

## SOBRE A CLIVAGEM ANTROPOCÊNTRICO/ECOCÊNTRICO NA FILOSOFIA AMBIENTAL

Dante Carvalho Targa<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0002-2770-4601>

E-mail: [vasudevaparayana@hotmail.com](mailto:vasudevaparayana@hotmail.com)

### RESUMO:

A filosofia ambiental surge na década de 1970 movida pelo ímpeto de reflexão sobre a iminência de uma crise ecológica e suas causas mais profundas. E a questão central que motivou os trabalhos pioneiros neste campo foi a crítica ao centramento humano em termos de valor moral, isto é, a assunção de que o *homo sapiens* constitui o único *locus* de valor frente às demais espécies e à natureza mais que humana como um todo. A demanda por uma nova ética, de caráter ambiental, nasce precisamente do desafio ao antropocentrismo predominante na tradição filosófica ocidental, à luz das ideias de continuidade e interdependência do humano em relação ao mundo mais que humano, sugeridas pelos princípios da ciência ecológica. Tal proposta, entretanto, suscitou um interessante debate acerca da viabilidade e implicações de posturas senciocêntricas, biocêntricas e ecocêntricas, como forma de fundamentar o valor intrínseco para além da esfera da agência moral. A chamada *clivagem antropocêntrico-ecocêntrico* demarca precisamente os polos deste debate, que marcou os primeiros passos da filosofia ambiental e se estendeu à ecologia política. Apesar de algumas tentativas de retratar posturas não antropocêntricas como um dogma a ser superado na evolução da pesquisa em ética ambiental, este artigo procura argumentar que a questão permanece em aberto, sobretudo a partir de uma recente retomada das críticas ao antropocentrismo por um grupo de autoras e autores ligados às ciências ambientais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecofilosofia; Ética ambiental; Ecocentrismo; Antropocentrismo fraco; Pragmatismo ambiental.

## ABOUT THE ANTHROPOCENTRIC/ECOCENTRIC CLEAVAGE IN ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY

### ABSTRACT:

Environmental philosophy emerged in the 1970s, driven by the impetus for reflection on the imminence of an ecological crisis and its deeper causes. And the central question that motivated the pioneering works in this field was the criticism of human centering in terms of moral value, that is, the assumption that *homo sapiens* constitutes the only locus of value in the face of other species and the more than human nature as one all. The demand for a new, an environmental, ethics arises precisely from the challenge to the predominant anthropocentrism in the Western philosophical tradition, in the light of the ideas of continuity and interdependence of the human in relation to the more-than-human world, suggested by the principles of ecological science. This proposal, however, raised an interesting debate about the viability and implications of senciocentric, biocentric and ecocentric postures, as a way of substantiating intrinsic value beyond human moral agency. The so-called anthropocentric-ecocentric cleavage precisely marks the poles of this debate, which marked the first steps of environmental philosophy and extended to political ecology. Despite some attempts to portray non-anthropocentric postures as a dogma to be overcome in the evolution of research in environmental ethics, this article seeks to argue that the question remains open, especially from a recent resumption of criticism of anthropocentrism by a group of authors and authors linked to environmental sciences.

**KEYWORDS:** Ecophilosophy; Environmental Ethic; Ecocentrism; Weak Anthropocentrism; Environmental Pragmatism.

---

<sup>1</sup> Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil. Código de Financiamento 001.

## Introdução

Especificamente no ano de 1973, três artigos seminais estabeleceram um marco para a pesquisa em filosofia acerca das razões mais aprofundadas de nossa crise ecológica. O que *Animal Liberation* (SINGER, 1973), *The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A summary* (NAESS, 1973) e *Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?* (ROUTLEY, 1973) tinham em comum era o questionamento incisivo do pressuposto de que apenas a humanidade possui valor em si mesma, ao passo que toda a natureza mais que humana adquire valor instrumental, à medida em que serve aos nossos propósitos. Em outro texto (TARGA, 2021) tentei mostrar como este questionamento foi motivado por uma confluência de fatores, tais como: i) a literatura do alerta ecológico; ii) a consolidação do debate ambientalista *mainstream* na política internacional; iii) a retomada contracultural de antigos ideais preservacionistas. Aqui, basta ressaltar que o tema do antropocentrismo como um condicionante fundamental da crise socioecológica forneceu a tônica para os primeiros trabalhos em ética ambiental e para a corrente da ecologia profunda, sendo abordado também, de forma colateral, pelos primeiros teóricos das éticas animalistas.

A reação do *mainstream* acadêmico não tardou. Já em 1974 o renomado filósofo australiano John Passmore publica o polêmico *Man's Responsibility for Nature*. Ironicamente, o primeiro livro completo de um filósofo profissional sobre a problemática socioecológica rejeitava boa parte dos argumentos preservacionistas, sobretudo a proposta de consideração moral da natureza mais que humana. Segundo Passmore (1974, p. 3), as sociedades ocidentais não deveriam “abandonar a abordagem analítica e crítica que tem sido sua glória peculiar e partir em busca de uma nova ética, uma nova metafísica, uma nova religião”. O autor elabora então uma releitura das bases da tradição filosófica greco-romana e da cultura judaico-cristã à procura de elementos para sustentar uma atitude ecologicamente amigável, mas sem recair no que ele considerou como “o entulho” do misticismo, primitivismo e autoritarismo presentes nos argumentos de antigos preservacionistas e dos cientistas e demais autores embalados pela revolução ecológica (PASSMORE, 1974, p. 173). Nesse intento, contudo, Passmore conclui que embora humanos façam parte da comunidade biótica em termos ecológicos, “no único sentido no qual pertencer a uma comunidade gera obrigação ética, eles [humanos, animais e plantas] não pertencem à mesma comunidade. [...] A ideia de ‘direitos’ simplesmente não é aplicável aos não-humanos” (PASSMORE, 1974, p. 116).

O antagonismo vigoroso de Passmore às ofensivas contra o antropocentrismo e à busca por um novo arcabouço ético compatível com o ecologismo é digno de um parêntese. Antes de mais nada, ele ilustra as feições do ambiente acadêmico no qual a nascente filosofia ambiental começava a germinar. Segundo Mathews (2014, p. 32), enquanto uma interpretação filosófica das implicações de certos princípios da ciência ecológica parecia sugerir uma significativa reorientação da premissa materialista que moldou a cultura contemporânea, “a metafísica foi, no último quarto do século XX, um anátema tanto para a filosofia analítica quanto para a filosofia continental”. Especificamente no cenário acadêmico australiano, o predomínio da abordagem analítica e do fisicalismo alcançavam sua plena expressão com a teoria da identidade mente-cérebro (J.J.C SMART e U.T PLACE) e seus desdobramentos. Daí a ojeriza de Passmore e tantos outros a mínimos sinais de um modo de filosofar que pudesse resvalar em qualquer tom de metafísica ou, pior, em aspectos místicos. E além disso, a meu ver, tal reação parece indicar algo mais visceral; um impulso inconsciente de autopreservação diante do pressentimento de que boa parte dos pressupostos mais caros à tradição filosófica e científica do ocidente poderiam ser postos em xeque. E o oponente, neste caso, não consistia tão somente em uma nova filosofia, mas sobretudo em um novo enfoque teórico oriundo do próprio conhecimento científico de vanguarda<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Trata-se do tema da *ecofilosofia e o paradigma emergente*, ao qual tenho me dedicado em minha pesquisa de doutorado junto ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Nesta direção, em uma irônica resenha, Callicott (1976, p. 294) afirma que Passmore se propôs a “defender as ‘tradições ocidentais’ que foram ameaçadas por uma hoste de novos bárbaros (como LEOPOLD, DARLING, EHRLICH, COMMONER, HARDIN, WHITE, MCHARG, et al.), e seu livro é uma apologia do *status quo* acadêmico e intelectual”.

