

Organizadores
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

ÉTICA e MEIO AMBIENTE

desafios éticos da crise ecológica global

v. 3 - 2025



Organizadores
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

ÉTICA e MEIO AMBIENTE

desafios éticos da crise ecológica global

v. **3** - 2025



2025 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Delmar Araujo Cardoso

Ermano Rodrigues do Nascimento

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C268e Ética e Meio Ambiente: desafios éticos da crise ecológica global
/ Delmar Araujo Cardoso; Ermano Rodrigues do Nascimento
(organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2025. 175
p. : il.
Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5492-139-8
DOI: 10.5281/zenodo.16922802

1. Virtudes / Valores. 2. Ética nas relações sociais. 3. Meio
Ambiente. I. Cardoso, Delmar Araujo. II. Nascimento, Ermano Rodrigues
do. III. Título.

CDD: 179.9
CDU: 17

*Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam
responsabilidade de seus autores.*

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins
comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero
CNPJ: 35.335.163/0001-00
Telefone: +55 (37) 99855-6001
www.uniesmero.com.br
uniesmero@gmail.com
Formiga - MG
Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2025/08/etica-e-meio-ambiente-desafios-eticos.html>



**ÉTICA E MEIO AMBIENTE:
desafios éticos da crise ecológica global**

VOL. III

Organizadores

Delmar Araujo Cardoso

Ermano Rodrigues do Nascimento

AUTORES

EUGÊNIA RIBEIRO TELES

MIRIAN MONTEIRO KUSSUMI

NILO RIBEIRO JUNIOR

SÉRGIO DE FARIA LOPES

LOURENÇO FLAVIANO KAMBALU

FELIPE TRAVASSOS SARINHO DE ALMEIDA

APRESENTAÇÃO

Em um mundo que parece cada vez mais próximo de sucumbir, assolado por guerras, devastações ambientais e pela fome resultante da distribuição injusta na medida da desproporção em que ela é tantas vezes provocada de forma cruel, o pensamento ético se renova, sem relegar suas heranças, como uma exigência decorrente da necessidade de repensar o mundo da vida em sua riqueza e complexidade. Tal atividade do pensar impõe que a reflexividade tenha como princípio o desvelar da realidade como movimento endereçado à imanência ou, como nos fazem ver os autores deste breve e belo livro, o fato de que a ética como reflexão acerca do sentido das regras morais ancora-se não apenas em discussões teóricas abstratas, mas sobretudo, no mundo da vida ao mesmo tempo frágil e grávida de potência.

Nesse sentido, todo esforço teórico representa uma contribuição da mais alta valia, tanto pelo fato de realizar um movimento espontâneo advindo de um olhar ou perspectiva capaz de ampliar a compreensão da vida, do que podemos e devemos fazer em circunstâncias e momentos críticos, quanto pelo fato de expressar de maneira mais ou menos singela uma palavra de resistência às formas de convívio que nos arrastam para contextos destrutivos. A discussão é tanto mais valiosa em decorrência da atividade política não ser neutra e cada vez mais direcionada para decidir sobre as próprias formas segundo as quais podemos viver e devemos morrer. Além disso, se considerarmos os laços entre o poder político e o poder econômico, somos levados a ponderar sobre certas tendências cada vez mais aparentes: homogeneização da vida, instrumentalização da natureza, dos homens, dos demais seres vivos. Tais processos, inclusive, apontam para novos estágios da vida humana no planeta: Antropoceno, Capitaloceno dentre outras expressões. Em meio a essas propensões precisamos pensar que os sentidos que tais termos carregam não são apenas descritivos de estados e processos destituídos de uma dimensão subjetiva, ou seja, eles designam também elementos estruturantes de ordem normativa pois se fazem acompanhar de expectativas de comportamento, de ajustes de condutas, de processos de assujeitamento e de subjetivação.

Logo, talvez seja desnecessário estender as minhas palavras face a uma obra que procura fazer avançar com propriedade e discernimento a grisalha e rediviva questão

subjacente ao escrutínio da Ética: o que devo fazer? Pude apenas compartilhar com o leitor a perspectiva de quem vislumbra *an passant* o dramático contexto em que nos encontramos e que nos compele a perguntar segundo uma mudança de pronome: o que devemos fazer?

Passo agora a apresentar brevemente cada um dos capítulos que compõem a presente obra. Não foi meu intento sintetizar cada um deles em sua integralidade. Penso que caso o fizesse, poderia acarretar mais a diminuição da curiosidade do leitor do que incitá-la. Além disso, correria o risco de direcionar demasiadamente a leitura. Assim, optei por tentar captar algumas ideias centrais que permitem reconhecer pontos cardeais que compuseram suas respectivas estruturas. Espero que desse modo, o leitor possa inclusive decidir sobre a ordem de leitura dos textos, embora me pareça plenamente adequada a sequência adotada pelos organizadores.

No primeiro capítulo: “A Empatia e as Ações Morais em relação à Biodiversidade: considerabilidade moral e comportamento preservacionista”, Eugênia Ribeiro aborda a capacidade de empatia em suas relações com as ações morais no âmbito da biodiversidade, mais particularmente nos modos como os seres humanos interagem com os demais seres vivos. Ao partir de um contexto dramático de iminente desaparecimento de uma multiplicidade de espécies vivas nas próximas décadas, a autora ressalta inicialmente a relevância de autores como Aldo Leopold e Rachel Carson, David Sobel, Boock, Hoffman para a concepção de uma perspectiva ética capaz de pensar a relação dos homens com a natureza e dos homens com seres não-humanos, preocupação que notabiliza o reconhecimento de uma ética ambiental.

Contudo, para que a dimensão ética possa ser considerada nesses termos é preciso considerar que a natureza seja detentora de uma considerabilidade moral o que leva, por sua vez, a admissão de que o meio ambiente possua um valor intrínseco, ou seja, independente de outros seres. É nesse ponto em que a questão da empatia é inserida, pois a afirmação do caráter moral de seres não humanos requer o desenvolvimento da capacidade de adotar a perspectiva deles, logo, de ser empático em relação ao meio ambiente.

Assim, a autora procura conduzir o seu leitor por um caminho que inicialmente procura determinar o sentido das ações morais, além de relacioná-las com a capacidade de empatia, para posteriormente, após aprofundar a compreensão do sentido de empatia, explicitar as bases da ética do cuidado como paradigma capaz de atender às exigências

relativas à problemática condutora da investigação que aqui procuramos em breves linhas explicitar.

O segundo capítulo da autoria de Mirian Monteiro Kussumi, intitulado “A Era do Homem: crise ambiental e modernidade” adentra pela análise do conceito de antropoceno cujo desenvolvimento adveio inicialmente das pesquisas de Paul Crutzen. Nesse sentido, a concepção de Antropoceno implica o surgimento de uma nova era geológica resultante das intervenções humanas sobre a natureza e, de tal forma, capazes de operar mudanças químicas, biológicas e ecossistêmicas abrangentes, a ponto de levar a admissão de uma nova era, tal como referida no título do texto. Se o período anterior do Holoceno, pode ser caracterizado como uma fase dotada de estabilidade climática e ambiental, o Antropoceno designa a emergência a partir do início do século XIX, de uma nova fase geológica de instabilidades crescentes e constantes, além de marcado pela precariedade das condições de existência e até mesmo de sobrevivência dos seres vivos em nosso planeta, situação derivada da intervenção massiva e destrutiva da ação humana.

Além disso, a partir de um quadro composto por autores como Malcolm Ferdinand, Jason Moore e Bruno Latour, a autora busca no corte dualístico operado pela distinção entre natureza e cultura característico do pensamento filosófico moderno de base cartesiana, a explicação para conceber o mundo à luz de um processo crescente de instrumentalização da natureza, a servir de esteio para as práticas produtivas cada vez mais intrusivas segundo o modo de produção industrial em larga escala. Finalmente, o texto leva o leitor a revisitar, em síntese notável, o conjunto de pensadores modernos - de Francis Bacon até Marx e Adam Smith - para analisar, sob um viés crítico, a contribuição de suas respectivas construções filosóficas, tanto de um lado, para sustentar as relações instrumentalizadoras e predatórias da natureza capazes de sustentar as práticas liberais, quanto por outro lado, no sentido de acentuar as contribuições divergentes. Pode-se dizer então que a autora visa reconstituir as bases teórico-filosóficas que permitiram fundamentar uma relação específica e hegemônica sobre a natureza, associada a uma construção específica da subjetividade humana, o que contribuiu para o desenvolvimento do contexto crítico do Antropoceno.

O terceiro capítulo, “Pensar outramente a Ecologia: por uma reabilitação da ética global em tempos de crise ambiental” de Nilo Ribeiro Júnior, consiste em um estudo dedicado a oferecer os fundamentos capazes de enfrentar a instrumentalização do mundo e da vida. Nesse texto, o leitor é convidado a contatar um pensar outramente ecológico

sob o enfoque (alter)-lógico centrado nos ensinamentos de Vilém Flusser. Nesse sentido, Nilo Ribeiro destaca a atualidade do pensamento de Flusser que, segundo ele, refletia sobre os rumos de um processo de desencantamento do mundo e, de modo subjacente, a uma crítica do Antropoceno fortalecido em terras brasileiras pelo pensamento econômico de ordem desenvolvimentista e reforçado pelas concepções ético-utilitaristas em pleno vigor em meados dos anos sessenta e setenta do século passado.

Em sua crítica, o pensador tcheco manifestava suas preocupações com o desequilíbrio ambiental provocado pelo “milagre brasileiro” aprofundado pela incapacidade do pensamento moderno sob a influência central do cartesianismo, de conceber o homem como um ser indissociavelmente vinculado ao meio que o envolve como espécie vivente e, portanto, do meio como algo que deveria ser concebido como parte de nós, concepção advinda da obra de Edmund Husserl que muito influenciou Flusser. Tal negação da alteridade do mundo decorrente da crise do Antropoceno, demarca um ponto de inflexão em que o solipsismo do eu passa a se materializar mais do que como um ego explorador de um mundo desencantado, pois daí em diante passa a se concretizar em um regime generalizado de intervenção e manipulação dos processos e estruturas dos seres viventes.

A partir desses aspectos, Nilo Ribeiro, com a desenvoltura que singulariza sua escrita, percorre a problemática do neoliberalismo em suas bases economicistas, tecnicistas e tendências a constituir uma visão acerca dos homens e do mundo orientada pela idolatria da razão e do em-si-mesmamento do homem concebido como indivíduo. Além disso, as contribuições de Flusser incorporadas por Nilo, levam-no consequentemente a defender que, embora tentativas coletivas de apontar caminhos e soluções estejam sendo realizadas - tentativas que, vale dizer, tem mobilizado esforços mais ou menos integrados de pensadores, filósofos, biólogos, urbanistas, antropólogos e tantos outros cientistas e profissionais, deve-se considerar a necessidade de um autêntico (re)encantamento do mundo sensível, consciente das “vozes da terra” e da sabedoria ancestral em contraposição a uma era e formas de pensar que, em face do privilégio concedido à acumulação infinita de capital, possa mais especificamente ser denominado de Capitaloceno.

O quarto capítulo, escrito por Sérgio de Faria Lopes, intitulado “Ventos de Mudanças com a Ética Climática: a necessidade da responsabilidade ambiental em novos tempos”, inicialmente analisa os impactos das mudanças climáticas atuais como eventos

decorrentes da ação humana. Dentre eles podem-se destacar a perda dos meios de subsistência, a destruição de comunidades, a proliferação de endemias, além de outros riscos vastos e irreversíveis. Segundo o autor, cabe observar tal conjuntura global sob o enfoque da ética e, particularmente, da ética socioambiental, que tem no cuidado o seu pressuposto maior. Assim, Lopes conduz o leitor a conhecer o aparecimento desse campo da ética na década de sessenta destinado a buscar os fundamentos da ação humana que deve, segundo essa visão, ser baseada no respeito aos outros, inclusive, reconhecendo-os em termos coletivos e em relação à própria natureza.

Contudo, na medida em que o estado crítico das mudanças climáticas abrange uma multiplicidade de causas e consequências capazes de impactar outros aspectos da vida no planeta e, conseqüentemente, da vida humana, faz-se necessário conceder a devida atenção para a ética climática e sua relação com a responsabilidade ambiental. Além disso, a ênfase na ética climática deriva de seu caráter aplicado e voltado para abranger conceitos cardeais como os de justiça climática, internacional, intergeracional, biodiversidade entre outros, envolvendo todos os dilemas trazidos pelos subcampos da ética analisados no artigo sem recair em suas respectivas limitações ou dilemas.

No quinto capítulo, “Crise Ecológica e a Salvaguarda das Condições de Vida: exigências éticas e premissas para um novo humanismo, Lourenço Flaviano Kambalu volta-se para o problema da constituição das bases de um novo paradigma humanista adequado. Tendo como pressupostos a igualdade e a dignidade de todos os homens, o autor dirige as suas críticas para o paradigma liberal e utilitarista. De modo semelhante aos demais autores da obra, suas preocupações estão baseadas nas rápidas e drásticas alterações pelas quais a natureza tem passado, configurando um estado de crise permanente derivada da ação humana destrutiva, causada sobretudo pelo uso de combustíveis fósseis e pela poluição das águas, do ar e capazes de alterar não apenas a temperatura do planeta, mas o próprio clima.

