entender e analisar as questões éticas levantadas pelas relações humanas com o ambiente natural.

Desde o surgimento da ética ambiental durante a década de 1970, seu escopo se expandiu significativamente. A reflexão ética sobre as relações humanas com o mundo natural não é nova. A preocupação com os impactos ambientais das práticas humanas e do tratamento humano dos animais já é mencionada na Grécia antiga (WESTRA; ROBINSON, 1997). No entanto, a primeira conferência acadêmica sobre ética ambiental foi realizada na Universidade da Geórgia em 1971 e a primeira revista, *Environmental Ethics*, foi fundada em 1978. A Sociedade Internacional de Ética Ambiental foi fundada em 1989 e a Associação Internacional de Filosofia Ambiental apenas em 1997. A partir daí, novas revistas científicas internacionais surgiram, ampliando o debate da ética ambiental em um contexto global.

Refletir sobre as diferentes ecosofias da ética ambiental é abrir várias possibilidades de interpretação, com diferentes focos de fundamentação, desde a priorização do status e significância moral, que defende os direitos da vida perante a intervenção antrópica da natureza até os entendimentos mais holísticos como a ecologia profunda (NAESS; ROTHENBERG, 1989), a ética da terra (LEOPOLD, 1949), e o pragmatismo ambiental como exemplo, a ecologia social (BOOKCHIN, 1989), que imprime valores ecológicos e democráticos a reorganização da sociedade a partir de princípios de autonomia, convivência, solidariedade, integração e criatividade em harmonia com a natureza.

Independentemente de qual abordagem ética assumir, é um fato que estamos cada vez mais distantes da natureza. Talvez por sermos cada vez mais sujeitos racionais, tecnicistas e científicos. Dentro de uma perspectiva neomarxista, o comportamento humano, por políticas consumistas para com a natureza, nos levou a uma situação de “desencantamento” da natureza, ou seja, o desencanto das coisas naturais (e, da mesma forma, dos seres humanos – porque nós também podemos ser estudados e manipulados pela ciência) incentiva uma atitude indesejável, de que as coisas nada mais são do que aquelas que podem ser observadas, consumidas e dominadas. Nesse sentido, o projeto de dominação requer a supressão de nossa própria “natureza interior”. O século XX foi um período de grande virada no mundo e, por isso, também nas concepções éticas ambientais, desafiadas a criar paradigmas para novos costumes e avanços científicos.

O racionalismo objetivista, a qual valoriza apenas a realidade empírica, elaborada a partir da constituição de um sujeito científico, tenta construir um conhecimento objetivo, livre de todo traço de subjetividade e emotividade, com intuito de alcançar a identidade do conhecimento real. As postulações científicistas tentam, assim, eliminar o sujeito numa

crescente objetividade do conhecimento. Porém, e de forma paradoxal, este mesmo sujeito autoconsciente, converte-se tanto na causa como no maior obstáculo para alcançar o conhecimento objetivo (LEFF, 1986). Diante a esse paradoxo, o filósofo escocês David Hume no século XVIII aponta as paixões como sendo as motivadoras de ações volitivas, isso, é claro, sem negar, em momento algum, a participação da razão, mas a reduzindo e a deslocando de sua bolha dogmática solitária imperativa para a formação do conhecimento.

Ao radicalizar o empirismo e fundar as bases de um novo ceticismo, David Hume foi apontado como herético e ateu por parte de instituições eclesiásticas e universitárias de sua época. Sofreu perseguições e censuras por essas instituições, que viam sua obra como uma ferramenta possível de desconstrução dos pilares do pensamento ocidental: a metafísica, a razão e a teologia cristã. Sua obra, o *Tratado da natureza humana*, publicada em 1740, tornou-se fonte irradiadora de novas ideias ao demonstrar, entre outras coisas, a incapacidade da razão em fundar as bases do conhecimento, da moral e da religião. Suas teses e argumentos, antes não compreendidos em sua totalidade, confrontaram uma hegemonia do logocentrismo e a crença na infalibilidade do pensamento.

A partir das ideias de Hume sobre a importância das paixões nas decisões racionais, a questão ambiental deve ser pensada sob um entendimento mais sistêmico e complexo, transcendendo o campo da pura racionalidade científica e da objetividade do conhecimento. Essa nova relação com a natureza deve abrigar as emoções como *motus* para o pertencimento ambiental, diminuindo as distâncias entre os seres, os ecossistemas e as paisagens, para que as relações de pensamento possam ser mais fluídas e contíguas. Devem, assim, auxiliar e, quem sabe, ser preponderantes na resolução da problemática ambiental, visto o questionamento da eficiência da “irracionalidade” científica tecnicista (FEYERABEND, 1982).

As emoções nos revelam um mundo imbuído de valor e, portanto, pode-se individualizar os tipos de emoção por meio de valores específicos que cada emoção revela, isto é, os valores são considerados objetos formais das emoções e podem ser designados como propriedades avaliativas, sendo classificados como experiências de valência, em positivos e negativos (DEONNA e TERONI, 2012). Várias são as teorias contemporâneas das emoções, mas três importantes teorias contemplam a relação de valores com as emoções: (i) a teoria das emoções como julgamento de valor (SOLOMON, 1976; 2003), em que o aspecto fenomenológico é suprimido e a ênfase é dada aos seus aspectos cognitivos (avaliativos); (ii) a teoria das emoções como percepção de valores (TAPPOLET, 2016) apresenta uma particularidade de não suprimir os aspectos fenomenológicos e se assenta em duas afirmações: que as emoções envolvem tanto as sensações, quanto as representações; e por fim, (iii) a teoria atitudinal classifica a emoção

como uma atitude em relação a um objeto, a qual é apropriada quando este objeto exemplifica uma determinada propriedade avaliativa.

Enfim, as emoções apresentam uma alta complexidade e várias visões de interpretação e entendimento, especialmente se pretendemos relacioná-las com as questões éticas e, principalmente, com a problemática ambiental contemporânea. A partir dessa possibilidade de reunião entre as emoções e a ética ambiental podemos nos questionar: (i) as éticas tradicionais conseguem suprir as demandas dos atuais problemas ambientais? (ii) o que devemos esperar de ações éticas ambientais frente aos agravos constantes e crescentes em relação à natureza e toda a biodiversidade? (iii) podemos pensar em um conceito de ecologia holístico, de organização sistêmica da natureza, que envolve todas as relações complexas entre os seres vivos e seu meio? E por fim, qual o papel das emoções como *motus* para a aproximação com a natureza e o sentimento de pertença ambiental?

Diante a esses questionamentos iniciais, essa monografia tem por objetivo argumentar em favor da hipótese que as emoções são elementos motivacionais e atitudinais para uma mudança de comportamento para ações pró-ambientais. Nesse sentido, a presente monografia é composta por quatro capítulos que possibilitam a compreensão das emoções como *motus* para a aproximação ambiental e emersão do sentimento de pertença. Assim, no primeiro capítulo, é traçado um panorama geral das éticas tradicionais e das éticas ambientais contemporâneas apontando suas lacunas diante das novas dimensões da responsabilidade humana em que as emoções não podem ser negligenciadas. Para isso, no segundo capítulo, faremos uma breve análise da obra de David Hume, o *Tratado da natureza humana*, especialmente delineados nos Livro II e III, onde o filósofo escocês trabalha os elementos das paixões (emoções) e da moral. No terceiro capítulo, serão tratadas as teorias contemporâneas das emoções e as possíveis relações com as éticas ambientais e, por fim, no último capítulo, é analisada a possibilidade de uma abordagem ética ambiental ou ecológica, em que as emoções assumem papéis preponderantes frente às questões ambientais de nossa contemporaneidade, assumindo a tese de que as emoções podem ser consideradas *motus* efetivos para a aproximação do distanciamento histórico antrópico com a natureza e a emersão do sentimento de pertença ambiental.

## 2 PANORAMA GERAL DAS ÉTICAS TRADICIONAIS E AMBIENTAIS

### 2.1 Um breve panorama das éticas tradicionais

A ética é o caminho para refletir sobre o aspecto mais prático das nossas existências, atuando diretamente no campo das ações. No entanto, as éticas tradicionais traçaram diferentes caminhos para essas ações ao longo da história; por exemplo, os gregos procuraram estabelecer as condições éticas de uma “vida boa” e feliz, já os medievais estudaram as condições necessárias para que o homem chegasse não somente à “vida boa”, mas à vida eterna. Na modernidade, I. Kant surge como um ponto de inflexão, trazendo reflexões para uma ética normativa. O filósofo aponta em sua obra publicada em 1785 – *Fundamentação da metafísica dos costumes* –, que a ética carecia de um novo fundamento, conforme as regras do conhecimento e das críticas de sua época, tornadas evidentes no século das luzes. Em sua visão, as éticas anteriores, até então preponderantes nas justificativas do ético, não davam conta desse fundamento, isto é, do movimento que segue da razão comum à necessidade de bases sólidas para o conhecimento moral. Assim, Kant se situa na terceira fase da história da ética (éticas heterônomas da Antiguidade e da Idade Média), ao introduzir uma outra maneira de pensar o agir humano face à ordem cosmológica dos antigos e à ordem divina dos medievais. Kant propõe uma ética fundada na liberdade, na autonomia e na dignidade do homem. De acordo com Silva (2016, p.32) “a diacronia da ética, cuja linearidade se dá com o apelo a um fundamento heterônimo determinante da vontade, vê-se constringida pela inserção da liberdade e da autonomia, como ponto de ruptura e descontinuidade”.

As três principais éticas normativas tradicionais e que veremos a seguir compreendem as éticas consequencialistas, as éticas deontológicas e as éticas das virtudes. Apesar dessas três éticas serem normativas, a diferença entre elas é a ênfase que se dá respectivamente nas consequências das ações, nos deveres e nas virtudes. Além disso, todas essas éticas podem abordar questões de virtude, de regras e de consequências. O que as distingue é a centralidade em um desses três aspectos, mas em todas há espaço para as outras considerações. Por exemplo, o que distingue a ética das virtudes do consequencialismo ou da deontologia é a centralidade da virtude dentro da teoria. Enquanto os consequencialistas definem as virtudes como características que produzem boas consequências, os deontologistas as definem como características de quem cumpre seus deveres de forma confiável (WATSON, 1990; KAWALL, 2009).

A nossa breve revisão sobre as éticas normativas tradicionais inicia-se com as teorias



éticas consequencialistas, que consideram valor/desvalor intrínseco ou bondade/maldade como noções morais mais fundamentais do que correto/errado, e sustentam que se uma ação é certa/errada, ela é determinada pelas suas consequências, as quais podem ser boas ou ruins. Por exemplo, o utilitarismo, um caso paradigmático de consequencialismo, considera o prazer (ou, de forma mais ampla, a satisfação de interesse, desejo e/ou preferência) como o único valor intrínseco do mundo, enquanto a dor (ou a frustração do desejo, interesse e/ou preferência) é o único desvalor intrínseco e sustenta que as ações corretas são aquelas que produziriam o maior equilíbrio de prazer sobre dor (cujos proponentes clássicos foram JEREMY BENTHAM, 1789, JOHN STUART MILL, 1861 e HENRY SIDGWICK, 1907).

Na ética utilitarista, os juízos morais devem ser sempre imparciais e universais e comumente abordam quatro pontos centrais importantes:

- (i) o princípio da consequência em que as ações são a medida de sua qualidade moral; (ii) o princípio da utilidade em que a correção/incorreção moral das ações são determinadas pela maior utilidade possível para o maior número possível de todos os seres sencientes; (iii) o princípio hedonista em que as consequências de uma determinada ação são avaliadas com referência a um determinado valor, o qual pode promover o prazer, ou evitar a dor, ou satisfação de interesses ou preferências consideradas, ou que a satisfação de alguns critérios objetivos de bem-estar; e por fim, (iv) o princípio universal, em que a utilidade deve ser maximizada para todos os seres sencientes afetados (GORDON, 2022).

Em relação à universalização dos princípios morais, as abordagens deontológicas, como as fornecidas por Kant (1785) e Ross (1930), são comumente caracterizadas por aplicação de regras ou normas morais. Uma abordagem deontológica religiosa, como a adotada pela Igreja Católica, por exemplo, assume uma posição conservadora extrema, a qual justifica que não se deve abortar, em nenhuma circunstância, inclusive em casos de estupro (NOONAN, 1970), além de proibir o uso de preservativos. Já a ética deontológica de Kant propõe a universalização dos princípios morais na forma de lei através do seu *imperativo categórico*, em que as ações são objetivamente necessárias a um dever moral, independentemente de sua finalidade particular. De acordo com Kant (2007, p. 33), sua lei moral menciona que, “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”.

Dessa forma, o valor moral é designado pela intenção pura, e não pelas consequências da própria ação (utilitarista), mas pela concordância com o imperativo categórico. Assim, para Kant, o homem tem um valor absoluto porque é possuidor da *boa vontade*, ou seja, porque tem consciência de colocar seu agir sob o domínio da razão prática e direcioná-lo como sujeito autônomo. Abordagens religiosas, como as da Igreja Católica, e abordagens deontológicas não-

religiosas, como teorias de orientação kantiana, são os principais exemplos de aplicação de regras morais. No entanto, outros métodos indutivos de raciocínio ético e tomada de decisão, como a casuística, por exemplo, surgiram como contraposição às abordagens orientadas por princípios, como a ética deontológica e o utilitarismo,

A casuística teve seu apogeu histórico na teologia moral e na ética durante o período dos séculos XV ao XVII, na Europa. Os casuístas atacam a ideia tradicional de simplesmente aplicar regras e normas morais universais a casos complexos para resolver o problema em questão – isto é, uma teoria moral justifica um princípio moral (ou vários princípios) que, por sua vez, justifica uma regra moral (ou vários princípios morais), que por sua vez, justifica o julgamento moral sobre um caso particular (GORDON, 2022).

Em geral, os casuístas argumentam que os princípios e as regras universais são incapazes de resolver casos complexos de maneira suficiente, pois a complexidade da vida moral é muito grande (BRODY, 1988).

Para fechar esse breve panorama sobre as três principais éticas normativas, a ética das virtudes pode, inicialmente, ser identificada como aquela que enfatiza as virtudes, ou o caráter moral, em contraste com a abordagem que enfatiza os deveres ou regras (deontologia) ou que enfatiza as consequências das ações (consequencialismo). Nesse sentido, a ética das virtudes fala uma linguagem bem diferente desses dois outros tipos de teorias éticas; seu foco teórico não é tanto sobre quais tipos de coisas são boas/ruins, ou o que torna uma ação certa/errada. De fato, a riqueza da linguagem das virtudes e a ênfase no caráter moral são, às vezes, citadas como uma razão para explorar uma abordagem baseada nas virtudes para as questões complexas (BRENNAN; NORVA, 2022).

Uma questão central para a ética das virtudes é quais são as razões morais para agir de uma maneira ou de outra. Por exemplo, da perspectiva da ética das virtudes, bondade e lealdade seriam razões morais para ajudar um amigo em dificuldades. Estas razões são bem diferentes da razão da ética consequencialista (que a ação levará a um melhor equilíbrio geral do bem sobre o mal no mundo) ou da razão do deontologista (que a ação é exigida por uma regra moral). Do ponto de vista da ética das virtudes, a motivação e a justificação das ações são inseparáveis dos traços de caráter do agente atuante. De acordo com Gordon (2022),

A ideia geral dessas abordagens éticas é que se deve agir de acordo com o que o agente virtuoso teria escolhido. Mais detalhadamente, uma ação é moralmente correta se for realizada aderindo às virtudes éticas para promover o bem-estar humano. A ação é moralmente boa se a pessoa em questão age com base no motivo correto, bem como sua ação é baseada em um caráter ou disposição firme e boa. Isso significa que uma ação que é moralmente correta (por exemplo, ajudar os necessitados), mas realizada de acordo com o motivo errado (como ganhar honra e reputação) não é moralmente

boa. A ação correta e o motivo correto devem se unir na ética da virtude.

De um modo geral, as abordagens éticas da virtude colocam muito peso no agente em particular e além disso, como seu foco central é a plenitude humana, a ética da virtude pode parecer inevitavelmente antropocêntrica e incapaz de sustentar uma preocupação moral genuína com o ambiente não humano, apesar de que outros filósofos chegam a discutir uma extensão da ética da virtude ao cuidado do mundo natural não humano como um fim em si mesmo (v. O'NEILL, 1992; O'NEILL, 1993; BARRY, 1999). Porém, não apenas Aristóteles, em sua receita clássica de “viver virtuosamente” para o florescimento humano, mas também Kant, podem ser usados em apoio a tal posição.

No entanto, apesar das éticas tradicionais e principalmente de toda a proposta moderna de Kant, os pressupostos tornaram-se insuficientes perante as novas problemáticas ambientais e os avanços técnicos científicos emergidos no último século. A questão ambiental e o envolvimento dos outros seres vivos e não-vivos (espécies, comunidades e paisagens) não são objetos de investigação moral diretamente nessas éticas. As considerações das éticas tradicionais normativas se restringiam a cuidar da integridade humana, servindo como direcionador das relações entre os seres humanos, embora, infelizmente, a ação humana tenha sido a causa do aumento da degradação da natureza e de toda a biodiversidade, o que, em um futuro próximo, pode abalar o equilíbrio intrínseco do planeta e afetar diretamente o bem-estar das próprias populações humanas.

Com os agravos crescentes contra a natureza, principalmente no último século, houve a necessidade de uma orientação ética que não é satisfeita simplesmente pela aplicação de teorias éticas tradicionais aos problemas complexos e novos do século XXI. Assim, diante dessas problemáticas ambientais contemporâneas, a bioética, como campo interdisciplinar, emerge como um empreendimento moral no início dos anos 1970, tentando resolver as questões da biodiversidade e da problemática ambiental.

## **2.2 Bioética e a ética médica**

Até o início do século XX, as éticas tradicionais não contemplavam especificamente as questões ambientais, o que propiciou o surgimento do campo acadêmico interdisciplinar da bioética, como um empreendimento moral particular no contexto do renascimento da ética aplicada, a partir na segunda metade do século XX. A noção de bioética é comumente entendida como um termo genérico para três subdisciplinas principais: a ética médica, a ética animal e as éticas ambientais (patocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo, ética da terra, ecologia profunda,

ecofeminismo e ecologia social – pragmática). Cada subdisciplina dessas tem sua própria área particular dentro da bioética, mas há uma sobreposição significativa de muitas questões, abordagens éticas, conceitos e considerações morais. Algumas questões éticas abordadas pela bioética, por exemplo, estão relacionadas a problemas morais vitais, como o aborto, o xenotransplante, a clonagem, pesquisas com células-tronco, a determinação do status moral dos animais e o status moral da natureza (valor inerente dos seres não-vivos), entre outros.

Inicialmente, a bioética era vista como mais ou menos similar à ética médica. Posteriormente, surgiram as subdisciplinas da ética animal e da ética ambiental. A ética médica é a subdisciplina da bioética mais antiga, remontando ao juramento de Hipócrates na Antiguidade, em 500 anos a.C. (princípio da não-maleficência e da beneficência, a confiabilidade entre o médico e paciente, a proibição da exploração do paciente, etc.) e que, atualmente, aborda as novas formas de agir do homem da técnica (*homo faber*) e sua relação com o futuro, inclusive com a existência da própria espécie (JONAS, 2006, p. 39), como exemplo, o raciocínio moral e as tomadas de decisões sob circunstâncias particulares na medicina e no campo das engenharias genéticas e biologia molecular. De forma retrospectiva,

[...] a grande demanda por ética médica no início baseava-se na reação a alguns eventos negativos, como os experimentos de pesquisa em seres humanos cometidos pelos nazistas e o *Tuskegee Syphilis Study* (1932-1972), nos EUA. No entanto, em reação a esses terríveis eventos, o Código de Nuremberg (1947) e a Declaração de Helsinque (1964) foram criados para fornecer diretrizes éticas a pesquisadores e médicos (GORDON *et al.*, 2011, p. 262).

Para isso, uma das abordagens mais importantes na ética médica é a desenvolvida por Tom Beauchamp e James Childress (1978; última edição 2009) com a abordagem dos quatro princípios, muitas vezes denominada simplesmente de principialismo. Segundo Gordon (2022), são eles:

autonomia, não maleficência, beneficência e justiça. Juntamente com algumas normas gerais e éticas das virtudes, podem ser vistas como o ponto inicial e a estrutura do raciocínio ético e da tomada de decisões, denominado de “moralidade comum”, que de acordo com Beauchamp e Childress (2009, p.3), a moralidade comum é o conjunto de normas compartilhadas por todas as pessoas comprometidas com a moralidade e é aplicável a todas as pessoas em todos os lugares.

Embora a abordagem dos quatro princípios certamente pertença às abordagens da ética médica mais prevalentes, autorizadas e amplamente utilizadas, essa abordagem provocou sérias objeções. As três mais importantes objeções segundo Gordon (2022) são:

a falta de orientação ética devido a não existência de um princípio mestre em casos de conflito entre os princípios (GERT *et al.* 1990); (ii) o problema do viés em relação

aos princípios universais em contextos transculturais (TAKALA, 2001; WESTRA *et al.*, 2009; GORDON, 2011) e, por fim, (iii) a objeção de que a abordagem dos quatro princípios é uma mera lista de considerações e, portanto, metodologicamente infundada (GERT *et al.*, 1990).

Enfim, a ética médica não difere da ética básica, mas limita-se à área da medicina e trata de seu estado particular de coisas. Atualmente, as pesquisas na área da ética médica voltam-se para questões relacionadas às inovações nos âmbitos da engenharia genética e da biologia molecular, tais como a clonagem de animais, de vegetais e de seres humanos, a eutanásia, o aborto e tratamentos terapêuticos limitantes.

### 2.3 Ética animal

A história não foi gentil com os animais não-humanos, apesar de alguns filósofos desde a antiguidade abordarem a questão ambiental e, principalmente, a questão do status moral dos animais em suas éticas, o que faziam sob a perspectiva antropocêntrica. Aristóteles (400 a.C.), por exemplo, argumentava que os animais não possuíam status moral, mas nós não poderíamos tratá-los injustamente. Essa linha de pensamento era onipresente durante o tempo dos romanos e refletia seu grande prazer em caçar animais no Coliseu e no Circo Máximo entre o segundo século a.C. até o século XI (BROOK, 2020). Em um caso particularmente horrível, o imperador romano Trajano organizou uma celebração de 120 dias em que 11.000 animais foram mortos<sup>1</sup>.

Na Idade Média, sob uma forte perspectiva especista<sup>2</sup>, Tomás de Aquino (século XIII), dizia que os animais também não tinham status moral e, mais, que poderíamos usá-los para o nosso próprio conforto, pois tudo foi criado por Deus e sujeito ao governo dos seres humanos (GORDON, 2022). De acordo com White (1967), a ideia judaico-cristã de que os humanos são criados à imagem do Deus sobrenatural transcendente e assim, considerados radicalmente distintos da natureza, separa, conseqüentemente, os próprios humanos da natureza. Essa ideologia abriu ainda mais o caminho para a exploração desenfreada da natureza. No entanto, White também argumenta que, por outro lado, algumas tradições minoritárias dentro do

---

<sup>1</sup> Roman Games: Playing with Animals. *Heilbrunn: Timeline of Art History*, The Met, [www.metmuseum.org/toah/hd/play/hd\\_play.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/play/hd_play.htm).

<sup>2</sup> O especismo é uma forma de discriminação contra quem não pertence a uma determinada espécie. Similar ao racismo, o sexismo e outros tipos de preconceito, o especismo se utiliza de argumentos sem base científica ou moral para validar a exploração e subjugamento de uma espécie sobre outra. O termo foi cunhado pelo psicólogo britânico Richard D. Ryder, quando o usou pela primeira vez em um panfleto em 1970. Mais tarde foi largamente adotado por filósofos e autores de obras sobre direitos animais.

cristianismo (por exemplo, as visões de São Francisco) podem fornecer um contraponto para a “arrogância” de uma tradição dominante mergulhada no antropocentrismo. No século XVII, o filósofo, matemático e cientista René Descartes afirmou que os animais eram simplesmente máquinas e não tinham pensamento senciente ou capacidade de sentir dor (HATFIELD, 2014).

Na modernidade, Kant (século XVIII), como os demais filósofos até então, argumentou que temos razões para evitar a crueldade com os animais e, portanto, para tratar os animais melhor do que a falta de seu status moral implica, pois, caso contrário, poderíamos desenvolver propensões psicológicas que poderiam nos levar analogamente a maltratar humanos, e assim, brutalizar seu comportamento (KANT, 1997). No século passado, a preocupação com o bem-estar dos animais, domesticados e selvagens, aumentou em popularidade, e na contemporaneidade, os problemas atuais investigados na ética animal incluem pesquisas sobre animais (incluindo vivissecção, que significa a dissecação de criaturas vivas, procedimento comum no início da unificação da Inglaterra, século X e ainda vigente em alguns lugares do mundo<sup>3</sup>), pecuária e transporte de animais, xenotransplante, quimera humano-animal, consumo de carne-vegetarianismo/veganismo, a legitimidade de zoológicos e circos, liberdade religiosa-proteção animal, caça recreativa e o crescente conflito entre a proteção do meio ambiente e o bem-estar animal.