A resposta a Passmore mobilizou um grupo de teóricos norte-americanos e australianos que deu início aos primeiros desenvolvimentos em ética ambiental. Autores como Holmes Rolston III, J. B. Callicott e o casal Routley (mais tarde Richard Sylvan e Val Plumwood) se ocuparam em sistematizar as críticas ao antropocentrismo e buscar por critérios para fundamentar adequadamente a afirmação de que a natureza mais que humana possui valor em si mesma, independente de nossos desígnios. Este esforço abriu diferentes sendas teóricas, demarcadas pela escolha entre um critério específico, tais como a capacidade de sentir dor e prazer (SINGER, 2010), ser vulnerável ao dano (REGAN, 1983), o próprio fato de se estar vivo (GOODPASTER, 1978; TAYLOR, 1986), ou a noção mais ampla de pertencer a um ecossistema (CALLICOTT, 1984; ROLSTON, 1988). A rigor, há diferenças significativas entre o resultado destas escolhas, isto é, as éticas *senciocêntricas*, *biocêntricas* e *ecocêntricas* e seus respectivos caminhos teóricos para fundamentar o valor intrínseco para além do humano. Mas a complexidade deste tema merece ser abordada em detalhes em outro trabalho. Por hora, é suficiente pontuar que o termo *ecocêntrico* será empregado aqui em sua acepção mais genérica, como antípoda de *antropocêntrico*, e que a oposição de Passmore, ainda que rejeitada pela maioria dos primeiros filósofos ambientais, deixou em aberto a possibilidade de se postular uma ética ambiental sem aderir à crítica ecofilosófica ao antropocentrismo. Uma década mais tarde, autores como Jana Thompson (1983), Bryan Norton (1984) e outros começaram a questionar a viabilidade das tentativas de atribuir valor intrínseco à natureza mais que humana e a considerar o antropocentrismo como um posicionamento inevitável e mesmo desejável para a ética ambiental.

Nas seções que se seguem, pretendo elaborar uma exposição resumida do desafio ecofilosófico ao antropocentrismo<sup>3</sup> e dos debates que demarcam a clivagem antropocêntrico/ecocêntrico na filosofia ambiental. Encerro o texto mostrando que, ao contrário do que alguns críticos tentaram sugerir, abordagens ecocêntricas não se encontram de todo superadas, e recentemente têm sido reeditadas por um grupo de autoras e autores ligados às ciências ambientais.

## O desafio ecofilosófico ao antropocentrismo

Se as causas mais evidentes da crise socioecológica apontam para cerca de 200 anos de explosão do desenvolvimento tecnointustrial, do crescimento populacional e da exploração intensiva de recursos naturais, interessou aos primeiros filósofos e filósofas ambientais as crenças e valores por trás desse fenômeno. E, nesta investigação, o que se mostrou proeminente foi um pressuposto profundamente arraigado em nossa tradição filosófica, religiosa, social e política: o da plena liberdade e propriedade dos humanos sobre o mundo não humano. Em *Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?*, Richard Sylvan (à época Richard Routley) mostra como os sistemas éticos ocidentais não foram dimensionados para incluir algo além dos humanos em sua comunidade moral (ROUTLEY, 1973). Isso resulta em noções de justiça e liberdade que, em essência, só podem ser estendidas à natureza mais que humana na medida em que o bem estar de humanos esteja envolvido. Tomando o exemplo do princípio liberal, que estabelece o direito de se fazer o que bem entenda, desde que isso não prejudique aos outros e a si mesmo, o autor comenta:

---

3 Como argumentei em outro artigo, prefiro reservar o termo *ecofilosofias* para correntes específicas da filosofia ambiental que sustentam uma axiologia não antropocêntrica e vislumbram “epistemologias e ontologias alternativas, capazes de apreender os humanos lado a lado com as demais formas de vida, em relação de conectividade com a ecosfera” (TARGA, 2022, p. 147).

Chamaremos tal princípio de chauvinismo (humano) básico — porque sob ele humanos, ou pessoas, vêm primeiro e todo o restante bem depois — apesar de as vezes tal princípio ser saudado como um princípio de liberdade porque dá permissão para realizar uma ampla gama de ações (incluindo ações que bagunchem o ambiente e as coisas naturais) contanto que não ameace aos outros (ROUTLEY, 1973, p. 207).

Com a escolha de um termo forte e a ironia característica de seus escritos, Sylvan procura chamar a atenção para o fato de que a restrição da considerabilidade moral aos humanos não tem maiores fundamentos para além de uma perspectiva “muito paroquial” dos próprios humanos sobre o mundo vivo que os cerca (ROUTLEY, 1973, p. 210). Se este pressuposto antropocêntrico é mantido, argumenta o autor, qualquer tentativa de estabelecer uma ética ambiental estará sujeita a contradições em seus fundamentos e permanentemente vulnerável às flutuações dos interesses humanos.

Mas, afinal, por que humanos “vêm primeiro e todo o restante bem depois” na ordem da considerabilidade moral? Uma resposta aparentemente intuitiva poderia assumir um caráter naturalizado: na “luta pela vida” imposta pelos constrangimentos naturais, cada criatura tende a zelar primeiramente por si mesma, por seus descendentes e sua espécie. Como uma espécie dentre outras, os *homo sapiens* têm feito o mesmo, de modo que o pressuposto antropocêntrico entranhado em nossa filosofia moral é produto da cristalização deste impulso natural e evolucionário de autopreservação, que se reflete então no âmbito do pensamento simbólico. Porém, essa imagem totalmente naturalizada do humano combina muito pouco com a maior parte do pensamento filosófico ocidental, ao menos em termos de ética e filosofia moral<sup>4</sup>. Tanto o humanismo greco-romano como o humanismo renascentista, *mutatis mutandi*, exaltaram a excepcionalidade humana e a reconheceram no limiar da ordem natural. E mesmo no período em que o pensamento ocidental foi predominantemente teocêntrico, considerava-se que o domínio completo dos humanos sobre a terra e as demais forma de vida havia sido garantido por decreto divino<sup>5</sup>. Sem dúvida, na modernidade o avanço do conhecimento científico foi capaz de fornecer uma concepção naturalizada do humano; mas apenas no contexto da separação entre o saber filosófico e o saber científico, e da rígida fragmentação deste último. Se as ciências naturais puderam se desobrigar das particularidades humanas para focar os aspectos da continuidade do *homo sapiens* em relação à ordem natural, as humanidades e a filosofia se concentraram precisamente nos aspectos de excepcionalidade, tal como a capacidade de agência moral. A priorização do humano no âmbito da considerabilidade moral, portanto, está mais diretamente ligada à uma tradição que o reconhece como algo à parte da ordem natural; algo da ordem do *espírito* (*Geist*), para usar o termo de Max Scheler (2003).