Segundo Kambalu a ética tem a capacidade de apresentar soluções para a crise planetária, pois, mediante a sua aplicação, é possível impor regras capazes de vincular os homens em um sentido de pertença e, também, de vínculos conformados em direitos e obrigações mútuas. Mais ainda, deve-se considerar as potencialidades da ética ecológica, além da necessidade de uma mudança de mentalidades para atingir tais propósitos.

Ao longo do texto o autor avalia os riscos da autonomia crescente do conhecimento científico instrumental, autorreferencial e dominado pela racionalidade técnica, cujo

critério de desenvolvimento é medido pelo progresso técnico científico e não, como deveria ser mensurado pelo índice de elevação cultural dos povos e nações, algo que aponta para exigência de uma nova cultura a ser propagada em que o valor do homem se sobreponha ao das riquezas meramente materiais.

Desse modo, baseado em autores como Hans Jonas para sustentar uma “ação humana cujos efeitos sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre terra”, Kambalu atenta para os impactos da economia mundial, inclusive, analisando o contexto africano no intuito de propor uma forma de repensar as relações econômicas para além de seus desdobramentos econométricos, probalísticos, reificantes e imperialistas (quando observadas sob um viés político). Portanto, o redimensionamento dos problemas requer, além de uma revisão em termos econômicos, de uma base antropológica adequada à compreensão da diversidade e do respeito entre as nações, tendo como pano de fundo a reflexão ética.

O sexto e último capítulo elaborado por Felipe Travassos Sarinho, denomina-se “O Direito ao Projeto de Vida nas fronteiras dos Novos Direitos Fundamentais”. De acordo com o autor, a concepção de projeto de vida tal como o título do estudo faz referência, expressa uma ideia central para repensar os rumos do direito constitucional e dos direitos fundamentais à dignidade, à liberdade, e à igualdade. Trata-se então de considerar o projeto de vida como referência normativa para políticas públicas.

Por conseguinte, baseando-se em uma análise etimológica do termo projeto para, a seguir, analisar o desdobramento da concepção, valendo-se de autores como Boutinet, Tim Ingold e Sartre, o texto demonstra o projeto como atividade variada de antecipação da ação, seja ela de caráter adaptativo, cognitivo, imaginário ou operatório inerente ao homem, ou para além de seu caráter individual, atrelado à criação e constante recriação de um destino próprio. Embora limitado pelas circunstâncias, pelo ambiente e condições sócio-históricas, o ato de projetar implica tomadas de decisões que se supõem como livres. Por outro lado, na medida em que as experiências sociais podem restringir e, na mesma proporção, ampliar nossas expectativas, objetivos e desejos, a ideia de projeto de vida pode apenas ser devidamente compreendida se for respeitada sua dimensão compartilhada em um mundo habitado por outros homens e seres.

Em face de tal contexto, Sarinho defende que, embora os obstáculos e limites existam, não pode haver a imposição de interdições arbitrárias, irrazoáveis, que ponham em risco projetos de vida lícitos, o que pode levar à possível perda de sentido da própria

vida e até mesmo ao esvaziamento do sentido de existir. O projeto de vida passa a ser analisado pelo autor, bacharel e doutor em direito, como direito fundamental implícito no ordenamento pátrio digno de proteção jurídica na medida em que a concepção de projeto integra a vida, a dignidade da pessoa humana em sua condição de ser livre dotado de aspirações, expectativas, ideais e valores que conformam a busca da felicidade.

Uma última palavra: em todos os capítulos a leitura flui com facilidade e ligeireza, tanto pela linguagem acessível, sem maneirismos desnecessários, como também pelos assuntos abordados e respectivas abordagens. A leitura poderá incitar, tanto o iniciante, quanto aqueles que já possuem conhecimentos prévios em alguns dos temas constantes na obra. Creio que este livro funciona como um convite, um amigável aceno ao pensar. Contudo, na medida em que esta obra, situável nos domínios da ética, encontra-se voltada para a interpretação de problemas atuais e candentes, o leitor haverá de constatar e também concordar que o seu propósito não se restringe apenas a levá-lo a pensar, pois o que de fato foi por ela visado e, sem sombra de dúvidas, atingido, consistiu em fazer pensar (e sentir) com e para os outros, humanos e não-humanos.

Desejo a todas e todos uma boa leitura!

Stéfano Gonçalves Régis Toscano

Doutor em Direito e Professor do Curso de Direito/UNICAP

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 AÇÕES MORAIS EM RELAÇÃO AO MEIO AMBIENTE BASEADAS NA EMPATIA: uma possibilidade para a consideração moral da natureza Eugênia Ribeiro Teles	16
CAPÍTULO 2 A ERA DO HOMEM: crise ambiental e modernidade Mirian Monteiro Kussumi	43
CAPÍTULO 3 PENSAR OUTRAMENTE A ECOLOGIA POR UMA REABILITAÇÃO DA ÉTICA GLOBAL EM TEMPOS DE CRISE AMBIENTAL Nilo Ribeiro Junior	62
CAPÍTULO 4 VENTOS DE MUDANÇAS COM A ÉTICA CLIMÁTICA: a necessidade da responsabilidade ambiental em novos tempos Sérgio de Faria Lopes	81
CAPÍTULO 5 A CRISE ECOLÓGICA E A SALVAGUARDA DAS CONDIÇÕES DE VIDA: exigências éticas e premissas para um novo humanismo Lourenço Flaviano Kambalu	106
CAPÍTULO 6 O DIREITO AO PROJETO DE VIDA NAS NOVAS FRONTEIRAS DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS Felipe Travassos Sarinho de Almeida	130
AUTORES	173

Capítulo 1
A EMPATIA E AS AÇÕES MORAIS EM RELAÇÃO À
BIODIVERSIDADE: considerabilidade moral e
comportamento preservacionista
Eugênia Ribeiro Teles



A EMPATIA E AS AÇÕES MORAIS EM RELAÇÃO À BIODIVERSIDADE: considerabilidade moral e comportamento preservacionista

Eugênia Ribeiro Teles

INTRODUÇÃO

Ao falar sobre a possibilidade da relação entre a empatia e as ações morais direcionadas à biodiversidade, está-se englobando as considerações éticas e suas conexões com os comportamentos preservacionistas, destacando como os seres humanos se relacionam com os outros seres vivos. Sob essa perspectiva, compreende-se que a empatia pode exercer um papel crucial na concepção das considerações morais, reconhecendo o valor intrínseco da biodiversidade e promovendo comportamentos voltados para a sua preservação. Isso é possível, pois a empatia entendida como a capacidade de perceber, entender, sentir e se importar com as experiências dos outros, emergiu como possibilidade de instigar ações pro-ambientais (Sobel, 1996; Berenguer, 2007). Essa conexão é particularmente notável, dada a crescente ameaça à biodiversidade devido às atividades humanas, com projeções indicando que até um milhão de espécies podem enfrentar a extinção nas próximas décadas devido a mudanças ambientais e destruição de habitats (Young *et al.*, 2018).

Diante desse cenário, a preservação da biodiversidade tornou-se uma questão central em debates globais, visto que a crescente degradação causada por atividades humanas exige a implementação de medidas eficazes para mitigar seus impactos sobre o meio ambiente. Apesar dos níveis alarmantes de degradação ambiental observados atualmente, a preocupação com o meio ambiente não é um fenômeno recente. Para termos uma ideia, ainda não se falava propriamente sobre ética ambiental e já existiam discussões com base nas preocupações com uma crise ambiental, visto que o capitalismo avançava deixando atrás de si um rastro de destruição (Brennan; Norva, 2024). Nesse cenário, o professor, filósofo e ecologista estadunidense Aldo Leopold já discutia

alternativas que possibilitassem a criação de uma consciência ambiental. O seu escrito intitulado *The Conservation Ethic* (1933) já trazia um conceito revolucionário da relação entre o ser humano e a natureza. Esse trabalho propõe uma *Ética da Terra* baseada na integração do ser humano, enquanto agente moral, consciente de suas responsabilidades para manejar os recursos naturais de forma não destrutiva.

Em outra obra, *A Sand County Almanac* (1949), Leopold desenvolveu um pensamento baseado na ideia de que a Terra é um sistema vivo, complexo e integrado. Diante disso, os interesses humanos não são os únicos que contam, pois os humanos e a natureza devem coexistir em harmonia. Dessa forma, ele criticou veementemente a exploração da natureza para satisfazer as “necessidades” humanas e a pretensa superioridade humana que leva à destruição do planeta em nome do progresso. Apesar da sua importância, seu trabalho só foi impulsionado na década de 60 com o crescimento dos movimentos ambientalistas.

Em 1962, Rachel Carson, em seu trabalho seminal *Silent Spring*, denunciou de forma detalhada como pesticidas (DDT, Aldrin e Dieldrin) foram encontrados na cadeia alimentar. Esses produtos eram usados massivamente com o propósito de maximizar a produção e os lucros dos produtos agrícolas. Apesar de ter esse “fator positivo” do ponto de vista produtivo e comercial, por outro lado, o uso desses pesticidas cobra um “preço” muito alto em relação à saúde ambiental e pública. Carson (1962) afirma que os efeitos colaterais dos pesticidas vão além da matança dos insetos que atacavam as plantações, mas atinge outros seres vivos, incluindo os seres humanos.

Esse trabalho, juntamente com o de Leopold suscitaram grandes debates e trouxeram questões de suma importância como, por exemplo, a necessidade de uma abordagem ética da relação entre os humanos e a natureza. As reflexões e informações trazidas por esses autores, não somente denunciaram a situação crítica do meio ambiente, como tinham o intuito de promover uma conscientização sobre a responsabilidade e o cuidado que devemos ter com o meio ambiente.

Essa discussão é de grande relevância à medida que o ser humano destrói a fauna e flora para diversos fins. Por exemplo, as queimadas utilizadas como método de limpeza para o cultivo da agricultura extensiva, a matança de animais através da caça esportiva, a matança de milhares de animais que vivem em condições precárias para fins alimentícios, quando existem diversas alternativas que não provocam sofrimentos; acrescenta-se ainda a destruição que os peixes e todo o ecossistema dos rios e entornos sofrem por causa do

mercúrio utilizado nas minerações, visto que as escavações destroem a fauna e a flora nativa.

Essas ações colocam o ser humano em um dilema: se por um lado, encontramos uma exploração desmedida, um abuso, um descuido em relação ao meio ambiente, oriundo da agenda do avanço capitalista e tecnológico e da melhoria das condições de vida dos humanos, por outro, temos a necessidade de conservar e restaurar a fauna e a flora para a possibilidade da continuação da vida humana; ambas as perspectivas assumem o pressuposto de que o meio ambiente possui um valor instrumental; portanto, se for degradado ou conservado, será baseado nos benefícios que pode conceder à vida humana.

Nesse cenário, a ética ambiental busca refletir sobre a relação moral entre os seres humanos e não-humanos. Na base dessa relação está a questão se a natureza deve ser possuidora de uma considerabilidade moral, ou seja, se o meio ambiente possui um valor em si mesmo, independentemente do uso que os seres humanos fazem dele e, portanto, deve ser considerado em decisões morais. A considerabilidade moral da natureza, significa que existem certos requisitos morais para o seu próprio bem, independentemente das consequências para os outros seres. Por exemplo, podemos dizer que uma árvore é considerada moralmente se tiver pelo menos uma razão moral para evitar seu sofrimento, por conta dela mesma e independente das consequências para os outros seres (Jaworska; Tannenbaum, 2023).

Trata-se de uma questão bastante relevante, mas que não é de simples resposta. Pois, para que se compreenda a relevância da consideração moral dos seres não-humanos é preciso que os humanos desenvolvam a capacidade de tomar a perspectiva daqueles. Mas, em geral, isso não acontece, pois no viés antropocêntrico, a perspectiva da fauna e da flora e seus interesses não considerados e, muitas vezes, o conhecimento da situação periclitante em que a biodiversidade se encontra não é o suficiente para originar ações pró-ambientais ou preservacionistas.

Diante disso, o objetivo principal do nosso texto é defender que a empatia direcionada a fauna e a flora é um construto capaz promover ações morais em relação à biodiversidade, baseadas no reconhecimento do valor intrínseco dos seres vivos e promovendo comportamentos preservacionistas. Para tanto, inicialmente, falaremos sobre o que são as ações morais e como elas podem se relacionar com a empatia. Em seguida, abordaremos um paradigma ético alternativo às éticas tradicionais – a Ética do Cuidado – e o papel da empatia como motivadora das ações morais. Por fim, faremos uma

análise sobre como podem ser as ações morais em relação à biodiversidade baseadas na empatia e como essas ações podem implicar em comportamentos preservacionistas.

AS AÇÕES MORAIS

Quando falamos sobre a crise ambiental, um aspecto relevante que chama a atenção é a degradação oriunda das ações humanas. Essas ações não são neutras no sentido de que não trazem consequências aos outros seres. Mas, são ações que podem ser categorizadas como morais, pois repercutem diretamente no bem-estar de todo o planeta. Por isso, vamos clarificar o que é uma ação e qual a distinção entre uma ação neutra e uma ação moral. Vale ressaltar que será uma definição simples, visto que a questão filosófica sobre “o que é uma ação” é deveras complexa e não existe uma consonância na literatura (Piñeros Glasscock; Tenebaum, 2023).