Todos os pontos de vista éticos que defendem a proteção dos animais ampliam o alcance da posição moral tradicional – a qual determina que apenas os seres racionais e, portanto, os seres humanos, devem fazer parte da comunidade moral – e afirmam que a capacidade de sofrer de animais não-humanos (seres sencientes) permitem que os mesmos também devam ser protegidos como parte integrante da comunidade moral. Assim, um dos pontos centrais a ser discutido na ética animal é a determinação de quem é e quem deve ser considerado pertencente a essa comunidade moral, isto é, apresentar status moral.

Essa ideia de que os animais devem fazer parte da comunidade moral evoluiu principalmente no contexto da ética do utilitarismo no século XIX, liderada em especial por Jeremy Bentham, que argumentou que não importa moralmente se os animais podem ou não raciocinar, mas sim, se eles podem sofrer. Posteriormente, houve um aumento da conscientização sobre os direitos dos animais, mas foi com a publicação dos artigos de Peter Singer (1975) e de Tom Regan (1983), nas décadas de 1970-80, que trouxe maior visibilidade

---

<sup>3</sup> FRANCO, Nuno Henrique. Animal Experiments in Biomedical Research: A Historical Perspective. *Animals: an Open Access Journal from MDPI*, MDPI, 19 Mar. 2013, [www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4495509/](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4495509/).

sobre a questão moral dos animais não-humanos. O filósofo utilitarista Peter Singer (1975) defendeu uma ética animal baseada na consideração igualitária dos interesses dos seres sencientes em combinação com o critério da capacidade de sentir dor. Singer argumenta que o privilégio antropocêntrico é arbitrário e especista, tão injustificável quanto o racismo e o sexismo. Singer considera o movimento de libertação animal comparável aos movimentos de libertação das mulheres e dos negros. Além de Singer, Tom Regan (1983) afirmou, em vez disso, que os seres sencientes que são capazes de se ver como “sujeitos da vida” têm um “valor inerente” que lhes confere fortes direitos morais defensáveis que implicam deveres *prima facie* dos seres humanos para com os animais. No entanto, em nossos sistemas de governança, economicamente motivados, a natureza, incluindo a vida dos animais e de todos os outros organismos vivos, é reconhecida mais como um recurso para os seres humanos, do que como seres que têm seu próprio valor inerente. Por isso, a questão do status moral será analisada mais detalhadamente na próxima seção, quando discutiremos as éticas ambientais não-antropocêntricas.

#### **2.4 O problema do status moral e as éticas ambientais**

A ética ambiental é comumente dividida em duas grandes áreas distintas. De acordo com Gordon (2022),

[...] o antropocentrismo e o não-antropocentrismo, ou também denominado de fisiocentrismo. Abordagens antropocêntricas, como as éticas da virtude e as deontológicas, enfatizam a perspectiva humana particular e afirmam que os valores dependem apenas dos seres humanos. De acordo com a visão antropocêntrica, somente os seres humanos (racionais) merecem proteção moral, embora se deva respeitar e proteger a natureza tanto para o bem dos seres humanos (instrumentalismo) quanto para o bem da própria natureza (visão não instrumental).

O antropocentrismo se depara com a objeção do especismo, a visão de que a mera filiação ao *Homo sapiens* seja suficiente para conceder um status moral mais elevado aos seres humanos em comparação aos animais. Por outro lado, Singer afirmou que essa “mera diferença de espécies em si não pode determinar o status moral” (SINGER, 2009, p. 567), dando origem às éticas ambientais não-antropocêntricas, as quais compartilham a afirmação comum de que existem valores não relacionais (intrínsecos), que podem determinar o status moral, independentemente da condição de ser humano. As éticas ambientais não-antropocêntricas consistem principalmente em três ramos principais: o patocentrismo, o biocentrismo e o ecocentrismo, que por sua vez, pode ser dividido em uma versão individualista e outra holística (ética da terra e ética da vida). Mas antes, veremos um pouco da discussão sobre o problema da

determinação do status moral para os animais não-humanos.

A questão do status moral para os animais está relacionada com a discussão sobre se todos eles podem ser membros da comunidade moral e, assim, gozarem de proteção moral, ou se eles não têm nenhuma consideração moral, ou apenas em algum grau para alguns animais, como os símios, os golfinhos e os elefantes, devido a sua sofisticação cognitiva (JAWORSKA; TANNENBAUM, 2021). No entanto, é preciso refletir que mesmo que os animais não-humanos não apresentem uma importância moral e, portanto, não tenham direitos morais, pode ser que eles ainda sejam moralmente significativos no sentido de que os seres humanos não podem maltratá-los (torturar animais por diversão, por exemplo). A ideia fundamental de conceder um status moral a um ser vivo é proteger esse ser de vários tipos de danos físicos que prejudicam ou limitam sua vida. Por exemplo, pode-se proteger os grandes símios, concedendo-lhes um status moral que é importante para sua sobrevivência, uma vez que se pode fazer valer legalmente seu direito moral de não ser morto (SINGER, 2009).

A partir dessa reflexão podemos nos questionar, então, quais seriam os critérios para atribuir um status moral a um ser vivo e, portanto, lhe garantir direitos morais e proteção legal, ou mesmo um tratamento respeitoso? E, além disso, o que dizer da natureza não senciente? Ela também possui um status moral? Bem, a resposta a esses questionamentos está no centro das discussões na bioética, e ainda se desdobra nos dias atuais para a determinação de sua resposta. Porém, de uma forma geral, pode-se entender que uma entidade apresenta status moral se, e somente se, ela ou seus interesses forem moralmente importantes em algum grau para o próprio bem da entidade. Por exemplo, pode-se dizer que um animal tem status moral se seu sofrimento é pelo menos um pouco moralmente ruim, por causa desse próprio animal e independentemente das consequências para outros seres. Para Tom Regan (1983), animais que têm valor intrínseco e, portanto, o direito moral a um tratamento respeitoso, são aqueles que atendem ao critério de ser o “sujeito-de-uma-vida”. Para Regan, ser tal sujeito é condição suficiente (embora não necessária) para ter valor intrínseco, e ser sujeito-de-uma-vida envolve, entre outras coisas, ter percepções sensoriais, crenças, desejos, motivos, memória, sentido do futuro e uma identidade psicológica ao longo do tempo. Porém, veremos que, para além dos animais, os outros seres vivos, bem como espécies inteiras, ecossistemas e entidades não vivas, como montanhas ou uma paisagem natural, também podem apresentar valores intrínsecos, e, portanto, status moral.

Para alguns filósofos, apenas os seres que têm valor intrínseco podem ser considerados valiosos e, portanto, merecedores de uma preocupação moral e proteção legal. Assim, é o valor intrínseco do ser que lhe atribui seu status moral. Tradicionalmente, os filósofos têm determinado o valor intrínseco de um ser por meio de sua racionalidade ou a sua capacidade de



raciocinar. Essa determinação defende uma visão limítrofe ou a existência de um limiar, ou seja, a existência ou não do status moral para um determinado ser. Por outro lado, alguns filósofos admitem a possibilidade de que o status moral venha em graus (visão escalar) e introduzem a noção de um grau mais alto de status: o Status Moral Completo (SMC). Por exemplo, a capacidade de sentir dor, a capacidade de ter preferências, a capacidade de sentir emoções, etc., poderia remover qualquer grande diferença de status entre seres com essa capacidade e aqueles que não a possuem, mas que têm outras capacidades que lhes conferem apenas um status um pouco menor (JAWORSKA; TANNENBAUM, 2021).

A existência limítrofe do status moral de um ser pode estar relacionado à sua Capacidade Sofisticada Cognitiva (CSC). De acordo com esse tipo de classificação, um ser tem SMC, se e somente se, possuir capacidades cognitivas muito sofisticadas. Essas capacidades podem ser intelectuais ou emocionais (JAWORSKA; TANNENBAUM, 2021). Historicamente, o relato mais famoso das capacidades intelectuais sofisticadas foi dado por Kant, segundo o qual a autonomia, a capacidade de estabelecer objetivos através do raciocínio prático, deve ser respeitada e fundamenta a dignidade de todos os seres racionais (KANT, 2007). Para o filósofo, os seres sem autonomia podem ser tratados como meros meios (p. 428). Porém, outras capacidades intelectuais que foram sugeridas ao longo do tempo, mesmo que nem sempre adotadas, como fundamento do que denominamos de SMC incluem: a capacidade de autoconsciência (MCMAHAN, 2002, pp. 45 e 242), ou consciência de si mesmo como um sujeito contínuo de estados (TOOLEY, 1972, p. 44); ser orientado para o futuro em seus desejos e planos (SINGER, 1993, pp. 95 e 100); capacidade de valorizar, ou, mais especificamente, “apreciar o valor das coisas valiosas” (BUSS, 2012, p. 352); “ser bons para nós mesmos em virtude da capacidade de valor” (THEUNISSEN, 2020, pp. 126–127) e, por fim, a capacidade de barganha e de assumir deveres e responsabilidades (FEINBERG, 1980, p. 197). Do lado emocional, uma capacidade sofisticada que foi proposta é a capacidade de cuidar, distinta da mera capacidade de desejar. Jaworska (2007) postula isso como suficiente, mas talvez não necessário para SMC. Há também visões combinadas que apelam para capacidades cognitivas sofisticadas tanto intelectuais quanto emocionais como necessárias e suficientes para SMC (FEINBERG, 1980, p. 197).

Nesse sentido, um ser que tenha essas capacidades cognitivas sofisticadas apresentará SMC, e assim, evitando o antropocentrismo. No entanto, de acordo com Jaworska e Tannenbaum (2021),

uma vez que a maioria (mas não necessariamente todos) dos animais carecem de capacidades cognitivas sofisticadas, eles não recebem o mesmo status moral de um humano adulto. Da mesma forma, no caso de um organismo vivo, como uma árvore

de ipê ou um feto, bem como entidades não individuais, como espécies e ecossistemas, eles não teriam SMC nessas visões. Contudo, outras visões são omissas sobre essa questão e compatíveis com graus mais baixos de status moral para seres ou entidades que não são cognitivamente sofisticadas.

Nesse sentido, a maioria dos animais (mas não todos) atenderiam a esses padrões reduzidos para SMC – por exemplo, possuir capacidade de prazer, dor, interesses e consciência – e, portanto, seu status moral estaria no mesmo nível da maioria dos seres humanos (ou seja, todos aqueles que possuem essas capacidades “rudimentares”). Para alguns filósofos utilitaristas, como Peter Singer, o foco está na “igual consideração moral dos interesses”, mas ele deixa claro que possuir capacidades cognitivas rudimentares é uma condição necessária para ter interesses. A igualdade de consideração pode ser interpretada da seguinte forma “uma vez que interesses iguais são tratados igualmente, os seres com esses interesses são de igual status moral” (SINGER, 1975, p. 354).

Dentro das relações de atribuição de status moral aos seres vivos não-humanos, a ética ambiental individualista denominada de patocentrismo (do grego *páthein*, padecer) se refere ao agir ético em que todos os seres sencientes merecem consideração e proteção moral, igualitária ou não igualitária com referência aos seres humanos, colocando-os no mesmo plano moral de outros animais (SINGER, 1975; REGAN, 1983; WOLF, 1996). O patocentrismo é uma ética da compaixão e seu fundamento é a capacidade dos seres vivos de sentir dor e prazer. No entanto, essa ética coloca os outros seres não sencientes fora do plano moral e se depara com a objeção do especismo, pelo que, sob uma outra perspectiva, seres não-sencientes também deveriam possuir valor intrínseco independente de sua capacidade de raciocinar (GORDON, 2022).

Como possibilidade de cobrir essa lacuna, o biocentrismo (também uma ética ambiental individualista) é usado para descrever posições éticas nas quais todos os seres vivos têm status moral, baseado na ideia de reverência pela vida, como na obra *A Filosofia da Civilização* proposta por Albert Schweitzer, em 1923 (SCHWEITZER, 1987). Posteriormente, Paul Taylor (1986) postula em seu biocentrismo deontológico que cada ser vivo individual na natureza – seja um animal, uma planta ou um microrganismo – deve ser considerado como um “centro-teleológico da vida” com um bem ou bem-estar próprio que pode ser aprimorado ou danificado, e que todos os indivíduos que são centros-teleológicos-da vida têm igual valor intrínseco (ou o que ele chama de “valor inerente”) que lhes confere o direito ao respeito moral. Mais recentemente, vários estudos com abordagens biocêntricas têm sido sistematicamente desenvolvidos (GOODPASTER, 1978; TAYLOR, 1986; ATTFIELD, 1987; SCHMIDTZ, 1998; STERBA, 1998; VARNER, 1998; AGAR, 2001).

Embora unificado por um fundamento na importância ética dos seres vivos, essas abordagens discordam sobre o que caracteriza um ser vivo e porque essas características podem atribuir valor moralmente mais significativo a alguns seres em detrimento de outros. Existe, assim, uma divisão significativa entre aqueles que argumentam que todos os seres vivos possuem o mesmo valor moral e outros que sustentam que alguns seres são mais moralmente significativos do que outros. Paul Taylor (1986) defende uma posição de igualitarismo, uma visão compartilhada por James Sterba (1998). No entanto, alguns eticistas biocêntricos contemporâneos (ATTFIELD, 1987; SCHMIDTZ, 1998; VARNER, 1998) discordam, argumentando que a posse de capacidades psicológicas mais complexas, como a senciência, permite aos seres que as possuem um nível mais alto de significado moral, o que leva a uma ideia de biocentrismo desigual, como vimos na discussão anterior sobre a Capacidade Sofisticada Cognitiva.

No entanto, a maioria dos eticistas biocêntricos argumenta que todos os seres vivos podem ser beneficiados e prejudicados, e que, portanto, apresentam interesses ou um valor intrínseco, o qual devemos respeitar. Além disso, se “interesses” podem ser entendidos de forma mais ampla, então, entidades não conscientes, como plantas, espécies e ecossistemas também possuem interesses (por exemplo, um interesse em cumprir sua natureza) e, portanto, alguma posição moral (JOHNSON, 1993, pp. 146, 148, 184, 287). Naturalmente, o desafio central para tais pontos de vista é explicar como e por que os conflitos inevitáveis entre todos aqueles com um bem-estar ou interesses devem ser resolvidos. Não é suficiente fornecer princípios que julguem esses conflitos (como faz TAYLOR, 1986, p. 261); mas deve-se justificar esses princípios de uma maneira que não se baseie apenas no status moral dos seres em consideração (já que seu status é considerado igual).

Esse é o caso do entendimento do filósofo estadunidense Holmes Rolston que argumenta que “as outras espécies têm valores intrínsecos independentes dos humanos” (ROLSTON, 1986, p. 111). Nessa perspectiva, cada espécie é valiosa em si mesma (valor intrínseco natural) porque é uma forma de vida única e distinta, resultante de processos evolutivos independentes do homem, e que remontam ao passado. Muitos especialistas em ética ambiental, biólogos conservacionistas e ambientalistas acham essa visão convincente (SOULÉ, 1985; KATZ, 1992). Por outro lado, algumas teorias argumentam que as espécies têm valores distintos e não instrumentais em virtude da contribuição que trazem para a biodiversidade (BRADLEY, 2001). Esse tipo de valor é denominado de valor contributivo ou composicional e é dependente da valorização não instrumentalista da biodiversidade. No entanto, essa teoria é frequentemente acusada de cometer a falácia parte-todo (MAIER, 2012),

ou seja, o fato de um todo possuir valor, não significa, necessariamente, que cada parte desse todo também o tenha. Por exemplo, cada pessoa pode ter um valor intrínseco, mas isso não significa que cada uma de suas células também o tenha. Enfim, a questão de saber se as espécies têm valor intrínseco e status moral é importante na ética ambiental porque é esse tipo de valor que fundamenta os deveres e as obrigações para com elas (ROLSTON, 1988).

Independentemente de agirmos como agentes morais para evitar a extinção das outras espécies por causas antropogênicas, elas podem apresentar valores intrínsecos e mesmo outros valores na relação nossa para com elas. Algumas visões tentam fundamentar fortes razões para não interferir, e talvez também para ajudar e tratar com justiça, não apenas apelando para capacidades cognitivas sofisticadas, mas também apelando para relacionamentos especiais (estas, portanto, são explicações disjuntivas). Para além de valores instrumentais atribuídos às espécies, a partir de estudos de bioprospecção por exemplo, elas podem ser valiosas de outras maneiras. Algumas espécies, em alguns lugares, possuem grande importância cultural, simbólica e religiosa, e por isso são valiosas. Além disso, espécies podem ser valiosas por serem incríveis, belas ou raras, o que permite valores não instrumentais, ou seja, os valores não são baseados no que as espécies ou populações fazem por nós, mas por outro lado, são dependentes de nossa valorização cultural, religiosa ou estética. Desse modo, as outras espécies são intrinsecamente valiosas em um sentido não instrumental, e dependente de suas relações com outros valores mais amplos.

Além disso, uma outra perspectiva é afirmar que paisagens (a natureza abiótica) também devem ser consideradas como possuidoras de valor intrínseco, isto é, devem ser inalteradas pelos humanos e, portanto, como fundamento de pelo menos algum grau de status moral (ELLIOT, 1997, p. 80). Talvez a harmonia, a singularidade e a beleza possam ser outras características a que se possa apelar como fundamento do status moral dos ecossistemas (LEOPOLD, 1949; CALLICOTT, 1980). Em virtude dessas características, de certo modo, evita-se o antropocentrismo e a questão do especismo, embora essa perspectiva apresente fortes críticas devido ao que poderia ser considerado singular, harmônico e belo, e os possíveis vieses de valores instrumentais por essas paisagens. Além disso, essas visões não discutem se o status moral deve ser em graus (visão escalar) e não fornecem orientação sobre como julgar os numerosos conflitos que surgiriam entre entidades com diferentes status moral.

Por outro lado, alguns autores defendem a ideia de Relacionamento Especial, em que existe uma manutenção e valorização relacional com outrem, isto é, manter alguma relação com um outro pode indicar um co-pertencimento a uma mesma comunidade. Outrossim, os requisitos de participação da comunidade não precisam ser estritamente biológicos, mas podem

ser tanto biológicos e cognitivos (veja a discussão de QUINN, 1984, pp.32-33 e 50-54, sobre direitos da humanidade), ou ambos biológicos e sociais (WARREN, 1997, p. 176). A ideia central seria a consideração relacional com outros seres não-vivos estipulando outros vínculos, quais sejam sociais, cognitivos e/ou emocionais.

Por fim, parece razoável reconhecer o fato de que não há uma maneira fácil de determinar o status moral exato entre a espécie humana e não-humana, caso não se acredite que os seres humanos têm a mesma posição moral que os animais e as plantas, mas além disso, a determinação do status e significância moral entre as diferentes formas de vida, bem como o status moral entre os seres vivos e não-vivos. Na próxima seção, veremos um pouco mais sobre as éticas ecocêntricas individualistas e holísticas e discutiremos, um pouco, a questão da fundamentação do valor inerente das entidades.

#### 2.4.1 Valor intrínseco e as éticas ecocêntricas

A distinção entre valor instrumental e valor intrínseco (no sentido de “valor não instrumental”) é de considerável importância nas éticas ecocêntricas. O valor instrumental refere-se ao valor das coisas como meios para alcançar outros fins, enquanto que o intrínseco seria o valor das coisas como fins em si mesmos, independentemente de serem também úteis como meios para outros fins. Por exemplo, podemos dizer que certas frutas possuem valor instrumental para algumas aves, pois alimentar-se de frutas é um meio de sobrevivência para elas, mas não implica que as frutas têm valor em si mesmas. Por outro lado, alguns filósofos entendem que a planta que fornece os frutos é intrinsecamente valiosa, e aquilo que é bom como um fim em si mesmo gera um dever moral direto por parte dos agentes morais de protegê-la ou, pelo menos, abster-se de danificá-la (O’NEIL, 1992; JAMIESON, 2002 para maiores detalhes sobre valor intrínseco).

No sentido dessa discussão, Andrew Brennan (1984, 2014) argumenta que entidades naturais individuais (sejam sencientes ou não, vivas ou não), não são projetadas por ninguém para cumprir qualquer propósito e, portanto, não possuem “função intrínseca” (ou seja, a função de uma coisa que constitui parte da sua essência ou condições de identidade). De acordo com Brennan, esse argumento seria uma razão para refletir que as entidades naturais individuais não devem ser tratadas como meros instrumentos e, portanto, consolidar uma razão para atribuir-lhes valor intrínseco, ou seja, o autor contra-argumenta que não é necessário a entidade natural apresentar uma função intrínseca para ser ter um determinado valor. Além disso, o filósofo argumenta que o mesmo critério moral se aplica ao caso dos ecossistemas naturais, na medida

em que carecem de funções intrínsecas (teleológicas).

As éticas ecocêntricas investigam a possibilidade de argumentos racionais para atribuir valor intrínseco ao ambiente natural e seus conteúdos não-humanos (entidades individuais naturais). Os defensores dessa visão argumentam que o foco moral não deve ser em organismos individuais, mas em grupos ecológicos, por exemplo, em ecossistemas ou a terra. O ensaio clássico *The Land Ethic*, publicado em 1949 por Aldo Leopold (1949), aponta que a esfera moral deve incluir a comunidade biológica. Uma perspectiva que visa uma combinação de respostas éticas e estéticas à natureza, bem como uma rejeição às abordagens econômicas (utilitaristas) para o valor de objetos naturais. De acordo com a citação clássica de Leopold, “[uma] coisa está certa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. Isso é errado quando tende ao contrário” (LEOPOLD, 1949, p. 224). Leopold defendia a valorização e conservação das coisas “naturais, selvagens e livres”; em particular, defendia a adoção de uma ‘ética da terra’, segundo ele, “que a terra é uma comunidade é o conceito básico da ecologia, mas que a terra deve ser amada e respeitada é uma extensão da ética” (LEOPOLD, 1949, p. vii-ix).

No entanto, o próprio Leopold não forneceu nenhuma teoria ou estrutura ética sistemática para apoiar essas ideias éticas sobre o meio ambiente, ou seja, ele não sugeriu formas de resolver conflitos entre os indivíduos e a terra. Assim, seu ponto de vista apresentava um desafio e, de forma oposta, uma oportunidade para os teóricos eticistas: poderia alguma teoria ética ser concebida para justificar a preservação da integridade, estabilidade e beleza da biosfera?

Em resposta a esse questionamento devemos nos direcionar sobre alguns preceitos da “ecologia profunda” proposto por Naess (1973 e 1989). Esse filósofo norueguês argumentava que a luta contra a poluição e o esgotamento dos recursos naturais trata-se apenas de um movimento de “ecologia superficial”, cujo objetivo central está apenas na saúde e a riqueza das pessoas nos países desenvolvidos (NAESS, 1973). Em contraste, o movimento de “ecologia profunda”, endossaria o “igualitarismo biosférico”, a visão de que todas as coisas vivas são semelhantes em ter valor por direito próprio, independentemente de sua utilidade para os outros (NAESS, 1989), isto é, a ecologia profunda entende que todas as coisas apresentam valor intrínseco. Nesse sentido, e de acordo com Naess, o mundo deve ser entendido por uma totalidade, como uma visão relacional com alternativa de mundo.

De acordo com esse relacionalismo, os organismos (humanos ou não) são mais bem compreendidos como “nós” na rede biosférica, ou seja, a identidade de um ser vivo é essencialmente constituída por suas relações com outras coisas do mundo, especialmente nas

interações ecológicas com outros seres vivos (NAESS, 1973). Enfim, a ideia central desses argumentos seria que se as pessoas conceituarem a si mesmas e ao mundo em termos relacionais, então, essas mesmas pessoas cuidarão melhor da natureza em geral. Respeitar e cuidar de mim é também respeitar e cuidar do meio ambiente, que na verdade, também faz parte de mim e com o qual devo me identificar. Outros autores também propuseram ideias extensionistas de valorização moral para fora do entendimento individual. Por exemplo, J. Callicott (1989) argumenta que, baseando-se em D. Hume e Charles Darwin, como temos lealdades emocionais e responsabilidades morais para com as comunidades humanas, também devemos ter para com as comunidades ecológicas das quais também somos membros (CALLICOTT, 1989). Em uma outra visão, o filósofo Eric Katz (1991, 1997), argumenta que todas as entidades naturais, sejam indivíduos ou totalidades, possuem valor intrínseco em virtude de sua independência ontológica de propósito, atividade e interesse humanos, e mantém o princípio deontológico de que a natureza como um todo é um “sujeito autônomo”, que merece respeito moral e não deve ser tratada como um mero meio para fins humanos.