Assim, em nossa tradição de pensamento moral apenas humanos têm sido considerados *pessoas*, cujo traço característico é a dignidade, isto é, algo que tem valor por si mesmo e deve ser considerado “sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135). Salvo algumas exceções — como o utilitarismo de Jeremy Bentham no século XIX — este tipo de valor não se aplica a qualquer outra forma de vida ou ao mundo não humano como um todo. Animais, plantas, rios e montanhas só recebem alguma considerabilidade moral na

---

4 De fato, na filosofia da natureza do século XIX a posição naturalista encontrou alguns adeptos, como Thomas Huxley, que a partir da teoria da evolução sugere uma origem material comum para todos os seres humanos e organismos não humanos (HONENBERGER, 2015). Mas em termos de filosofia moral, a ideia de que o humano ocupa um lugar não-natural na ordem das coisas foi predominante.

5 A passagem bíblica mais citada é a de *Genesis* [1:26]: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (BÍBLIA, 2014).

medida em que assumem importância para a sobrevivência dos humanos, ou têm serventia para quaisquer de seus propósitos. Eis a distinção entre *valor intrínseco* e *valor instrumental*. As justificativas para fundamentar esta restrição do valor intrínseco aos humanos derivam tanto de aspectos religiosos como filosóficos, geralmente apontando uma característica supostamente única, da qual as demais formas de vida carecem. Fox (1990, p. 151) enumera as muitas variantes deste tipo de argumento da seguinte maneira:

Os tipos de critérios que foram considerados para conferir valor intrínseco exclusivamente aos humanos (ou aos humanos por uma margem esmagadora) incluem coisas como um relacionamento especial com Deus, a posse de uma alma, racionalidade, autoconsciência, vontade livre, capacidade de comunicação simbólica, a capacidade de entrar em acordos envolvendo deveres e obrigações recíprocas, e a capacidade de antecipar e representar simbolicamente o futuro (e, assim, ter conhecimento da própria mortalidade).

Como estes eventuais critérios mostram, o pressuposto antropocêntrico dos sistemas éticos convencionais pode se articular com diferentes formas de ver e conhecer o mundo. De um ponto de vista metateórico, talvez seja uma árdua tarefa determinar se certas crenças epistêmicas fundamentam a ideia de excepcionalidade humana, ou se o contrário é que ocorre. Em outras palavras, considerando a possibilidade de que nossos afetos também sejam influentes sobre nossas ideias e valores, como desconfiou Nietzsche<sup>6</sup>, cabe perguntar: a compreensão da racionalidade ou da capacidade de agência moral como prerrogativas extranaturais é o que evidencia a exclusiva dignidade humana, ou, antes, é a convicção da excepcionalidade humana que confere ao racional e ao moral um aspecto reluzente em meio à natureza mais que humana? Seja qual for a resposta, ao questionarem frontalmente o antropocentrismo os primeiros teóricos da ética ambiental e outros ecofilósofos vieram a se deparar não apenas com questões axiológicas, mas também com seus desdobramentos políticos, epistemológicos e ontológicos. Estes revelaram o quão profundamente enraizado é o pressuposto do centramento humano em nossa cultura ocidental moderna, hoje globalizada.

Em *Toward a Transpersonal Ecology*, Warwick Fox (1990) sumariza as linhas gerais das objeções contra o centramento humano que se tornaram recorrentes nos primeiros escritos ecofilosóficos. Antes de mais nada, evidências empíricas têm recorrentemente refutado a ideia tradicional de excepcionalidade humana sob diversos aspectos. À medida em que avança a compreensão científica sobre a complexidade dos organismos vivos, tanto a noção de completa alteridade humana em relação às demais entidades vivas, como a ideia de que o *homo sapiens* representa a culminação da evolução das espécies, vão sendo abandonadas. Neste ponto, Fox alude brevemente aos estudos do antropólogo estadunidense Peter Farb sobre o comportamento dos animais (tais como comunicação, criação e uso de ferramentas ou organização social) para sugerir que o pressuposto da unicidade humana pode, no máximo, ser mantido em termos de diferença de grau, mas não de tipo (FOX, 1990, p. 15). Trinta anos depois, tal referência merece importantes atualizações. Nas duas últimas décadas, a chamada *etnografia multiespécies* tem provocado uma virada nos estudos antropológicos ao articular as investigações sobre a vida animal e a etnologia de povos autóctones. Neste novo campo de pesquisa se assume que “a recusa dupla do dispositivo antropocêntrico e da natureza única é uma busca necessária para descrever os diálogos e as relações que a antropologia pode continuar tecendo entre povos, culturas e formas de vida” (SÜSSEKIND, 2018, p. 175). Além disso, na *Declaração de Cambridge sobre a Consciência*

---

6 “Existem morais que tem por função justificar seus autores aos olhos dos outros; outras morais têm por objetivo tranquilizar e tornar satisfeito. Noutras o autor tende a crucificar-se, a humilhar-se; outras servem para vingança, outras como esconderijo e outras ainda para exaltar a si mesmo, para elevar-se acima dos outros. [...] Por isso, as morais nada mais são que *a linguagem figurada das paixões*” (NIETZSCHE, 2001, p. 100).

(LOW et al., 2012) um grupo de renomados pesquisadores da neurociência admite a existência da consciência em todos os mamíferos, aves e outras criaturas, como o polvo. Assim, embora a argumentação em favor da excepcionalidade humana possa continuar a apoiar-se em aspectos ligados à capacidade de agência moral, boa parte dos demais critérios associados à consciência ou outros aspectos cognitivos já caíram por terra.

Um segundo argumento se volta para o reconhecimento das consequências desastrosas da exploração irrestrita da natureza, produzida por uma postura que valoriza apenas os interesses humanos em curto prazo. Se historicamente os interesses humanos sempre colocaram o seu bem estar à frente do bem estar das demais espécies, ou do ambiente como um todo, com o advento da civilização tecnointustrial o modo de crescer e florescer desta única espécie está repercutindo excessivamente sobre toda a ecossfera. A partir desta preocupação, a maior parte das propostas conservacionistas e preservacionistas tomam a natureza mais que humana por seu valor instrumental e reivindicam sua proteção apelando ao bem estar dos humanos de hoje e das gerações futuras, como assevera a própria definição de *desenvolvimento sustentável*<sup>7</sup>. Porém, como afirma Richard Sylvan (ROUTLEY, 1973), a concepção de um antropocentrismo mitigado que projeta a imagem do humano como tutor ou bom administrador da Terra (*stewardship*) não vai longe o suficiente. Em última instância, tal posicionamento implica que, mediante uma boa administração dos “serviços ecossistêmicos”<sup>8</sup>, nada de moralmente condenável haveria na ocupação total do mundo não humano e no “aperfeiçoamento” máximo da natureza para garantir a subsistência da humanidade. Uma ética ambiental, entretanto, deve sustentar um escopo maior de considerabilidade moral. Nesta direção, as ecofilosofias partem do solo comum do reconhecimento das consequências nocivas da ação antrópica para então sugerir que o centramento humano enraizado em nossa cultura está nos conduzindo a um desastre e deve ser revisto.