Primeiramente, iremos assumir uma visão tradicional que considera a ação como um movimento intencional realizado por um agente que tem a capacidade de produzir um efeito no mundo. Existem movimentos como a rotação dos planetas em torno do sol, por exemplo, que nessa visão tradicional não são considerados como ações, conforme veremos abaixo. Nesse sentido específico, o que distingue as ações de outros eventos é o fato delas serem o resultado causal de um desejo ou vontade. De acordo com Piñeros Glasscock e Tenebaum (2023), posteriormente, essa concepção foi aprimorada ao ser agregado o conceito de intencionalidade. Sendo assim, nesse texto vamos assumir essa definição, que apesar de ser simples, atende ao nosso propósito para compreender o que é uma ação moral.

Diante disso, pensemos em uma ação como, por exemplo, abotoar uma camisa. O agente executa o movimento intencional de fechar a camisa até o pescoço porque está com frio. Sendo assim, a ação apresenta determinadas características como intencionalidade (a vontade), a agência (o movimento) e uma finalidade (se aquecer). Mas, nem toda mudança que ocorre no mundo é oriunda da ação intencional de um agente. Por exemplo, se analisarmos o movimento das águas de um rio ou o movimento de rotação da Terra, veremos uma mudança quando as águas fluem para o mar ou quando a noite sucede o dia, mas não estamos falando propriamente de uma ação praticada por algum agente, porém, de eventos causados por forças naturais, as quais não apresentam nenhuma intencionalidade subjacente, pelo menos acreditamos nisso. Sendo assim, um evento é um

acontecimento que ocorre não necessariamente como o resultado direto de uma ação intencional. Por conseguinte, podemos estabelecer as seguintes diferenças: as ações são intencionais enquanto os eventos podem ser intencionais ou não; as ações requerem um agente e os eventos podem ocorrer sem um agente específico; as ações têm uma finalidade intencional e os eventos não apresentam necessariamente uma finalidade.

Tendo clarificado o que é uma ação, a questão agora é o que faz uma ação ser moral? Vamos tentar responder essa questão através da comparação com uma ação dita neutra, visto que existem diferentes tipos de ação que não nos importam aqui. O primeiro ponto a ser considerado é a intencionalidade. De uma forma bastante simplificada podemos dizer que uma ação moral é aquela realizada com determinada intenção de fazer o bem ou o mal, respeitando ou não os princípios éticos e os valores morais. A ação moral pode ser categorizada como moralmente correta ou incorreta a depender das suas motivações e consequências. Se ela tem a intenção de fazer o bem e evitar o mal e tem como consequência o bem do outro, ela é uma ação moralmente correta. Ao contrário, se ela tem a intenção de fazer o mal e tem como consequência algum dano causado ao outro, então é uma ação moralmente errada. Por outro lado, a ação neutra pode ser realizada sem considerar nenhum aspecto ético focando apenas em questão de gosto ou preferência. Em relação à finalidade, a ação moral considera o bem-estar e os direitos dos outros, avaliando como a ação impactará os outros. Já a ação neutra, pode ser indiferente ao impacto sobre os outros. A ação moral demanda uma responsabilidade do agente em relação aos impactos de suas ações. A ação neutra não precisa necessariamente dessa responsabilidade.

Nesse sentido, Sokolowski (1985, p. 21) diz que “a diferença especial que constitui um ato moral como moral deve ser capaz de explicar tanto o bem quanto o mal.” Observamos que as ações morais apresentam consequências que podem ser avaliadas como boas ou más. Ele continua clarificando que

Uma ação é uma ação moral porque é identificada pelo agente de uma maneira especial. Uma performance humana particular é estabelecida como, por exemplo, uma ação benevolente, porque o que é feito é apreciado, pelo agente, como bom para outra pessoa, e é desejado e realizado precisamente como bom para essa outra pessoa (Sokolowski, 1985, p. 21).

Analisando esses aspectos em termos práticos, podemos perguntar qual é a diferença entre a ação de abotoar uma camisa e a ação de maltratar um animal? A primeira

diferença é que o ato de abotoar uma camisa não causa impacto em ninguém, mas o ato de maltratar um animal causa dor e sofrimento para o animal e indignação e revolta em quem testemunha o ato. É, portanto, uma ação que traz consequências maléficas a outros seres vivos. Já abotoar a camisa é uma ação neutra sem que haja nenhuma implicação moral. Enquanto uma tem um impacto direto sobre o bem-estar de um ser vivo, a outra é meramente uma questão de preferência (usar a camisa aberta ou fechada).

Até recentemente, as ações morais eram consideradas apenas em relação aos seres humanos. Na década de 1970 o psicólogo britânico Richard Ryder, criou o termo especismo para designar o preconceito do ser humano em relação aos outros seres vivos ao favorecer a própria espécie, enquanto explora e prejudica os seres das outras espécies. Assim, o especismo é um termo que foi popularizado por Peter Singer, coadunando com a ideia de Ryder e traz a visão de que somente os seres humanos devem ser considerados moralmente.

Essa visão especista trouxe e traz consequências muito drásticas para o planeta Terra como um todo. À medida que a perda de biodiversidade aumenta globalmente, torna-se evidente que há uma necessidade premente de refletir sobre as ações que destroem a biodiversidade. É importante promover a conscientização dos malefícios dessas ações para que seja possível implementar ações eficazes que mudem a realidade deletéria em que se encontra o meio ambiente.

Nesse sentido, campanhas e informações estão cada vez mais acessíveis para que haja a conscientização em relação ao impacto ambiental das suas ações. Entretanto, parece ainda não ser o suficiente para motivar comportamentos preservacionistas. Então, a questão que fica é o que estaria faltando para que possamos passar do nível cognitivo de compreensão do nosso papel para com a natureza e cheguemos a ter atitudes e praticar ações moralmente corretas e efetivas de preservação e proteção? Para alguns ambientalistas (Sobel, 1996; Priest, 2019; Boock, 2020) um dos caminhos seria considerar a existência de uma ligação direta entre empatia e preservação. Nessa perspectiva, o papel da empatia na promoção de esforços de preservação torna-se cada vez mais significativo, pois ela incentiva os indivíduos a apreciarem o valor intrínseco de todos os seres vivos e sua interconectividade dentro dos ecossistemas (Castillo-Huitrón, 2020), trazendo esses seres para as discussões morais e questionado se o que fazemos em relação a eles é moralmente correto ou não, se as nossas ações provocam um benefício ou malefício aos outros seres vivos.

A CONEXÃO ENTRE AS AÇÕES MORAIS E A EMPATIA

A empatia tem sido reconhecida como um fator significativo que influencia o comportamento moral, particularmente no contexto da biodiversidade e dos esforços de preservação. Definida como a capacidade de perceber, entender e se importar com as experiências ou perspectivas dos outros, a empatia se manifesta em várias formas, incluindo empatia afetiva, cognitiva e motivacional (Griffin *et al.*, 2020). A empatia afetiva envolve sentir as emoções de outra pessoa, enquanto a empatia cognitiva trata de entender a situação do outro. A empatia motivacional combina esses elementos para inspirar ações que priorizam as necessidades dos outros.

Destarte, a empatia não se restringiria apenas a relações humanas, mas poderia ser pensada na perspectiva englobante das relações dos seres humanos com outros seres vivos. Um exemplo dessa visão foi apresentado, inicialmente, pelo educador e acadêmico americano David Sobel, que defende a empatia como a chave de preservação da natureza. Mas, para que a empatia seja desenvolvida, ele defende uma educação que propicie a conexão das crianças com a natureza, pois “se queremos que as crianças se desenvolvam precisamos dá-las tempo para que se conectem com a natureza e amem a terra antes de nós pedirmos para que elas a salvem” (Sobel, 1996, s.p.). Ao restabelecer a conexão com a natureza, o ser humano irá se sentir como parte dela e esse sentimento de pertença é um dos elementos importantes para que a empatia possa aflorar.

Em concordância com essa linha de pensamento, Boock (2020) defende que não basta ter a consciência da importância da natureza para nossas vidas, é necessário adotarmos uma conduta de preservação baseada na empatia e na compaixão. Essa asserção tem respaldo nos paradigmas éticos centrados no cuidado que são capazes de despertar a necessidade de cuidar de todos os seres, como também de reconhecer a complexidade e valor da interdependência. Estender a empatia à natureza significa reconhecer o seu valor intrínseco. É mudar a visão de que a natureza possui um valor instrumental, visão essa que baliza as relações entre os seres humanos e a natureza até recentemente. Ao perceber a natureza como um ser que sofre, que possui interesses próprios, é a oportunidade para se pensar sobre a violência contra o ambiente natural imputada pelos seres humanos (Priest, 2019).

Quando pensamos sobre a relação entre a empatia e as ações morais, baseamo-nos em pesquisas que sugerem que a empatia pode servir como um motivador interno para

ações de preservação, muitas vezes, levando os indivíduos a se engajar em comportamentos pró-ambientais. Por exemplo, uma pessoa que empatiza com os animais pode praticar ações imediatas, como fornecer água a um cão com sede ou participar no resgate e limpeza dos animais após desastres como o derramamento de óleo nos oceanos. Esse comportamento é explicado por pesquisas no campo da psicologia social que mostram que a empatia apresenta um impacto significativo nos comportamentos altruístas. Batson (1991, p. 6) afirma que, em muitos casos, a empatia evoca um comportamento altruísta, ou seja, um comportamento motivado pelo objetivo final de aumentar o bem-estar de outra pessoa.

Enquanto Batson (1991) se concentrou em investigar a hipótese da empatia-altruísmo, Hoffman (2000) destacou o papel da empatia na emoção moral, na motivação e no comportamento e ofereceu um relato mais claro e detalhado do desenvolvimento da empatia; por isso, a sua pesquisa tem sido altamente influente, tanto na psicologia e na filosofia, como em outras disciplinas relacionadas. Além disso, em Hoffman, a empatia é analisada a partir de um viés psicogenético e evolutivo e é compreendida como uma experiência subjetiva multifacetada (Sampaio *et al.*, 2009).

Para Hoffman (2000, p. 3), “a empatia é a centelha da preocupação humana pelos outros, é o que torna possível a vida social. Pode ser frágil, mas, sem dúvida, perdurou ao longo dos tempos evolutivos e pode continuar enquanto existirem humanos”. Ele conceitua a empatia como uma experiência que envolve múltiplas perspectivas: as respostas emocionais, cognitivas e comportamentais. Sendo assim, a empatia não é meramente uma resposta afetiva, mas cognitiva e comportamental.

Comumente, a empatia é um construto que está associado às relações interpessoais. Todavia, a partir dos resultados encontrados nas pesquisas sobre a empatia, que mostraram que ela evoca comportamentos de ajuda, alguns pesquisadores ambientalistas (Wang *et al.*, 2023; Jing *et al.*, 2022; Lenna *et al.*, 2022; Tam, 2013) começaram a investigar a possibilidade de a empatia, se sentida em relação a natureza, engendrar comportamentos preservacionistas.

É uma relação significativa, no entanto, a influência da empatia na ação pode variar dependendo do contexto. Uma pessoa pode sentir uma forte conexão com a vida selvagem local, por exemplo, mas pode não estender essa empatia a questões de conservação mais amplas e remotas, como as queimadas e os animais feridos em locais distantes. Uma pessoa pode se mostrar empática em relação aos animais que são queimados vivos nos

incêndios florestais, mas não sentir empatia pelas árvores que crepitam nesse mesmo incêndio. Isso se deve ao fato de que as pessoas se mostram mais empáticas quando existe uma relação de conexão ou aproximação. Algumas pesquisas, como a desenvolvida por Gutsell e Inzlicht (2010), investigaram como as redes neurais envolvidas nos episódios em que as pessoas sentem empatia respondem de maneira diferente dependendo se as ações observadas são realizadas por membros do mesmo grupo (*in-group*) ou por membros de grupos externos (*out-group*). Os resultados sugerem que as pessoas tendem a ser mais empáticas com aqueles que fazem parte do mesmo grupo social, sugerindo que a empatia é uma resposta emocional que tem relação direta com os graus de aproximação e identificação com os outros.

Outro aspecto importante é em relação à senciência. As pessoas que consideram os seres vivos sencientes, apresentam uma tendência maior a empatizar com os animais e as plantas (Tam, 2013). Isso se deve à existência de uma relação entre a empatia e o reconhecimento da capacidade de sentir dor e prazer apresentada, principalmente, pelos animais. O utilitarista Jeremy Bentham foi pioneiro em defender que a característica verdadeiramente moralmente importante não é a racionalidade, nem a capacidade da linguagem, mas a capacidade de sofrer. Outro utilitarista que defende a consideração moral dos animais é o filósofo Peter Singer (2023), inicialmente em sua obra “Animal Liberation” (1975) e posteriormente em vários outros trabalhos. Ele defende que não há uma forma moralmente justificável de excluir da consideração moral os animais não-humanos que podem sofrer.

Mas, considerar a natureza como um ser senciante não é algo trivial nem consensual. Do ponto de vista prático, é mais evidente reconhecermos um animal em sofrimento e esse reconhecimento é proporcional ao nível de semelhanças do animal com os seres humanos, do que reconhecer o sofrimento de uma árvore sendo queimada ou ver uma planta agonizar por falta d’água. Algumas pesquisas mostram que para empatizarmos com a natureza é preciso que ocorra um antropomorfismo dela, ou seja, a atribuição das qualidades humanas à natureza (Fonseca; Vizachri, 2023; Syahrivar *et al.*, 2023). Por exemplo, ao perceber que as vacas sofrem quando são separadas dos seus bezerros estamos antropomorfizando as vacas ao relacionarmos os seus sofrimentos ao sofrimento das mães humanas quando separadas de seus bebês.