No entanto, a ecologia profunda e as outras éticas ecocêntricas apresentam dificuldades na fundamentação de um valor inerente, dado a velocidade de mudanças (naturais ou antrópicas) que as comunidades biológicas ou ecossistemas arbitrariamente definidos possuem<sup>4</sup>, como também na dificuldade pragmática na classificação moral de qualquer espécie, e mesmo, se todas seriam moralmente relevantes. Nesse sentido, o igualitarismo biosférico foi modificado na década de 1980 para a afirmação mais simples de que a vida humana e não humana tem valor em si mesmo, sem qualquer compromisso com a igualdade desses valores. O movimento ecológico profundo, por fim, tornou-se explicitamente pluralista e epistemologicamente moral (v. BRENNAN, 1999; c.f. LIGHT, 1996; AKAMANI, 2020), ou seja, refletir sobre a possibilidade de incluir determinado organismo na comunidade moral de acordo com o contexto. Por exemplo, ao invés de pensar em éticas que fundamentam suas classificações morais em apenas um valor moral (intrínseco ou instrumental, por exemplo), abordagens de éticas pluralistas defendem diferentes formas de incomensurabilidade de valor, onde as classificações dos valores variam de acordo com o contexto (portanto, em alguns casos pode-se priorizar um valor, em outros casos um valor diferente – algo semelhante a casuística)

---

<sup>4</sup> O limite entre as comunidades biológicas na natureza pode ser visto como de difícil definição. O conceito de comunidades, devido aos seus limites arbitrários, é conhecido pela comunidade científica como um assunto difícil de compreender em sua totalidade, com os padrões de interesse aparentemente dependentes de cada detalhe do ambiente e das interações das espécies, em um torvelinho inquietante de modelos teóricos que assumem uma ampla variedade de formas.

ou mesmo para aqueles casos em que as classificações não podem ser feitas devido a decisões racionais. No entanto, é importante salientar que o pluralismo contextual também recebe críticas, especialmente dentro do contexto da ecologia profunda, por exemplo, Ramachandra Guha (1989, 1999), levanta questões importantes sobre a aplicação de princípios ecológicos profundos em diferentes contextos econômicos e culturais; além disso, Anker e Witoszek (1998) criticam a ecologia profunda por considerá-la utópica e inconsistente.

Por fim, as éticas ecocêntricas holísticas, sob uma abordagem de ética da vida, que inclua todas as vidas do planeta, implica na transgressão da ética implícita na racionalidade econômica e instrumental que se incorporou no ser humano moderno e que são antitéticas ao propósito da sustentabilidade. A autêntica ética da vida não se resolve forçando a unidade (especismo) e ignorando a biodiversidade. A vida reflete em conflitos, confrontos, principalmente humanos, mas também encontros harmônicos e cooperação e são por meio dessas questões que se deve fundamentar a razão para a existência. A ética da vida deve ao mesmo tempo ser socialmente assimilada e individualmente incorporada como uma forma de ser no mundo, mais do que simplesmente como um código social de conduta.

## **2.5 Éticas ambientais sob perspectivas das éticas tradicionais**

A ética ambiental é um importante campo interdisciplinar e emergente da ética aplicada. De uma forma geral, a determinação dos valores e a forma da ética ambiental adotada precisa, talvez, se encaixar em uma teoria ética tradicional para melhor orientar a ação. No entanto, a visão tradicional, mas deficiente, sobre o raciocínio ético e a tomada de decisões na ética aplicada é que simplesmente “aplica-se” uma teoria ética particular, como utilitarismo ou deontologia, em um determinado contexto. Vejamos alguns exemplos abaixo.

Visões éticas ambientais holísticas podem ser consideradas também como éticas consequencialistas (utilitaristas), que visam maximizar a saúde do ecossistema ou a manutenção das espécies. As visões deontológicas, por outro lado, sustentam que maximizar o bem talvez exigiria que fôssemos injustos com alguns seres e assim, não nos seria permitido agir (ações de manejo ambiental, por exemplo), ou seja, o que importa dentro de uma perspectiva deontológica é o que devemos uns aos outros, e não a formação de estados melhores ou piores do ecossistema. As teorias deontológicas na ética ambiental enfatizam regras, princípios, deveres, direitos ou alguma combinação destes, em vez de maximizar o bem. Assim, de uma perspectiva deontológica, as abordagens consequencialistas da ética ambiental podem criar dilemas morais; por exemplo, os consequencialistas podem sugerir que devemos minimizar o



sofrimento dos animais (KORSGAARD, 1996, 2004). Por outro lado, também deve-se administrar, em alguns casos, os ecossistemas de maneira que incluem a redução do número de carnívoros (topo de cadeia ou mesopredadores), ou mesmo em situações em que animais sencientes estão causando danos aos ecossistemas ou levando espécies à extinção (por exemplo, quando animais se tornam espécies invasoras em outros habitats). Nesses casos, os éticos ecocêntricos (consequencialistas) argumentam que os animais devem ser abatidos, mas os teóricos deontológicos (patocêntricos) sustentam que o abate viola os direitos dos animais (REGAN, 1983; ROLSTON, 1988).

Em uma abordagem dentro da ética da virtude, por exemplo, ações, práticas e políticas são avaliadas na expressão das virtudes, como também na oposição às consequências apropriadas com o dever. Por exemplo, ao pensar sobre as consequências da pecuária (intensiva ou extensiva), uma abordagem ética da virtude reflete sobre quais virtudes podem ser incluídas em detrimento de outros vícios, para uma melhor ação virtuosa, tais como a compaixão, a sensibilidade e a eficiência ecológica em oposição ao egoísmo, a crueldade etc. Decisões sobre quais traços de caráter são entendidos como virtudes e quais são vícios estão intimamente ligadas a qual explicação de valores ambientais é mais justificado. Traços de caráter que seriam justificados como virtudes em um sistema de valores biocêntricos ou holísticos seriam muito diferentes daqueles que seriam justificados em um sistema de valores antropocêntricos fortes, por exemplo.

Ao final, independente da abordagem ética tradicional utilizada na ética ambiental, é consenso a importância dos traços de caráter para abordar os desafios ecológicos contemporâneos. O bom caráter ambiental é muitas vezes benéfico para quem o possui, promovendo a conexão com o lugar, abrindo-o para experiências gratificantes e significativas e tornando mais agradável viver uma vida eticamente boa (PALMER; MACSHANE; SANDLER, 2014). Enfim, abordagens éticas tradicionais na ética aplicada (éticas ambientais, por exemplo) devem cumprir duas condições mínimas para sua melhor eficiência: ser consistentes e aplicáveis, relacionadas diretamente com as questões sociais, econômicas e de sustentabilidade do planeta.

## **2.6 Éticas ambientais sociais pragmáticas**

Alguns teóricos da ética não veem a necessidade de desenvolver novas teorias não-antropocêntricas. Em vez disso, eles defendem o que pode ser denominado de antropocentrismo esclarecido (ou prudencial). De forma sintética, esta é a visão de que todos os deveres morais

que temos para com o meio ambiente são derivados de nossos deveres e diretos para com seus habitantes humanos. Assim, o propósito pragmático da ética ambiental é fornecer fundamentos morais para políticas sociais destinadas a proteger o meio ambiente e remediar a degradação ambiental. Para esses eticistas, o antropocentrismo esclarecido é suficiente para esse propósito, e talvez ainda mais eficaz na entrega de resultados pragmáticos, em termos de formulação de políticas ambientais, do que as teorias não-antropocêntricas, devido o fardo teórico para fornecer argumentos sólidos para as questões de status moral e valor intrínseco (cf. NORTON, 1991; DE SHALIT, 1994; LIGHT; KATZ, 1996).

O filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas propõe uma ética discursiva em que discute o agir justo e as pretensões que cada um dos participantes do diálogo deseja realizar, isto é, uma ética dialógica, construtivista na condição de ser elaborada por “nós”, e baseada por dois princípios, o da discussão e, posteriormente, o da universalização. No entanto, o universal de que fala Habermas não é abstrato, externo ao mundo das coisas e dos interesses das pessoas, dos conflitos políticos e econômicos, muito menos eterna e divina, como em Platão e na teologia medieval, mas um ponto de vista com a participação de todos os atores envolvidos na discussão, segundo uma norma consensual, uma ética considerada como uma metaética (HABERMAS, 1991, p. 85). Diferentemente da universalização kantiana dada pelas ações individuais, o princípio universal de Habermas reside naquilo que todos possam receber unanimamente como norma universal (HABERMAS, 1991, p.88), ou seja, talvez uma inversão do imperativo categórico kantiano.

Apesar de parecer uma solução para a questão ética, Habermas é duramente criticado, principalmente pelos neoaristotélicos, por acusar sua ética de ser puramente linguística, uma “ética de papel”. Essa crítica pode ser considerada procedente, pois para a consolidação da ética habermasiana, as relações dialógicas devem seguir uma racionalidade interpessoal, relegando as emoções subjetivas ao consenso universal verificável. Enfim, essa possível relação ética para além do “simplesmente” teórico linguístico está no centro da discussão de um pragmatismo ético ambiental, em que não compartilha de compromissos teóricos e é cética quanto às perspectivas de identificar uma teoria única e mais justificada de ética ambiental. Os pragmatistas ambientais tendem a ser altamente pluralistas e contextuais sobre visões de valor e não aceitam a ideia de valores fundamentais, tendendo a enfatizar a importância de um processo discursivo inclusivo e colaborativo na avaliação e justificação de práticas e políticas (LIGHT; KATZ, 1996). Para os pragmatistas ambientais, a busca por teorias éticas únicas obscurece a discussão mais importante, em como responder efetivamente aos desafios ambientais.

Muitos pragmatistas ambientais argumentam que os debates teóricos em ética ambiental são amplamente discutíveis porque diferentes perspectivas teóricas podem convergir na prática ao fazer política. Por exemplo, para o filósofo estadunidense Bryan Norton, se a ética antropocêntrica for suficientemente reflexiva – isto é, refletir em ações em que as pessoas do futuro terão acesso a serviços ecossistêmicos, a necessidades culturais e estéticas humanas, haverá então, na prática, uma convergência entre políticas ambientais antropocêntricas e não antropocêntricas (NORTON, 1991), embora essa possibilidade seja duramente criticada por outros eticistas.

Um outro movimento ambiental de cunho fortemente social-crítico é o ecofeminismo, que se apresenta como uma ética ambiental fundamentada nas questões sociais e políticas com o objetivo de acabar com a opressão das mulheres e empoderá-las para se tornarem um gênero igual (TONG, 1993; RAWLINSON, 2001). As diferenças aparentes entre homens e mulheres muitas vezes levaram as culturas a tratá-los de maneiras radicalmente diferentes, sendo que frequentemente com desfavorecimento das mulheres. O ecofeminismo entende que essa opressão apresenta-se como uma “lógica da dominação”, em que aqueles que estão no lado superior (assim seres racionais, humanos e portanto, homens) têm o direito moral de dominar e utilizar aqueles que estão do lado inferior (por exemplo, mulheres, seres carentes de racionalidade e não-humanos) como meros meios. No entanto, para o ecofeminismo, apesar de suas diferenças, mulheres e homens compartilham muitas características moralmente relevantes, e, portanto, merecem igualdade fundamental (WOLF, 1996; DONCHIN; PURDY, 1999).

O termo “ecofeminismo” foi cunhado pela primeira vez por Françoise d’Eaubonne em 1974 e desenvolveu-se em forte oposição às tradicionais abordagens masculinas que apelavam aos direitos e princípios morais universais, como o princípalismo, as abordagens deontológicas e o utilitarismo (GILLIGAN, 1982; GUDORF, 1994; LEBACQZ, 1995). A ética feminista, em vez disso, é construída de forma diferente, aderindo a uma ética de cuidado sensível ao contexto e particularista, bem como apelando para valores centrais como responsabilidade, autonomia relacional, cuidado, compaixão, liberdade e igualdade (GILLIGAN, 1982; NODDINGS, 1984; JAGGER, 1992), referindo-se muitas vezes a uma ética do cuidado. No entanto, é uma descrição necessária, mas não suficiente da ética feminista, uma vez que esta última, em geral, tornou-se mais refinada e sofisticada com seus diferentes ramos (TONG, 1989, COLE; COULTRAP-MCQUIN, 1992). A bioética feminista é por natureza particularista e, nesse aspecto, é semelhante a muitas abordagens das éticas da virtude e da casuística.

Enfim, para além da forma pragmática de enfrentar as questões ambientais dentro de um

contexto de gestão ambiental ou mesmo da propositura de uma ética ambiental universal, deontológica, pluralista ou social, o agir humano, frente as questões ambientais, deve ser pensado em como, de forma volitiva, fazer acontecer as reapropriações com a natureza. Nesse sentido, a ética ambiental contemporânea, frente aos avanços tecnológicos e científicos e, assim, ao distanciamento da natureza, deve reivindicar as relações entre humanos e não-humanos perante a sociedade e com todo o meio ambiente, agregando novos valores de solidariedade social e de reencantamento da vida.

## **2.7 A ética ambiental frente aos desafios atuais e futuros**

Os marxistas clássicos consideram a natureza como um recurso a ser transformado pelo trabalho humano e utilizado para fins humanos. No entanto, as ideias ecológicas da Escola neomarxista de Frankfurt fundada por Max Horkheimer e Theodore Adorno (HORKHEIMER; ADORNO, 1969) viam o próprio Marx como representante do problema da “alienação humana”. Para Horkheimer e Adorno (1969), na raiz dessa alienação, está uma concepção positivista de racionalidade – que a vê como um instrumento para a busca do progresso, do poder e do controle tecnológico, colocando a observação, a medição e a aplicação de métodos puramente quantitativos como capazes da resolução de todos os problemas.

Essa visão positivista da ciência combina determinismo com otimismo. As atividades humanas, bem como os processos naturais são vistos como previsíveis e manipuláveis. A natureza deixa de ser misteriosa, incontrolável ou assustadora. Em vez disso, é reduzida a um objeto governado por leis naturais, e que, portanto, pode ser estudado, conhecido e empregado em nosso benefício. Ao prometer conhecimento e poder ilimitados, o positivismo da ciência e da tecnologia não apenas remove nosso medo da natureza, mas também destrói nosso senso de admiração por ela (BRENNAN; NORVA, 2022). Ou seja, o positivismo “desencantou” a natureza – junto com tudo o que pode ser estudado pelas ciências, sejam elas naturais, sociais ou humanas. Desse modo, o desencanto positivista das coisas naturais desvirtuou nossa relação para com elas, incentivando a atitude indesejável de que nada mais são do que coisas a serem sondadas, consumidas e dominadas.

Como forma de pensar sobre uma filosofia de valores frente, principalmente, às transformações científicas-tecnológicas atuais, o filósofo Hans Jonas publica em 1979 a obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio para uma ética na civilização tecnológica*, em que apresenta algumas inovações interessantes dentro das “competências da ética”. Jonas tece críticas à ética antropocêntrica kantiana, abordando a evolução científico-tecnológica atual e

como ela ressignifica o modo de ser humano (*homo faber*). Assim, o filósofo propõe uma nova ética que consiga dar conta dos novos desafios da ciência e do futuro da biodiversidade (JONAS, 2006).

Jonas entende que a sociedade presente deve reivindicar a responsabilidade para com a geração futura atribuindo isso ao direito à existência, isto é, ser responsável por pessoas que ainda não nasceram e assim, não podem reivindicar um ambiente equilibrado para viver. A ética proposta de Jonas, diferentemente das éticas tradicionais, não pressupõe uma relação de reciprocidade, tal como os deveres de parentesco (proteção integral do cuidado da prole); no entanto, a ética proposta tem como base o cuidado da preservação da vida em si mesma, apesar de ser considerada ainda uma ética antropocêntrica. Para Jonas, o *princípio responsabilidade* deve ser desenvolvido dentro dos conceitos de *bem*, *finalidade* e *responsabilidade* para assim, alcançar um agir ético. Desse modo, a prática do agir bem com os outros não se acomoda em valores de empatia ou compaixão, mas de responsabilidade, tanto com a geração humana presente como para com as futuras. Por fim, o filósofo afirma que o conhecimento racional científico ou filosófico não é o direcionador para o agir bem, mas sim, a vontade moral (cf. JONAS, 2006, p. 49).

O *princípio responsabilidade* de H. Jonas propõe a base para uma ética da vida humana (respeito por toda vida humana atual e futura). Segundo Jonas, em sua máxima, baseada no imperativo categórico de Kant, “age de tal forma que os efeitos de tuas ações sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra”. Dessa forma, o filósofo contemporâneo rompe com as premissas das éticas tradicionais anteriores, em que o foco estava apenas no indivíduo, e direciona-a para a reflexão da questão da vida humana em um contexto coletivo. Porém, como comentado anteriormente, a ética proposta por Jonas concentra-se sob uma visão antropocêntrica e por isso, é fortemente criticada por não ser inclusiva aos outros seres vivos do planeta.

Por fim, a liberdade produz divergências, dada pela falta de simetria entre valores e interesses, as quais não se resolvem com imposição de uma norma padrão, mas pela construção de uma ética que permita dirimir, em vez de anular as diferenças. Por outro lado, não se trata de atingir um ideal ético purista, com uma série de preceitos morais que desconheçam a realidade da condição humana, nem mesmo de se transformar, somente, em um consumidor ecológico e consciente, com intuito de equilibrar a balança do desequilíbrio ambiental, mas por outro lado, trata-se de uma alternativa, de reconhecimento das individualidades e, ao mesmo tempo, de consideração por toda biodiversidade. Assim, para que esses novos valores sejam internalizados ao indivíduo e constituam novas formas de agir com os outros e para com os

demais seres vivos é preciso ter uma educação que se aproprie dos valores ambientais.

## **2.8 Para uma educação ambiental e qualidade de vida**

Na educação formal, a incorporação do meio ambiente, em grande parte, tomou forma de valores de conservação devido aos problemas ambientais, envolvendo a incorporação de conteúdos ecológicos tais como o manejo dos dejetos industriais, as consequências da exploração do solo, do manejo dos resíduos sólidos, entre outros. Apesar da importância desses tópicos, a pedagogia ambiental para a formação de novas mentalidades ao fenômeno da realidade complexa ambiental foi reduzida a “uma consciência ecológica” no currículo tradicional. Por outro lado, é preciso introduzir um pensamento de complexidade ambiental, que induza nos educandos uma visão de multicausalidade e das inter-relações humanas e não-humanas dos diferentes processos que integram o mundo, nas diferentes etapas de seu desenvolvimento psicogenético, criando um pensamento crítico e criativo baseado em novas capacidades cognitivas para uma vivência harmônica com a natureza.

Para uma formação ambiental por meio de uma educação não-formal, a participação organizada de grupos sociais, bem como o reconhecimento e o estímulo às iniciativas comunitárias, radicadas na solidariedade, constituem possibilidades de redefinição de relações sociais que poderão auxiliar na redução do sofrimento humano, na elevação da consciência sanitária e ecológica, na preservação da saúde e na defesa da vida. Porém, também é necessário a formulação de novas cosmovisões e reorientações dos valores que guiam o comportamento humano diante da natureza. Por exemplo, as cidades transbordam em passivos ambientais e novas relações humanas de consumo exacerbado e do bem-estar, pela idealização de novas necessidades, desencadeando um desejo insaciável e uma demanda inesgotável de novos desejos. Isso provoca efeitos na formação de identidades subjetivas vinculadas a desejos idealizados para o alívio da sensação de distanciamento. Para isso, devemos desmistificar a vida urbana que, embora tenha criado novas formas de conforto, também deprimiu os valores bucólicos da vida rural e as emoções positivas que são evocadas junto à natureza, como o êxtase e a tranquilidade da contemplação estética, a sensibilidade pelos odores, sabores e cores do campo, enfim, a erotização da vida rural. Não se deve transgredir os valores da natureza pela tecnicidade plena da vida urbana.

Essa nova consciência dada por uma pedagogia ambiental implica passar da mercantilização da natureza a um processo de reapropriação do social que, longe de devolver a natureza ao reino do natural, inscreve-a nos domínios da cultura, reintegrando-a à ordem

simbólica e à produção de sentido, sem esquecer, porém, as raízes do mundo físico e biológico, e a hibridação emergente da técnica e da cultura, num processo de crescente complexificação das relações entre o ser humano e a natureza. Nesse contexto, essa conscientização ambiental deverá forjar uma nova ética da vida com o propósito de melhorar a qualidade de vida dos povos do mundo. O conceito de qualidade de vida coloca em relevo os aspectos qualitativos da existência, além de seu valor econômico, das necessidades básicas e da satisfação social.

A qualidade de vida é um processo em que diversas circunstâncias incidem num indivíduo (uma mesma condição externa não se conjuga da mesma maneira e no mesmo tempo com outras na satisfação de um indivíduo). Introduzir percepções subjetivas e sistemas de valores resultará na formação de novas identidades, de valores de cooperação, solidariedade, de participação e realização. A qualidade de vida, assim, pode orientar o desenvolvimento do coletivo, das sociedades e o próprio projeto de vida do sujeito. De acordo com Amartya Sen, “a qualidade de vida não deve ser medida apenas por nossas riquezas, mas pela nossa liberdade” (SEN, 2000, p. 25). Isto é, pensar apenas no desenvolvimento enquanto acúmulo de riqueza, desvirtua a construção complexa do bem-estar humano. Assim, essas matrizes de valores devem ser entendidas a luz de uma dinâmica complexa, que não se configura como uma tendência única ou mesmo apenas desenvolvimentista. Nesse sentido, as possibilidades de subjetivação, seja por via narcisista e individualista, ou por via de uma política da subjetividade – ou política na primeira pessoa – concorrem simultaneamente como significados disponíveis para a condução de ações políticas e de desejos pessoais. Mas para que essa nova racionalização ambiental seja possível, a ética ambiental talvez deva incorporar as relações emotivas para a construção de novos vínculos e reencantamento com a natureza.

## 2.9 Ética ambiental e a valorização das emoções

As pessoas precisam de uma causa para suas ações, de acordo com suas ideias e esperam que a sua opinião seja levada em consideração. De acordo com Hegel, as pessoas devem apoiar uma causa, não por confiança na autoridade de uma outra pessoa, mas antes, baseada em sua capacidade de discernimento e convicção (HEGEL, 2001, p.69). Nesse sentido e ainda segundo Hegel,

se esse interesse (ou *busca por uma causa*, grifo meu) for chamado de “paixão” – porque toda a individualidade concentra seus desejos e forças, com todas as fibras da vontade para descuido de todos os outros interesses e objetivos reais ou possíveis, em um objeto –, podemos, então, afirmar sem qualificação que *nada de grandioso no mundo* foi realizado sem paixão (HEGEL, 2001, p. 76).

Nos dias atuais, isto pode ser considerado de grande relevo para as causas ambientais, mesmo que para muitos filósofos a paixão seja entendida como algo errado, ou algo que o homem deva controlar (por serem más e egoístas) ou mesmo nem as possuía-las (como se existisse alguém sem paixão ou mesmo se as decisões cotidianas pudessem ser realizadas sem sua influência – esse assunto será abordado no terceiro e no quarto capítulos da presente monografia). Porém, na visão de Hegel, a ação é sempre individual e de acordo com o objetivo do indivíduo em satisfazer suas paixões. Este objetivo pode ser um bom objetivo, um objetivo universal, embora o interesse seja particular, privado. Continuando, Hegel argumenta “isto não significa que esteja necessariamente oposto ao bem universal. Ao contrário, o universal deve ser realizado através do particular” (HEGEL, 2001, p.77). Nessa perspectiva, a ética apela ao sujeito individual, mas seu destino é o bem coletivo. O bem comum se constrói a partir de relações de alteridade, e deve estar na relação com o porvir, transcendendo a realidade presente, reconhecendo os potenciais criativos humanos e a possibilidade de uma hecatombe futura.

De uma forma oposta, a filósofa contemporânea estadunidense Susan Wolf critica a ideia de que apenas o “interesse próprio” ou “a moralidade” (coletiva) justifiquem as nossas ações, pois há ações que escapam a estas dimensões e fazem com que a nossa vida valha a pena. Wolf defende a tese de que a entrega deve ser para algo que mereça amor, por exemplo, pode justificar-se uma ação ética, mesmo que não aumente o bem-estar do próprio indivíduo ou do mundo imparcialmente tido em conta (como parece exigir a moral). Isto é, a dimensão do sentido justificaria algumas ações, cuja motivação não se esgota, nem no interesse próprio, nem na moralidade. As suas considerações procuram trazer à evidência a categoria ou dimensão do valor que não se reduz a esta falsa dicotomia entre a felicidade e a moralidade (WOLF, 2011, p. 29).

Independente de qual forma ética atua frente as questões ambientais, o que move (*motus*) o ser humano são as emoções, muito mais do que as razões, embora a ética fundada em razões seja certamente indispensável para conter e temperar os excessos das emoções. Para as ecofeministas, por exemplo, as formas de éticas ambientais enfatizam muito mais a racionalidade do que as emoções, negando o papel que a emoção desempenha – ou deveria – desempenhar na tomada de decisões éticas (PLUMWOOD, 1991). As ecofeministas geralmente defendem a ideia de um eu relacional (em contraste aos dualismos das essências na determinação do status moral), em que os indivíduos são entendidos como parcialmente constituídos por suas relações, particularmente de cuidado, caracterizando significativamente as emoções, as quais são fundamentais para a tomada de decisões éticas (PALMER; MACSHANE; SANDLER, 2014). Por outro lado, os utilitaristas, como Peter Singer (SINGER,



1975), sustentam que não se deve favorecer desproporcionalmente aqueles com quem nós temos ligações emocionais pessoais (possibilidade essa que pode desequilibrar ações de conservação biológica devido a afinidade por algumas classes de animais e vegetais em detrimento de outras). Por fim, a abordagem da ética da virtude assume uma posição mais próxima das ecofeministas, principalmente quando enfatizam a importância de virtudes como empatia e compaixão.