Outra linha de argumentação procura mostrar como o pressuposto antropocêntrico não é logicamente consistente, uma vez que não há um conjunto claro e inquestionável de características que permitam incluir todos os humanos e excluir todos os não humanos da comunidade moral. Isto por que os traços mais frequentemente associados à excepcionalidade humana, como racionalidade, autoconsciência ou vontade livre, podem não se fazer presentes em bebês, pessoas em estado de coma, ou com deficiências cognitivas, sejam temporárias ou irreversíveis. Deste modo, uma discriminação rigorosa amparada em qualquer uma dessas capacidades viria a excluir certas classes de humanos da comunidade moral, enquanto poderia até mesmo incluir certas espécies não humanas. Este tipo de argumento que considera a *sobreposição das espécies* (CUNHA, 2018) e suas inúmeras ramificações tem sido abordado à exaustão pelas éticas animalistas, resultando em uma intrincada estrutura teórica de argumentação e contra-argumentação em torno da questão do especismo. Mas vale lembrar que este campo de pesquisa seguiu uma direção distinta do pensamento ecologista, com parte de seus teóricos rejeitando por completo a atribuição de valor intrínseco a algo mais do que indivíduos sencientes (CUNHA, 2018).

Em um âmbito menos técnico, Fox expõe outras duas linhas de objeção ao antropocentrismo presentes na literatura ecofilosófica. Uma delas consiste em sustentar que o antropocentrismo é tão somente o produto da tradição cultural que se tornou dominante, mas não é consistente com uma experiência aberta da natureza e das demais entidades vivas. Tal

---

7 Lembrando a definição: “O Desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que satisfaz as necessidades da geração presente, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades” (BRUNTLAND, 1991).

8 A noção de *serviço ecossistêmico* vem ganhando espaço desde sua veiculação nos relatórios da *Avaliação Ecossistêmica do Milênio* (2005), uma programa de pesquisa sobre mudanças ambientais apoiado pela ONU. Mas, segundo Washington (2020, p. 73), a excessiva focalização do conceito nos serviços que a natureza provê especificamente para a humanidade revela um posicionamento que “pode muito bem ser mais um ‘cavalo de Troia’ do antropocentrismo dentro da comunidade da conservação”.

experiência ainda é plenamente vivenciada em culturas autóctones, foi alcançada por inúmeras personalidades visionárias em nossa própria tradição e permanece acessível a qualquer um que se disponha viver de forma mais integrada aos ciclos da vida. É neste sentido que Arne Naess, no célebre artigo de 1973, evoca o saber prático adquirido por aqueles que estão em contato direto com a natureza mais que humana:

O ecologista trabalhador de campo adquire respeito profundamente arraigado, ou mesmo veneração, por [todos os] modos e formas de vida. Ele alcança um entendimento a partir de dentro, uma espécie de entendimento que outros reservam para os companheiros humanos e para uma estreita seção de [outros] modos e formas de vida. Para o ecologista trabalhador de campo, o igual direito de viver e florescer é um axioma de valor intuitivamente claro e óbvio. Esta restrição aos seres humanos é um antropocentrismo com efeitos prejudiciais sobre a qualidade de vida dos próprios seres humanos (NAESS, 1973, p. 95).

Por fim, outra linha de argumentação consiste em reconhecer que o antropocentrismo é composto de assunções autoglorificantes, cuja conveniência em termos práticos e teóricos tende a dissimular nosso próprio discernimento acerca da considerabilidade moral de outras formas de vida. Para Fox (1990, p. 14),

todo mundo sabe a tentação que está envolvida em aceitar visões autoconvenientes de qualquer tipo; geralmente estamos muito preparados para aceitar tais pontos de vista com base em um escrutínio menos rigoroso. Somos, por exemplo, muito menos propensos a questionar uma avaliação favorável de nós mesmos do que uma avaliação desfavorável. [...] Precisamos submeter visões autoconvenientes a considerável escrutínio crítico, caso estejamos interessados em estabelecer verdades o mais genuínas possíveis, em vez de simplesmente nos contentar com “verdades” de conveniência.

No panorama geral da revolução ecológica dos anos 1960 e 70, o reconhecimento do caráter imoral das atividades antrópicas que resultam na degradação da ecossfera era praticamente um consenso. Mas o questionamento do antropocentrismo trazido pelas ecofilosofias representou algo mais: a própria base da moralidade dominante repousa em um pressuposto de excepcionalidade humana duvidoso, e boa parte da preocupação com o ambiente apenas reflete a preocupação com o bem estar dos próprios humanos de hoje e de amanhã. Em termos filosóficos, temos sustentado nosso modo de viver e nos relacionar com o mundo não humano em um pressuposto “empiricamente esgotado [...], praticamente desastroso, logicamente inconsistente, moralmente objetável e incongruente com uma genuína abordagem aberta à experiência” (FOX, 1990, p. 18). Assim, apenas uma postura ética que reconheça o valor intrínseco da natureza mais que humana — e não seu valor meramente instrumental para os humanos — poderia alavancar efetivas mudanças nos rumos ecocidas da presente civilização tecnoindustrial.

### **Clivagem antropocêntrico/ecocêntrico na nascente filosofia ambiental**

Para muitos, a perspectiva ecologista não antropocêntrica foi considerada como a base para um *ambientalismo radical*. O termo é certamente polissêmico. Alguns o significam como um linha de ação que ultrapassa os limites do que é aceitável (TAYLOR, 1998; TRUJILLO, 2005), enquanto outros o interpretam como uma postura válida que procura atacar as raízes da

problemática socioecológica<sup>9</sup> (WARREN, 2015; ZIMMERMAN, 1997). Em certo sentido, o que torna o desafio ecofilosófico ao antropocentrismo “radical” é o fato de que, para além da atitude de exploração irrestrita da natureza mais que humana, ele atinge uma parte considerável do próprio movimento ecologista e suas linhas de argumentação mais difundidas em meio à opinião pública. Por certo que este tipo posicionamento causou e ainda causa intensas polêmicas sobre a viabilidade e a efetividade de uma perspectiva não antropocêntrica como estratégia para o ecologismo. Daí que em *Environmentalism and Political Theory*, Robin Eekersley (1992) propõe que se reconheça no processo de maturação das teorias políticas “verdes”, a emergência de uma nova clivagem fundamental que viria a superar a dicotomia tradicional entre direita e esquerda, a saber, a *clivagem antropocêntrico-ecocêntrico*. Tal distinção remonta precisamente a este debate que marcou os primeiros passos da filosofia ambiental, e poder ser entendida como a diferença fundamental entre as posturas ecologistas com motivação inicial na sobrevivência e demais necessidades humanas, e as posturas ecologistas motivadas primordialmente pela assunção do valor intrínseco da natureza mais que humana, seja parcial ou total.

Além da já mencionada reação de John Passmore, diversos outros teóricos e teóricas da ética encontraram motivos para não aderir ao desafio ecofilosófico ao antropocentrismo. Como mostra Mathews (2014), especificamente no cenário acadêmico australiano alguns seguiram Passmore e consideraram inválida a imputação de considerabilidade moral à natureza mais que humana, outros reconheceram a possibilidade de estender o valor intrínseco ao mundo não humano, mas em diferentes níveis, mantendo os humanos no topo do *ranking*. No primeiro grupo, Janna Thompson “considerou o antropocentrismo inevitável e qualquer tentativa de apartar o valor dos humanos que valoram como sendo incoerente” (MATHEWS, 2014, p. 15). Em *Preservation of Wilderness and the Good Life*, Thompson (1983) defende um *antropocentrismo esclarecido* que, uma vez depurado da atitude de dominação, seria o suficiente para pôr fim à opressão de certos grupos humanos sobre outros, bem como ao ambiente natural. No segundo grupo, autores como William Grey e Robert Elliot defenderam a ideia de um valor inerente ao mundo não humano, que se encontra além do aspecto instrumental. Porém, tal valor não seria independente da perspectiva humana, reconhecida como a origem de todo valor. Segundo Grey (1993, p. 473):

A tentativa de prover um genuíno conjunto de valores ou preferências não antropocêntricas é um caso perdido. Uma vez que nos esquivamos de todos os valores, interesses e preferências humanas, somos confrontados com muitas alternativas, como podemos ver quando consideramos a história biológica em uma escala de tempo de bilhões de anos. O problema com as várias bases não antropocêntricas para o valor que têm sido propostas é que elas permitem muitas possibilidades diferentes, nem todas das quais são boas para nós. E isso importa. Nós deveríamos estar preocupados com em promover uma rica, diversa e vibrante biosfera. [E] o florescimento humano pode certamente ser incluído como uma parte legítima deste florescimento [total].