A antropomorfização com as plantas ocorre de forma mais difícil do que com os animais, pois, no geral, os seres humanos ainda não têm consciência que as plantas podem

sofrer, que elas têm interesses próprios como os outros seres de buscar o prazer e evitar a dor. Entretanto, pesquisas vêm sendo desenvolvidas no sentido de mostrar que as plantas são sencientes, ou seja, que elas sentem, se comunicam e possuem uma rede de relações com as outras plantas (Wohlleben, 2017). O reconhecimento da capacidade de sofrer das plantas implicaria no fato de que as plantas também devem ser consideradas nas nossas deliberações morais.

Sendo assim, esses elementos mencionados – a relação da empatia com o comportamento de ajuda e com o reconhecimento da capacidade de sofrer das plantas e dos animais – apresentam fortes indícios de que a empatia é um elemento relevante para as nossas ações morais em relação aos seres vivos.

Diante disso, o arcabouço teórico que envolve a empatia nas ações morais em prol da biodiversidade baseia-se em uma variedade de perspectivas éticas que examinam a interseção entre os valores humanos e os valores dos seres não-humanos. No cerne desse arcabouço está o reconhecimento de que a moralidade pode servir como uma base para os esforços de preservação, levando a investigações mais profundas sobre a compatibilidade dos imperativos morais com os objetivos gerais de preservação. Esses objetivos incluem a restauração de ecossistemas que foram significativamente perturbados, visando apoiar a diversidade de vida que existia historicamente (Ceballos *et al.*, 2015). Só para termos uma ideia da gravidade da situação atual, nessa pesquisa desenvolvida por Ceballos e colaboradores (*Ibid.* p. 1) temos dados assustadores. Ele diz que a biota terrestre está entrando em uma sexta extinção em massa, através da demonstração que as taxas de extinção atuais estão muito acima das taxas naturais que foram predominantes nas extinções em massa anteriores. Esses dados indicam que não podemos mais subestimar o que está acontecendo, pois “revelam uma perda extremamente rápida de biodiversidade nos últimos séculos, indicando que uma sexta extinção em massa já está em andamento”.

Nesse sentido, é urgente evitar que essa deterioração ambiental se consuma, evitando assim, a perda irreparável ou irrecuperável de ecossistemas. Por isso, Celaballos *et al.* (2015, p. 1) nos alertam que, “evitar uma deterioração dramática da biodiversidade e a subsequente perda de serviços ecossistêmicos ainda é possível através de esforços de conservação intensificados, mas essa janela de oportunidade está se fechando rapidamente”.

É nesse aspecto, que precisamos buscar alternativas que sejam eficazes, pois, aparentemente, paradigmas éticos tradicionais não são capazes de engendrar ações morais baseadas em um comportamento preservacionista. Isso acontece porque o valor intrínseco e as considerações morais pairam no âmbito do ser humano apenas. Quanto mais conforto, riquezas e a satisfação de gostos exóticos puderem ser promovidos pela exploração desmedida do meio ambiente, isso é o que importa. As vidas ceifadas de animais e plantas para suprir essas “necessidades” humanas, não importam.

Nesse contexto, a empatia surge como um componente crítico na compreensão da ação moral em prol da biodiversidade. Vários níveis de competência moral, incluindo motivação e julgamento moral, estão interconectados através do engajamento empático. A empatia não só facilita respostas emocionais aos outros, mas também estabelece vínculos sociais que são essenciais para a agência moral. Ela permite que os indivíduos se conectem com a situação das entidades não humanas e do meio ambiente, fomentando um senso de responsabilidade que vai além do mero julgamento para incluir a participação ativa nos esforços de preservação.

O PAPEL DA EMPATIA NA ÉTICA DO CUIDADO

As discussões éticas envolvendo a preservação da biodiversidade, geralmente, são baseadas nos vieses utilitaristas e deontológicos. O utilitarismo, sendo uma forma de consequencialismo, avalia as ações morais baseando-se nas suas consequências. Por outro lado, as éticas deontológicas enfatizam a natureza inerente das ações para discernir o certo do errado. Por exemplo, um utilitarista poderia argumentar que roubar é moralmente justificável se levar a um bem maior, como salvar uma vida. Em contrapartida, um deontologista sustentaria que roubar é uma ação inerentemente errada, independentemente de suas consequências, ou seja, roubar seria errado mesmo que fosse para salvar uma vida (Singer, 2023).

Nesses vieses éticos tradicionais, as ações morais são realizadas baseadas em princípios e são centradas no ser humano, atribuindo-lhes um valor intrínseco absoluto – ou seja, o que Brennan e Norva (2024) denominam de antropocentrismo forte – em relação aos outros seres ou atribuindo um valor intrínseco maior aos humanos em detrimento aos seres não-humanos – antropocentrismo fraco (Brennan; Norva, 2024). Nesses dois casos, os interesses humanos acabam prevalecendo em relação aos interesses

dos outros seres. É nesse contexto, no qual as ações são pautadas em princípios e são centradas nos interesses humanos, que pensar uma possível relação entre a empatia e as ações morais, não parece ser uma combinação próspera, porque a empatia demanda a tomada de perspectiva do outro. Ou seja, requer a capacidade de compreender, sentir e se preocupar com o outro, em última instância, requer o reconhecimento do seu valor intrínseco.

Na perspectiva de relacionar a empatia com as ações morais, temos uma teoria moral conhecida como a Ética do Cuidado que enfatiza a importância da empatia, compaixão e responsabilidade nos relacionamentos interpessoais. Essa teoria foi primeiramente articulada por Carol Gilligan e Nel Noddings no início dos anos 1980. Quando fazia sua pós-graduação em Harvard, trabalhando com Erik Erikson e Lawrence Kohlberg, Gilligan estudou como as mulheres resolvem os dilemas morais na vida cotidiana, a partir de um posicionamento contrário à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg.

De acordo com um estudo sobre o desenvolvimento moral, desenvolvido por Kohlberg, o dilema de Heinz foi apresentado a várias crianças, representadas por duas crianças fictícias Jake e Amy. As respostas deles destacaram duas formas diferentes de raciocínio moral que o psicólogo atribuiu a questão de gênero. Resumidamente, o dilema dizia respeito a Heinz, um homem cuja esposa estava gravemente doente e precisava de um remédio que foi fabricado por um farmacêutico da cidade, mas não tinha dinheiro para comprar. Heinz tentou de todas as formas conseguir o dinheiro, sem sucesso. Da mesma forma, tentou conversar com o farmacêutico que não se dispôs a baixar o preço do medicamento. Diante disso, a questão que se colocou foi: com a saúde da sua esposa piorando cada vez mais, Heinz se vê em um dilema moral: deve ele roubar o medicamento para salvar a vida da esposa ou deve agir de acordo com o princípio moral de que é errado roubar e deixar a sua esposa morrer? (Gilligan, 2003).

Jake, de 11 anos, respondeu que Heinz deveria roubar o medicamento para salvar sua esposa. Para ele, a vida da esposa de Heinz era mais importante do que os princípios que proibiam o roubo. Jake raciocinou de forma lógica e focada na justiça, destacando o valor da vida humana e a necessidade de salvar a esposa de Heinz como prioridades absolutas.

Amy, também de 11 anos, teve uma abordagem diferente. Ela não se concentrou tanto em seguir uma regra universal, mas sim nas relações e na situação específica. Amy

sugeriu que Heinz e o farmacêutico poderiam tentar encontrar uma solução juntos, como pedir ajuda à comunidade ou negociar um plano de pagamento. Amy demonstrou um pensamento mais orientado para o cuidado e as conexões interpessoais, procurando soluções colaborativas.

Notadamente, ambas as crianças percebem o problema de forma diferente. Enquanto Jake vê o dilema de forma pragmática, lógica, ponderando sobre os princípios em conflito, em que o princípio do direito à vida supera o do direito à propriedade, levando-o a conclusão razoável de que Heinz deveria roubar o medicamento, Amy vê diferente. Ela acredita que Heinz não deveria roubar o medicamento, pois isso poderia levá-lo à prisão e colocar sua esposa em uma situação ainda mais difícil. Além disso, ela compreende o dilema como uma história de relacionamentos ao longo do tempo, que envolve vínculos que precisam ser tratados através da comunicação. Vendo o mundo como uma teia de relacionamentos em vez de indivíduos isolados, Amy tem confiança de que o farmacêutico estaria disposto a colaborar com Heinz assim que a situação fosse devidamente explicada.

Se a teoria de Kohlberg se baseia no postulado de que o desenvolvimento moral se dá progressivamente em direção a um pensamento mais universalizado e baseado em princípios, conforme vemos nas teorias éticas racionalistas, o que Gilligan (1982) propõe na sua obra *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*, vai em outra direção. Ela critica o modelo de Kohlberg por ter enfatizado apenas a resposta dos meninos, mas esqueceu de olhar para o que ela chamou de uma “voz diferente”, ou seja, a voz do cuidado evidenciada na resposta da menina. Sendo assim, Gilligan (2003, p. XIII) afirmou que:

A voz diferente em resistir a tais justificativas é uma voz relacional: uma voz que insiste em manter a conexão e, mais centralmente, em manter a conexão com as mulheres, de modo que separações psicológicas que há muito foram justificadas em nome da autonomia, individualidade e liberdade não mais apareçam como o *sine qua non* do desenvolvimento humano, mas como um problema humano.

Para ela, a “a voz diferente” era uma forma alternativa, mas igualmente legítima, de raciocínio moral que foi negligenciada pelas tradições que focavam a moralidade nos critérios puramente racionais, independência e nos paradigmas lógicos tradicionais como se fossem absolutos. A forma como Jake solucionou o dilema ilustra isso. Ele equacionou o problema seguindo alguns passos, dando justificativas até chegar à conclusão que era a

coisa totalmente lógica a ser feita. Como essa solução foi alcançada através de um raciocínio lógico, ele achava que qualquer pessoa racional chegaria a mesma solução. Mas, Jake estava ciente dos limites da lógica, pois ao ser questionado se há uma resposta correta para os problemas morais, ele assume que o certo e errado pertence a esfera do julgamento e que, muitas vezes, pode-se realizar ações com a melhor das intenções e ter como consequências algo que não é, de fato, bom (Gilligan, 2003).

Por outro lado, para Amy o dilema não é um problema matemático, mas relacional. Ela compreendeu a necessidade da esposa em relação ao seu marido e a preocupação do marido em relação ao bem-estar e sobrevivência da esposa. Ela observou também a necessidade do farmacêutico, pensado em formas de solucionar o dilema que preservassem essas relações, ao invés de rompê-las. O raciocínio moral de Amy se desenvolveu diferentemente do de Jake, pois “é fundamentado na crença de que, ‘se alguém tem algo que manteria alguém vivo, então não é certo não dar isso a essa pessoa,’ ela considera que o problema no dilema surge não da afirmação dos direitos do farmacêutico, mas de sua falha em responder” (Gilligan, 2023, p. 28). A falha em responder as necessidades dos outros.

Diante disso, podemos perceber que para Gilligan, a *different voice* não se trata de uma questão de gênero, propriamente dita, mas uma questão de uma interpretação diferente:

A voz diferente que descrevo é caracterizada não por gênero, mas por tema. Sua associação com as mulheres é uma observação empírica, e é principalmente através das vozes femininas que eu traço seu desenvolvimento. Mas essa associação não é absoluta, e os contrastes entre vozes masculinas e femininas são apresentados aqui para destacar uma distinção entre dois modos de pensamento e para focar em um problema de interpretação, em vez de representar uma generalização sobre qualquer um dos sexos (Gilligan, 2003, p. 2).

Nessa perspectiva, os problemas morais são problemas oriundos das relações humanas, por isso, a necessidade do desenvolvimento da ética do cuidado, na qual ela explora as bases psicológicas para o desenvolvimento de relações interpessoais não-violentas. É a ideia de uma ética relacional que supera a dicotomia egoísmo/altruísmo, bem como o raciocínio seco, pautado apenas em princípios das éticas tradicionais.

As relações requerem conexão, sendo assim, de maneira bem sucinta, podemos dizer que a ética do cuidado busca manter relacionamentos interpessoais contextualizando e promovendo o bem-estar dos cuidadores e receptores de cuidados em

uma rede de relações sociais. Pois, as relações “depende não apenas da capacidade de empatia ou da habilidade de ouvir os outros e aprender sua linguagem ou adotar seu ponto de vista, mas também de ter uma voz e uma linguagem” (Gilligan, 2003, p. XX).

O cuidado é frequentemente considerado mais como uma prática ou virtude do que como uma teoria sistematizada. Envolve a **manutenção** e **atendimento das necessidades** do ambiente ao nosso redor, incluindo tanto as próprias quanto as de terceiros. Além disso, o cuidado está fundamentado na motivação para apoiar indivíduos dependentes e vulneráveis, sendo influenciado tanto pelas experiências passadas de ter recebido cuidado quanto pelas idealizações pessoais. Seguindo a tradição sentimentalista da teoria moral, a Ética do Cuidado enfatiza a importância da motivação para cuidar, das emoções e do corpo na deliberação e nas ações morais, bem como do raciocínio baseado em detalhes específicos (Sander-Staudt, 2024).