É preciso entender que a ética ambiental deve partir do sentimento para converter-se em razão, uma ética que além do amor à natureza, exalte a paixão de viver (uma ética da vida). O ser ético ambiental se pensa, mas, sobretudo, se sente. A ética ambiental deve transformar em sentimentos profundos os princípios e valores ditados pela razão. Nesse sentido, pensar em uma ética ambiental fundada no desejo de sentir-se parte do cosmos, na apreciação das relações de tudo com tudo, para salvar o sofrimento ocasionado pela cisão, pela exclusão e pelo distanciamento da natureza, ou seja, é preciso uma reintegração com o mundo, e as paixões podem ser o *motus* para essa aproximação e para o sentimento de pertença ambiental. De acordo com Enrique Leff, a ética da vida é:

[...] a exaltação da paixão de olhar o outro/a outra nos olhos, de querer fundir-se no olhar e no corpo da outriedade (mar, amor, e mais além; mulher, madeira e flor; areia, lua e sol; ar, água e fogo), o desejo de abraçar o mundo, de sentir-se abrasado pelo fogo da terra e iluminado pelas estrelas. Uma ética enraizada na terra da qual nascemos e à qual voltaremos deixando sementes para que deem frutos nossas reinterpretções da vida; uma ética que nos faça voltar os olhos para um céu azul e nos permita gozar sua infinita cor sabendo que sua cor é ilusão. A ética tem mais a ver com o saber viver e o sabor da existência, do que com uma vida regida pela razão (LEFF, 2001, p. 470).

Porém, essa ética exige tempo, pois não existe ternura sem tempo. O tempo possibilita ser o que ainda não é. O sujeito deve ser capaz de perceber suas próprias condições existenciais, operando uma tensão entre as condições objetivas e materiais e a forma de internalizá-las, de tomar consciência delas através de mecanismos subjetivos para uma apropriação atitudinal frente aos valores morais e para com a natureza. E essa apropriação ética perante a vida e em relação a moralidade pode estar relacionada com as emoções. Por isso, é interessante e necessário entender como David Hume, considerado o filósofo das paixões, argumenta – diferentemente de tantos outros filósofos que cultivam a racionalidade na condução dos valores morais, – que a razão sozinha seja incapaz de impedir ou produzir qualquer ação ou afeto, e por isso, a moralidade jamais poderia se basear apenas em nossa racionalidade (PEQUENO, 2012, p. 89).

Para Hume, apenas a razão não pode ser motivo para uma ação da vontade,

diferentemente do que a filosofia privilegiou ao longo da história, ou seja, a razão em detrimento das paixões. A razão é considerada pelo filósofo impotente, porque, ao contrário das paixões, ela se mostra desprovida de força motivacional, e assim, não pode se constituir como causa das ações humanas. Vemos isso na terceira seção do Livro II de sua obra, sobre *Dos motivos que influenciam a vontade*, em que Hume critica a superioridade da “razão” em relação à “paixão” na filosofia. Para o filósofo, a razão por si só não pode ser motivo para qualquer ato de vontade e nem se opor às paixões enquanto direção da própria vontade. De acordo com Hume, “a razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões, não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes” (HUME, 2009, p. 482).

Diante a esse pensamento, no próximo capítulo veremos um pouco mais sobre a biografia de David Hume e o que o filósofo diz sobre as paixões e os valores morais, em sua obra *O Tratado da natureza humana*, publicada inicialmente em 1739.

### 3 AS PAIXÕES E OS VALORES MORAIS NA OBRA O TRATADO DA NATUREZA HUMANA DE DAVID HUME

#### 3.1 David Hume e o *Tratado da natureza humana*

O filósofo escocês David Hume nasceu em 1711 e, bem cedo em sua vida, com apenas 28 anos, trouxe uma nova concepção de mundo ao pensamento filosófico: a ciência da natureza humana. E foi com a publicação de sua obra mais profunda e representativa, o *Tratado da natureza humana*<sup>5</sup>, que se tornou conhecido mundialmente. Em o *Tratado*, Hume investiga a origem e a constituição do humano, analisando as duas esferas fundamentais que definem a condição humana: o entendimento e a sensibilidade. O estudo de tais elementos foi conteúdo dos três livros que compõe o *Tratado*, sendo publicados em 1739, o Livro I — *Sobre o entendimento* e o Livro II — *Sobre as Paixões*, e somente posteriormente em 1740, que o Livro III — *Sobre a Moral* foi publicado e incorporado à obra final.

Hume é frequentemente apontando como aquele que complementa o movimento epistemológico do entendimento humano, iniciado por Jonh Locke (1690, com a publicação do *Ensaio sobre o entendimento humano*) e continuado por George Berkeley, com o *Tratado do conhecimento humano*, publicado em 1710. Como empirista, o filósofo argumenta que nossos pensamentos e crenças provêm da experiência sensorial, isto é, os pensamentos são desprovidos de conteúdo, como também a linguagem não tem significação, ao menos que estejam relacionados com a experiência. Com essa perspectiva e em meio ao crescente movimento positivista em sua época, dado pelas inovações de Galileu, Bacon e Newton, Hume desenvolve sua obra sobre a análise das relações humanas e principalmente a moral, sob uma perspectiva metodológica de observação e de raciocínio experimental. Apesar de não negar as prerrogativas racionais para o entendimento epistemológico dentro de um sistema científico de natureza antropológica-filosófica, Hume entende que o horizonte lógico racional não deveria conter, em si, todo o valor para tratar o problema epistemológico, mas certamente, deveria levar em consideração, um conjunto de fatores humanos mais amplo, como as paixões (o que atualmente chamaríamos de emoções, sentimentos e desejos).

Hume, em sua posição crítica, analisa, por meio do ceticismo, as ideias de causalidade do mundo e do eu, evidenciando os limites do conhecimento racional e destronando a metafísica

---

<sup>5</sup> A versão da obra utilizada nessa monografia foi a segunda edição revisada e ampliada, traduzida por Deborah Danowsky e publicada pela Editora UNESP, em 2009.

como a direcionadora da vida humana. O filósofo redimensiona a intensidade da participação da racionalidade, bem como, diminui a centralidade das ideias metafísicas na constituição da realidade e do agir humano. O ceticismo de Hume está relacionado ao naturalismo e ao empirismo, e dessa forma, coloca as vivências sensoriais como ponto crucial para a condição humana e fonte da dinâmica da vida (PEQUENO, 2012, p. 52). Assim, os princípios da natureza humana (instintos, inclinações e experiências sensoriais) aparecem como condições de possibilidade da percepção e do conhecimento.

Uma das grandes contribuições de Hume para a epistemologia está na relação da causalidade. Para ele, nossa ideia de causalidade se dá a partir da repetição dada pela experiência, de eventos geradores de outros, o que nos leva a inferir sobre a existência de uma relação entre eles. Porém, para Hume, o princípio da causalidade (a inferência que consiste na produção de um efeito por um objeto e que objetos similares sempre irão produzir o mesmo padrão), não possui qualquer fundamento no domínio dos objetos possíveis da razão humana, isto é, não há qualquer impressão da qual derive a relação causal. Desse modo, é por meio da conjunção constante de objetos similares e a inferência de um a partir do outro (causalidade), que se estabelece a noção de necessidade, conceito extremamente importante na teoria de Hume, o qual ele transcreve para os valores morais.

Para Hume, as ações dos indivíduos partem da união entre causalidade e necessidade, cuja caracterização está na vontade humana mesma<sup>6</sup>, a qual atribui à experiência da união constante de ações semelhantes em circunstâncias semelhantes. Além disso, a necessidade poderia resultar da união dos objetos apreendidos pela síntese do entendimento, ao migrar as ações de um objeto para o outro, como princípio da causalidade, ou seja, percebemos conjunções constantes entre aquilo que costumamos designar como causa e, assim, inferimos que um determinado evento poderá ser realizado, isso claro, e de acordo com Hume, dado pela experiência repetida, o que gera a inferência de necessidade dessas ações (HUME, 2009, p. 437). Assim, as ações possuem uma constante união com os motivos, temperamentos e circunstâncias em que os indivíduos estão envolvidos, existindo uma necessidade que determina seus motivos e ações, o que de certa forma, conduz a moral do indivíduo.

Nesse sentido, mesmo que o comportamento humano, por meio de suas ações e motivações, seja regido pelo princípio da necessidade, o sujeito não poderá se eximir da

---

<sup>6</sup> David Hume entende por vontade como sendo toda impressão consciente que surge quando, deliberadamente, se produz qualquer movimento em nosso corpo, ou quando volta-se a atenção da mente para qualquer ideia nela presente. David Hume. *Tratado da natureza humana*, 2009, p. 435.

responsabilidade de suas ações, o que pode sopesar nas consequências morais dessas mesmas ações. A liberdade, mesmo que limitada pela natureza humana (ver determinismo para Hume, 2009, p.68), é essencial à moralidade, o que torna a liberdade, elemento fundamental para a determinação do comportamento humano, baseado em recompensas e punições. De acordo com Hume, os homens tendem naturalmente a agir de forma cooperativa, devido a aumentar as vantagens mútuas de sobrevivência e/ou conquista de prazer (PEQUENO, 2012, p. 71).

Diante a essa introdução ao pensamento epistemológico de Hume, na seção seguinte, discutiremos mais sobre as paixões, sua definição e características, as quais são relevantes para entendermos a relação com os valores morais.

### 3.2 As paixões e suas características

David Hume é conhecido como o filósofo das paixões. No Livro II do *Tratado da natureza humana*, ele analisa as paixões detalhadamente, iniciando por sua natureza, características e formas de expressão. Contudo, é preciso entender, primeiramente, a diferenciação entre “paixão” e “razão” no pensamento de David Hume. Para o filósofo, a paixão é uma forma de existência original (HUME, 2009, p. 451), um estado de caráter sensorial e mental intrínseco à nossa constituição natural, associado às nossas impressões mais primitivas (vívidas e vivas, que não são copiadas de outras percepções). No entanto, diferentemente dessas impressões primárias (sexualidade, apetites, desejos naturais, instinto de preservação), as paixões são impressões de segunda ordem, denominadas de impressões de reflexão, isto é, não podem ser consideradas puras sensações, pois implicam em um estado mental no qual se conjugam juízos, avaliações e crenças (PEQUENO, 2012, p. 74).

De forma classificatória, existem, para Hume, paixões diretas e indiretas, sendo que as paixões diretas, as quais incluem o desejo, a aversão, a esperança, o medo, a tristeza e a alegria, são aquelas que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer que experimentamos. Já as paixões indiretas, principalmente o orgulho, a humildade (vergonha), o amor e o ódio são aquelas geradas de forma mais complexa, mas ainda envolvendo o pensamento ou a experiência de dor ou prazer. As ações intencionais são causadas pelas paixões diretas (incluindo os instintos). De acordo com Hume:

Aquilo que comumente entendemos por paixão é uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite. Com a palavra razão referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores, mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; essa

tranquilidade faz que nos enganemos a seu respeito, vendo-os exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais (HUME, 2009, p. 473).

Assim, as paixões são impressões reflexivas secundárias em cuja base ancoram as impressões originais de dor e prazer. Além disso, elas podem ser classificadas em fortes (violentas) e fracas (calmas); a diferença entre elas consiste em que o mesmo bem (objeto ou ideia), quando próximo, pode causar uma paixão violenta (forte); e, quando distante, produz apenas uma paixão calma. No entanto, para Hume, nada é mais propício a aumentar ou diminuir as nossas paixões, ou a converter prazer em dor e dor em prazer, do que o costume e a repetição. Hume argumenta que o costume tem dois efeitos originais sobre a mente: confere a ela uma facilidade para realizar uma ação ou para conceber um objeto; e, posteriormente, uma tendência ou inclinação a fazê-lo (HUME, 2009, p. 458).

### **3.3 O costume e as relações de semelhança, contiguidade ou de causalidade**

Hume entende que, gradativamente, a repetição produz uma facilidade, que é um outro princípio muito forte da mente humana e fonte infalível de prazer, isto é, o prazer quando relacionado ao costume, possibilita uma transformação de algo penoso em prazeroso, por meio do aceite dessa penalidade e posterior conversão prazerosa. Além disso, o costume tem grande influência sobre as escolhas e o modo de agir dos indivíduos, podendo inclinar nossas ações pela relação prazerosa que a possui, o que faz do costume peça fundamental para entendermos o modo como as paixões são determinadas. Além da facilidade emergida do costume, o mesmo também fortalece uma inclinação para realizar uma ação, como dito anteriormente. No entanto, essa inclinação surge quando a ação não é inteiramente desagradável e não seja incapaz de se tornar objeto de inclinação. Isso se dá devido ao costume de aumentar todos os hábitos ativos, diminuindo os passivos, como bem observou o filósofo Joseph Butler (1692-1752), em *Analogy of Religion I .5.2.*). Enfim, essa discussão será retomada quando relacionarmos os argumentos de Hume com as questões ambientais, quanto ao costume e à possibilidade dele em favorecer ações ambientalmente sustentáveis.

Essa facilidade das ações devido ao costume e que pode levar à descoberta de novos prazeres, tem sua ancoragem nos critérios de semelhança, contiguidade ou de causalidade estabelecidos por Hume, os quais possibilitam o desencadeamento de uma ideia por outra, para a formação dos pensamentos na mente (HUME, 2009, p. 35). Para Hume, nossos pensamentos podem passar de um objeto a outro (ou ideia a outra) com mais facilidade por semelhança de ideias, ou contiguidade (ideias que podem ser mais próximas), por exemplo. Levando esses

critérios para o campo das paixões, Hume argumenta que é difícil para a mente permanecer em uma única paixão, pois ela sempre busca por variação, outras paixões para se associar, sendo elas semelhantes, contíguas ou causais. Diz ele “a natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutabilidade lhe é essencial” (HUME, 2009, p. 318). Além dessa relação de contiguidade e semelhança, existe uma relação de proximidade, ou seja, quanto mais o objeto tiver uma relação particular conosco, estando associado e conectado a nós por alguma razão ou memória emotiva (relações de contiguidade, consaguinidade ou pela origem comum de um agrupamento humano – uma mesma região, por exemplo), maior será a facilidade de uma paixão levar a outra. De acordo com Hume:

[...] um belo peixe no oceano, um animal no deserto, qualquer coisa que não nos pertença nem tenha relação conosco não tem como influenciar a vaidade, não importa quais sejam suas qualidades ou o grau de surpresa e admiração que possa naturalmente ocasionar. Para tocar o orgulho, o objeto tem que estar associado a nós de alguma forma. Sua idéia [sic], de algum modo, tem que depender da idéia [sic] de nós mesmos; e a transição de uma à outra tem que ser fácil e natural (HUME, 2009, p. 338).

Nesse sentido, existe uma atração ou associação entre as impressões, assim como entre as ideias, embora com a importante diferença que as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causalidade e as impressões apenas por semelhança. Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem. Para Hume, uma semelhança notável mantém-se em meio a toda a diversidade de impressões, e é a partir dessa semelhança que nos faz penetrar nos sentimentos alheios com facilidade e nos identificando com seus prazeres ou dores. Por essa razão, ao voltar nosso olhar para os objetos externos, é natural que consideremos com maior atenção aqueles que são mais contíguos ou semelhantes. Além disso, a satisfação (prazer) aumenta quando um certo bem é tão próximo que está em nosso próprio poder domá-lo ou ignorá-lo.

Além da semelhança entre as impressões, a contiguidade (proximidade) pode ser um fator para que uma ideia passe para outra com facilidade. Na seção 7 do Livro II, *Sobre a contiguidade e da distância no espaço e no tempo*, Hume argumenta que há uma razão fácil para explicar porque tudo que é contíguo no espaço ou no tempo é concebido com uma força e vividez peculiar, e supera qualquer outro objeto em sua influência sobre a imaginação (entendo que as impressões originais são aquelas que apresentam maior força e vividez, diminuindo à medida que a imaginação dada pela lembrança ou similaridade de ideias se formam). Para o filósofo, quanto menos passos forem necessários para chegar ao objeto (a uma ideia), e quanto mais suave o caminho até ele, menos se sentirá a diminuição da vividez dessa ideia, dada pela

impressão, dependendo proporcionalmente dos graus de distância que este objeto estiver (HUME, 2009, p. 463-464). Assim, podemos entender quando ele diz que:

Os objetos contíguos devem ter uma influência muito superior à dos distantes e remotos. Assim, vemos na vida corrente que os homens se importam sobretudo com os objetos que não estão tão afastados no espaço ou no tempo, desfrutando o presente e deixando o que está longe aos cuidados do acaso e da sorte (HUME, 2009, p. 464).

Podemos aplicar esse argumento à questão ambiental e entender que talvez o distanciamento do homem em relação à natureza pode estar determinado cada vez mais pela distância com o meio natural. Veremos com maior detalhe esta questão no capítulo quatro da presente monografia, quando trataremos sobre a possibilidade de relacionar as emoções e as teses de Hume com a questão ambiental.

Além da semelhança entre as impressões e a contiguidade das ideias, para Hume existe uma similaridade entre as maneiras e/ou caráter que pode facilitar a empatia<sup>7</sup>, ou seja, quanto mais forte for a relação entre nós e algum objeto (mesmo que esse objeto seja outro de nós), mais facilmente a imaginação realizará a transição das ideias semelhantes. De acordo com Hume, como todos os homens desejam o prazer, a sua existência é muito provável, desde que não exista barreiras que o impeça emergir, por exemplo, as paixões agradáveis podem funcionar nesse caso, produzindo um prazer quando se percebe que um bem se torna possível pela probabilidade de que outra pessoa a proporcione (HUME, 2009, p. 348). Por isso, Hume entende a fundamental importância da empatia para a facilitação da comunicação das ideias e pensamentos entre as pessoas, assumindo nessa relação, uma associação entre as emoções e os valores morais.

### **3.4 Dos valores morais – empatia**

Para Hume, um dos aspectos fundamentais da moral é que ela pode influenciar as paixões e determinar as ações dos indivíduos. A moral, segundo o filósofo, é, antes de tudo, uma questão de sentimento. Diante disso, se infere que o móvel da ação tem sua origem em uma força de natureza passional. O sentimento moral para o filósofo surge decorrente de uma impressão original própria à natureza humana: a capacidade de sentir dor ou prazer, o que leva

---

<sup>7</sup> Em sua obra original, David Hume assume o termo *simpatia* para a capacidade natural de sentir e compartilhar os sentimentos de prazer e dor de outras pessoas em nós. No entanto, preferimos assumir na presente monografia, o termo *empatia* para tecer mais facilmente uma relação de contemporaneidade junto às teorias das emoções atuais.



a uma aprovação ou desaprovação das ações morais em relação ao bem e ao mal, ou seja, é da perspectiva de dor ou prazer que surge a aversão ou propensão a uma ação moral. Assim, toda ação pode ser julgada virtuosa ao suscitar no indivíduo um caráter amável e uma impressão de prazer, embora esse caráter virtuoso não pode ser entendido apenas devido ao prazer que encontra no outro, mas por sentir que seja virtuoso (HUME, 2009, p. 511).

Essa capacidade de sentir uma ação virtuosa ou viciosa dos indivíduos, seria para Hume como uma espécie de dispositivo natural dos seres humanos que os permitem agir de acordo com os interesses determinados por suas impressões primárias de prazer ou de dor. Esta faculdade de sentir é denominada por ele por senso moral, cuja motivação emerge sob a forma de empatia (PEQUENO, 2012, p. 101). Hume entende que, entre todas as paixões, a empatia assume um lugar notável na natureza humana, e isso se deve tanto a seu valor em si, como por suas consequências, ou seja, nossa propensão a receber e entender das outras pessoas, por comunicação, suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários que sejam eles em relação aos nossos. Assim, as paixões como o apreço, o amor, o ódio, a ira e a alegria podem ser mais facilmente sentidas por comunicação com outras pessoas do que por alguma disposição moral, por exemplo, uma expressão alegre inspira uma sensível satisfação e serenidade à mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa um súbito desalento (HUME, 2009, p. 351).

A capacidade de empatia, segundo o filósofo escocês, faz parte da natureza humana e assim, é compartilhada entre todos, o que leva qualquer paixão ou princípio que se observa em outras pessoas ser encontrado, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. Por isso, as relações interpessoais são necessárias à empatia, por influírem na convergência dos sentimentos, mediante a associação entre nossa própria ideia e a que temos do outro. Nessa perspectiva, caso as pessoas estejam afastadas de nós (não necessariamente na relação espacial, mas também na conexão entre elas), seus sentimentos terão pouca influência em nós, pois a relação de contiguidade, como vimos na seção anterior, é necessária para que eles (os sentimentos) se comuniquem integralmente. Assim, um afeto dirigido a uma pessoa que é importante para nós (próxima, uma pessoa conectada a nós), ocupa e se apodera da mente muito mais que um afeto cujo objeto seja uma pessoa que consideramos menos importante (HUME, 2009, p. 378).

Nessa perspectiva, sobre esse distanciamento, Hume argumenta que duas ideias nunca poderão afetar uma à outra, a menos que estejam unidas por alguma relação capaz de causar uma transição fácil entre elas e, conseqüentemente, entre as emoções que as acompanham. Porém, quando esses laços estão distanciados e as ideias (juntamente com as emoções que elas

evocam) não possuem um vínculo ou qualidade que as conecte na imaginação, e por mais que outros acidentes possam reunir essas duas ideias, será impossível que permaneçam unidas por muito tempo ou que exerçam uma influência considerável uma sobre a outra (HUME, 2009, p. 412). Da mesma maneira, nossa empatia se torna muito mais fraca para com pessoas afastadas de nós do que para com pessoas contíguas ou conectadas a nós, de alguma forma (parentes, conhecidos ou mesmo pessoas desconhecidas, mas que consideramos conectadas a nós por algum sentimento).

Enfim, a empatia representa essa faculdade que faz com que a alegria de outra pessoa, sobretudo, se esta pessoa nos for próxima, tenda a nos causar prazer e o seu sofrimento a nos provocar desconforto. Seguindo por esse argumento, vamos refletir, no último capítulo da presente monografia, que o distanciamento do homem perante a natureza pode diminuir algumas paixões por semelhança e contiguidade, as quais poderiam aumentar nossa empatia para com os outros seres vivos (caso eles fossem mais próximos a nós), o que reflete diretamente na importância da ética ambiental e no agir consciente no mundo a partir da perspectiva de integração e não separação. Mas antes dessa discussão, veremos no próximo capítulo as teorias das emoções contemporâneas que podem contribuir para nossa relação moral perante a vida, de uma forma geral, e o mundo que nos rodeia. Desse modo, partimos inicialmente da importância da empatia na obra de Hume, que nos suscita importantes reflexões sobre o papel das emoções, dos valores morais e das relações interpessoais, e desejamos chegar às teorias contemporâneas sobre as emoções.

## 4 TEORIA CONTEMPORÂNEAS DAS EMOÇÕES

### 4.1 O conceito de emoções e suas características

Desde a Antiguidade clássica, a razão é tida como norteadora e determinante na epistemologia cognitiva, relegando as emoções a um lugar incerto e muitas das vezes como enganosas, em nossas ações tanto teóricas como práticas. Na história da ética, as emoções, por vezes constantes, foram consideradas como um perigo à racionalidade e à moralidade, diminuindo seu papel em relação às decisões éticas e na capacidade de raciocinar. Para se ter uma ideia desse contexto, Aristóteles entendia que o conhecimento apenas poderia ser considerado útil e verdadeiro se seus objetivos fossem determinados pela razão (ARISTÓTELES, 1991, p. 04). Os filósofos estoícos tinham uma visão ainda mais fraca das emoções, vendo-as como erros conceituais que se ligavam ao mundo material e, portanto, relacionado à uma vida de miséria (SOLOMON, 2003). No entanto, o estudo das emoções tem se tornado, nos últimos anos, alvo de interesse tanto da filosofia, da psicologia, quanto das ciências cognitivas, como nas neurociências.

Para entender a relação entre as emoções e a ética ambiental, é preciso inicialmente compreender o que entendemos por emoção. Na visão do filósofo israelense Aaron BenZe'ev, para compreender melhor o que são as emoções, convém fazer uma análise detalhada de seus aspectos inerentes (BENZE'EV, 2010), pois a emoção é considerada o fenômeno mental mais complexo nos seres sencientes. Assim, de uma forma prosaica, podemos inferir que sentir as emoções é a parte mais fácil de sua compreensão (definição ostensiva), devido a sua complexidade multidisciplinar inerente às suas características; por exemplo, algumas emoções são positivas e causam reações prazerosas nas pessoas, enquanto outras são negativas e refletem em dores e sofrimentos. Essas qualidades dadas às emoções dizem respeito à sua valência, podendo ser valências em termos hedônicos (emoções positivas, negativas ou neutras) ou conotativos (motivacionais).