Nos EUA, as reflexões de Bryan Norton em torno da noção de *antropocentrismo fraco* talvez representem a versão mais difundida de uma filosofia ambiental humanocentrada, que “não requer afirmações radicais e difíceis de justificar sobre o valor intrínseco de objetos não humanos e [...] fornece uma estrutura para estabelecer obrigações que vão além da preocupação com a satisfação das preferências humanas” (NORTON, 1984, p. 138). Outros autores, como Andrew Light e Eugene Hargrove, também contribuíram significativamente para este debate. Seus

---

9 Rememorando o sentido etimológico do termo *radical*, (do latim *radix*: raízes), argumenta-se que o propósito das ecofilosofias e do ambientalismo radical que delas se desdobra, em contraposição ao ambientalismo reformista, é o de questionar as raízes conceituais da problemática socioambiental, partindo em busca de transformações sociais correspondentes.

trabalhos propõem variações da concepção de antropocentrismo fraco, uma série de objeções às éticas ambientais não-antropocêntricas e argumentos em favor da viabilidade e mesmo desejabilidade de algum tipo de centramento humano para a ética ambiental.

Uma das objeções recorrentes ao desafio ecofilosófico ao antropocentrismo repousa na ideia de inescapabilidade do centramento humano, seja em termos epistêmicos, ou enquanto parâmetro e condição de possibilidade da própria ética. Afinal, podemos nós perceber, conceituar e valorar o mundo de outro modo, a não ser como humanos? E, mesmo o ato de postular um valor intrínseco para a natureza mais que humana, já não seria algo possível tão somente aos humanos, os únicos “valoradores morais” de que temos notícia, ao menos em uma perspectiva secular não-transcendente? Como argumenta Grey (1993, p. 463), “se tentamos caminhar longe demais da escala do que é reconhecidamente humano, em vez de enriquecer e expandir nossos horizontes morais nós podemos torná-los sem significado, ou no mínimo quase irreconhecíveis”.

Os desdobramentos deste debate trouxeram uma gradual sofisticação para o tema da clivagem antropocêntrico-ecocêntrico nas duas últimas décadas do século XX. Por um lado, as primeiras réplicas de teóricos não-antropocêntricos mostraram como há uma diferença considerável entre o fato de toda atribuição de valor ou juízo moral ser necessariamente *antropogênica* e o caráter antropocêntrico que seu conteúdo pode ou não assumir. Para Fox (1990), há um passo falacioso na tentativa de rejeitar o valor intrínseco da natureza mais que humana com base constatação tautológica de que humanos só podem apreender o mundo de uma posição humana. Segundo o autor, o que está em jogo são dois sentidos diferentes de *antropocêntrico*; um trivial e outro significativo:

Enquanto todas as perspectivas humanas são igualmente antropocêntricas no sentido trivial do termo (“todas as nossas visões são visões humanas”), elas são espantosamente diferentes no sentido significativo do termo (chauvinístico, imperialístico), isto é, na medida em que veem os humanos como mais importantes, ou ao menos como moralmente superiores aos outros seres e, ainda, na medida em que defendem ou ao menos legitimam a implacável exploração do mundo não humano pelos humanos (FOX, 1990, p. 22).

Por outro lado, a reflexão de caráter semântico mostrou mais uma distinção importante, porém na direção contrária. Conforme Tim Hayward (1997), é preciso distinguir entre *antropocentrismo ontológico* e *antropocentrismo ético*. Ou seja, há uma diferença entre considerar o humano como o centro do universo, ou o pináculo da criação, e reconhecer apenas a humanidade como *locus* de valor intrínseco. Em um polêmico artigo, o autor afirma que “as razões que podem existir para recusar uma ontologia antropocêntrica não têm necessariamente qualquer relação direta com o antropocentrismo na ética. A crítica do último, portanto, não pode emprestar força ou credibilidade das críticas ao primeiro” (HAYWARD, 1997, p. 51). De fato, boa parte das filosofias ambientais antropocêntricas se orientam por uma perspectiva evolucionista e, portanto, rejeitam a ideia de uma posição ontologicamente privilegiada do *homo sapiens* no esquema maior das coisas. Mas isto não as impede de sustentar a premissa de que o humano permanece como referência primária para a ética, e que este tipo de centramento não constitui qualquer empecilho para uma conduta de proteção e valorização da natureza mais que humana, ainda que esta careça de valor intrínseco. Em um trabalho mais recente, Callicott (2013) reúne os elementos de ambas as distinções e, reformulando sua terminologia, oferece um quadro bastante elucidativo sobre os sentidos de *antropocentrismo* e as limitações deste argumento específico sobre a inescapabilidade do centramento humano:

Poderíamos denominar de antropocentrismo metafísico a doutrina de que os seres humanos ocupam um lugar privilegiado na ordem do ser. O próprio Aristóteles era um

antropocentrismo metafísico porque pensava que os seres humanos, embora animais, eram animais exclusivamente racionais e, portanto, ocupavam um lugar mais elevado e privilegiado na ordem do ser do que todos os outros animais. A cosmovisão bíblica também é metafisicamente antropocêntrica [...]. Pensar que o ser humano não ocupa um lugar enaltecido e privilegiado na ordem do ser é defender o não-anthropocentrismo metafísico. Uma razão pela qual a teoria da evolução é insultada e rejeitada por alguns é porque ela é metafisicamente não antropocêntrica.[...] Limitar a filiação a todos e apenas aos seres humanos no que Richard Routley chama de “classe base” de uma ética – o conjunto de entidades para as quais a consideração ética é apropriadamente direcionada – pode ser chamado de antropocentrismo moral. O não-anthropocentrismo moral amplia a classe base de uma ética para incluir alguns seres não humanos. A libertação animal e os direitos dos animais, por exemplo, são moralmente não antropocêntricos, como, aparentemente, é a Ética da terra [de Aldo Leopold]. A classe base da Ética da terra é, no entanto, muito mais ampla do que as da libertação animal e dos direitos dos animais, porque inclui plantas e animais e também solos e águas; a classe base da Ética da terra inclui até a comunidade biótica *per se* ou “enquanto tal”. [...] Toda experiência humana, incluindo todas as maneiras pelas quais os seres humanos vivenciam o valor, é experiência humana e, portanto, tautologicamente antropocêntrica. O antropocentrismo tautológico é humanamente inescapável. De fato, o termo não-anthropocentrismo tautológico é um oxímoro e não nomeia nada real ou possível. [...] Os antropocentristas morais militantes às vezes confundem enigmaticamente o antropocentrismo tautológico com o antropocentrismo moral para descartar o não-anthropocentrismo moral como incoerente ou autocontraditório. Como se observou, o não antropocentrismo tautológico é de fato incoerente e autocontraditório, mas o não antropocentrismo moral é inteiramente coerente e autoconsistente. A afirmação de que todos os seres humanos são tautologicamente antropocêntricos é trivialmente verdadeira ou analiticamente verdadeira e é, portanto, uma afirmação vazia que não vale a pena fazer – exceto para fins de argumentação sofisticada (CALLICOTT, 2013, p. 9–10).