Dito de outra forma, essa teoria ética valoriza a motivação interna para cuidar dos outros, de forma que as **ações morais** são realizadas com o **desejo genuíno de promover o bem-estar**, e não apenas por uma obrigação ou dever. Na perspectiva de compreender as necessidades dos outros, as emoções possuem um papel importante e não são um percalço à racionalidade como nas éticas tradicionais. Assim, ao invés de aplicar regras morais universais, a Ética do Cuidado enfatiza a importância de considerar os contextos específicos e os detalhes particulares das situações. O raciocínio moral se configura como contextual, adaptando as respostas às circunstâncias e necessidades únicas de cada caso.

Inicialmente, a ética do cuidado focava primordialmente nas relações interpessoais, mas Joan Tronto (1993) traz uma definição de cuidado mais abrangente, como uma atividade ou uma virtude que engloba tudo o que fazemos visando a **manutenção, contenção e reparação** do nosso planeta para que possamos viver da melhor forma possível. Ela diz que,

Em vez de discutir as inúmeras maneiras pelas quais usamos ‘cuidado’, deixe-me oferecer esta definição que Berenice Fisher e eu elaboramos: No nível mais geral, sugerimos que o cuidado seja visto como uma atividade da espécie que inclui tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar nosso ‘mundo’ para que possamos viver nele da melhor maneira possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nossos seres e nosso ambiente, todos os quais buscamos entrelaçar em uma complexa teia de sustentação da vida (Tronto, 1993, p. 103).

A definição de Tronto, embora antropocêntrica, abrange mais do que apenas relações interpessoais. Ela sugere a possibilidade de pensar o cuidado baseado em ações positivas e intencionais para manter, preservar e reparar a Terra, visando uma melhor qualidade de vida. Esse enfoque vai além das regras abstratas e concentra-se em ações práticas que promovem o bem-estar de todos os envolvidos. Ao analisarmos os aspectos do cuidado, temos que a **atenção** é o que leva a pessoa a ter consciência da necessidade do outro; a **responsabilidade** é a disposição para responder à necessidade do outro; a **competência** é a habilidade de fornecer um bom cuidado; por fim, a **responsividade** é capacidade e disposição de reagir às necessidades, sentimentos e situações dos outros de maneira atenta e adequada.

Na perspectiva de compreender o cuidado como uma virtude que engendra as nossas ações morais, Michel Slote (2007), em sua obra *The ethics of care and empathy*, equivalet o cuidado a uma atitude/motivação de empatia, postulando a empatia como fundamento do cuidado, da benevolência e da compaixão. Ele diz que,

Uma moralidade do cuidado empático, em que o cuidado abrange não apenas as atitudes/motivações que as pessoas têm, ou supõem-se ter, em relação aos íntimos, mas também uma preocupação humanitária menos fortemente sentida, mas ainda substancial, com outros distantes e/ou pessoalmente desconhecidos (Slote, 2007, p. 42).

Ele traz uma compreensão que a atitude/motivação empática deve ser direcionada a todos, aos próximos e aos desconhecidos. Assim, ele postula um critério geral para julgar se uma ação moral é certa ou errada, baseado na noção de cuidado empático: “ações são moralmente erradas e contrárias à obrigação moral se, e somente se, refletem ou exibem ou expressam uma ausência (ou falta) de preocupação empática totalmente desenvolvida por (ou cuidado com) os outros por parte do agente” (Slote, 2007, p. 31).

Observamos que na ética do cuidado, a empatia desempenha papéis epistêmicos e normativos significativos. Do ponto de vista epistêmico, a empatia permite que os agentes morais obtenham *insights* mais profundos sobre as necessidades e experiências dos outros, permitindo que adaptem seu cuidado de forma mais eficaz. Na perspectiva normativa, a empatia serve como um guia moral para ajudar os agentes a discernirem o curso de ação correto em seus relacionamentos e interações com os outros. Além disso, as ações morais corretas devem ser derivadas de uma preocupação empática totalmente desenvolvida.

AS AÇÕES MORAIS EM RELAÇÃO À BIODIVERSIDADE BASEADAS NA EMPATIA

No contexto da ética do cuidado, a empatia serve como uma função relacional, permitindo que os indivíduos transcendam suas próprias experiências e se conectem com os mundos internos dos outros. Essa conexão promove confiança e ajuda a estabelecer relacionamentos significativos, que são cruciais para práticas de cuidado eficazes. É justamente a partir dessas pesquisas e teorias que traçam uma ligação entre empatia e a disposição de ajudar e de cuidar que podemos pensar em uma empatia direcionada à biodiversidade subjacente as deliberações e ações morais em relação aos animais e às plantas.

Ressaltamos que a empatia não é, inerentemente, um conceito moral; suas implicações morais dependem do contexto e das motivações por trás dela. Sendo assim, para que a empatia contribua positivamente para as ações morais, ela deve estar fundamentada em uma preocupação genuína e ser apoiada por mecanismos corretivos, como reflexão moral e princípios éticos; ou seja, é necessário, minimamente, compreender alguns princípios fundamentais que têm por base a benevolência.

A integração da empatia nas considerações sobre os seres vivos em geral, expande sua relevância além dos relacionamentos interpessoais para incluir nossas obrigações morais em relação à biodiversidade. Ao fomentar um relacionamento empático com o ambiente e entidades não-humanas, a ética do cuidado incentiva um compromisso coletivo com o cultivo e a proteção dos ecossistemas, das plantas, bem como dos animais domésticos, animais de laboratório e aqueles criados para o abate. Essa perspectiva está alinhada com a visão de que entender nossas conexões emocionais com a natureza pode impulsionar ações morais que apoiem os esforços de conservação da biodiversidade, criando uma relação mais harmoniosa entre os humanos e o mundo natural, ajudando a mitigar a crise ambiental que estamos enfrentando.

À primeira vista, pode parecer inusitado considerar uma experiência empática direcionada à natureza. No entanto, ao observar e analisar atentamente, torna-se evidente o sofrimento que esses seres enfrentam e como esse sofrimento pode ser compartilhado pelos seres humanos. Por exemplo, a dor que podemos sentir ao ver os animais serem queimados, maltratados, árvores milenares serem destruídas, animais serem mutilados por causa de experimentos científicos, dentre tantos outros casos.

A apresentação de certas cenas pode despertar sentimentos específicos. Por exemplo, ao exibir um documentário, para uma turma de graduação, que incluía uma cena da indústria pecuária mostrando a produção de galinhas para abate. Nessa produção, os pintinhos têm seus bicos cauterizados para evitar bicadas mútuas devido ao estresse do confinamento em gaiolas. Ao assistir a essa cena, os alunos demonstraram sensibilidade em relação ao sofrimento dos animais e muitos revelaram desconhecimento sobre o tratamento das galinhas na indústria pecuária.

Esse exemplo mostra que, embora a empatia seja principalmente estudada nas relações interpessoais, os resultados que indicaram a empatia como um fator motivador de comportamentos de ajuda inspiraram pesquisadores a considerar a empatia com a natureza e a possibilidade de promover comportamentos pró-ambientais. Nesse sentido, muitos pesquisadores têm desenvolvido estudos buscando evidências para a hipótese de que a empatia é um dos conceitos-chave dos comportamentos de preservação e conservação (Griffin *et al.*, 2020; Sobel, 1996; Tam, 2013; Yan; Cortese, 2023).

Quando observamos um bebê humano ferido chorando, um bezerrinho ferido mugindo de dor e uma planta murcha por falta de água, qual deles evoca em nós imediatamente uma reação de tomada de perspectiva e preocupação empática? Geralmente, a reação empática é mais forte para o bebê, seguido pelo bezerro, devido ao reconhecimento da sua senciência e compartilhamento de semelhanças conosco. Por outro lado, pode ser mais difícil sentir a mesma empatia por uma planta murcha, uma vez que não temos ainda consciência plena de que ela também pode sofrer. Entretanto, uma pessoa que possui uma conexão com suas plantas, que cuida e conversa com elas, é capaz de empatizar com o sofrimento da planta e tem a tendência a tentar mitigar esse sofrimento ao regá-la imediatamente.

Nesse sentido, a empatia com a natureza pode ser compreendida como “a compreensão e a partilha da experiência emocional, particularmente da angústia, do mundo natural” (Tam, 2013, p. 93). Como pensar **a angústia do mundo natural** quando **angústia** parece um aspecto psicológico tipicamente humano? Conforme mencionado anteriormente, a empatia em relação aos animais parece mais plausível devido às diversas características comuns que eles compartilham com os seres humanos. É possível que uma pessoa sinta empatia por um animal em sofrimento, uma vez que certos comportamentos, como gemer de dor, chorar ou demonstrar tristeza, são observáveis nos animais. Por exemplo, quando as vacas estão no corredor do abatedouro, muitas delas apresentam

sinais de inquietação, tristeza e vocalizam. Uma pessoa observando essa cena pode interpretar esses comportamentos como angústia e medo dos animais. Mas será que ocorre o mesmo ao presenciar uma árvore sendo cortada ou queimada? Ou ao ver imagens de grandes áreas florestais sendo devastadas?

Talvez não seja comum, mas certamente há aquelas pessoas que quando presenciam ou assistem a cenas de florestas sendo queimadas ou cortadas e de sofrimento dos animais são capazes de se colocar no lugar deles e sentirem suas angústias e sofrimentos.

Considerando esses aspectos relacionados à empatia, como podemos aplicá-la nas ações morais em relação à biodiversidade? Aplicando o conceito de ação moral à fauna e flora, entende-se que a ação moral em relação à biodiversidade é realizada com a intenção de promover o bem e evitar danos, respeitando princípios éticos e valores morais (como os da Ética do Cuidado) e avaliando como a ação afetará a biodiversidade, ou seja, a responsabilidade do agente em relação aos impactos de suas ações.

Como discutido, a conscientização de que a biodiversidade é senciente, capaz de sofrer, sentir dor e tem interesse na preservação da sua vida, implica que qualquer ato que viole esses aspectos é moralmente incorreto. Para que essa consciência motive ações morais voltadas ao bem-estar e à prevenção do mal, respeitando os valores éticos do cuidado, como a **atenção** às necessidades da fauna e flora, a **responsabilidade** de atender a essas necessidades, e a **competência** para oferecer um cuidado adequado à biodiversidade, é necessário desenvolvermos a **responsividade**. É na responsividade que a empatia se faz imprescindível, à medida que ela nos permite tomar a perspectiva dos animais e das plantas, para compreendermos e agirmos de maneira moralmente apropriada às necessidades e sentimentos desses seres vivos.

Nessa perspectiva, passamos a conceber os seres vivos não-humanos como fins em si mesmos e não mais como meios para satisfazer as demandas dos seres humanos. Então, nessa compreensão, práticas como a manutenção de animais em cativeiro para fins cosméticos, por exemplo, é uma ato moralmente errado e quem compactua direta ou indiretamente com ele está agindo de forma errada, negando o princípio do cuidado, pois não tem atenção às necessidades desse animal, não tem responsabilidade sobre os impactos de seus atos no sofrimento e morte desse ser vivo, não demonstra competência para fornecer um bom cuidado, visto que está imbuído de uma visão egoísta da satisfação de seus próprios desejos e não apresenta nenhuma responsividade.

Nesse sentido, a responsividade é o que pode desencadear os outros aspectos, pois se temos empatia, ou a consideração empática por uma animal ou planta, naturalmente assumimos a perspectiva deles. Quando assumimos a perspectiva desses seres, desenvolvemos a habilidade de compreender que eles possuem um valor intrínseco, ou seja, a razão de suas existências não é o ser humano, mas o próprio direito de existir, independentemente de servirem ou não aos humanos. Com essa consciência, a biodiversidade deixa de assumir um papel coadjuvante de servir ao ser humano e assume o direito de ser considerada moralmente nas deliberações e ações humanas que causam um impacto diretamente em sua vida e bem-estar. Uma vez que a biodiversidade é considerada moralmente, as reflexões sobre o impacto das nossas ações serão inevitáveis.

Assim, ações corriqueiras como sangrar uma galinha até a morte para usufruir da famosa galinha à cabidela, será questionada levando-se em consideração a perspectiva da galinha que agoniza até a morte para satisfazer o paladar humano. Será que o prazer de comer uma galinha que foi morta nessas condições de sofrimento é uma razão forte o suficiente para justificar o sofrimento imputado à galinha? O mesmo raciocínio pode ser utilizado em outros casos, como por exemplo, a forma como o *foie gras*, uma iguaria francesa é produzida. A produção desse “patê gorduroso” é feita com o fígado dilatado de patos, gansos e marrecos, decorrente de uma alimentação forçada para que os animais aumentem o tamanho do fígado. Nos últimos 12 a 15 dias antes do abate, os animais são alimentados forçadamente com uma mistura gordurosa, geralmente feita de milho e gordura de porco. Isso é feito usando um tubo que é inserido na garganta do animal e eles são forçados a comer. Novamente, essas ações não levam em consideração a perspectiva dos animais envolvidos nesse processo e muitas pessoas consomem esse produto e compactuam com essa produção porque não sentem empatia pelo sofrimento a que são submetidos.