As emoções também podem ser classificadas em conscientes ou inconscientes, simples ou complexas e morais e não morais. Compaixão, culpa e indignação são frequentemente citadas como exemplos do tipo moral, por causa do papel central que desempenham na apreensão de situações relevantes para a moralidade, ou porque têm um valor moral inerente por exemplo, a compaixão sendo concebida como moralmente boa e a inveja como moralmente ruim (DEONNA; TERONI, 2012).

De uma forma geral, para tratar das emoções, quatro características típicas dos estados

emocionais podem ser elecandos, de acordo com Teles (2017): intensidade, instabilidade, brevidade e perspectiva parcial. Primeiramente, e de acordo com a intensidade, as nossas emoções podem desencadear reações brandas, moderadas, intensas ou muito intensas como respostas aos estímulos do meio. As emoções, nesse caso, estão diretamente relacionadas à magnitude com que as sentimos. A segunda característica é sobre a instabilidade, a qual está associada às mudanças que ocorrem nos âmbitos psicológico, mental e físico. As emoções indicam uma transição no nosso estado inicial para um outro estado posterior que ainda não se configura estável. Dessa forma, a instabilidade pode ser compreendida a partir de uma perspectiva interna, relacionada à agitação mental e física causada pela emoção.

A terceira característica da maioria das emoções é sobre sua brevidade ou de um estado emocional (tempo de duração). Comumente as emoções são breves, devido a instabilidade dos estados emocionais, porém existe aquelas que persistem pela vida toda, como o amor, por exemplo. Por último, podemos citar a parcialidade das emoções, que podem ser no sentido a um objeto ou expressando uma perspectiva pessoal em relação a esse objeto (BENZE'EV, 2010). Por exemplo, durante um episódio de raiva, ficamos obcecados pela pessoa que a causou e por semelhança e contiguidade pensamos em outros defeitos ou falhas que essa pessoa também possa apresentar, mas que, no caso, não participaram diretamente durante o episódio que ocasionou a raiva em nós e, muito menos, não pensamos em suas boas qualidades, configurando-se como uma avaliação imparcial sobre a emoção sentida. Enfim, essas características são indispensáveis para compreendermos o que é uma emoção, mas não representam todos os aspectos envolvidos em tal sensação (TELES, 2017).

Os estados mentais, os quais denominamos de base cognitiva das emoções, podem estar associados ao tempo em que vivenciamos as emoções, podendo ser às memórias do passado, aos acontecimentos do presente e/ou ao planejamento para o futuro (expectativa de acordo com experiências passadas). O desencadeamento das emoções colabora para a formação da memória, desde que exista emoção suficiente em uma determinada experiência que seja capaz de registrar na memória e posteriormente ativá-la (ABRANTES, 2014). Assim, o componente cognitivo nos fornece a informação necessária para que a emoção emerja, ou seja, nos oferece dados sobre o objeto intencional<sup>8</sup>, o qual está ligado a uma determinada emoção.

---

<sup>8</sup> O objeto intencional é um aspecto importante no que concerne às emoções. Quando vivenciamos uma emoção é sempre em relação a alguém, ou a alguma coisa, ou a uma situação, acontecimento, memória, etc. É exatamente isso que deflagra a emoção que é considerado o objeto intencional. Por exemplo: Quando eu vi Clara, eu senti amor à primeira vista. Nessa situação em que eu senti amor por Clara, Clara é o objeto intencional do meu amor

Desse modo, as emoções são estados mentais, que apresentam os seguintes componentes básicos: cognição, avaliação, motivação e sentimento (BENZE'EV, 2010). O que se chama de a intencionalidade das emoções é composta pela base cognitiva, pela perspectiva avaliativa das emoções e a motivação para agir. Já o sentimento está relacionado à fenomenologia da emoção, ou seja, é a forma como a emoção se manifesta na pessoa que sente. Interessante perceber que as emoções possuem sentimento, mas nem todo sentimento se constitui em uma emoção.

Sendo assim, observamos que as emoções são estados mentais que também envolvem uma esfera prática relacionada à ação. Uma experiência que foi positiva ou negativa para nós (em termos de valência, causando prazer ou desprazer) pode vincular emoções associadas a essas impressões primárias. De acordo com BenZe'ev (2010), as emoções apresentam atitudes avaliativas que envolvem um aspecto positivo ou negativo em relação ao objeto desencadeador (intencional), de forma a implicar uma disposição para agir de acordo com a avaliação. De acordo com essa ideia, ter uma emoção equivale a apreender o objeto da emoção em termos avaliativos. Por exemplo, o medo que sinto ao ver uma serpente se aproximar, deve-se à avaliação prévia (memórias de aprendizado) que esses organismos podem me atacar e que, na maioria dos casos, são peçonhentos, podendo causar extrema dor e danos fisiológicos; assim, uma outra reação é desencadeada pela motivação, de acordo com esse medo, em fugir dessa situação. Além disso, do ponto de vista fenomenológico (fisiológico), esse medo se manifesta através da sudorese, do tremor e da taquicardia.

Como vimos, a classe de estados mentais a qual denominamos emoções apresenta uma complexidade significativa e não será abordada aqui profundamente, mas para tentar compreendê-la, mesmo que de forma breve, vamos investigar na presente monografia três teorias contemporâneas das emoções no que tange à relação de julgamento e percepção de valores e de atitudes.

## **4.2 Três teorias cognitivas das emoções**

Antes de apresentarmos as três teorias das emoções, as quais julgamos relevantes e que fornecem uma definição de emoção bastante plausível, vamos falar rapidamente sobre a teoria das emoções como reação corpórea defendida pelo filósofo e psicólogo estadunidense William

---

porque foi responsável por deflagrar essa emoção em mim. Assim, o objeto intencional também tem o papel de distinguir as emoções em relação a outros sentimentos, como por exemplo, os estados de humor. Muitas vezes, alguém está mau humorado, ou bem-humorado sem ter nenhuma razão aparente, apenas acordou “abusado”.

James (1890), pois ele utiliza dois conceitos, além do conceito de valores, para poder compreender a ideia de julgamento e percepção apresentada posteriormente pelos proponentes das outras teorias que iremos apresentar.

A teoria de W. James considera uma emoção a sensação de modificações corporais do sujeito, desencadeadas por sua apreensão de certos objetos ou fatos dentro de um episódio emocional. Desse modo, James introduz a ideia de que as emoções consistem na consciência interna do sujeito sobre as respostas corporais resultantes da interação com seu ambiente. Segundo James, “minha tese, ao contrário, é que as mudanças corporais seguem diretamente a percepção do fato excitante, e que nosso sentimento dessas mudanças que ocorrem, é a emoção” (JAMES, 1884, p. 189-90).

James não é apenas famoso por esta tese, mas também pelo experimento mental no qual ele a baseia, também conhecido como argumento da subtração. Ele nos diz para imaginar uma emoção e então tentar abstrair de nossa consciência todos os sentimentos corporais; para ele o resultado será que nada restará além de um estado mental frio e neutro. Em sua teoria, assim, o centro fundamental está na dimensão qualitativa dada pela consciência interna que a emoção promove por meio das experiências sensitivas corporais, como as alterações fisiológicas. Outro aspecto dessa teoria é que ela não é cognitivamente exigente e, portanto, está de acordo com a intuição de que crianças e animais têm emoções. E, finalmente, dado que as reações do corpo não são reações do intelecto, ele pode facilmente acomodar a existência de emoções irracionais, ou seja, aqueles episódios em que nossos sentimentos divergem de nossos julgamentos avaliativos (DEONNA; TERONI, 2012, p. 64).

Por outro lado, as emoções nos revelam um mundo imbuído de valor e, portanto, pode individualizar os tipos de emoção por meio de valores específicos que cada emoção revela, isto é, os valores são considerados objetos formais das emoções. Assim, para Deonna e Teroni (2012), os valores podem ser designados como propriedades avaliativas, sendo classificados como experiências de valência, em positivos e negativos. Os valores podem denotar emoções positivas como beleza, coragem, solidariedade e compaixão, mas também negativas como feiura, covardia, egoísmo e indiferença.

A partir do entendimento sobre o que são os valores, a primeira teoria abordada nessa monografia define emoção como julgamento de valor (SOLOMON, 1976; 2003). Nessa teoria, o aspecto fenomenológico das emoções é suprimido e a ênfase é dada aos seus aspectos cognitivos (avaliativos). Por exemplo, a admiração que sentimos por alguém decorre do julgamento de que essa pessoa seja admirável. Nesse sentido, a emoção não é evocada pela proposição que expressa o julgamento, mas o ato de julgar é que suscita a emoção. A segunda

teoria das emoções que será abordada é sobre a concepção das emoções como percepção de valores. Essa teoria, como a de Solomon, é avaliativa, entretanto, apresenta uma particularidade de não suprimir os aspectos fenomenológicos das emoções. A teoria perceptual se assenta na premissa básica de que as emoções envolvem tanto as sensações, quanto as representações. Além disso, nesta teoria, as emoções são, essencialmente, experiências perceptuais das propriedades avaliativas dos objetos intencionais. Por fim, a teoria atitudinal classifica as emoções como uma atitude em relação a um objeto, uma atitude que é apropriado ter quando este objeto exemplifica uma determinada propriedade avaliativa.

#### 4.2.1 Teoria das emoções como julgamento de valor

Robert Solomon, filósofo estadunidense, propôs uma teoria avaliativa das emoções (1976; 2003), com o intuito de refutar a teoria das emoções como reações corporais de James. Solomon concentrou-se na relação entre os aspectos cognitivos, definindo as emoções como julgamentos, ou seja, uma emoção corresponde a uma avaliação emocional que uma pessoa faz em um determinado episódio emocional. Nos seus primeiros escritos, Solomon negou que as sensações corpóreas eram essenciais para as emoções, mas depois ele assumiu um viés diferente, ao sugerir que as emoções eram uma combinação de sensações corpóreas e julgamentos (PRICE, 2015).

Ao combinar as sensações corpóreas e os julgamentos, Solomon demonstra o conceito de “julgamentos do corpo”, em que as mudanças corpóreas em um episódio emocional possuem o papel de ajudar o sujeito a lidar com a situação. Para o filósofo, as emoções são avaliações emocionais e essas avaliações são julgamentos, mas não um julgamento deliberativo proveniente de uma reflexão. Solomon entende que um julgamento é uma ação e não apenas uma proposição, na verdade na relação dos julgamentos emocionais, o filósofo diz que em um episódio emocional vários são os julgamentos relacionados compondo um sistema. Além disso, em sua teoria, os julgamentos emocionais devem ser espontâneos, ligados a algum desejo e envolver, de certa forma, uma identificação pessoal com a intencionalidade do objeto julgado (SOLOMON, 1988). No entanto, a teoria das emoções de Solomon, não relaciona as emoções com as propriedades fenomenológicas, isto é, com as sensações. Contudo, diferentemente dessa teoria das emoções, a teoria como percepção de valor, a qual veremos em seguida, permite as propriedades fenomenológicas em sua estrutura.

#### 4.2.2 Teoria das emoções como percepção de valores

A teoria das emoções como percepção de valores também conhecida como teoria perceptual, fundamenta o papel das sensações nas emoções e essas nas representações, ou seja, assim como nas teorias avaliativas, ela considera a intencionalidade e as condições de corretude, sem, no entanto, ser afetada pelas objeções direcionadas às teorias avaliativas.

A teoria perceptual não se opõe às teorias jamesianas, pois considera a importância dos aspectos das emoções reivindicados pelas teorias das sensações, isto é, as emoções são experiências perceptuais das propriedades avaliativas, entendendo que a realidade (correspondência com uma referência) não precisa ser efetiva. Por outro lado, a percepção tem um caráter de necessidade, daí ser necessário compreender a distinção entre uma experiência perceptual e uma percepção. As experiências perceptuais não são necessariamente reais, ou seja, uma pessoa pode ter a experiência perceptual de ver uma flor que é rosa clarinho, mas devido a intensa luminosidade do sol pode vê-la branca. Isso demonstra que as nossas experiências perceptuais são falhas. Por outro prisma, se a pessoa tem a percepção da flor rosa, a flor é realmente rosa. A importância dessa distinção feita por Tappolet é que, se a teoria das emoções fosse elaborada em termos de percepções, então não seria considerado o fato de que as emoções, às vezes, podem falhar. O que significa dizer que uma emoção pode falhar? Significa dizer que pode acontecer de uma emoção estar errada ou não ser correta em relação ao seu objeto intencional. Por exemplo, conforme já citado, o medo que alguém sente de uma serpente é por percebê-la como venenosa, mas essa experiência perceptual pode ser falha (quando a cobra não é venenosa e a pessoa não sabe disso) e o medo evocado por ela não é correto, ou seja, é falho. Assim, as emoções possuem um conteúdo representacional através de um objeto intencional, o qual apresenta propriedades avaliativas específicas (TAPPOLET, 2016). Por outro lado, quando a experiência perceptual condiz com a realidade, a emoção como experiência perceptiva das propriedades avaliativas do objeto intencional é correta. Assim, uma emoção de admiração por uma pessoa, por exemplo, apenas será correta se essa pessoa for realmente admirável (TELES, 2017).

Algumas características entre as emoções e as percepções são compartilhadas de acordo com a teoria das emoções de Christine Tappolet (2016): ambas, as emoções como as experiências sensoriais são estados conscientes caracterizados por propriedades fenomenológicas, isto é, ambas evocam sensações; também são espontâneas e independentes de nossa vontade; além disso, são causadas por fatos e episódios no mundo e, por fim, ambas possuem condições de corretude, isto é, as emoções podem ser avaliadas em termos de



adequação (se são ou não apropriadas). Por outro lado, existem algumas diferenças entre as emoções e as percepções sensoriais, apontadas por Deonna e Teroni (2012), tais como a forma como as emoções acessam as propriedades avaliativas e a maneira como as percepções o fazem, pois para o surgimento de uma emoção, diferentemente de um episódio sensorial, existe a dependência da base cognitiva. No entanto, Tappolet contra-argumenta afirmando que as emoções não dependem apenas de estados cognitivos, pois existem vários outros fatores psicológicos, como expectativas, projetos, metas, preferências, desejos, humores ou traços de caráter que também influenciam no surgimento das emoções. Para isso, a teoria atitudinal das emoções vem preencher essa lacuna, se evidenciando como a teoria que mais se relaciona com as propostas para uma nova ética ecológica.

#### 4.2.3 Teoria atitudinal das emoções

A teoria atitudinal, assim como a perceptual e a de julgamento de valores, apresenta os aspectos básicos das emoções: intencionalidade, fenomenologia e avaliação. Entretanto, Deonna e Teroni (2012), tecem críticas tanto às teorias perceptuais quanto às teorias avaliativas.

A começar pelas teorias avaliativas, nas quais as emoções são definidas como julgamentos de valores, os autores contra-argumentam que muitas vezes é o caso de julgarmos algo como amedrontador sem necessariamente sentirmos medo. Sendo assim, a característica avaliativa das emoções não é suficiente para defini-la como emoção.

E sobre a teoria perceptual, as emoções são realmente experiências perceptivas? Aparentemente essa teoria traz elementos que nos levam a crer que de fato as emoções são percepções de valor. Por exemplo, as experiências perceptuais são estados não cognitivos, afinal, as percepções são impressões mentais não conceituais (a pessoa percebe o objeto), são direcionados a um objeto e, portanto, possuem uma intencionalidade (percebemos uma flor branca, a impressão da flor branca surge na mente).

Porém, Deonna e Teroni (2012) fazem uma observação muito pertinente. As experiências perceptuais não precisam de uma base cognitiva. A impressão causada pela flor branca é instantânea e não precisa de nenhum conhecimento prévio, por isso temos impressões perceptivas de objetos que, muitas vezes nem sabemos quais são. Por outro lado, as emoções precisam de uma base cognitiva, pois sem essa base ela não teria como ser correta ou não em relação ao objeto intencional. É justamente essa cognição que promove a justificação de uma emoção. Por exemplo, o meu medo de aranha só é justificado à medida que eu sei, que tenho conhecimento que a aranha é venenosa. Caso contrário, meu medo seria injustificado. Uma

criança que não sabe que a aranha é venenosa poderia brincar normalmente com ela sem sentir medo. Por causa dessa desanalogia encontrada entre as percepções e as emoções que os filósofos propuseram a Teoria Atitudinal das Emoções.

Essa teoria está embasada em duas premissas básicas. A primeira diz que a avaliação é um componente da atitude e não o elemento de uma emoção (crítica às teorias avaliativas) e a segunda, diz que as emoções estão constitutivamente ligadas a estado de prontidão para a ação. Esse aspecto ligado à prontidão para ação é que nos mostra a plausibilidade dessa teoria em relação às deliberações e ações sobre o meio ambiente. Isso significa dizer que, se uma pessoa sente amor pelos animais, por exemplo, essa pessoa avalia os animais como dignos do seu amor e é essa avaliação que estará na base de sua atitude em relação aos animais. Dessa forma, a avaliação não desencadeia a emoção, mas desencadeia a atitude baseada na emoção, sendo, portanto, o componente da atitude em relação aos animais. E, levando-se em conta a segunda premissa, a avaliação atitudinal implicaria na prontidão para agir de acordo com o sentimento de amor. As ações poderiam ser desdobradas de diversas formas: não comprando produtos de origem animal, não comprando produtos testados em animais, fazendo um trabalho de educação e conscientização das pessoas em benefício desses animais, dentre tantas outras ações que coadunassem com a atitude de amor. Importante observar que nessa perspectiva, as emoções apresentam um aspecto muito prático. Assim,

cada emoção consiste em uma postura corporal específica, sentida em relação aos objetos ou situações, determinando o que é correto ou incorreto, em função de determinados objetos e situações exemplificarem ou não, a relevância do valor avaliativo (DEONNA; TERONI, 2012, p. 89).

Portanto, algo importante a ser ressaltado é que os valores são considerados objetos formais das emoções (não as emoções propriamente ditas), os quais desempenham fundamental papel em uma teoria dos fenômenos mentais: os objetos individualizam o tipo relevante de estado mental. Uma vez que uma crença, um desejo, uma suposição e/ou uma conjectura podem ser sobre o mesmo estado de coisas, temos a base para uma distinção muito natural entre as atitudes, por um lado, e as atitudes a que se dirigem por outro (seu objeto ou conteúdo). Assim, uma emoção é uma atitude que tomamos em relação a um objeto ou a um conteúdo específico, que é apropriado à medida que o objeto exemplifica uma dada propriedade avaliativa. Por exemplo, o temor que temos de um cão, faz com que tomemos uma atitude em relação a este cão. No entanto, esse temor é apropriado à medida que esse cão exemplifica a propriedade avaliativa de ser temível.

Cada tipo de emoção, corresponde a um tipo distinto de atitude avaliativa. Entre as atitudes, podemos distinguir as atitudes proposicionais das não proposicionais. As atitudes proposicionais tomam proposições como seus objetos, como quando se acredita ou se supõe algo. Por outro lado, atitudes não proposicionais são como a memória episódica e a imaginação sensorial. De qualquer forma, devemos conceber as emoções como tipos distintos de consciência corporal, em que o sujeito experimenta seu corpo holisticamente como tendo uma atitude em relação a um determinado objeto, isto é, uma atitude dirigida ao mundo (WOLLHEIM, 1999).

Assim, as emoções estão intimamente ligadas a tipos de prontidão para ação ou, mais precisamente, prontidão para a ação sentida. De acordo com Deonna e Teroni (2012, p. 79),

Os sentimentos de prontidão para a ação, de fato, são candidatos óbvios para elucidar a natureza das emoções como envolvendo a consciência do próprio corpo, adotando uma postura específica em relação a um objeto ou estando pronto para agir em determinado momento, por exemplo, em um episódio de afeto amoroso, sentimos a forma como nosso corpo se prepara para se mover em direção ao afago do objeto de afeto.

Isso ilustra a maneira pela qual os estados de prontidão para a ação, pelo menos quando sentidos, contribuem essencialmente para que o mundo seja significativo quando apresentado ao sujeito. No entanto, é preciso entender que as emoções não são atitudes que tomamos em relação ao nosso corpo sentido, mas atitudes corporais sentidas direcionadas ao mundo, o que fundamenta como um importante papel na motivação dos sujeitos para agir de maneiras específicas e formar desejos específicos. Como exemplo, a raiva é uma atitude a qual o sujeito formará um desejo de se vingar desta ou daquela maneira (DEONNA; TERONI, 2012).

As emoções são atitudes que dizem respeito aos portadores reais ou potenciais de propriedades avaliativas, objetos dos quais estamos cientes por meio de outros estados mentais – o que chamamos de bases cognitivas das emoções. Assim, um tipo de emoção é um tipo de atitude corporal sentida em relação a objetos que é correta apenas se esses objetos exemplificam uma determinada propriedade avaliativa, atitudes que são corretas ou incorretas, dependendo se o objeto realmente exemplifica a propriedade avaliativa relevante, conforme já falamos. Desse modo, a teoria atitudinal esclarece muitas das relações entre emoções e julgamentos avaliativos, entre outras coisas, porque um julgamento avaliativo é frequentemente pensado para implicar que o sujeito julgador está motivado a agir de acordo.

O fato de que os sentimentos se conectam principalmente com as disposições para experimentar emoções significa que os sentimentos, como os traços de caráter, são tipos distintos de sensibilidades avaliativas, no entanto, muitas vezes, são cruciais para a ocorrência

de uma emoção, assim como os humores, os temperamentos e os traços de caráter (DEONNA; TERONI, 2012). Por exemplo, um episódio de vergonha pode ser explicado pelo pudor de alguém (traço de caráter), ou podemos entender o orgulho de Clara por uma criança ganhando um prêmio quando descobrimos que ela é sua amada sobrinha (sentimento). Em um outro exemplo, uma pessoa, de acordo com o seu caráter, pode ser emocionalmente sensível à sorte de alguém por ter ganhado na loteria; ou em relação aos sentimentos, a pessoa pode ser emocionalmente sensível de acordo com um determinado objeto.

Além disso, na teoria das emoções atitudinais, para que um julgamento avaliativo seja justificado, o sujeito deve ser sensível a propriedades que funcionem como razões a seu favor. E, embora essas propriedades possam, em princípio, ser acessadas pelo sujeito independentemente de suas emoções, muitas vezes, é difícil ver como ele poderia acessá-las sem uma sensibilidade emocional relevante, ou seja, suas disposições moldadas por seu desenvolvimento histórico idiossincrático, por sentimentos, desejos e traços de seu caráter, para reagir emocionalmente ao mundo ao seu entorno (DEONNA; TERONI, 2012).

Enfim, as emoções apresentam uma alta complexidade e várias possibilidades de interpretação e entendimento, especialmente se pretendemos relacioná-las com as questões éticas e, principalmente, com a problemática ambiental contemporânea. No entanto, entendemos que as emoções, em relação à questão ambiental, devem ser vistas de acordo com a teoria das emoções atitudinais, pois elas envolvem não somente motivações intencionais, mas também relações com os desejos, humores e traços de caráter, permitindo assim, uma possibilidade de mudanças de atitudes e, de certa forma, uma aproximação com a natureza. No próximo capítulo, abordaremos essa possibilidade, de que as emoções podem ser consideradas *motus* para a pertença ambiental.

## 5 COMO SERIA UMA ÉTICA AMBIENTAL PAUTADA PELAS EMOÇÕES?

### 5.1 Para uma nova visão da ética ambiental

Iniciamos esse capítulo com a tentativa de responder ao questionamento de como as emoções podem ser consideradas *motus* para a aproximação ambiental e, conseqüentemente, para um sentimento de pertença ambiental. Diante da problemática ambiental contemporânea, é preciso refletir sobre um novo direcionamento que as éticas tradicionais e antropocêntricas não conseguiram suprir. Outrossim, acreditamos que uma ética ambiental ecocêntrica ancorada em valores intrínsecos e motivada pela emoção possa estabelecer novos laços de entendimento e mudanças de percepção, a partir de atitudes pró-ativas e sustentáveis, não somente no que tange às questões econômicas, utilitaristas, mas que sejam incluídas novas perspectivas de valores sociais, étnicos, e principalmente, atitudes fundamentadas em uma educação voltada para a empatia.

Essa ética ambiental deve expressar e se fundar em novos valores: no ser humano solidário com o planeta; no bem comum ancorado na gestão coletiva da humanidade; nos direitos coletivos antes dos direitos privados; no sentido do ser antes do valor de ter e, por fim na construção de um futuro para além do encerramento da história (LEFF, 2001, p. 457). Assim, uma ética ambiental pautada em novos princípios éticos que sejam constitutivos dos direitos de ser. Refletir sobre uma ética de pensamento transgressor do mundo, com engajamento emocional para que os desafios ambientais futuros sejam sopesados e amenizados por intermédio de um novo olhar mais empático. Nesse sentido, a importância da emoção se dá à medida que ela se apresenta como o *motus* de uma deliberação moral favorável ao meio ambiente e da atenuação de uma ação futura que não poderá ser efetuada por causar danos à natureza.