Mais do que uma mera discussão terminológica, a evolução deste debate permitiu esclarecer alguns pontos importantes em ambos os flancos da clivagem. Antes de mais nada, como mostrou Norton (1984), nem toda ética ambiental precisa rejeitar o antropocentrismo, ou estar comprometida com a atribuição de valor intrínseco à natureza mais que humana, como se pensou nos primeiros tempos da filosofia ambiental. Ao mesmo tempo, “uma preocupação positiva com o bem estar humano não necessita automaticamente impedir o bem estar dos não-humanos, e pode mesmo servir para promovê-los” (HAYWARD, 1997, p. 52). Nessa direção, surgem os argumentos de cunho pragmático que supõe a maior eficácia de uma ética ambiental antropocêntrica para alcançar os propósitos finais da causa ecologista. Como afirma Andrew Light (2001, p. 7):

A ética ambiental parece mais preocupada em superar os interesses humanos do que redirecioná-los para as preocupações ambientais. Como consequência, uma forma não antropocêntrica de ética tem um apelo limitado para tal público, mesmo que seja verdade que essa literatura fornece as melhores razões pelas quais a natureza tem valor [...]. E não apelar para esse público significa, sem dúvida, que não estamos tendo efeito nem na formação de melhores políticas ambientais nem no projeto de angariar apoio público para elas.

Ainda assim, adotando a terminologia de Callicott, o fato de que nem todo antropocentrismo moral esteja necessariamente ancorado em um antropocentrismo metafísico indica tão somente a *possibilidade* de uma ética ambiental humanocentrada; não a sua efetividade. Dado o progressivo avanço da crise socioecológica, é preciso admitir que o tipo de centramento humano predominante na sociedade tecnoindustrial contemporânea ainda está longe de ser

depurado do *especismo* e da *disposição chauvinista*, elementos que Tim Hayward (1997, p. 54) tentou retratar como “defeitos enganosamente associados ao antropocentrismo”.

Por volta dos anos 1990, um grupo de autores se reuniu em torno da legenda *pragmatismo ambiental*, criticando a orientação demasiado teórica dos debates sobre o valor intrínseco da natureza mais que humana, via de regra estabelecido sobre o pressuposto de que uma ética ambiental deveria ser necessariamente não antropocêntrica. Nas palavras de Katz e Light (1996, p. 2-5):

A ética ambiental dominante tem sido desenvolvida sob um estreito pressuposto de que somente um pequeno conjunto de abordagens no campo é digno de consideração [...] Apesar de uma ampla variedade de posições ser discutida na literatura, o consenso, ao que parece, é que uma ética ambiental adequada e funcional deve abraçar o não antropocentrismo, holismo, monismo moral e, talvez, um comprometimento com alguma forma de valor intrínseco. Aqueles que pretendem defender ou desenvolver posições diferentes raramente são ouvidos ou tomados seriamente e sempre se pressupõe que devam assumir o ônus da prova, apenas por se desviarem das normas da teoria corrente. [...] Nós acreditamos que o pragmatismo ambiental, enquanto tal, é primariamente uma nova estratégia para abordar a filosofia ambiental e questões ambientais — ele se refere mais acuradamente a um emaranhado de conceitos relacionados e sobrepostos, e não à uma única visão.

Enquanto a reação inicial de Passmore ao desafio ecofilosófico ao antropocentrismo estava claramente baseada em uma atitude conservadora quanto aos pressupostos fundamentais da tradição filosófica moderna, a ofensiva dos pragmatistas ambientais parte de outra direção. Ainda que rejeitando o “relativismo abjeto do pós-modernismo desconstrutivo” (LIGHT; KATZ, 1996, p. 4), sua reivindicação por um pluralismo de teorias éticas e sua crítica a “quaisquer noções de absoluto, seja em epistemologia ou metafísica” (LIGHT; KATZ, 1996, p. 7) se mostra muito mais próxima de uma abordagem pós-moderna à filosofia ambiental<sup>10</sup>. As críticas dos pragmatistas ambientais às éticas não antropocêntricas é expressivamente mais complexa, porque envolve um emaranhado de conceitos e contra-teses que se estende a diferentes aspectos das abordagens mais convencionais. Isto significa que sua rejeição do desafio ecofilosófico ao antropocentrismo está apoiada não apenas em argumentos em favor de um antropocentrismo fraco, ou esclarecido, mas também em vários outros aspectos, tais como: i) a defesa de uma perspectiva individualista, em contraposição ao holismo ecocêntrico; ii) de um pluralismo de moral, em contraposição ao monismo assumido pela maior parte dos primeiros teóricos em filosofia ambiental; iii) da prevalência dos resultados práticos sobre os debates teóricos no âmbito das tomadas de decisão sobre problemas ambientais. Não cabe aqui adentrar aos meandros desse debate. Para os propósitos desse artigo, me limito a ressaltar que, no afã de propor uma nova abordagem para a filosofia ambiental, os teóricos do pragmatismo ambiental esforçaram-se por projetar a imagem de que um posicionamento ecocêntrico remeteria a algo ultrapassado; uma opção teórica que já não corresponde à dimensão e urgência dos problemas ambientais contemporâneos e seu respectivo domínio de tomadas de decisão. Segundo Light (2002, p. 436) :

a consideração mais importante é o fato de que o mundo da gestão de recursos naturais (no qual os éticos ambientais devem esperar ter alguma influência, da mesma forma que os éticos médicos têm trabalhado para influenciar as profissões médicas) adota uma abordagem predominantemente antropocêntrica para avaliar valor natural, assim como a maioria dos outros seres humanos [...] Como consequência, uma forma não

10 Zimmerman (2009) assina na *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy* um verbete bastante esclarecedor sobre os traços característicos de uma filosofia ambiental pós-moderna, suas tendências e limitações.

antropocêntrica de ética tem apelo limitado para tal público, mesmo que seja verdade que esta literatura fornece o melhor razões pelas quais a natureza tem valor.

## Um debate em aberto

Sem dúvida, os teóricos pragmatistas estão certos em apontar uma ortodoxia que conferiu demasiada ênfase à questão do valor intrínseco e a um tipo de dualismo projetado pela clivagem antropocêntrico/ecocêntrico nos primeiros tempos da ética ambiental. Neste sentido, o que alguns autores chamaram de *virada pragmática* (MINTEER, 2011; STEPHENS, 2007) certamente contribuiu para expandir os horizontes da filosofia ambiental na segunda metade dos anos 1990, a partir de novos olhares e modos de abordar a problemática socioecológica. Contudo, me parece questionável a sugestão de que o desafio ecofilosófico ao centramento humano viria a ser superado por posturas menos atadas a questões de fundo teórico e mais conectadas à “realidade” do debate público sobre problemas ambientais.