O que muitos de nós não pensamos é que o bife que está diariamente nos nossos pratos é oriundo de um animal que viveu em condições precárias, incluindo maus tratos e privações, além de ter tido uma morte dolorosa. Além disso, no Brasil ainda é muito comum práticas como castração sem anestesia, marcação a ferro e debicagem (Maia, 2020). Essa indústria reúne diversos animais que nascem, vivem e morrem exclusivamente para atenderem a demanda alimentar da espécie humana. Dentre esses animais, vamos falar sobre as vacas. Existem estudos que mostram que as vacas são capazes de sentir dor, medo, ansiedade e de se preocuparem com o futuro (Eaton, 2018).

Essas características descritas também pertencem a espécie humana, mostrando que somos mais semelhantes do que pensamos.

De acordo com o IBGE (2024), 34,06 milhões de bovinos foram abatidos no ano de 2023. Esses animais, geralmente, são submetidos a práticas rotineiras que incluem estarem constantemente sendo inseminadas, pois elas só produzem leite após darem à luz. Assim, elas são obrigadas a parir um bezerro por ano para continuar produzindo leite. Esses bezerros são separados de suas mães, visto que a finalidade da produção de leite é o consumo humano. Os machos, em sua maioria, terão seu ciclo de vida encurtado para a produção de carne de vitela, sendo abatidos com até um ano de idade. Esse tipo de carne é oriundo de um processo doloroso para os bezerros que passam a curta vida acorrentados em espaços minúsculos que impedem os movimentos com a finalidade de estimular a atrofia muscular para que se tenha uma carne macia. Outros bezerros vão para os confinamentos, onde são alimentados com grandes quantidades de grãos e a administração de vários hormônios de crescimento, bem como outros medicamentos para a prevenção e tratamento de doenças como mastite, claudicação e doenças respiratórias (Eaton, 2018).

Essas informações estão acessíveis para quase todos. Mas, por que saber do sofrimento dos animais não muda como são vistos (como instrumentos para desejos humanos) e tratados (produzidos e manipulados para benefício humano)? Por que o princípio da benevolência não é aplicado nas ações humanas em relação aos animais? Por que não ficamos escandalizados quando vemos cenas de abatedouros em que esses animais são cruelmente abatidos de forma que seus mugidos de agonia e de dor são capazes de ensurdecer a nossa alma? Provavelmente, porque ainda pautamos nossas ações por um conjunto de valores éticos egoístas, antropocêntricos que nos previnem de renunciarmos às nossas questões de gosto e de autossatisfação para considerarmos moralmente os nossos semelhantes animais não-humanos, para compreendê-los como possuidores de interesses e de um valor intrínseco.

O mesmo acontece com milhares de plantas e, especialmente, de árvores. Em geral, as pessoas não estão preocupadas em preservá-las, em adaptar os seus interesses para que as árvores continuem vivendo. Alternativas já existem em que as árvores podem ser incorporadas aos projetos arquitetônicos, nos sistemas agroflorestais com a finalidade de preservar as suas vidas. Mas, ainda existe muita resistência a essas práticas, pois a forma

tradicional de destruir para construir ainda impera, pois as árvores não são vistas como possuidoras de um valor intrínseco, possuidora de interesses próprios.

Entretanto, aquelas pessoas que desenvolveram a empatia e tomam a perspectiva dos animais e das plantas, compreendendo e sentido seus sofrimentos, agem de forma a minimizar ou mitigar esses sofrimentos. Elas mudam seus hábitos em prol do bem-estar dos animais e das florestas. A empatia, conforme foi mostrado em pesquisas, é propiciada pela conexão entre o ser humano e os seres não-humanos e é imprescindível para a preservação, pois não adianta apenas ter a consciência dos sofrimentos dos seres não-humanos, é preciso senti-los.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que expomos, fica evidente que a empatia desempenha um papel fundamental na promoção de ações morais voltadas para a preservação da biodiversidade. Ao nos conectarmos emocionalmente com os seres vivos, nos aproximamos de suas experiências e reconhecemos o valor intrínseco que lhes é pertinente. Com essa percepção e entendimento, somos capazes de adotar comportamentos que os respeitem e os protejam. A ética do cuidado, ao enfatizar a importância das relações e da responsividade, oferece um paradigma valioso para orientar nossas ações morais em relação à biodiversidade, destacando a necessidade de uma abordagem mais compassiva e cuidadosa em relação à natureza.

À medida que enfrentamos desafios ambientais cada vez mais graves, é imperativo que incorporemos a empatia no nosso raciocínio moral, nas nossas tomadas de decisões e nas ações. Isso não apenas contribuirá para a preservação da biodiversidade, mas também promoverá um maior equilíbrio entre os interesses humanos e os da natureza, permitindo uma coexistência harmoniosa e sustentável. Assim, ao desenvolvermos a empatia e pautarmos nossas ações pelos princípios da ética do cuidado, podemos trilhar um caminho mais promissor e ético para o futuro do nosso planeta e de todas as formas de vida que nele habitam.

Vale ressaltar que, embora a empatia possa impulsionar ações de preservação, ela não está isenta de limitações. Respostas empáticas muitas vezes favorecem determinados indivíduos ou determinados grupos, conforme mencionamos, o que pode levar a vieses na priorização dos esforços de preservação. Pesquisas sugerem que, enquanto as pessoas

podem se sentir compelidas a ajudar aqueles que podem ver e com quem se identificam, podem negligenciar questões mais amplas que afetam populações maiores ou ecossistemas distantes. Consequentemente, é pertinente também incorporar outros elementos nas tomadas de decisão, como, por exemplo, buscar evidências nas práticas de conservação para complementar as respostas empáticas e garantir uma abordagem mais holística para a preservação da biodiversidade. Afinal, não existe somente uma forma de solucionar os conflitos relacionais que existem entre os seres humanos e os seres não-humanos, mas um olhar empático, tomando a perspectiva dos outros seres, pode contribuir de forma significativa para vivermos em um planeta menos degradado e mais sustentável.

Assim, incorporar a empatia nos processos de tomada de decisão é uma possibilidade viabilizada pela ética do cuidado. Ao priorizar o engajamento emocional e as circunstâncias únicas das comunidades e ecossistemas afetados, os agentes morais podem desenvolver uma compreensão mais profunda dos impactos de suas ações. Por exemplo, uma pessoa que compreende a importância do cuidado e é empática ao sofrimento das plantas e dos animais irá dedicar seu apoio às necessidades específicas desses seres. Isso afetará de forma decisiva no comportamento dessa pessoa, levando-a a adotar uma maneira mais consciente e responsável de se relacionar com os seres vivos. Faz com que ela reflita sobre o impacto de seus hábitos nos outros seres. Se ela tem o hábito de comprar produtos testados em animais, a partir da tomada de perspectiva dos animais de laboratório, compreendendo e sentido seus sofrimentos, ela deixará de financiar essas práticas ao não consumir os produtos testados em animais. Ao compreender e sentir o sofrimento das árvores (muitas delas centenárias) que são cortadas para a promoção da pecuária extensiva, essa pessoa deixará de financiar a pecuária mudando seus hábitos alimentares. Dessa forma, esse olhar empático, cuidadoso e responsivo não só promove conexões mais fortes entre humanos e a natureza, mas também melhora a eficácia das estratégias de conservação.

REFERÊNCIAS

BATSON, C. D. **The altruism question:** Toward a social-psychological answer. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.

BERENGUER, J. The effect of empathy in proenvironmental attitudes and behavior. **Environment and Behavior**, 39, p. 269-283, 2007.

BRENNAN, Andrew; NORVA Y. S. Lo. Environmental Ethics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta; Uri Nodelman (eds.), 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>. Acesso em: 30 out. 2024.

BOOCK, Max Alexandria. **Emotion in science**: the need for compassion in wildlife conservation. WWU Honors Program Senior Projects, 366, 2020.

CARSON, Rachel *et al.* **Silent spring**. London: Penguin Books, 1962.

CASTILLO-HUITRÓN, Nathalia M. *et al.* The importance of human emotions for wildlife conservation. **Frontiers in Psychology**, v. 11, p. 1277, 2020.

CEBALLOS, Gerardo *et al.* Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction. **Science advances**, v. 1, n. 5, p. e1400253, 2015.

DAVIS, M.H. Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach, **Journal of Personality and Social Psychology** 44(1): p. 113-26, 1983.

EATON, Akisha Townsend. Suffering of Animals in Food Production: Problems and Practical Solutions. Linzey, Andrew; Linzey, Clair (eds.) **The Palgrave Handbook of Practical Animal Ethics**, p. 445-473, 2018.

FONSECA, R. P.; VIZACHRI, T. R. Teachers' views on 'food' animals for sustainability education: an exploratory study. **Environmental Education Research**, 1-18, 2023.

GILLIGAN, C. **In A Different Voice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

GRIFFIN, Andrea S. *et al.* Compassionate conservation clashes with conservation biology: Should empathy, compassion, and deontological moral principles drive conservation practice? **Frontiers in Psychology**, v. 11, p. 1139, 2020.

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

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

IENNA, M., ROFE, A., GENDI, M., DOUGLAS, H. E., KELLY, M., HAYWARD, M. W.; GRIFFIN, A. S. The relative role of knowledge and empathy in predicting pro-environmental attitudes and behavior. **Sustainability**, 14(8), 4622, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Em 2023, abate de bovinos cresce e o de suínos e frangos atinge recordes. **IBGE**, 2024. Disponível em:

<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39453-em-2023-abate-de-bovinos-cresce-e-o-de-frangos-e-suinos-atingem-recordes>. Acesso em: 19 jan. 2025.

JAWORSKA, Agnieszka; TANNENBAUM, Julie. The Grounds of Moral Status, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status/>. Acesso em: 19 jan. 2025.

JING, K., Qi, M., MEI, Y.; CHEN, L. The impact of empathy with nature on green purchase behavior: An ERP study. **Neuroscience Letters**, 784, 136745, 2022.

LEOPOLD, A. **A sand county almanac**. Oxford: Oxford University Press. 1949.

MAIA, Caroline Marques. Sofrimento na criação e no abate de animais ainda é grande no Brasil. **Com Ciência**, revista eletrônica de jornalismo científico. Julho, 2020. Disponível em: <https://www.comciencia.br/sofrimento-na-criacao-e-no-abate-de-animais-ainda-e-grande-no-brasil/>. Acesso em: 19 jan. 2025.

NODDINGS, Nel. **Caring: A feminine approach to ethics and moral education**. Berkeley: University of CA Press, 1982.

PIÑEROS GLASSCOCK, Juan S.; TENENBAUM, Sergio. Action. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta; Uri Nodelman (eds.), 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/action/>. Acesso em: 20 out. 2024.

PRIEST, M. **Emotional ethics of warfare**: how empathy can be used to strengthen protection of the natural environment (Doctoral dissertation, University of British Columbia), 2019.

SAMPAIO, L. R., CAMINO, C. P. dos S.; ROAZZI, A. Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 29(2), 212–227, 2009.

SANDER-STAUDT, Maureen. Care Ethics. **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://iep.utm.edu/care-ethics/>. Acesso: 19 out. 2024.

SINGER, Peter. **Animal liberation now**. Random House, 2023.

SLOTE, Michael. **The ethics of care and empathy**. Routledge, 2007.

SOBEL, David. **Beyond ecophobia**. Great Barrington, MA: Orion Society, 1996.

SOKOLOWSKI, Robert. **Moral action**: a phenomenological study. Indiana University Press, 1985.

SPIELTHENNER, Georg. What Makes Actions Morally Good. **Ethics & Politics**, 2005. Disponível em: http://www.units.it/etica/2005_1/SPIELTHENNER.htm. Acesso: 09 out. 2024.

SYAHRIVAR, J., MANURUNG, S. P., GENOVEVA, G., SONNY, S., HAKIM, D. L.; WEI, Y. Advocating for mother nature: the roles of anthropomorphism, nature-evoked emotions and trust. **International Review on Public and Nonprofit Marketing**, p. 1-27, 2023.

TAM, Kim-Pong. Dispositional empathy with nature. **Journal of Environmental Psychology**, 35, p. 92-104, 2013.

TRONTO, Joan. **Moral Boundaries**: a political argument for an ethic of care. New York, NY: Routledge, 1994.

WANG, L., SHENG, G., SHE, S.; XU, J. Impact of empathy with nature on pro-environmental behaviour. **International Journal of Consumer Studies**, 47(2), p. 652-668, 2023.

YAN, Z.; CORTESE, J. I Can Feel Your Pain: Investigating the Role of Empathy and Guilt on Sustainable Behavioral Intentions to Reduce, Reuse, and Recycle Plastic Bags among College Students. **Sustainability**, 15(8), 6572, 2023.

YOUNG, A.; KHALIL, K.A.; WHARTON, J. Empathy for Animals: A Review of the Existing Literature. **Curator Museum J.** 2018, 61, p. 327-343.

Capítulo 2
A ERA DO HOMEM: crise ambiental e modernidade
Mirian Monteiro Kussumi



A ERA DO HOMEM: crise ambiental e modernidade

Mirian Monteiro Kussumi

INTRODUÇÃO

É incontornável, para o *status quaestionis* do problema ambiental, considerar aquilo que a academia define sob o conceito de Antropoceno. O que seria, então, o Antropoceno enquanto categoria científica? Historicamente, a formação desse termo surge no domínio das ciências naturais e biológicas. Enquanto fruto teórico-conceitual de pesquisas elaboradas por um corpo de especialistas, principalmente Paul Crutzen¹ ainda no início do século, o problema se centrava na possibilidade de determinação de quais seriam os efeitos qualitativos da ação humana no planeta. Mais especificamente, se os impactos humanos planetários seriam tão intensos a ponto de gerar mudanças químicas, biológicas, físicas e até mesmo na formação geológica do globo, ou seja, características estratigráficas que demonstram a marca do empreendimento humano na terra. Indiretamente, esse problema abria espaço para uma consideração ainda mais emergencial, na medida em que ponderava se as mudanças feitas pelo homem no planeta seriam tão radicais, senão irreversíveis, a ponto de provocar a transição mesma de uma era geológica para outra.