A era do vazio levou à desvalorização da vida e à demolição do sentido da existência. A expansão da técnica não produziu novos sentidos constitutivos. Diante disso, devemos refletir sobre a possibilidade de uma ética ecocentrada, universal e que considera os direitos e os saberes ecológicos dos povos tradicionais e a vida como um todo, sendo ela pragmática, assim, devemos pensar com organicidade, como um processo de cogestão ambiental prática, em que as ações de alteridade e coletividades devem ser levadas em consideração. Mas para isso, é imprescindível tanto respeitar a racionalidade humana, entendendo o seu papel nas deliberações práticas, como também estar ciente de que as emoções fazem parte dos processos cognitivos e que são acessadas na relação com o mundo.

Essa nova ética ambiental deve emergir do ser para gerar uma nova racionalidade, na qual a razão e as emoções estejam conectadas, em que a criação e a ação promovam integralidade para que o sentimento de pertença seja efetivado. Aliás, é preciso entender que o direito do ser humano (apresentar status moral e, portanto, direitos morais e, assim, a proteção legal a favor da vida) pode ser outorgado ao mundo natural, mas que a seguridade dessa proteção esteja na relação do ser humano para com ela – a natureza, pois a manifestação de seu direito de proteção e reação da natureza perante o agravo por ela sofrida, nem sempre pode ser respondida, apesar que frequentemente sentimos suas reações naturais (divergências de ciclos sazonais, tsunamis, secas e enchentes extremas, entre outros) ao quebrar o ciclo natural de seu equilíbrio. A seguridade deve ir para além das normas legais e engessantes de um possível contrato social; deve permear as relações de pequenez junto à natureza, estabelecendo e reconectando o cuidado com o outro, como se esse outro também fosse nós. No entanto, apesar dessas palavras soarem prosaicas e piegas, como podemos acessar esse sentimento de pertença, diminuindo as distâncias e promovendo a proximidade ambiental a partir da racionalidade? Por que, às vezes, temos razões normativas, isto é, entendemos racionalmente os agravos para com a natureza, das violências contra os animais e a flora, das consequências do consumo de carne e do sofrimento animal, por exemplo, mas não agimos conforme pensamos? Seria essa apenas uma decisão racional? Provavelmente não.

Razões normativas são razões teóricas que temos em relação a alguma ação que não deve ser realizada. A pessoa tem consciência das implicações dos seus atos antiéticos ambientalmente, ou seja, tem razões normativas para não fazê-lo, mas não consegue. Por quê? Existe a hipótese de que nem sempre as razões possuem de fato a força motivadora, abrindo, assim, a possibilidade da existência de outros elementos que possam incitar nossas ações, que devem ser pensados como razões motivadoras. Essas razões devem existir concomitantemente com as normativas, para que o ato racional seja efetivado, isto é, essas razões devem nos motivar a não agir mais de um determinado jeito que não achamos racionalmente certo. Nos exemplos supracitados, faltam-lhe motivações, as quais geralmente se apresentam como estados psicológicos ou desejos que podem estar amparados em sentimentos. Desse modo, as razões normativas podem estar ligadas a aspectos externos, informativos e objetivos, enquanto as razões motivadoras abrangem um aspecto mais subjetivo, psicológico e emocional do agente (ALVAREZ, 2016). Assim, existe um conjunto de razões com a necessária força normativa, ou seja, razões que, quando disponíveis, tornam a emoção razoável ou apropriada. Mas como conectar essas razões para ações ambientalmente corretas?

De acordo com Tappolet (2003), as emoções podem exercer tal papel e tornar inteligível

uma ação ininteligível, ou seja, uma ação desprovida de emoção e contrária às razões normativas. Desse modo, as emoções podem ser consideradas motivações essenciais para a aproximação ambiental e promover a possibilidade das pessoas se *empatizarem* com a natureza, quando eventos maléficos ou benéficos ao mundo natural acontecerem e agir de forma certa. Essa motivação emocional e moral depende de um desejo ou outro estado conativo (ROSATTI, 2016) e não surge apenas de uma crença. De fato, em inúmeras situações acreditamos que algo é o certo ou o melhor a ser feito, mas não o fazemos, talvez porque não nos sentimos motivados a isso, ou seja, a crença por si só não é capaz de nos motivar. É necessário a presença de uma emoção para motivar e efetivar a ação. Dessa maneira, as emoções são essenciais para novas ações ambientalmente corretas e justas e ajudam a fornecer uma estrutura indispensável, sem a qual não seria possível considerar a questão da racionalidade (De SOUSA, 2014).

## **5.2 De volta aos argumentos humeanos**

Retomando as ideias de David Hume, as ações realizadas com sentido moral não estão estritamente ligadas à pura racionalidade; segundo o filósofo, não é a razão pura que impede as pessoas de fazerem mal aos outros, pois uma pessoa pode gozar de suas faculdades racionais e, mesmo assim, praticar maldades. Para Hume, a razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou o sentido moral (HUME, 2009, p. 498). Com efeito, muitas vezes uma decisão racional acerca do que fazer não garante que a ação seja efetivada, pois, para passar da compreensão e da intenção sobre o que deve ser feito para a realização da ação propriamente dita, precisamos de algo mais que nos motive a fazer o que julgamos que deve ser feito. Desse modo, Hume entende que o móvel da ação remonta sempre a uma força de natureza passional (as emoções). Particularmente, como vimos no capítulo dois dessa monografia, Hume denomina de empatia a capacidade humana de interagir sensorialmente com o outro. Para o filósofo, a empatia é um sentimento de humanidade, o qual é particular em todos os indivíduos e é por meio de emoções altruístas, pela empatia, que a humanidade alcançará o bem público através da harmonia e da ordem social (HUME, 2009, p. 512).

Tecendo uma relação com a contemporaneidade, percebemos que apenas a aplicação do rigor das leis positivas ambientais não é suficiente para cessar ou mesmo amenizar os agravos constantes e crescentes à natureza. Cada vez mais, estamos colocando espécies da flora e da fauna em perigo de extinção ou mesmo em extinção. Ainda, o sofrimento infligido aos animais através de abates e das condições precárias nas quais eles vivem, os testes e pesquisas científicas

com cobaias, que são verdadeiras torturas e inúmeras outras atitudes contra toda a biodiversidade natural e doméstica, é deveras um assunto de extrema relevância e urgência. De tal modo, a pergunta que se segue é: como estabelecer uma justiça ambiental que respeite a harmonia e o direito à vida de todos os organismos vivos, e mesmo de toda a geobiodiversidade?

### 5.2.1 A empatia em D. Hume

Para responder a última questão da seção anterior, Hume já argumentava em favor da empatia como móvel de ações morais, no entanto, sob uma perspectiva antropocêntrica e restrita às interações entre humanos. Para ele, a interação empática significa a capacidade de entender o outro, ou seja, que a alegria de outrem, sobretudo se este nos for próximo, tende a nos causar prazer, e o seu sofrimento a nos provocar desconforto. Nesse sentido, é preciso expandir a ideia das emoções (empatia) como *motus* para a aproximação ambiental como um todo, para uma visão ecocêntrica em que o sentimento de pertença ambiental seja emergido, sem, contudo, desconsiderar o papel das razões normativas nesse processo. De acordo com Hume (2009, p. 642), “uma propensão para as paixões ternas torna um homem agradável e útil em todos os aspectos da vida; e imprime uma direção apropriada a todas as suas outras qualidades, que de outro modo, podem se tornar prejudiciais à sociedade”.

A empatia é considerada por pensadores ambientais como uma chave nos esforços de conservação. De fato, ela é amplamente definida como a compreensão e compartilhamento da experiência emocional de outra pessoa (DAVIS, 1983; HOFFMAN, 2008) e apresenta dois componentes fundamentais: o cognitivo e o afetivo. O componente cognitivo refere-se à compreensão das emoções de outra pessoa através da tomada de perspectiva (cf. HOGAN, 1969). Já o componente afetivo refere-se a juntar e compartilhar as respostas emocionais de outra pessoa (cf. BATSON, 1991). Esses dois componentes são considerados inter-relacionados e não separados (DAVIS, 1983). No entanto, ao longo da história da humanidade e no percurso de nossas interações, as ações empáticas parecem ser mais prontamente despertadas pela angústia causada pelo sofrimento dos outros (emoções negativas) do que sua contraparte positiva ao compartilhar sentimentos. Essa assimetria parece ter base biológica ao entender os mecanismos egoísticos importantes para a sobrevivência humana ao longo de nossa história evolutiva (v. ROYZMAN; KUMAR, 2001). Corroborando essa constatação científica, Hume já apontava no Livro 3, Seção 5 da Parte 2 de sua obra, que se seguíssemos o curso natural de nossas paixões e inclinações, realizaríamos poucas ações em benefício dos demais de modo



desinteressado, porque nossa bondade e afeição são naturalmente muito restritas (HUME, 2009, p. 558).

A empatia com os humanos nem mesmo implica necessariamente empatia em relação a um subconjunto específico de humanos. É por essa razão que viajantes costumam ser tão pródigos em elogios aos seus conterrâneos, numa relação “nós e os outros”, ao passo que depreciam as nações vizinhas, com sentimentos xenofóbicos, mesmo intrinsecamente, quando contrastadas culturas regionais. Outro exemplo, em um estudo realizado por Hojat *et al.* (2001), os autores descobriram que a empatia dos profissionais médicos em relação aos pacientes estava apenas moderadamente correlacionada com sua empatia geral com os humanos. Esse distanciamento tanto no espaço quanto no tempo, utilizando como chave de interpretação os argumentos de Hume, dificulta nossas relações interpessoais, de considerarmos o outro, ou o objeto, sendo pertencente a nós, para podermos então avaliarmos positivamente essa relação. De acordo com o filósofo, os indivíduos se interessam mais por objetos que estão mais próximos no espaço-tempo do que aqueles que estão afastados nesse plano; diz ele:

Preocupamo-nos mais com um espelho que se quebra em nosso lar do que com uma casa que se incendia em um outro país, a centenas de léguas de nós. Além disso, embora tanto a distância no espaço quanto a no tempo tenham um efeito considerável sobre a imaginação e, por meio desta, também sobre a vontade e as paixões, as conseqüências de um afastamento no espaço são muito inferiores às de um afastamento no tempo (HUME, 2009, p. 464).

Assim, Hume entende que nessa relação de atenção no espaço-tempo, o nosso maior grau de atenção, primeiramente, se dirige a nós mesmos; logo depois, está a atenção que dirigimos a nossos parentes e amigos; e apenas o mais leve grau de atenção se volta para os estranhos e as pessoas que nos são indiferentes. Para o filósofo, essa parcialidade, e, portanto, essa afeição desigual, influencia não somente o nosso comportamento, mas também a nossa conduta social e moral (HUME, 2009, p. 529).

Ver outra pessoa como diferente e distante de si, proporciona uma força que funciona contra a empatia, pois as pessoas mostram mais empatia em relação aos outros de quem se sentem próximas (BATSON, 1991; ROYZMAN; KUMAR, 2001). Por exemplo, Gutsell e Inzlicht (2010) mostraram que as redes neurais envolvidas na empatia eram mais responsivas às ações dos membros do endogrupo do que dos membros do exogrupo. No entanto, como vimos no capítulo 2, a questão da distância interpessoal deve ser considerada não somente na relação espacial e assim, talvez por estranhos e distantes de nós, mas na relação de conexão e priorização da importância como facilitador, tendo como plataforma comum características que possam emergir a empatia.

Uma outra força que trabalha contra a empatia é a relutância das pessoas em reconhecer um alvo como senciente, sendo mais difícil para as pessoas simpatizar com não-humanos do que com humanos (BATSON, 1991). Como observado, a empatia está geralmente relacionada a pessoas próximas, e por outro lado, as pessoas nem sempre consideram as entidades naturais e a noção abstrata de natureza tão próximas quanto outros humanos. Nesse sentido, é importante nos questionarmos, por que alguns indivíduos podem ter empatia espontânea com a natureza mais fortemente do que outros? E, além disso, o que fazer para outorgar essa preocupação com os demais seres vivos? Inicialmente iremos propor algumas respostas para a primeira pergunta, e retomaremos o segundo questionamento com algumas digressões na próxima seção desse capítulo.

### **5.3 Empatia espontânea com a natureza**

A empatia espontânea com a natureza parte de alguns indivíduos que se consideram incluídos ou conectados com a natureza (cf. MAYER; FRANTZ, 2004; SCHULTZ, 2000), diferentemente daquelas pessoas que se consideram separadas, ou mesmo acima da natureza, por exemplo, indivíduos que rejeitam novos paradigmas ecológicos (cf. STERN, DIETZ; GUAGNANO, 1995). Assim, é concebível esperar que entre aquelas pessoas para as quais a fronteira entre humanos e natureza é tênue, a empatia com os humanos realmente implique em empatia com a natureza, e vice-versa, enquanto que para os outros que se consideram separados, isso não ocorra. Em um estudo realizado por Nisbet *et al.* (2009), os autores relataram que a conexão com a natureza prevê amor pelos animais, participação em organizações ambientais, auto-identificação como ambientalista e preferência por produtos verdes. Assim, a empatia com a natureza, seja por disposição ou induzida, motiva os esforços para a conservação ambiental.

Alguns fatores disposicionais, por exemplo, o gênero ou se a pessoa já se sente conectada à natureza, podem explicar diferenças individuais na tendência disposicional de se envolver empaticamente com a natureza. Por exemplo, uma empatia mais forte com a natureza parece ser uma razão pela qual as mulheres e os indivíduos que se sentem conectados à natureza sejam caracterizados mais como pró-ambientais (TAM, 2013). Nessa perspectiva, temos que cultivar o senso de conexão, para que se possa tornar a base emocional para um conceito de ecologia mais holístico, entendendo que tudo está conectado e que todos estão envolvidos; talvez dessa forma, o sentimento de pertença ambiental nos aproxime e nos inclua ao meio. Mas para isso, é preciso um certo engajamento emocional, novos caminhos a serem construídos ou reconstruídos, por uma educação voltada para a empatia.

## 5.4 Educação para empatia

As respostas ao segundo questionamento da seção anterior nos direcionam para a busca de ações educativas desde a mais tenra idade. Primeiramente, vimos que, não somente por razões normativas, conseguimos nos conectar com a natureza, nos empatizando com os agravos que toda a geobiodiversidade sofre e, por fim, mudar a rota da percepção dos objetos intencionais relacionados a ela. A conexão com a natureza pode ser definida como a medida em que as pessoas se sentem afetivamente ligadas à comunidade natural (MAYER; FRANTZ, 2004). Também vimos no capítulo anterior (capítulo 3), a fundamental importância da participação das emoções enquanto motivos cognitivos, ecoando em atitudes emocionais pró-ambientais. Mas para isso funcionar, é preciso de treinamento, de um processo educativo para as emoções. Como diria Aristóteles, apenas por meio de repetições de ações virtuosas conseguiremos agir virtuosamente. Desse modo, o treinamento pró-emoção, especificamente da empatia durante a infância, pode ser eficaz (CHAWLA, 2009; HOFFMAN, 2000).

A empatia deve ser ensinada na primeira infância, a qual, desenvolvida, consolidará a fundamentação para um melhor entendimento das relações ecológicas e nosso papel com, e na, natureza (SOBEL, 1996). De acordo com Sobel (1996), os esforços de conservação devem começar com a empatia: por exemplo, um estudo realizado por Gebhard, Nevers e Billmann-Mahecha (2003) apontou que crianças pequenas que atribuíam espontaneamente qualidades mentais e emocionais a entidades naturais mostravam maior preocupação em relação a elas, e, portanto, maior empatia. Essa forma de empatia pode ser exemplificada com o seguinte: ao ler notícias de uma queimada no Pantanal, um indivíduo pode se colocar no lugar dos animais queimados e carbonizados e sentir o que eles sentiram, por exemplo.

Além disso, o aprimoramento da empatia, ou o seu empoderamento, pode ser alcançado também por meio de uma educação baseada na experiência com problemas ambientais, na busca de encontrar uma solução e que indiretamente podem influenciar, não somente em sua resolução e assim, em aprendizagem, mas, contudo, no empoderamento da empatia. Por exemplo, Monroe (2003) sugeriu que estudantes, professores e outras partes envolvidas podem trabalhar juntos para identificar, planejar e resolver um problema ambiental local. Através desta experiência, as várias partes envolvidas podem aprender diretamente como suas ações fazem a diferença e, indiretamente, iniciar um processo de aprendizagem por empatia.

Mesmo que a educação para empatia possa vir a se transformar em uma realidade, o questionamento seguinte seria como as emoções podem atuar como *motus* para o sentimento de pertença ambiental? A resposta a essa pergunta se fundamenta nas teorias das emoções como

percepção de valores, mais especificamente enquanto atitudinal, em que o sujeito deve ser sensível a propriedades que funcionem como razões a seu favor, ou seja, suas disposições moldadas por seu desenvolvimento histórico idiossincrático, conciliando seus sentimentos, desejos e traços de caráter, para reagir emocionalmente aos agravos à natureza circundante. Para isso, as emoções devem seguir os processos de similaridade e importância, de acordo com os argumentos de Hume, em sua epistemologia. Para o filósofo, qualquer que seja o assunto, temos uma tendência maior a negligenciar aquilo que é trivial daquilo que parece ser mais importante; diz ele:

É evidente que, embora todas as paixões passem facilmente de um objeto a outro a ele relacionado, essa transição se faz com mais facilidade quando o objeto mais importante se apresenta primeiro, sendo seguido pelo menos importante, do que quando essa ordem é invertida, e o menos importante precede o primeiro (HUME, 2009, p. 375).

Nesse sentido, devemos incluir a natureza como uma “entidade” de fundamental importância. Restabelecer as conexões e fazer com que as emoções fluam de uma para outra facilmente, não somente em suas relações de angústia e sofrimentos perante a geobiodiversidade, mas também relacionado às emoções positivas. Bons sentimentos em atividades contemplativas, podem reforçar, por costume, outras emoções positivas, gerando um círculo de pequenas dimensões espaço-temporal, para que as conexões se consolidem. Isto é, essa relação por semelhança nas paixões pode seguir, a partir do costume, dado pelo contato com a natureza, outras paixões de igual valor, influenciando positivamente no bem-estar e determinando novas ações de ordens rotineiras pró-ambientais. Segundo Hume:

Um som contínuo, como o canto dos pássaros ou uma queda d’água, desperta a todo instante a mente do espectador, tornando-o mais atento às diversas belezas do lugar em que se encontra. Se surge um doce aroma ou perfume, ele eleva os prazeres da imaginação, fazendo até as cores e o verde da paisagem parecerem mais agradáveis; pois as idéias desses dois sentidos reforçam-se mutuamente e, juntas, são mais agradáveis que quando penetram separadas na mente - como as diferentes cores de um quadro, quando bem situadas, realçam umas às outras, e ganham uma beleza adicional em virtude de sua situação favorável (HUME, 2009, p. 319).

Por fim, as emoções apresentam assim fundamental importância nesse processo racional de motivação e de tomadas de decisões para uma aproximação ambiental, refletindo nessa relação de que emoções similares e de curta relação espaço-temporal deverão ser mais fáceis de efetivar. Refletir sobre uma nova racionalidade ambiental pautada em razões normativas, mas considerando as motivações intencionais pró-ambientais pautadas pelas emoções. A consequência desse processo fornecerá um saldo positivo para com as ligações naturais, de

pertencimento ambiental, dentro de uma perspectiva ecocêntrica e motivadora de inclusão.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O FUTURO

Atualmente, a questão ambiental faz parte de todas as nossas atividades corriqueiras, por mais que não tenhamos a noção direta de que isso realmente aconteça. Desde o momento que acordamos até o anoitecer, estamos lidando direta ou indiretamente com os recursos naturais, os serviços ecossistêmicos e ambientais que usufruímos e de toda relação de alimentação, vestuário, energia, transporte e conforto. Mas ao mesmo tempo, esquecemos da preocupação, não somente enquanto sustentabilidade dessas relações, sob uma visão utilitarista e resolução tecnicista, mas de valorização e manutenção do ambiente natural, recuperado e mesmo ambiente perturbado (não natural, que já foi modificado pelo ser humano, por exemplo, áreas cultivadas, áreas plantadas modificadas entre outras).

Alterações nos processos ecológicos e evolutivos em todo o planeta foram realizadas pelas sociedades humanas desde o início de sua existência (BARNOSKY, 2014; ELLIS, 2015). Essas sociedades fizeram mudanças nos padrões locais e globais de produtividade primária líquida<sup>9</sup> (KRAUSMANN *et al.*, 2013) e causaram extinções generalizadas de espécies (DIRZO *et al.*, 2014; PIMM *et al.*, 2014), o que refletiu na atual crise ambiental, a qual tem gerado prejuízos para a biodiversidade como um todo e, principalmente, para a economia global, devido à perda de serviços ecossistêmicos e de funções ecossistêmicas (GROOT *et al.*, 2010). Os reflexos de nossa forte interferência na natureza têm trazido, cada vez mais, trágicas consequências para as populações humanas, como mudanças nos regimes de chuva, as quais provocam, por um lado, eventos de secas extremas e, por outro, enchentes devastadoras, além de toda sorte de eventos biogeoquímicos desequilibrados de seus processos naturais. Assim, em uma biosfera cada vez mais transformada pelas sociedades humanas, em que quase todas as paisagens do mundo (cerca de três quartos) já foram transformadas em biomas antropogênicos (antromas) pela ocupação humana e uso da terra (ELLIS; RAMANKUTTY, 2008; ELLIS, 2015), a ideia de recursos infinitos passou a ser vista como irracional e a preocupação para um novo agir prático frente à natureza se tornou questão prioritária.

Nesse sentido, o campo da bioética e, principalmente, o das éticas ambientais emerge como forma de suprir uma demanda represada por conta dessa especificidade, em que as éticas tradicionais, muitas das vezes, não foram suficientes para abranger toda a problemática. Assim,

---

<sup>9</sup> Produtividade Primária Líquida (PPL) pode ser definida como a diferença entre a fotossíntese e a respiração autotrófica da vegetação natural. Por exemplo, as florestas tropicais ocupam 12% da superfície terrestre, é responsável por 40% da produtividade primária líquida e por 30% de todo o carbono estocado na biomassa de acordo com PAN *et al.*, (2013).

tendo em vista essa reflexão inicial, fizemos uma breve revisão, nessa monografia, das éticas tradicionais e ambientais, detalhando um pouco sobre a questão da importância da determinação do status moral e dos valores intrínsecos para os seres humanos, não-humanos e as entidades naturais.

Muitas são as possibilidades de interpretação e visões sobre a questão da ética ambiental, nesse sentido, vimos um pouco sobre as éticas ambientais não-antropocêntricas, as quais consistem principalmente em três diferentes ramos principais: o patocentrismo, o biocentrismo e o ecocentrismo, que por sua vez, pode ser dividido em uma versão individualista e outra holística (ética da terra e ética da vida). Sobre a questão do status moral para os animais, demonstramos que tal questão está relacionada com a discussão sobre se todos eles podem ser considerados membros da comunidade moral e assim, gozarem de proteção moral, ou se eles não têm nenhum status moral ou, por fim, se apresentam status moral em algum grau (visão escalar). No entanto, refletimos que mesmo que os animais não-humanos não apresentem status moral e, portanto, não tenham direito a considerações morais, pode ser que eles ainda sejam moralmente significativos em termos simbólicos, representativos, funcionais, estéticos ou sagrados.

Esse é o caso do entendimento do filósofo estadunidense Holmes Rolston em que argumenta que “as outras espécies têm valores intrínsecos independentes dos humanos” (ROLSTON, 1986, p. 111). Nessa perspectiva, cada espécie é valiosa em si mesma (valor intrínseco natural) porque é uma forma de vida única e distinta, resultante de processos evolutivos independentes do homem, e que remontam ao passado. Muitos especialistas em ética ambiental, biólogos e geógrafos conservacionistas, além de ambientalistas, acham essa visão convincente (SOULÉ, 1985; KATZ, 1992). Outros autores defendem a ideia de um Relacionamento Especial, no qual existe uma manutenção e valorização relacional com o outro, ou seja, a manutenção de algum relacionamento com o outro pode facilitar um sentimento de co-pertencimento a uma mesma comunidade, mesmo entendendo que os requisitos para a participação dessa comunidade, não precisam ser estritamente ligados à questão biológica, podendo também ser cognitivos e sociais.