Ainda que a recusa da dicotomia e polarização produzidas por interpretações estreitas da clivagem antropocêntrico/ecocêntrico seja extremamente válida, é preciso atentar para efeitos mais sutis da argumentação pragmatista ambiental. Para Norton (1996), por exemplo, trata-se de evitar uma escolha definitiva entre posições teóricas aparentemente irreconciliáveis e admitir que não há limites tão nítidos entre abordagens antropocêntricas e ecocêntricas, quando se trata do debate e resolução de problemas concretos. O autor argumenta que o aprofundamento teórico deste tema tornou-se pouco produtivo, convertendo-se em um “dilema paralisante” (NORTON, 1996, p. 106) que bloqueia contribuições mais efetivas da ética ambiental ao enfrentamento da crise socioecológica. Contudo é possível questionar se esta eloquente argumentação é tão neutra quanto parece. Como coloca Samuelsson (2010, p. 414):

Dada a natureza da filosofia (e da ética), é principalmente bom que os teóricos em ética ambiental não estejam completamente unidos no nível teórico, que eles se obriguem a refinar suas teorias e enfrentar objeções [...]. Uma ética ambiental tão viva é um recurso para o movimento ambientalista. Se abandonarmos as questões teóricas e reduzirmos as divergências a um pluralismo moral supostamente inofensivo – como querem os pragmatistas ambientais – essa “vivacidade” pode desaparecer, e a ética ambiental pode se tornar uma casca filosoficamente vazia, interessante apenas para aqueles que já aceitam os objetivos ambientais que seriam o seu propósito defender [...]. Tal “ética” pluralista seria inútil para o propósito do raciocínio moral, a não ser para petições de princípio; ela poderia ser usada para defender quase qualquer objetivo que seus adeptos gostariam de defender.

Ora, a grande maioria dos autores associados ao pragmatismo ambiental endossa alguma forma de antropocentrismo mitigado. E a *hipótese da convergência* defendida por Norton (1991), embora afirme que ambos os caminhos conduzem ao mesmo destino da sustentabilidade, acaba por apontar o antropocêntrico como uma via mais acessível ao público em geral e, portanto, preferível em termos pragmáticos. Nesta direção, Callicott (2004, p. 15) polemiza:

Se pode suspeitar se eles [os pragmatista ambientais] estão tentando desencorajar a exploração da questão teórica sobre quais seres devem e quais não devem ser moralmente consideráveis, de modo que a antiga resposta convencional a esta questão — apenas os seres humanos — virá a prevalecer por padrão. Se não se permite a tais questões serem postas, então a antiga resposta convencional permanece incontestada.

Por certo que este tipo de insinuação merece defesa, e o debate entre pragmatistas ambientais e teóricos mais afeitos à temática do valor intrínseco vai longe, talvez para contragosto dos primeiros. Mas aqui me limito a indicar que: i) se pragmatistas ambientais tendem a rechaçar a clivagem antropocêntrico/ecocêntrico como um dilema paralisante para a ética ambiental, mas convergem, eles mesmos, para a argumentação em favor de um antropocentrismo fraco em detrimento das abordagens ecocêntricas, então a clivagem continua viva; ii) o flanco ecocêntrico da clivagem não se encontra estagnado e continua a suscitar elaborações relevantes que se mostram cada vez mais compatíveis com alguns avanços da ciência de vanguarda, tanto no campo das ciências da vida como das humanidades. Em *Thinking like a Planet*, por exemplo, Callicott (2013) expande consideravelmente seu trabalho de décadas em torno da Ética da terra, de Aldo Leopold. O autor confronta sua consolidada fundamentação de uma abordagem holística e ecocêntrica para a ética ambiental com as mudanças de paradigma na ciência ecológica e os desafios colocados pelo pós-modernismo. Elabora também uma aproximação de suas teses com novas abordagens sociobiológicas à ética. Emerge então a proposta de uma *ética do planeta Terra* como um complemento da teoria original, adaptado à escala espacial e temporal planetária introduzida pelo tema das mudanças climáticas, e compatível com questões humanocentradas, tal como a da justiça intergeracional.

E enquanto alguns pragmatistas ambientais consideram que “a confiança no valor intrínseco como o *locus* das descrições não antropocêntricas do valor da natureza está minguando” (LIGHT, 2001, p. 7), em trabalhos recentes um grupo interdisciplinar de pesquisadores voltou a insistir neste ponto. Para os autores associados ao periódico *The Ecological Citizen*,

um futuro totalmente sustentável é altamente improvável sem uma mudança ecocêntrica de valores que reconheça o valor intrínseco da natureza e uma correspondente jurisprudência da Terra. Daí a necessidade de os acadêmicos se manifestarem em apoio ao ecocentrismo. [...] Não há justificativa filosófica ou cientificamente sólida para que a preocupação moral não deva ser estendida a toda a ecosfera, tanto seus componentes bióticos quanto abióticos. [...] Não há linha divisória lógica (temporal ou taxonomicamente) que possa definir onde ou quando o valor intrínseco começou [...]. O pensamento científico ocidental corrobora uma cosmovisão ecocêntrica pela compreensão que nos dá dos processos ecoevolucionários; a partir disso, redescobrimos nossa herança evolutiva e nossa dependência ecológica da natureza (WASHINGTON *et al.*, 2017, p. 38–40).

A partir deste manifesto inicial, este grupo crescente de autores têm concentrado esforços em revisitar o desafio ecofilosófico ao antropocentrismo à luz de sínteses atualizadas da pesquisa em filosofia ambiental (KOPNINA *et al.*, 2018), mas também de uma variedade de aproximações com aspectos científicos em processo de integração inter e transdisciplinar (BERGER, 2019; BODASING, 2021; PICCOLO *et al.*, 2019). Por certo que o caráter abertamente ideológico da linha editorial do periódico pode ser posto sob suspeita, mas uma oposição convincente deve estar disposta a considerar com abertura o robusto conjunto de argumentos e seu novo estilo de fundamentação, com extenso apoio na literatura científica e filosófica atual.

### Considerações finais

Após cerca de 20 anos de debate em torno do tema do valor intrínseco da natureza mais que humana, o desafio ecofilosófico ao antropocentrismo e a própria clivagem antropocêntrico-ecocêntrico na filosofia ambiental foram tomados pelos pragmatistas ambientais como uma questão a ser superada. De fato a observação de que as elaborações dos teóricos em ética ambiental

tornaram-se extremamente técnicas e abstratas é pertinente. Mas é importante lembrar que esta crítica não foi uma prerrogativa exclusiva dos pragmatistas, sendo também levantada por autoras e autores de outras vertentes ecofilosóficas, tais como a ecologia profunda e os ecofeminismos. E daí se desdobraram outras possibilidades para a filosofia ambiental não tão presas ao tema do valor intrínseco, mas ainda assim de orientação corte ecocêntrico.