O Holoceno, iniciado na Revolução neolítica com o advento da agricultura² e que corresponde à fase em que vivemos até hoje, corresponde a um tempo de uma tranquilidade estável que permitiu o florescimento civilizacional da humanidade já com registros históricos. O que se entende por culturas sedentárias, avanços técnicos, surgimento das ciências e das artes, assim como o desenvolvimento produtivo da

¹ “É inteiramente apropriado afirmar que a primeira tentativa de definir o Antropoceno tenha aparecido no boletim informativo do programa de pesquisa sobre mudanças globais IGBP (*International Geosphere-Biosphere Program*), ao invés de ter sido em um dos renomados periódicos científicos. O termo foi introduzido em 2000 por Paul Crutzen e Eugene Stoermer no IGBP Newsletter 41” (Crutzen; Steffen; Stoermer., 2000, p. 486).

² Crutzen; Grinevald; McNeill; Steffen, 2011, p. 843.

humanidade diz respeito ao Holoceno e sua constância climática. Entrar no Antropoceno representaria assim um adeus a essa era de estabilidade ambiental, o que prefiguraria o início de situações limítrofes, em que se vislumbra um longo período de crises sub-reptícias. O Antropoceno, portanto, significa também isso, uma nova era geológica que funcionaria como um anúncio catastrófico da perda das condições ambientais equilibradas que nos garantem a nossa própria sobrevivência. O discurso científico que sustenta a tese do Antropoceno aponta não apenas para uma catástrofe climática provável, mas ainda consegue depreender alguns efeitos gerais que podem ser sintetizados como: a) Alteração de ciclos naturais como o ciclo de carbono, nitrogênio e fósforo; b) Modificação do ciclo da água – seja pela acidificação dos oceanos, seja pela modificação dos ciclos hídricos de água potável com desvios de rios e construção de represas; c) Extinção massiva da biodiversidade do mundo – que inclusive representa o sexto maior movimento de extinção registrado na história do nosso planeta.

Cabe ainda a pergunta: qual seria exatamente o ponto de virada que nos condicionou à transição entre o Holoceno e o Antropoceno? Ou seja, qual seria a origem dessa possível nova era geológica que teria nos levado a contemplar uma catástrofe com dimensões globais? Seria possível apontar com especificidade suficiente o momento distintivo em que os vestígios humanos sobre a terra se tornaram uma força de destruição? De acordo com os defensores da tese do Antropoceno, todos esses efeitos teriam como marco histórico a revolução termo-industrial iniciada entre o final do século XVIII e início do XIX, referente ao modelo econômico e energético de produção fabril. Se, em um primeiro momento, essa demarcação histórica nos parece justificada pelo aspecto da produção industrial em escalas até então inéditas, sob o ponto de vista climático (de acordo com o discurso do Antropoceno), é antes a transformação energética possibilitada pelo uso de energia fóssil que mais se destaca nas análises científicas envolvidas nessas discussões.

Não é por acaso que combustíveis fósseis representaram uma transição na lógica energética humana. Seu uso envolveu não apenas um salto na quantidade produtiva e de consumo de energia, mas também funcionou como “fonte de combustível perfeita”, em termos de eficiência e custo, além de ter desencadeado uma série de avanços paralelos sob o ponto de vista de desenvolvimento econômico e técnico. Por exemplo: a possibilidade de tecnologias mecanizadas transformou espaços florestais em áreas cultiváveis, houve um aumento de urbanização e produtividade agrícola por meio de uso

de fertilizantes, a capacidade de produzir *commodities* se intensificou, assim como ganhos massivos em infraestrutura. Essa conjuntura de fatores teria ainda alcançado o seu pico a partir do pós-guerra, com aquilo que os especialistas do Antropoceno nomearam como Grande Aceleração. Essa fase seria marcada por tendências de globalização, consumismo, crescimento industrial e populacional. Viagens internacionais se tornaram mais fáceis, a comunicação eletrônica se tornou hegemônica, a urbanização explodiu e a produção de bens se tornou ainda mais ostensiva.

Todas essas análises foram argumentadas e discutidas amplamente pelos cientistas envolvidos na tese do Antropoceno. Entretanto, gostaria de deixar o domínio estritamente científico e me voltar para um problema que à primeira vista pode parecer secundário, mas que assume importância filosófica no que se refere ao extenso período que entendemos como Idade Moderna. Isso se justifica, principalmente, na medida em que coube ao pensamento moderno instaurar fundamentalmente uma ordem dualística entre homem e natureza – ou ainda, mundo da cultura ou da sociedade separados do mundo natural. Não é nenhum segredo que a modernidade institucionalizou uma tradição de pensamento fundamentada nessa cisão, uma distinção que já se provou ilegítima em diversas teorias contemporâneas. Entretanto, coube à modernidade instaurar uma orientação antropocêntrica, com um sujeito cognoscente e moral, que estabelecia dogmas, axiomas e práticas distanciados (ilusoriamente) do mundo natural, consolidando um divórcio (ao menos no mundo da teoria) entre nós e nosso entorno.

É isso, por exemplo, que atesta Bruno Latour no seu livro *Jamais Fomos Modernos*, em que o autor descreve um trabalho de purificação em que haveria “primeiramente, a separação completa entre o mundo natural - portanto, construído pelo homem - e o mundo social - portanto, sustentado pelas coisas”³. Uma divisão de caráter artificial, pois a natureza com limites claramente delineados, separada do homem, teria sido tão fictícia quanto um mundo social instituído, que só ganha significação na medida em que se ampara em uma exterioridade objetiva. É essa mesma divisão entre mundo dos homens e mundo natural que é acusada por autores radicalmente diferentes, como Malcolm Ferdinand, que considera uma ecologia pela perspectiva decolonial, e Jason Moore, que pensa o problema ambiental por lentes marxistas. Assim, Ferdinand expõe a fratura ambiental moderna, pautada na “oposição dualista que separa natureza e cultura, meio

³ Latour, 1994, p. 37.

ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca “o Homem” acima da natureza”⁴. Já Moore, criticando a limitação inerente do modelo *Natureza Mais Sociedade*, contesta “uma ontologia com a qual poucos de nós concordamos hoje: a noção de que os humanos são independentes do resto da natureza”⁵.

O pensamento moderno – dualista por excelência, e que fundamentou a separação da humanidade de seu entorno natural – é tradicionalmente representado pela cisão cartesiana de *res cogitans* e *res extensa*, que separa as coisas materiais das entidades inteligíveis ou mentais⁶. Conjuntamente ao dualismo cartesiano, a noção de modernidade é marcada pela concepção científica clássica e, por conseguinte, pela instauração de uma ideia de dominação da natureza pelo esforço analítico que fundamenta o método científico hegemônico no século XVII⁷. Embora essas noções sejam válidas na caracterização da orientação teórica moderna (e esse é o cerne do argumento que busco desenvolver aqui), o pensamento da modernidade não foi determinante apenas por sua contribuição epistemológica, pelo aspecto puramente científico - visão que parece ser central para os defensores da tese do Antropoceno. Foi determinante também por revolucionar relações sociais, econômicas e políticas que contribuíram para tal. Isso significa, portanto, dizer que a modernidade não apenas pressupôs a separação entre mundo natural e mundo social, sintetizada na divisão entre sujeito e objeto: de modo ainda mais radical, ela teria instituído transformações que exigiram *uma combinação de projetos teóricos diversos distribuídos em vários campos disciplinares*. Ou seja, um conjunto ou arranjo de formações teóricas que, associadas, confluíram para a realização de mudanças que teria nos enredado para o estado atual de coisas. Desse modo, o objetivo do presente texto é considerar esse *plano teórico compartilhado da modernidade*, que excede a relação científica, epistemológica, e que transversalmente mobiliza diferentes concepções filosóficas modernas. Em conjunto, essas propostas teóricas serviram como material de

⁴ Ferdinand, 2022, p. 24.

⁵ Moore, 2015, p. 50.

⁶ “Uma das características essenciais do dualismo cartesiano é a tendência de circunscrever reivindicações de verdade traçando linhas rígidas e rápidas entre o que é humano e o que é “natural”. Podemos chamar isso de uma fenda epistêmica. No cerne dessa fenda epistêmica está uma série de abstrações violentas implicadas na criação e reprodução de dois domínios epistêmicos separados: “Natureza” e “Sociedade”. As abstrações são “violentas” porque removem relações essenciais de cada nó no interesse da coerência narrativa ou teórica. Não foi à toa que esse divórcio simbólico da Natureza e da Sociedade foi consolidado no capitalismo inicial. A fenda epistêmica foi uma expressão – e, por meio de novas formas de práxis simbólica, um agente – do divórcio material que abalou o mundo dos produtores diretos dos meios de produção” (Moore, 2015, p. 85).

⁷ Foster, 2005, p. 9.

legitimação para um sistema que possibilitou a crise climática atual. E isso foi feito por um processo desdobrado em quatro pontos. São eles:

1. A imagem de mundo natural como passível de escrutínio científico com Francis Bacon. Esse movimento, a meu ver, é ainda mais acentuado com a formulação kantiana do sujeito transcendental, com a separação entre coisa em si e fenômeno que leva a cabo o projeto científico da modernidade.
2. A diferença entre Estado de Natureza e Estado civil com os contratualistas, mais especificamente Thomas Hobbes.
3. A fundação da propriedade privada que determina o direito de propriedade e instaura a separação entre proprietários e não-proprietários (despossuídos). O autor que teria fundamento essa visão de modo mais contundente foi John Locke.
4. A noção de mercadoria e de trabalho, entendidos por Adam Smith, que formalizou não apenas as relações de mercado monetarizadas, mas considerou a terra como recurso e, portanto, como passível de rentabilidade.

Todas essas teses apresentam, assim, uma espécie de unidade teórica subjacente ao pensamento moderno. A relevância dos autores citados acima não se justifica, contudo, apenas por uma validação canônica, pelo reconhecimento de participação no panteão dos grandes pensadores da filosofia moderna, mas porque lhes coube o papel de fornecer os próprios fundamentos teóricos da modernidade – servindo, desse modo, como alicerce de um modo sistemático de agir com o planeta, consolidando uma ordem capitalista liberal que se estendeu globalmente e que nos conduziu para a crise climática de hoje. Veremos que cada um desses autores buscou definir a natureza humana diferentemente. E todos contribuíram a seu modo para a definição de uma humanidade apartada do mundo natural; por sua vez, o mundo natural como esfera a ser dominada, investigada, mercantilizada, tornada propriedade e recurso produtivo e rentável. Todos eles, portanto, conseguiram justificar uma sociedade capitalista que culminou na revolução termo-industrial que, de acordo com a própria tese do Antropoceno, funcionou como o início de um caminho sem volta. E, nesse aspecto, de modo combinado, formaram uma concepção do ser humano proprietário, consciente, cidadão de um Estado e tendendo à prosperidade material. Paralelamente, um segundo movimento: a hipóstase do mundo natural enquanto recurso, comodificada, cientificamente investigada e fragmentada em

territórios. O desdobramento dessas teses que, contudo, se “retro-complementam”, é o que proponho discutir agora.

A UNIDADE TEÓRICA DA MODERNIDADE

Vimos os efeitos epistemológicos que o dualismo cartesiano implicou no que concerne a uma separação entre natureza e cultura, que possui como princípio preliminar a cisão entre matéria e intelecto. Embora o método analítico cartesiano seja frequentemente identificado como prática de quantificação da natureza, sobretudo por sua física pautada na concepção de corpo e movimento, Francis Bacon merece um lugar privilegiado na instauração de um projeto científico orientado pela observação. Assim, embora o *Novum Organon* apresente um resquício pré-moderno ao conservar as quatro causas aristotélicas, Bacon propõe a identidade entre tarefa filosófica e filosofia natural, conjugando a empiria experimental com o ato de formulação de axiomáticas racionais. Uma experiência “ordenada e medida” mesclada com as deduções da mente científica significou a síntese das impressões sensíveis (aplicação de experimentações) traduzidas e sistematizada por um processo interpretativo da natureza. Se, por um lado, os dados dos sentidos nos dão a chave para a investigação de fenômenos particulares, observáveis no mundo natural, por outro, cabe à razão captar a ordem física, organizá-la em máximas teóricas hierarquicamente encadeadas. A pretensão de um mapeamento integral do mundo enquanto finalidade metodológica é afirmada por Bacon com radical clareza, na medida em que a filosofia natural se torna o ato intencional de “penetrar nos estratos mais profundos e distantes”⁸ da esfera natural, para que “o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina”⁹. O domínio da natureza quer dizer assim a manutenção necessária do binômio sujeito e objeto, na mesma orientação conciliatória entre mundo físico regular – a objetividade natural a partir do imperativo científico de “dissecção e anatomia do mundo”¹⁰ – e o fator de subjetividade ocupado pelo “homem, ministro e intérprete da natureza”¹¹.

Quando, mais de um século depois, a *Crítica da Razão Pura* assume a tarefa de um reformismo epistemológico, explicando o mundo fenomênico a partir do poder

⁸ Bacon, 1973, p. 22.