Vimos também que as éticas ecocêntricas atribuem valores intrínsecos ao ambiente natural e seus conteúdos não-humanos (entidades individuais naturais). Os defensores dessa visão argumentam que o foco moral não deve ser em organismos individuais, mas em grupos ecológicos, por exemplo, em ecossistemas ou mesmo a terra. Diante disso, a clássica proposta de Aldo Leopold (1949) sobre a adoção de uma “ética da terra” aponta para uma combinação de respostas éticas e estéticas à natureza, bem como uma rejeição às abordagens utilitaristas

para o valor dos objetos naturais. Também nesse sentido, a “ecologia profunda” proposta por Arne Naess (1973 e 1989) endossa o “igualitarismo biosférico”, isto é, a visão de que todas as coisas vivas são semelhantes em possuir valor por direito próprio (intrínseco), independentemente de sua utilidade para os outros (NAESS, 1989). De acordo com Naess (1973), os organismos (humanos ou não) são mais bem compreendidos como “nós” dentro de uma rede biosférica, ou seja, a identidade de um ser vivo é essencialmente constituída por suas relações com outras coisas do mundo, especialmente nas interações ecológicas com outros seres vivos.

Como vimos anteriormente, a ideia central desses argumentos compreende a noção de pertencimento, visto que ao enxergar a si mesmo como pertencente ao todo, nós mesmos cuidaremos melhor da natureza. Respeitar e cuidar de mim é também respeitar e cuidar do meio ambiente, que na verdade, também faz parte de mim e com o qual devo me identificar. Nesse sentido, o filósofo Eric Katz (1991 e 1997) argumenta que todas as entidades naturais, sejam indivíduos ou totalidades, possuem valor intrínseco em virtude de sua independência ontológica de propósito, atividade e interesse humanos, e mantém o princípio deontológico de que a natureza como um todo é um “sujeito autônomo” que merece respeito moral e não deve ser tratada como um mero meio para fins humanos. Por fim, as éticas ecocêntricas holísticas, sob uma abordagem de ética da vida, implicam na transgressão da ética implícita na racionalidade econômica e instrumental e que são antitéticas ao propósito da sustentabilidade.

Para além da forma pragmática de enfrentar as questões ambientais dentro de um contexto de gestão ambiental ou mesmo da propositura de uma ética ambiental universal, deontológica, pluralista ou social, o agir humano, frente as questões ambientais, deve ser pensado em como, de forma volitiva, fazer acontecer as reapropriações com a natureza. Com o avanço da ciência e da tecnologia, a natureza deixou de ser misteriosa, incontrolável ou assustadora e foi reduzida a um objeto a ser estudado, conhecido e manipulado em nosso benefício. Esse projeto de dominação suprimiu também nossa “natureza interior”, nossa criatividade, autonomia e as múltiplas necessidades, vulnerabilidades e anseios da vida humana.

O positivismo da ciência “desencantou” a natureza, e assim, nos jogou perdidos no espaço sem orientações de sentido e sem rumo a seguir. Uma natureza desencantada não está mais viva. Não impõe respeito, reverência ou amor. Não é nada além de uma máquina gigante, a ser dominada para servir aos propósitos humanos. Nesse sentido, a ética ambiental contemporânea, frente a esse distanciamento da natureza, deve reivindicar novas relações entre humanos e não-humanos perante a sociedade e com todo o meio ambiente, agregando valores de solidariedade social e de reencantamento da vida.



Uma possibilidade para essa nova reorientação de sentido está na proposta de Horkheimer e Adorno (1969) em substituir esse modelo estreito de racionalidade positivista e instrumentalista por um mais humanista, no qual os valores dos aspectos estéticos, morais, sensuais e expressivos da vida humana desempenham papel central. Em um trabalho posterior, Adorno defende uma atitude estética de re-encantamento com “imediatismo sensual” em relação à natureza (VOGEL, 1996). Para o filósofo, essa proposta nos permite conhecer a natureza direta e espontaneamente sem intervenções de nossas faculdades racionais. Além disso, Adorno argumenta que o reencantamento do mundo através da experiência estética é também, ao mesmo tempo, um reencantamento das vidas e propósitos humanos. O trabalho de Adorno permanece amplamente inexplorado na filosofia ambiental, embora a ideia de aplicação de técnicas de desconstrução, psicanálise e crítica social radical, tanto para as questões ambientais, quanto para os escritos de vários teóricos éticos e políticos, tenha gerado o campo da ecocrítica e da ecopolítica (VOGEL, 1996; LUKE, 1997; VAN WYK, 1997; DRYZEK, 1997; GARRARD, 2014).

Independente de qual forma ética agir frente às questões ambientais, o que nos move (*motus*) são as emoções, muito mais do que as razões, embora a ética fundada em razões seja certamente indispensável para conter e temperar os excessos das emoções. Nos dias atuais, isso pode ser considerado de grande relevo para as causas ambientais, mesmo que para muitos filósofos as emoções sejam entendidas como algo errado, ou algo que o homem deva controlar (por serem más e egoístas), ou mesmo nem as possuí-las. Porém, é sabido que muito se avançou na filosofia com a utilização de pesquisas desenvolvidas em outras áreas do conhecimento. A ética, por exemplo, teve grande suporte devido às pesquisas desenvolvidas nas áreas de psicologia, neurociências e neurofisiologia. Essas áreas vêm realizando estudos que nos ajudam a melhor compreender a complexidade inerente ao ser humano, mas principalmente, do papel fundamental das emoções em nossas vidas.

O ser ético ambiental se pensa, mas, sobretudo, se sente. Nesse sentido, é preciso pensar em uma ética ambiental fundada no desejo de sentir-se parte do cosmos, na apreciação das relações humanas e não-humanas, para nos salvar do sofrimento ocasionado pela cisão, pela exclusão e o distanciamento da natureza, ou seja, é preciso uma reintegração com o mundo, e as emoções podem ser o *motus* para essa aproximação e para o sentimento de pertença ambiental. Porém, essa ética exige tempo, pois não existe ternura sem tempo. O sujeito deve ser capaz de perceber suas próprias condições existenciais, operando uma tensão entre as condições objetivas e materiais e a forma de internalizá-las, de tomar consciência delas através de mecanismos subjetivos para uma apropriação atitudinal frente aos valores morais e para com

a natureza. E essa apropriação ética perante a vida e em relação à moralidade pode estar relacionada com as emoções. Por isso, foi extremamente pertinente entender como David Hume, considerado o filósofo das emoções, diferentemente de tantos outros filósofos que cultivam a racionalidade na condução dos valores morais, argumentou que a razão sozinha não fosse capaz de impedir ou produzir qualquer ação ou afeto, e por isso a moralidade jamais poderia se basear apenas em nossa racionalidade.

Como vimos, em Hume a razão é impotente, porque ao contrário das emoções, ela se mostra desprovida de força motivacional, e assim, não pode se constituir como causa das ações humanas. Para o filósofo, a razão por si só não pode ser motivo para qualquer ato de vontade e nem se opor às emoções, enquanto direção da própria vontade. De acordo com Hume “a razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões, não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes” (HUME, 2009, p. 482). Diante a esse pensamento, revisitamos um pouco a biografia de David Hume e o que o filósofo concebeu sobre as emoções e os valores morais em sua obra *O Tratado da natureza humana*, publicada inicialmente em 1739.

Para Hume, existe uma similaridade entre as maneiras e/ou caráter que pode facilitar a empatia, ou seja, quanto mais forte for a relação entre nós e algum objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição das ideias similares. Por isso, Hume entende a fundamental importância da empatia para a facilitação da comunicação das ideias e pensamentos entre as pessoas, assumindo nessa relação, uma associação entre as emoções e os valores morais. Por isso, as relações interpessoais são necessárias à empatia, por influírem na convergência dos sentimentos, mediante a associação entre nossa própria ideia e a que temos do outro. Hume entende que entre todas as emoções, a empatia assume um lugar notável na natureza humana, e isso se deve tanto a seu valor em si, como por suas consequências, ou seja, nossa propensão a receber e entender das outras pessoas, por comunicação, suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários que sejam eles em relação aos nossos. Enfim, a empatia representa essa faculdade que faz com que a alegria de outra pessoa, sobretudo, se esta pessoa nos for próxima, tenda a nos causar prazer e o seu sofrimento a nos provocar desconforto.

Desse modo, partimos inicialmente da importância da empatia na obra de Hume, que nos suscitou importantes reflexões sobre o papel das emoções, dos valores morais e das relações interpessoais e chegamos às teorias contemporâneas sobre as emoções. Foram revistadas três teorias das emoções: como julgamento de valor, como percepção de valor e como atitudes. De uma forma geral, a questão da racionalidade das emoções está ligada aos padrões de correção e de justificação que elas apresentam. Assim, dizemos que uma emoção é racional se ela for correta e justificada. Se as emoções forem concebidas como julgamentos de valores, então uma

emoção razoável seria aquela que o julgamento fosse correto e justificado, ou seja, se uma pessoa tiver com medo de um cão por julgá-lo feroz, esse medo será correto, só e somente se, o cão for realmente feroz; e justificado se a pessoa tiver razões que justifiquem o medo, como por exemplo, já ter sido atacada pelo cão ou ter o visto atacando alguém. Além disso, se as emoções forem concebidas como percepções de valores, então uma emoção razoável seria aquela que é apropriada, ou seja, quando ela corretamente representa um estado avaliativo, ou ainda se trata de uma emoção que tem razões em seu favor (TELES, 2020).

Por fim, a teoria atitudinal das emoções postula que as emoções são atitudes que dizem respeito aos portadores reais ou potenciais de propriedades avaliativas, objetos dos quais estamos cientes por meio de bases cognitivas. Assim, um tipo de emoção é um tipo de atitude corporal sentida em relação a objetos, que é correta apenas se esses objetos exemplificam uma determinada propriedade avaliativa, atitudes que são corretas ou incorretas dependendo se o objeto realmente exemplifica a propriedade avaliativa relevante. Desse modo, a teoria atitudinal esclarece muitas das relações entre emoções e julgamentos avaliativos, entre outras coisas, porque um julgamento avaliativo é frequentemente pensado para implicar que o sujeito julgador está motivado a agir de acordo. Assim, as emoções não apenas influenciam os julgamentos sobre o que fazer, mas também são as motivações para que a ação seja efetivada.

Como síntese dessa breve revisão das três teorias abordadas, assumimos por fim, que as emoções em relação à questão ambiental devem ser entendidas sob a visão da teoria das emoções atitudinais, pois nessa teoria, as emoções não são somente motivações intencionais, mas também se fazem presentes nas relações com os desejos, com os humores e nos traços de caráter, permitindo assim, uma possibilidade de mudanças de atitudes e, de certa forma, uma reaproximação com a natureza. Vimos que a questão dos traços de caráter e a sensibilidade emocional são essenciais para as novas atitudes pró-ambientais na sociedade. A determinação do bom caráter em relação ao meio ambiente é sempre benéfica para quem o possui, promovendo a conexão com o lugar, abrindo-o para experiências gratificantes e significativas e tornando mais agradável, viver uma vida eticamente boa.

Essa ética boa (e ambiental) deve expressar e se fundar em novos valores – no ser humano solidário com o planeta – isto é, uma ética ambiental com pensamento transgressor desse mundo solitário, uma ética com engajamento emocional para que os desafios ambientais futuros sejam sopesados e amenizados por intermédio de um olhar mais empático, ou seja, entender as emoções como *motus*, não apenas da atenuação de ações degradantes que nunca deverão acontecer, mas principalmente de ações proativas e positivas de preservação e cuidado. Assim, devemos reconhecer o papel fundamental da racionalidade humana, entendendo sua

função nas deliberações e nas decisões práticas, mas também estar cientes de que as emoções fazem parte dos processos cognitivos e podem ser a base das motivações para muitas deliberações morais e atitudes relacionadas ao meio ambiente. Por isso, devemos permear as relações de pequenez junto à natureza, estabelecendo e reconectando o cuidado com o outro, como se esse outro também fôssemos nós. Da mesma forma, sob uma visão utilitarista antropocêntrica, a apreciação estética da natureza tem o poder de reencantar a vida humana. À medida que a vida selvagem se torna cada vez mais rara, a exposição das pessoas às atividades junto à natureza pode diminuir o nível de estresse e aumentar a sensação de bem-estar, consequentemente, pode aumentar a chance de nossas vidas e outros valores serem transformados como resultado de interações com a natureza. Além disso, a experiência humana com a natureza pode fornecer inúmeros *insights* sobre os processos que mantêm e transformam o equilíbrio ecológico (GARRIDO-PÉREZ; GLASNOVIC, 2014).

Nesse sentido, devemos incluir a natureza como uma “entidade” de mais fundamental importância. Restabelecer as conexões e fazer com que as emoções fluam de uma para outra facilmente. Vimos que bons sentimentos em atividades contemplativas podem reforçar, por costume, outras emoções positivas, reduzindo as dimensões espaço-temporal, e favorecendo a consolidação dessas conexões. Desse modo, as emoções podem ser consideradas motivações essenciais para essa aproximação ambiental e promover a possibilidade das pessoas se empatizarem com a natureza, quando eventos maléficos ou benéficos ao mundo natural acontecerem e agirem de forma certa. Nesse sentido, é preciso expandir a ideia da empatia como *motus* e motivador para a aproximação ambiental como um todo, para uma visão ecocêntrica em que o sentimento de pertença ambiental seja emergido sem, contudo, desconsiderar o papel das razões normativas nesse processo.

A ideia da aproximação ambiental e conexão com a natureza (empatia espontânea) prevê amor pelos animais, participação em organizações ambientais, auto-identificação como ambientalista e preferência por produtos verdes (NISBET *et al.*, 2009). Assim, é concebível esperar que entre aquelas pessoas para as quais a fronteira entre humanos e natureza é tênue, a empatia com a natureza seja mais comum. Mas nem tudo está perdido para aqueles que não se sentem conectados à natureza e aos outros. Para isso, é preciso um certo engajamento emocional, novos caminhos a serem construídos ou reconstruídos, por uma educação voltada para a empatia. Por isso, vimos o papel fundamental da educação para empatia desde a mais tenra idade (CHAWLA, 2009; HOFFMAN, 2000). A empatia ensinada na primeira infância, poderá ser desenvolvida e empoderada, consolidando futuramente a fundamentação para um melhor entendimento das relações ecológicas e nosso papel com e, na natureza (SOBEL, 1996).

Por exemplo, visitas a espaços como museus e oceanários podem alterar positivamente as atitudes associadas à fauna (SAMPAIO *et al.*, 2020; SILVA *et al.*, 2021), ou visitas a jardins botânicos, ecotrilhas orientadas com experiências junto à flora também podem alterar nossas emoções positivamente, pois esses espaços são áreas de educação não formal onde as pessoas constroem e reconstróem seus conhecimentos e percepções sobre a vida selvagem (JANOVCOVÁ *et al.*, 2019; BALLOUARD *et al.*, 2012). Portanto, representam áreas que permitem experiências com a natureza e/ou criaturas vivas que podem afetar positivamente a empatia dos humanos com os animais (LINDEMANN-MATTHIES, 2012) e a flora.

Nesse contexto, a hipótese da biofilia afirma que os humanos sentem uma tendência inata de se conectar com a natureza, uma vez que essa atitude está enraizada em nossa história evolutiva (KELLERT; WILSON, 1993; WILSON, 1994). Um corpo crescente de pesquisas empíricas tem demonstrado os benefícios cognitivos e afetivos da exposição a ambientes naturais. Por exemplo, passar mais tempo na natureza pode melhorar a capacidade de memória de trabalho (BERMAN *et al.*, 2008), bem como reduzir emoções negativas e estresse (PARK *et al.*, 2007; OH *et al.*, 2017; TOST *et al.*, 2019). A evidência dos efeitos benéficos da natureza sobre o estresse tem sido observada não apenas em avaliações psicológicas, mas também em indicadores fisiológicos de estresse, ou seja, na diminuição da frequência cardíaca, pressão arterial e cortisol, hormônio relacionado ao estresse (PARK *et al.*, 2010; MAO *et al.*, 2012).

Além da influência na melhora dos aspectos fisiológicos e de saúde mental, outros estudos realizados em diferentes países, como Japão (RANDLER *et al.*, 2012), China (LINDEMANN-MATTHIES, 2012) e Noruega (FAMER *et al.*, 2007), demonstraram efeitos positivos das interações com a natureza nas atitudes humanas em relação aos animais, plantas e ecossistemas naturais. Ainda mais importante é a influência desse tipo de atividade, pois poderá persistir por longo tempo, quando a experiência é relatada aos parentes e amigos. Por exemplo, alguns estudos têm demonstrado os efeitos a longo prazo da educação ambiental em atividades escolares e que as crianças aprendem e retêm princípios de conservação e posteriormente transferem aos seus pais (FAMER *et al.*, 2007). Além disso, Vaughan *et al.* (2002) teorizam que os pais aprendem com as crianças, e que ambos os grupos transmitem informações das atividades para os vizinhos. Assim, estratégias educativas que ampliem o conhecimento científico, e principalmente que promovam a empatia em experiências junto à natureza, além daquelas que envolvem contato direto com animais, parecem ser uma alternativa coerente para aumentar a adesão às políticas de conservação de espécies animais, particularmente, para aquelas espécies consideradas não carismáticas, como as serpentes, tornando essas políticas mais eficientes (SILVA *et al.*, 2021).

Nessa perspectiva, é evidente que os principais modelos atuais políticos, econômicos e éticos tradicionais não estão à altura da tarefa de alcançar um consenso global e, em muitos casos, nem mesmo nacional, sobre a melhor forma de projetar e implementar políticas ambientais justas, principalmente, frente a um futuro incerto de declínio da biodiversidade e aumento de eventos climáticos extremos, impulsionados pelo aquecimento planetário crescente – causando sofrimento e alienação para humanos e não-humanos. Diante desse contexto, os desafios morais parecem ser mais urgentes do que nunca, permitindo, para além de processos conservacionistas restritos apenas às questões científicas e políticas, agregar aspectos morais, éticos e emocionais. Assim, a empatia tem sido considerada por muitos filósofos e pensadores ambientais da atualidade, como uma fundamental chave nos esforços de conservação da biodiversidade e dos recursos naturais, frente aos constantes ataques a geobiodiversidade planetária.

Nas últimas três décadas, as discussões sobre conservação e manutenção dos processos que definem a biodiversidade tornaram-se essenciais na comunidade científica (HOLCK, 2008). Segundo Castro *et al.* (2010), tais discussões são baseadas na compreensão de dois aspectos fundamentais da biodiversidade: (i) é necessária uma abordagem multidisciplinar para entender as inter-relações entre os sistemas ecológicos, econômicos e sociais de forma integrada (BERKES; FOLKE, 1998); e (ii) a conservação não pode se basear apenas no estabelecimento de áreas conservadas (DANIELSEN *et al.*, 2007; LOPES, 2017), pois as áreas manejadas e impactadas atualmente representam uma grande porcentagem dos ecossistemas do mundo (ELLIS, 2015; PIMENTEL *et al.*, 1992).

Os modelos tradicionais da ciência da conservação têm sido marcados pelo reducionismo metodológico (BRINKERHOFF JACKSON, 1994), porém, os processos de conservação e gestão dos recursos naturais não devem seguir somente uma direção reducionista. É necessário direcionar esforços não apenas para áreas protegidas (Unidades de Conservação) (WEST *et al.*, 2006), mas também para áreas manejadas e em apoio às populações tradicionais e locais (BERKES, 2004; WELLS; MCSHANE, 2004). Refletir sobre uma conservação baseada em comunidades locais, as quais são os atores diretos das atividades tradicionais sustentáveis e, na maioria das vezes, importantes atores na manutenção da biodiversidade e da relação com a natureza. A proximidade que os moradores dessas comunidades têm dos ecossistemas e da vida selvagem circundantes dão-lhes a oportunidade de criar um relacionamento e entendimento íntimos, que com o tempo se transformam em Conhecimento Ecológico Local (CEL). Esses saberes ecológicos possuem uma riqueza de possibilidades para práticas sustentáveis de gestão e conservação da terra. Por isso, devemos privilegiar uma

preocupação com o simbólico, com as etnias, com os recursos comuns e com o direito à vida. Seguir por uma ética ambiental pautada nesses saberes ecológicos tradicionais, nas íntimas relações geracionais que integram valores de interseccionalidade, interdependência, conexão e consideração moral.

As ações de conservação frente a toda problemática ambiental atual devem perpassar o conteúdo apenas tecnocientífico, econômico e de viés sustentável, dentro da lógica neo-liberal. Para o pesquisador conservacionista Kyle Van Houtan, a conservação da natureza vai muito além do cientificismo acadêmico, deve ser entendida como uma virtude, um agir ético perante a vida. Ao concluir um artigo publicado em 2006, em uma das mais proeminentes revistas científicas internacionais na área de conservação – *Conservation Biology*, Van Houtan nos diz:

A conservação da natureza é uma virtude ou é apenas uma boa ciência? Se é claramente uma questão científica, então reina o empirismo estrito e a batalha dos ambientalistas é de pesquisa científica, conhecimento político e poder. A natureza — que inclui as comunidades humanas — provavelmente perde uma batalha desse tipo. Por outro lado, se a conservação é uma virtude, os argumentos científicos por si só, não são suficientes, e a batalha envolve visivelmente a ética e as tradições sociais, assim como a ciência (VAN HOUTAN, 2006, p. 1371).

Assim, devemos pensar sobre uma conservação compassiva<sup>10</sup>, um campo interdisciplinar pouco conhecido, baseado em princípios orientadores de primeiro, não causar danos, segundo que todos os indivíduos importam e por fim, que devemos primar pela inclusão e coexistência pacífica. A conservação compassiva procura mudar a abordagem atual da conservação da vida selvagem para uma estrutura mais sustentável, inclusiva e voltada para o futuro, em que as emoções e, especificamente, a empatia, funcionem como *motus* para a pertença ambiental. A integração da empatia e da compaixão na ciência da conservação nos ajudará a alcançar uma maior compreensão do mundo natural e a introduzir soluções mais eficazes e sustentáveis do que as que confiamos no passado. Essa exploração da ciência empática é crucial para o campo da biologia da conservação e da vida selvagem se quisermos mudar a atual trajetória climática do mundo (BOOK, 2020).

De qualquer forma, segundo Germano e Kulesza (2010), é preciso uma nova aliança que vise atender aos interesses polifônicos, aos anseios das comunidades tradicionais e locais, da sociedade como um todo e da própria comunidade científica. Nessa perspectiva, temos que cultivar o senso de conexão, para que se possa tornar a base emocional de um conceito de

---

<sup>10</sup> What is compassionate conservation? Centre for Compassionate Conservation. University of Technology Sydney, July 8, 2019. <https://www.uts.edu.au/research-and-teaching/our-research/centre-compassionate-conservation/about-us/what-compassionate-conservation>.

ecologia mais holístico, entendendo que tudo está conectado e que todos estão envolvidos; talvez dessa forma, o sentimento de pertença ambiental nos aproxime e nos re-inclua ao meio. É claro que os humanos enquanto animais racionais não estão alheios à natureza, e assim, podemos contribuir de forma mais significativa, gerenciando, planejando e executando boas ações relacionadas à natureza, inerentemente, somos e pertencemos à complexidade da ecologia (LOPES, 2017).

Por fim, os paradigmas impostos pela questão ambiental implicaram em novas reflexões e mudanças na atuação do campo da ética. Entendemos e sugerimos que o desenvolvimento futuro da ética ambiental – ou ecológica, entendendo em seu conceito mais holístico, e o campo do agir do sujeito, não somente para o sujeito do futuro, mas principalmente para nós do presente, dependerá de novas atitudes pró-ambientais, pautadas em razões normativas, mas com engajamento emocional. Há muito a aprender com esse novo saber ambiental, não apenas com o próprio saber, mas também com os significados filosóficos embutidos nesse saber (VANDEBROEK *et al.*, 2011). A consequência desse processo nos dará créditos ambientais e restabelecerá as ligações com o natural, para um re-começo mais inclusivo, ecocêntrico e que valorize a empatia como *motus* dessa nova proposta planetária. Não fuja à luta, nosso futuro e de toda biodiversidade dependerá de nossa vontade, racionalidade, motivação, senso de coletividade, alteridade, compaixão e empatia. Avante!!



## REFERÊNCIAS

- ABRANTES, P. De como escrevemos a vida e a vida se inscreve em nós: um estudo da socialização através da análise de autobiografias. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 35, n. 126, p. 111-127, 2014.
- AGAR, N. **Life's Intrinsic Value**. New York: Columbia Univ. Press. 2001.
- AKAMANI, K. Integrating Deep Ecology and Adaptive Governance for Sustainable Development: Implications for Protected Areas Management, **Sustainability**, v. 12, p. 5757, 2020. DOI:10.3990/su12145757.
- ALVAREZ, M. Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Winter 2016 Edition), 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reasons-just-vs-expl/>. Acesso em: 18 nov. 2022.
- ANKER, P.; WITOSZEK, N. The Dream of the Biocentric Community and the Structure of Utopias, **Worldviews**, v. 2, p. 239-56, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles*. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha. *Ética a Nicômaco*: tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; *Poética*: tradução, comentários e índices analíticos e onomástico de Eudoro de Souza. 4. ed. Os pensadores, v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ATTFIELD, R. **A Theory of Value and Obligation**. Beckenham, UK: Croom Helm, 1987.
- BALLOUARD; PROVOST, G.; BARRÉ, D.; BONNET, X. Influence of a field trip on the attitude of schoolchildren toward unpopular organisms: an experience with snakes. **Journal of Herpetology**, v. 46, n. 3, p. 423–8, 2012.
- BARNOSKY, A.D. Palaeontological evidence for defining the Anthropocene. **Geological Society, Special Publications**, v. 395, p. 149-165, 2014.
- BARRY, J. **Rethinking Green Politics**, London: Sage, 1999.
- BATSON, C. D. **The altruism question: Toward a social-psychological answer**. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.
- BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. **Principles of Biomedical Ethics**, 6<sup>th</sup> ed., New York: Oxford University Press, 2009.
- BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Garden City: Doubleday, 1961. Originally published in 1789.
- BEN-ZE'EV, A. The Thing Called Emotion. In: Peter Goldie (ed.), **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford University Press, 2010. p. 41-61.
- BERKES, F. Rethinking Community Based Conservation. **Conservation Biology**, v. 18, n. 3, p. 621-630, 2004.