Além disso, faz-se necessário ponderar: após 50 anos de ambientalismo *mainstream* — e do predomínio do discurso que enfatiza a proteção da natureza para o bem dos humanos de hoje e de amanhã— a continuada ameaça à biodiversidade e o agravamento das mudanças climáticas parecem fragilizar alguns argumentos dos pragmatistas ambientais. Seria o apelo ao bem estar humano um argumento mais forte e operacional para reivindicar a proteção da natureza como um todo, ou um posicionamento ambíguo e autoindulgente quanto às raízes do problema? A afirmação de um valor intrínseco para o mundo não humano — que evidencia o caráter imoral de certos comportamentos humanos — é tão somente um constrangimento desnecessário, ou representa precisamente o tipo imprescindível de ruptura com os padrões de dominação e supremacia que nos trouxeram à beira do abismo (TARGA, 2020)? Se tais respostas continuam a suscitar discordâncias, é forçoso reconhecer que a clivagem antropocêntrico-ecocêntrico permanece em aberto.

## Referências

- BERGER, J. The endangered phenomenon of animal migration, and the dissonance between doing science and achieving conservation. *The Ecological Citizen*, v. 3, suppl. A, p. 79–85, 2019.
- BÍBLIA. Gênese. In: *A Bíblia Sagrada - Velho e Novo Testamentos*. Trad. João Ferreira De Almeida. 2 ed. Brasília: SSB, 2014.
- BODASING, T. Born free or life behind bars: The subtleties of African large carnivore conservation. *The Ecological Citizen*, v. 4, n. 2, p. 143–148, 2021.
- BRUNTLAND, ET AL. *Nosso Futuro Comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- CALLICOTT, J. B. John Passmore. Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions. *Isis*, v. 67, n. 2, p. 294–295, 1976.
- CALLICOTT, J. B. Non-anthropocentric value theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, v. 21, n. 4, p. 299–309, 1984.
- CALLICOTT, J. B. Environmental Ethics - Introduction. In: ZIMMERMAN, M. et al. (Eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. 4.ed. Upper Saddle River, N.J: Pearson, 2004. p. 5–15.
- CALLICOTT, J. B. *Thinking like a planet: the land ethic and the earth ethic*. New York: Oxford University Press, 2013.
- CUNHA, L. C. *Vítimas da natureza: implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais*. 2018. Tese (Doutorado em filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ECKERSLEY, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing new foundations for environmentalism*. Boston, London: Shambala, 1990.
- GOODPASTER, K. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, v. 75, n. 6, p. 308–325, 1978.
- GREY, W. Anthropocentrism and Deep Ecology. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 71, n. 4, p. 463–475, 1993.
- HAYWARD, T. Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. *Environmental Values*, v. 6, n. 1, p. 49–63, 1 fev. 1997.
- HONENBERGER, P. Naturalism, pluralism an the human place in the worlds. In: HONENBERGER, P. (Ed.). *Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KOPNINA, H. et al. Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 1, p. 109–127, 2018.
- LIGHT, A. The Urban Blind Spot in Environmental Ethics. Em: HUMPHREY, M. (Ed.). *Political Theory and the Environment: A Reassessment*. New York: Routledge, 2001. p. 7–35.
- LIGHT, A. Contemporary Environmental Ethics From Metaethics to Public Philosophy. *Metaphilosophy*, v. 33, n. 4, p. 426–449, 2002.
- LIGHT, A.; KATZ, E. Environmental pragmatism and environmental ethics as contested terrain. Em: LIGHT, A.; KATZ, E. (Eds.). *Environmental Pragmatism*. London ; New York: Routledge, 1996. p. 1–18.
- LOW, P. et al. *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, , 2012. Disponível em: <<https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 8 ago.

2022

- MATHEWS, F. Environmental Philosophy. In: *A History of Australasian Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2014. p. 543–591.
- MINTEER, B. *Refounding Environmental Ethics: Pragmatism, Principle, and Practice*. Philadelphia: Temple University Press, 2011.
- NAESS, A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, v. 16, n. 1–4, p. 95–100, 1 jan. 1973.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.
- NORTON, B. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, v. 6, n. 2, p. 131–148, 1984.
- NORTON, B. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- NORTON, B. Integration or Reduction: Two Approaches to Environmental Values. In: LIGHT, A.; KATZ, E. (Eds.). *Environmental Pragmatism*. London ; New York: Routledge, 1996. p. 105–138.
- PASSMORE, J. *Man's responsibility for nature; ecological problems and Western traditions*. New York: Charles Scribner, 1974.
- PICCOLO, J. et al. Future rivers, dams and ecocentrism. *The Ecological Citizen*, v. 2, n. 2, p. 173–177, 2019.
- REGAN, T. *The case for animals rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- ROLSTON, H. *Environmental ethics: duties to and values in the natural world*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.
- ROUTLEY, R. Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?. *Proceedings of the XII World Congress of Philosophy - Varna, Bulgaria*, v. 1, p. 205–210, 1973.
- SAMUELSSON, L. Environmental pragmatism and environmental philosophy: a bad marriage! *Environmental Ethics*, v. 32, n. 4, p. 405–415, 2010.
- SCHELER, M. *Posição Do Homem No Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SINGER, P. Animal Liberation. *New York Review of Books*, v. April, n. 5, 1973.
- SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- STEPHENS, P. H. G. Sustainability, Democracy, and Pragmatism Bryan Norton's Philosophy of Ecosystem Management. *Organization & Environment*, v. 20, n. 3, p. 386–392, 2007.
- SÜSSEKIND, F. Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 159–178, 27 abr. 2018.
- TARGA, D.C. Entre a conversão antropológica e a regressão ética: uma apologia do decrescimento no debate ecológico atual. Resenha de BESSON-GIRARD, J.C. Por uma conversão antropológica: o decrescimento é a saída do labirinto. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 54, n. jul/dez., p. 200–204, 2020.
- TARGA, D.C. Para uma Genealogia da Filosofia Ambiental. *PERI*, v. 13, n. 2, p. 73–91, 2021.
- TARGA, D.C. Filosofia ambiental e ecofilosofia. *Problemata*, v. 13, n. 2, p. 137–152, 2022.
- TAYLOR, B. Religion, Violence and Radical Environmentalism: From Earth First! to the Unabomber to the Earth Liberation Front. *Terrorism and Political Violence*, v. 10, n. 4, p. 1–42, 1998.
- TAYLOR, P. *Respect for Nature: A theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- THOMPSON, J. Preservation of Wilderness and the Good Life. Em: ELLIOT, R.; GARE, A. (Eds.). *Environmental Philosophy*. St Lucia: University of Queensland Press, 1983. p. 85–108.
- TRUJILLO, H. R. The Radical Environmentalism Movement. In: JACKSON, B. A. (Ed.). *Aptitude for destruction : organizational learning in terrorist groups and its implications for combating terrorism*. Santa Monica: RAND Corporation, 2005. p. 141–172.

WARREN, K. Feminist Environmental Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n. summer, 2015.

WASHINGTON, H. *et al.* Why ecocentrism is the key pathway to sustainability. *The Ecological Citizen*, v. 1, p. 35–41, 2017.

WASHINGTON, H. Ecosystem Services: A key step forward or anthropocentrism's 'Trojan Horse in conservation? In: KOPNINA, H. (Ed.). *Conservation: Integrating Social and Ecological Justice*. New York: Springer, 2020. p. 73–90.

ZIMMERMAN, M. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*. Berkeley: University of California Press, 1997.

ZIMMERMAN, M. Environmental Philosophy VI: Post-Modern Philosophy. In: CALLICOTT, J. B.; FRODEMAN, R. (Eds.). *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy*. Detroit: Macmillan, 2009. v. 1p. 381–384.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Dante Carvalho Targa. [vasudevaparayana@hotmail.com](mailto:vasudevaparayana@hotmail.com)