BERKES, F.; FOLKE, C. Linking social and ecological systems for resilience and sustainability *In*: BERKES, F; FOLKE, C (eds.). **Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience**. Cambridge University Press, Cambridge, 1998. p. 1–26.

BERMAN, M.G.; JONIDES, J.; KAPLAN, S. The cognitive benefits of interacting with nature. **Psychological Science**, v. 19, p. 1207–12, 2008.

BOOK, M.A. **Emotion in Science: The Need for Compassion in Wildlife Conservation**. WWU Honors Program Senior Projects. 366 p., 2020.

BOOKCHIN, M. **Remaking Society**. Boston: South end Press, 1989.

BRADLEY, B. The value of endangered species. **The Journal of Value Inquiry**. 35. p. 43-58, 2001.

BRODY, B. **Life and Death Decision-Making**. New York: Oxford University Press, 1988.

BRENNAN, A. The Moral Standing of Natural Objects, **Environmental Ethics**, v. 6, p. 35–56, 1984.

BRENNAN, A. Comment: Pluralism and Deep Ecology, *In*: Witoszek and Brennan. **Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy**, Rowman & Littlefield. 492 p., 1999.

BRENNAN, A. **Thinking About Nature**. Londres: Routledge, 2014 [1988].

BRENNAN, A.; NORVA, Y. S. L. Environmental Ethics, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2022 Edition. NALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/>. Acesso em: 04 nov. 2022.

BRINKERHOFF JACKSON, J. **A sense of place, a sense of time**. Yale University Press, New Haven, Connecticut, USA, 1994.

BUSS, S. The Value of Humanity, **Journal of Philosophy**, v. 109, p. 341-377, 2012.

CALLICOTT, J. B. **Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy**. Albany: State Univ. N.Y. Press, 1989.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation, A Triangular Affair. **Environmental Ethics**, v. 2. p. 311-338, 1980.

CASTRO, F.G.; KELLISON, J.G.; BOYD, S.J.; KOPAK, A. A Methodology for conducting integrative mixed methods research and data analyses. **Journal of Mixed Methods Research**, v. 4, p. 342-360, 2010.

CHAWLA, L. Growing up green: Becoming an agent of care for the natural world. **The Journal of Developmental Processes**, n. 4, p. 6-23, 2009.

COLE, E.; COULTRAP-MCQUIN, S. **Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice**. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

DANIELSEN, F.; MENDOZA, M.M.; TAGTAG, A.; ALVIOLA, P.A.; BALETE, D.S.; JENSEN, A.E.; ENGHOFF, M.; POULSEN, M. K. Increasing conservation management action by involving local people in natural resource monitoring. **AMBIO**, v. 36, p. 566-570, 2007.

DAVIS, M. H. Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 44, p. 113-126, 1983.

D'EAUBONNE, F. **Le Feminisme ou la Mort**, Paris: P. Horay, 1974.

de SHALIT, A. **Why Does Posterity Matter?**. Londres: Routledge, 1994.

DIRZO, R.; YOUNG, H.S.; GALETTI, M.; CEBALLOS, G.; ISAAC, N.J.B.; COLLEN, B. Defaunation in the Anthropocene. **Science**, v. 345, p. 401-406, 2014.

DONCHIN, A.; PURDY, L. **Embodying Bioethics: Recent Feminist Advances**. Lanham: Rowman; Littlefield, 1999.

DRYZEK, J.S. **The Politics of the Earth: Environmental Discourses**, Oxford: Oxford University Press, 1997.

ELLIOT, R. **Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration**, London: Routledge, 1997.

ELLIS, E.C.; RAMANKUTTY, N. Putting people in the map: anthropogenic biomes of the world. **Frontiers in Ecology and the Environment**, v. 6, p. 439-447, 2008.

ELLIS, E.C. Ecology in an anthropogenic biosphere. **Ecological Monographs**, v. 85, n. 3, p. 287-331, 2015.

FARMER, J.; KNAPP, D.; BENTON, G.M. An elementary school environmental education field trip: long-term effects on ecological and environmental knowledge and attitude development. **Journal of Environmental Education**, v. 38, n. 3, p. 33-42, 2007. DOI: <https://doi.org/10.3200/JOEE.38.3.33-42>.

FEINBERG, J. Abortion, *In: Matters of Life and Death*. REGAN, T. (ed.). Philadelphia: Temple University Press, p. 183-217, 1980.

FEYERABEND, P. **La ciencia en una sociedad libre**. Madri: Siglo XXI, 1982.

GARRARD, G. **The Oxford Handbook of Ecocriticism**, Oxford: Oxford University Press, 2014.

GARRIDO-PÉREZ, E.I.; GLASNOVIC, P. The search of human driven patterns of global plant diversity: why and how? **Brenesia**, v. 81, p. 96-107, 2014.

GEBHARD, U.; NEVERS, P.; BILLMANN-MAHECHA, E. Moralizing trees: Anthropomorphism and identity in children's relationship to nature. *In*: CLAYTON, S.; OPOOTOW, S. (eds.). **Identity and the natural environment**. Cambridge: MIT Press, 2003. p. 91-111.

GERMANO, M. G.; KULESZA, W. A. Ciência e senso comum: entre rupturas e continuidades. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física (Online)**, v. 27, p.123-135, 2010. DOI: 10.5007/21757941.2010v27n1p115.

GERT, B.; CLOUSER, K. D. A Critique of Principlism. **The Journal of Medicine and Philosophy**, v. 15, n. 2, p. 219-236, 1990.

GILLIGAN, C. **In a Different Voice**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GOODPASTER, K.E. On being morally considerable. **Journal of Philosophy**. v. 4, n. 6, p. 308-325, 1978.

GORDON, J.-S. Global Ethics and Principlism. **Kennedy Institute of Ethics Journal**. v. 21, n. 3, p. 251-276, 2011.

GORDON, J.-S. RAUPRICH, O.; VOLLMANN, J. Applying the Four-Principle Approach, **Bioethics**, v. 25, n. 6, p. 293-300, 2011.

GORDON, J.-S. Bioethics, The Internet Encyclopedia Philosophy, a Peer-Reviewed Academic Resource, ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://iep.utm.edu/bioethics/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

GROOT, R.; ALKEMADE, R. BRAAT, L.; HEIN, L.; WILLEMEN, L. Challenges in integrating the concept of ecosystem services and values in landscape planning, management and decision making. **Ecological Complexity**, v. 7, p. 260-272, 2010.

GUDORF, C.E. A Feminist Critique of Biomedical Principlism. *In*: DUBOSE, E. R.; HAMEL, R. P.; O'CONNELL, L. J. (eds.). **A Matter of Principles? Ferment in US Bioethics**. Valley Forge: Trinity Press International, p. 164-181, 1994.

GUHA, R. Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique, **Environmental Ethics**, v. 11, p. 71-83, 1989.

GUHA, R. Radical American Environmentalism Revisited, *In* Witoszek and Brennan (eds.) 1999, pp. 473-9.

GUTSELL, J. N.; INZLICHT, M. Empathy constrained: Prejudice predicts reduced mental simulation of actions during observation of outgroups. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 46, p. 841-845, 2010.

HABERMAS, J. **Morale et communication**. Paris: Du Cerf, 1991.

HATFIELD, G. René Descartes. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford University, 2014. Disponível em: [plato.stanford.edu/entries/descartes/](https://plato.stanford.edu/entries/descartes/). Acesso em: 14 nov. 2022.

HEGEL, G.W.F. **A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Introdução: Robert S. Hartman. Tradução: Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HOFFMAN, M. L. **Empathy and moral development: Implications for caring and justice**. New York: Cambridge University Press, 2000.

HOFFMAN, M. L. Empathy and prosocial behavior. *In*: LEWIS, M.; HAVILAND-JONES, J. M.; BARRETT, L. F. (eds.). **Handbook of emotions**. New York: Guilford Press, 2008. p. 440-455.

HOGAN, R. Development of an empathy scale. **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, v. 33, p. 307-316, 1969.

HOJAT, M.; MANGIONE, S.; NASCA, T. J.; COHEN, M. J.M.; GONNELLA, J. S.; ERDMANN, J. B., *et al.* The Jefferson scale of physician empathy: Development and preliminar psychometric data. **Educational and Psychological Measurement**, v. 61, p. 349-365, 2001.

HOLCK, M. H. Participatory forest monitoring: an assessment of the accuracy of simple costeffective methods. **Biodiversity and Conservation**, v. 17, p. 2023-2036, 2008.

HUME, David (1711-1776). **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

INGLEHART, R. **El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas**. Madri: Siglo XXI, 1991.

JAGGER, A.M. Feminist Ethics. *In*: BECKER, L. (ed.). **Encyclopedia of Ethics**. New York: Garland, p. 364-367, 1992.

JAMES, W. 'What is an Emotion?'. **Mind**, v. 9, p. 188-205, 1884.

JAMES, W. **The Principles of Psychology**. New York: Dover, 1890/1950.

JAMIESON, D. **Morality's Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature**, Oxford: Clarendon Press. 2002.

JANOVCOVÁ, M.; RÁDLOVÁ, S.; POLÁK, J. Human attitude toward reptiles. **Animals**, v. 9, n. 238, p. 2-17, 2019.

JAWORSKA, A. Caring and Full Moral Standing. **Ethics**, v. 117, p. 460-497, 2007.

JAWORSKA, A.; TANNENBAUM, J. The Grounds of Moral Status. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/grounds-moral-status/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução: Marijane Lisboa, Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

JOHNSON, L. A **Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1785/2007.

KANT, I. **Lectures on Ethics**, P. Heath (trans.), J.B. Schneewind (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KATZ, E. Restoration and Redesign: The Ethical Significance of Human Intervention in Nature, **Restoration and Management Notes**, v. 9, p. 90–6, 1991.

KATZ, E. The big lie: human restoration of nature. **Readings in the Philosophy of Technology**. v. 12, p. 231–41, 1992.

KATZ, E. **Nature as Subject**, New York: Rowman and Littlefield, 1997.

KAWALL, J. In Defence of the Primacy of Virtues. **Journal of Ethics and Social Philosophy**, v. 3, n. 2, p. 1-21, 2009.

KELLERT, S.R.; WILSON, E.O. **The biophilia hypothesis**. Washington: Island Press, 1993.

KORSGAARD. C. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD. C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *In* G. PETERSON (Ed.), **Tanner Lectures on Human Values**. Salt Lake City: University of Utah Press, 2004.

KRAUSMANN, F.; ERB, K.H.; GINGRICH, S.; HABERL, H.; BONDEAU, A.; GAUBE, V.; LAUK, C.; PLUTZAR, C.; SEARCHINGER, T.D. Global human appropriation of net primary production doubled in the 20th century. **Proceedings of the National Academy of Sciences**. v. 110, p. 10324-10329, 2013.

LEBACQZ, K. Feminism. *In*: W. Reich (ed.). **Encyclopedia of Bioethics**. New York: Macmillan, p. 808-818, 1995.

LEFF, E. Ambiente y articulación de ciências. *In*: LEFF, E. (1986/2000). **Los problemas del conocimiento**. 1986.

LEFF, E. La racionalidad ambiental y el fin del naturalismo dialéctico. **Persona y Sociedad**, número especial, Santiago do Chile, mar. 1999.

LEFF, E. **Saber ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder**. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

LEOPOLD, A. **A Sand County Almanac: And Sketches Here and There**. 2. ed. Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 1968 [1949].

LINDEMANN-MATTHIES, P. “Loveable” mammals and “lifeless” plants: how children’s interest in common local organisms can be enhanced through observation of nature. **International Journal of Science Education**, v. 27, n. 6, p. 655-77, 2012.

LIGHT, A.; KATZ, E., eds. **Environmental Pragmatism**. New York: Routledge, 1996.

LOPES, S.F. The other side of Ecology: thinking about the human bias in our ecological analyses for biodiversity conservation. **Ethnobiology and Conservation**, v. 6, p. 1-24, 2017, DOI:10.15451/ec2017086.14124

LUKE, T.W. **Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

MAIER, D. S. **What’s So Good About Biodiversity? A Call for Better Reasoning About Nature’s Value**. Dordrecht, Neth.: Springer 2012.

MAO, G.X.; LAN, X.G.; CAO, Y.B.; CHEN, Z.M.; HE, Z.H.; LV, Y.D.; *et al.* Effects of short-term forest bathing on human health in a broad-leaved evergreen forest in Zhejiang Province, China. **Biomedical Environmental Science**, v. 25, p. 317-24, 2012.

MAYER, F. S.; FRANTZ, M. The connectedness to nature scale: A measure of individuals’ feeling in community with nature. **Journal of Environmental Psychology**, v. 24, p. 503-515, 2004.

MCMAHAN, J. **The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life**, Oxford: Oxford University Press, 2002.

MILL, J. S. **Utilitarianism**, edited with an introduction by Roger Crisp. New York: Oxford University Press, 1998/1861.

MORIN, E. **Le Paradigme perdu: La nature humaine**. Paris: Seuil, 1973.

MORIN, E. **La Méthode. La vie de la vie**. Paris: Seuil, 1980.

MONROE, M. C. Two avenues for encouraging conservation behaviors. **Human Ecology Review**, v. 10, p. 113-125. 2003.

NAESS, A.; ROTHENBERG, D. **Ecology, Community and Lifestyle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NISBET, E. K.; ZELENSKI, J. M.; MURPHY, S. A. The nature relatedness scale: Linking individuals’ connection with nature to environmental concern and behaviour. **Environment and Behavior**, v. 41, p. 715-740, 2009.

NODDINGS, N. **Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education**. Berkeley: University of California Press, 1984.

NOONAN, J. T. An Almost Absolute Value in History. *In*: NOONAN, J. T. (ed.). **The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives**. Cambridge: Harvard University Press, p. 51-59, 1970.

NORTON, B. G. **Towards Unity Among Environmentalists**. New York: Oxford Univ. Press, 1991.

OH, B.; LEE, K.; ZASLAWSKI, C.; YEUNG, A.; ROSENTHAL, D.; LARKEY, L.; *et al.* Health and wellbeing benefits of spending time in forests: systematic review. **Environmental Health and Preventive Medicine**, v. 22, p. 71, 2017.

O'NEILL, J. The Varieties of Intrinsic Value, **Monist**, v. 75, p. 119-37, 1992.

O'NEILL, J. **Ecology, Policy and Politics**, London: Routledge. 1993.

PALMER, C.; MACSHANE, K.; SANDLER, R. Environmental Ethics. **Annual Review of Environment Resources**. v.39, p. 419-42, 2014.

PAN, Y.; BIRDSEY, R. A.; PHILLIPS, O. L.; JACKSON, R. B. The structure, distribution, and biomass of the world's forests. **Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics**, v. 44, p. 593-622, 2013.

PARK, B.J.; TSUNETSUGU, Y.; KASETANI, T.; HIRANO, H.; KAGAWA, T.; SATO, M.; *et al.* Physiological effects of shinrin-yoku (taking in the atmosphere of the forest), using salivary cortisol and cerebral activity as indicators. **Journal of Physiological Anthropology**, v. 26, p. 123-8, 2007.

PARK, B. J.; TSUNETSUGU, Y.; KASETANI, T.; KAGAWA, T.; MIYAZAKI, Y. The physiological effects of Shinrin-yoku (taking in the forest atmosphere or forest bathing): evidence from field experiments in 24 forests across Japan. **Environmental Health and Preventive Medicine**, v. 15, p. 18-29, 2010.

PEQUENO, M. **10 Lições sobre Hume**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PIMENTEL, D.U.; STACHOW, D.A.; TAKACS, R.W.; BRUBAKER, A.R.; DUMAS, J.J.; MEANEY, J.A.S.; O'NEIL, D.E.; ONSI, D.B.; CORZILIUS. Conserving biological diversity in agricultural/forestry systems. **BioScience**, v. 42, p. 354-362, 1992.

PIMM, S.L.; JENKINS, C.N.R.; ABELL, T.M.; BROOKS, J.L.; GITTLEMAN, L.N.; JOPPA, P.H.; RAVEN, C.M.; ROBERTS, J.O.; SEXTON. The biodiversity of species and their rates of extinction, distribution, and protection. **Science**, v. 344, p. 187-190, 2014.

PLUMWOOD, V. Nature, self and gender: feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism. **Hypatia**, v. 6, n. 1, p. 3-27, 1991.

POPPER, Karl R. **The logic of scientific discovery**. London, Hutchinson, 1959 (em português: A lógica da pesquisa científica. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2000).

PRICE, C. **Emotion**. Polity Press. 2015.

QUINN, W. Abortion: Identity and Loss, **Philosophy and Public Affairs**, v. 13, p. 24-54, 1984.



RANDLER, C.; HUMMEL, E.; PROKOP, P. Practical work at school reduces disgust and fear of unpopular animals. **Society and Animals**, v. 20, n. 1, p. 61-74, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1163/156853012X614369>

RAWLINSON, M.C. The Concept of a Feminist Bioethics, **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 26, n. 4, p. 405-416, 2001.

REGAN, T. **The Case for Animal Rights**. Berkeley: Univ. Calif. Press, 1983.

ROYZMAN, E. B.; KUMAR, R. On the relative preponderance of empathic sorrow and its relation to commonsense morality. **New Ideas in Psychology**, v. 19, p. 131-144. 2001.

ROLSTON, H. **Philosophy Gone Wild**. New York: Prometheus, 1986.

ROLSTON, H. **Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.

ROSS, W.D. **The Right and the Good**. Oxford: Clarendon Press, 1930.

ROSATTI, C. S. Moral Motivation. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>. Acesso em: 18 nov. 2022.

SAMPAIO, M. B.; SCHIEL, N.; SOUTO, A. From exploitation to conservation: a historical analysis of zoos and their functions in human societies. **Ethnobiology and Conservation**, v. 9, p. 1/32, 2020.

SCHMIDTZ, D. Are all species equal? **Journal Applied Philosophy**. v. 15, p. 57-67, 1998.

SCHULTZ, P.W. Empathizing with nature: The effects of perspective taking on concern for environmental issues. **Journal of Social Issues**, v. 56, p. 391-406, 2000.

SCHWEITZER, A. **The Philosophy of Civilization**. New York: Prometheus, 1987 [1923].

SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**. 7. ed. Londres: Macmillan, 1907 (1. ed: 1874).

SILVA, R. O. A ética de Kant entre a diacronia e sincronia da história da moral. *In*: NOGUEIRA, Simone Marinho; SILVA, Reginaldo Oliveira (org.). **Pequenos ensaios sobre grandes filósofos**. Campina Grande: EDUEPB, p. 27-46, 2016.

SILVA, M. X. V.; BRAGA-PEREIRA, F.; SILVA, M. C.; OLIVEIRA, J. V.; LOPES, S. F.; ALVES, R.R.N. What are the factors influencing the aversion of students towards reptiles? **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 17. N. 35, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13002-021-00462-z>

SINGER, P. **Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals**. New York: Avon. 1975.

SINGER, P. **Practical Ethics**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- SINGER, P. Speciesism and Moral Status, **Metaphilosophy**, v. 40, v.3-4, p. 567-581, 2009.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- SOBEL, D. **Beyond ecophobia: Reclaiming the heart in nature education**. Great Barrington, MA: The Orion Society and the Myrin Institute, 1996.
- SOLOMON, R. C. What is an Emotion? *In: Classic and Contemporary Readings*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- SOLOMON, R. C. On Emotions as Judgments. **American Philosophical Quarterly**. v. 25, n. 2, p. 183-191, 1988.
- SOULÉ, M. What is conservation biology? **BioScience** v. 35, n. 11, p. 727-734, 1985.
- STERBA, J.P. A biocentrist strikes back. **Environmental Ethics**, v. 20, p. 361-76, 1998.
- STERN, P. C.; DIETZ, T.; GUAGNANO, G. A. The new ecological paradigm in social-psychological context. **Environment and Behavior**, v. 27, p. 723-743, 1995.
- TAKALA, T. What is Wrong With Global Bioethics? On The Limitations of the Four Principles Approach, **Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics**, v. 10, n. 1, p. 72-77, 2001.
- TAM, K.P. Dispositional empathy with nature. **Journal of Environmental Psychology**. v. 35, p. 92-104, 2013.
- TAYLOR, P. **Respect for Nature**. Princeton, N.J: Princeton Univ. Press, 1986.
- TELES, Eugênia Ribeiro. **Sobre a determinação das emoções na resolução dos dilemas morais**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Doutorado em Filosofia das Universidades Federais da Paraíba (UFPB), de Pernambuco (UFPE) e do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2017.
- TELES, Eugênia Ribeiro. Emoção versus Razão: a (ir)racionalidade das emoções em Lavoura Arcaica. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**. v. 11, n. 5, p. 106-128, 2020.
- THEUNISSEN, N. **The Value of Humanity**, Oxford: Oxford University Press. 2020.
- TONG, R. **Feminist Thought: A Comprehensive Introduction**. Boulder and San Francisco: Westview Press. 1989.
- TONG, R. **Feminine and Feminist Ethics**. Belmont: Wadsworth. 1993.
- TOOLEY, M. Abortion and Infanticide, **Philosophy and Public Affairs**, v. 2, p. 37–65, 1972.
- TOST, H.; REICHERT, M.; BRAUN, U.; REINHARD, I.; PETERS, R.; LAUTENBACH S, *et al.* Neural correlates of individual differences in affective benefit of real-life urban green space exposure. **Nature Neuroscience**, v. 22, p. 1389-93, 2019.
- van den BORN, R. J. G.; LENDERS, R. H. J.; DE GROOT, W. T.; HUIJSMAN, E. The new biophilia: An exploration of visions of nature in Western countries. **Environmental**

**Conservation**, v. 28, p. 65-75, 2001.

VANDEBROEK, I.; REYES GARCÍA, V.; ALBUQUERQUE, U.P.; BUSSMANN, R.; PIERONI, A. Local Knowledge: Who cares? **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 7, n. 35, p. 27, 2011.

VAUGHAN, C.; GACK, J.; SOLORAZANO, H.; RAY, R. The effect of environmental education on schoolchildren, their parents, and community members: a study of intergenerational and intercommunity learning. *Journal of Environmental Education*, v. 34, n. 3, p. 12-21, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1080/00958960309603489>

VAN HOUTAN, K. S. Conservation as Virtue: a Scientific and Social Process for Conservation Ethics. **Conservation Biology**, v. 20, no. 5, p. 1367-72, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2006.00447.x>.

VAN WYCK, P. C. **Primitives in the Wilderness: Deep Ecology and the Missing Human Subject**, New York: SUNY Press, 1997.

VARNER, G. **In Nature's Interests? Interests, Animal Rights and Environmental Ethics**. Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 1998.

VOGEL, S. **Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory**, Albany: State University of New York Press, 1996.

WARREN, M.A. **Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things**, Oxford: Oxford University Press, 1997.

WATSON, G. **On the Primacy of Character**, *In: Flanagan and Rorty*, p. 449-83, 1990, reprinted in Statman, 1997.

WELLS, M.P.; MCSHANE, T.O. Integrating protected area management with local needs and aspirations. *Ambio* 33, p. 513-519, 2004.

WEST, P.C.; IGOE, J.; BROCKINGTO, D. Parks and people: the social impact of protected areas. **Annual Review of Anthropology**. v. 35, p. 251-277, 2006.

WESTRA, L.; ROBINSON, T. **The Greeks and the Environment**. Lanham, MD: Rowman; Littlefield, 1997.

WESTRA, A.E. *et al.* Communicating with Muslim Parents: "The Four Principles" are not as Culturally Neutral as Suggested, **European Journal of Pediatrics**, v. 168, n. 11, p. 1383-1387, 2009.

WHITE, L. The Historical Roots of Our Ecological Crisis, **Science**, v. 155, p. 1203-7, 1967; reprinted in Schmidt and Willott, 2002.

WILSON, E.O. **Biophilia**: Harvard University Press, 1984.

WOLLHEIM, R. **On the Emotions**. New Haven, CT: Yale University Press, 1999.

WOLF, S. **Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction**, New York: Oxford University Press, 1996.

WOLF, S. **O Sentido na Vida e Por que Razão é Importante**, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2011, p. 29.