⁹ Bacon, 1973, p. 95.

¹⁰ Bacon, 1973, p. 89.

¹¹ Bacon, 1973, p. 19.

representativo do sujeito transcendental, a cisão entre sujeito e objeto é radicalizada pela predominância do primeiro termo. Isso é visível desde a implementação do conhecimento *a priori*, que reivindica de volta o estatuto científico da filosofia aproximando-a de saberes como a matemática e a física, ciências que determinam aprioristicamente seu objeto¹². Enquanto ciências quantificadoras, ambas partem da constituição cognoscente do sujeito transcendental que se projeta na realidade externa. Desse modo, espaço e tempo podem se afirmar enquanto condições subjetivas *a priori* para a formação da objetividade, propondo um enquadramento espaço-temporal com inspirações euclidianas. Similarmente, os eventos e fenômenos externos ao Eu são conhecidos a partir de relações de causalidade atribuídas pelo sujeito cognoscente que percebe e categoriza sua percepção física. Se dos efeitos é possível remontar às causas, então as relações entre corpos e eventos implicam a apreensão subjetiva das cadeias causais cuja regularidade não apenas assume o lugar da legitimação prescritiva (leis da física), como também permite sua repetição e comprovação por constatação do que se assume como fato ou evidência. O sujeito transcendental se torna o centro de explicação dos eventos no mundo porque funciona como a própria condição de possibilidade para que a realidade ganhe sentido e objetividade.

Evidentemente, a consideração tanto de Bacon como de Kant como os autores que mais representaram o ímpeto científico da modernidade não é novidade¹³. Identificar o sujeito como agente do saber ratificado por uma metodologia específica (seja a experimental, seja a racional-dedutiva ou apriorística), já é ponto pacífico no que se refere à história do pensamento e filosofia da ciência. Contudo, as modificações da modernidade não são apenas de natureza gnosiológica. Por mais revolucionário que o criticismo de Kant tenha sido, a modernidade é mais do que uma transformação nos parâmetros na teoria do conhecimento, a começar pelas mudanças políticas implicadas na transição para o a composição do Estado moderno. As teorias contratualistas do século XVII, que fundamentaram conceitos como legitimação do poder e soberania, espelharam essa dinâmica, a partir da própria construção diferencial entre estado natural e estado civil.

Como sabemos, no *Leviatã*, Hobbes determina o estado de natureza como o lugar original dos homens livres e iguais que, contudo, para garantir a segurança de sua

¹² Kant, 2001, BX.

¹³ Sobre o processo de observação empírica e experimentação científica em Bacon: Foucault, 2000, p. 171. Sobre a constituição representativa em Kant: Foucault, 2000, p. 332- 333. Sobre como a estrutura do sujeito se torna fator de garantia para o conhecimento válido (acesso a verdade), ver: Foucault, 2006, p. 173.

subsistência e de sua integridade, optam por entrar na ordem social e política, mesmo que isso signifique a restrição de sua liberdade natural. Em outras palavras, a fundação do Estado civil hobbesiano, por contrato, implica a distinção de duas ordens. Por um lado, a ordem da natureza se configura como o local da selvageria primitiva, onde não há lei e nem propriedade. Por outro, Hobbes é bastante claro ao afirmar que a finalidade do Estado civil não excede a tentativa de assegurar sobrevivência e paz, mas que se trata igualmente de propiciar as benesses civilizacionais, o progresso técnico das construções e das artes, das transações comerciais e da produção laboral. Sem Estado, Hobbes afirma abertamente, não há trabalho, dado a incerteza de seus frutos, “não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser transportadas pelo mar; não há construções confortáveis, [...] não há conhecimento da face da Terra”¹⁴.

Viver sem sociedade é se conformar não apenas a uma vida sórdida e miserável para Hobbes, mas igualmente estar entregue às inclinações instintivas naturais, à constituição humana passional por natureza e, desse modo, a uma liberdade irracional não aconselhável sob o ponto de vista dos interesses individuais. Entrar no Estado civil por um acordo significa, portanto, aceder por consentimento à alternativa mais proveitosa, mesmo que isso implique a submissão política. É, portanto, com esse fim que as instituições burocráticas e jurídicas ganham realidade conceitual e prática, investidas na positivação de leis que confirmam a centralização do poder, a manutenção da soberania e a cristalização da unidade política que em breve se tornará a formação nacional.

O mesmo apreço por uma sociedade civil que garanta a ordenação e a unidade políticas aparece na versão lockeana do contratualismo, cujo acento repousa na consagração do estatuto da propriedade privada. O respeito pela propriedade já aparecia em Hobbes enquanto delimitação de possessões¹⁵, mas é com Locke que há a fundação de uma espécie de “ontologização” do direito à propriedade privada. É a partir do direito natural de fundo divino, que nos garante a liberdade de agir e dispor de nosso corpo e de nossa vida, que Locke estabelece a extensão de nossa qualidade proprietária: se somos livres para defender nossa integridade física e sobrevivência, somos igualmente livres para defender o que produzimos com nosso trabalho, mesmo que esse esforço se resuma a apenas cercar terras e reivindicar como sendo *nosso* o que nos rodeia. Há aqui um

¹⁴ Hobbes, 2003, p. 109.

¹⁵ Hobbes, 2003, p. 111.

movimento de extensão ou prolongamento da nossa pessoa: assim como podemos dizer que a vida e o corpo são nossos por direito natural, do mesmo modo, o que se define como nossa propriedade – seja o fruto de nosso trabalho ou simplesmente a terra que reivindicamos – se faz como nossas posses intransferíveis. Atentar contra o regime da propriedade é como ameaçar um direito que nos é dado por Deus. Assim, nas palavras de Locke, e aqui cito o *Segundo Tratado sobre o Governo*, “o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade”¹⁶.

A dimensão social e política do contratualismo, que não só instaura o poder político, como fundamenta um Estado baseado na legitimação da propriedade privada, se coloca como essencial para alicerçar, *novamente*, duas ordens interrelacionadas. A primeira, uma sociedade capitalista – impensável sem o direito e a proteção da propriedade. A segunda, uma unidade política centralizada e consistente que, por sua vez, assegura a manutenção da sociedade capitalista – de modo que ela se desenvolva sem interferências –, vide a instauração da estrutura da lei e polícia para proteção dos direitos de propriedade. A fundação de um individualismo possessivo¹⁷ pelo contratualismo explica, desse modo, tanto o pertencimento político dos indivíduos a um Estado civil, como a salvaguarda da propriedade enquanto princípio. Esse último ponto é exemplificado magistralmente pela letra lockeana, visto que ter direito a posse significa não uma convenção, mas um direito humano natural. Em uma subversão plena do espírito aristotélico, é a proteção da propriedade o que explica a origem da sociedade civil, o que justificaria nossa propensão gregária.

Aqui, gostaria de abrir um parêntese crítico sobre Locke e Hobbes. Em primeiro lugar, a antropologia do início do século já desmentiu a ideia de que nossa tendência natural é ter propriedades como algo que decorre de nossa condição humana. A refutação do individualismo possessivo como algo natural é evidenciada pela própria existência de regimes produtivos de subsistência em que a administração da terra e do cultivo se fazia de modo comunal, sem divisão de bens¹⁸. E, surpreendentemente, contra a posição hobbesiana de que poder político equivale à submissão e a laços de soberania mantidos por obediência, é possível encontrar civilizações que buscaram mecanismos que

¹⁶ Locke, 1994, p. 156.

¹⁷ MacPherson, 1990.

¹⁸ Meillassoux, 1964, p. 119.

impediam a concentração de poder, de modo que poder e coerção deixam de ser sinônimos. Esse é o caso, por exemplo, das investigações com base etnográfica elaboradas por Pierre Clastres na década de 60. Esses estudos (os quais tiveram como objeto algumas culturas ameríndias brasileiras) sugeriram que não foi a democracia ateniense, nem a ciência política iluminista que garantiu de modo prolongado a desconcentração do poder, mas que essa horizontalidade era encontrada entre povos originários latino-americanos, como entre os Cubeo, ou as tribos do Orinoco¹⁹.

Críticas à propriedade e ao Estado que desvelam seu caráter artificial (e, dessa forma, não como advindas de um modo natural humano de organização política e econômica) foram igualmente feitas por Marx no que se considera como sua fase de juventude – ou seja, na parte de sua obra mais filosófica. É, por exemplo, em *Os despossuídos*, que Marx aponta para como a concentração fundiária envolvia a interdição do acesso a recursos naturais para os não-proprietários. Analisando a Dieta Renana que buscava criminalizar o furto de madeira enquanto atentado contra a propriedade em áreas florestais, tornando-o delito passível de punição²⁰, Marx se pergunta sobre o próprio *estatuto da propriedade privada*: pois, se a apropriação de um recurso natural para a sobrevivência individual significa um roubo, então a transformação de todo e qualquer recurso natural em propriedade privada não significa um processo de apropriação que exclui a humanidade de uma parte da natureza? E, por conclusão lógica, não seria toda propriedade fundiária um roubo? E como tal roubo poderia se tornar legítimo se não fosse pela validação jurídica da propriedade que precisa das estruturas legais específicas para ser respeitada e coletivamente reconhecida?

De qualquer modo, seja pela pena marxista, seja pelas análises antropológicas de povos não-europeus, o que se evidencia aqui é como a propriedade privada não se determina como um direito irrefutável do homem, amparada por um princípio necessário, um direito natural cedido por Deus sobre a qual temos a liberdade irrestrita de usufruir e defender. Antes, é um modo específico de organização produtiva e jurídica que se estabelece como parte de uma ordenação do sistema capitalista. Igualmente, o Estado não seria o único modo de organização civil e política, de forma que o poder precisaria ser necessariamente fundamentado em relações contratualistas como saída definitiva do

¹⁹ Clastres, 2003, p. 48-49.

²⁰ Marx insiste na diferença das duas coisas, “ajuntar madeira seca no chão e roubar madeira são coisas essencialmente diferentes”, mas “a despeito dessa diferença essencial, ambas as coisas são chamadas de furto e punidas como furto” (Marx, 2016, p. 81).

estado de natureza. Pois, de fato, em Hobbes, o Estado funcionaria como a esfera de relações jurídicas e burocráticas instituindo a transferência de poder decisório que gera, conseqüentemente, uma relação de súdito e soberano pautada na passividade do primeiro e concentração de poder no segundo. E o que os ensaios de Clastres nos mostram é que é falso que a saída contratualista seria a única alternativa para um Estado de paz interno à comunidade, assim como é um equívoco afirmar que se trata da saída mais benéfica para nós.

O coroamento do discurso da modernidade se dá, entretanto, com Adam Smith. Talvez, para nosso propósito aqui, esse seja o principal autor no que se refere à cristalização de um corpo teórico que respalda a sociedade capitalista moderna. Como já foi anteriormente mencionado, as críticas às teorias da modernidade parecem estar amplamente consolidadas desde meados da década de 60. Contudo, a orientação culturalista e a história do pensamento e das ideias parecem ter tido como foco as dinâmicas simbólicas e representacionais, assim como do poder – o que explicaria o histórico de problematizações que giraram em torno de questões sobre a natureza do conhecimento, a constituição subjetiva, a validade da metafísica e a finalidade de éticas normativas. O pensamento contemporâneo nos fornece uma série de bons exemplos desses movimentos de contestação e desconstrução teóricas que tiveram como alvo esses últimos temas. Entretanto, talvez por conta do esgotamento da tradição marxista²¹, temáticas econômicas tenham cedido espaço nas discussões filosóficas recentes, o que teve como efeito a longo prazo um enfraquecimento das análises críticas ao capitalismo enquanto sistema de apropriação e exploração materiais²². Isso não significa, evidentemente, que o pensamento contemporâneo como um todo ofereça um alinhamento teórico com o capitalismo liberal²³, mas que noções tradicionalmente endereçadas pelo marxismo, assim como reivindicações que lhes são próprias (tais como

²¹ Esse ponto pode ser comprovado pela emergência do problema do reconhecimento na teoria crítica a partir da década de 90, em detrimento das demandas distributivas materiais (Taylor, 1992, p. 25; Honneth, 2003, p. 114-115), o que implicou no enfraquecimento da noção de classe como referencial teórico para explicar conflitos sociais injustos (Habermas, 1980, p. 54-55). É nessa medida que podemos compreender como feministas negras, por exemplo, optam por analisar dinâmicas de racismo e dominação racial pela perspectiva das representações e formações imagéticas que perpetuam culturalmente a opressão e dominação de pessoas negras (Bell Hooks, 2019, p. 33). Trata-se assim tanto de uma recusa às orientações universalistas das demandas sociais, como igualmente de uma recusa à tendência economicista visível em teorias marxistas ortodoxas (Foucault, 2005, p. 20).

²² Embora não concorde integralmente com a autora, esse enfraquecimento das críticas ao capitalismo, sobretudo entre as décadas de 80 e 90, foi endereçado por Ellen Meiksins Wood, já no início do seu livro *Democracy Against Capitalism* (1995).

²³ Butler, 1997.

renda, emprego, moradia, trabalho e organização política partidária) foram pouco a pouco sendo relegadas a segundo plano. Fazer uma análise completa de como a modernidade implicou a solidificação de uma sociedade capitalista liberal implica considerar que tal sociedade parte da organização e normalização de um sistema produtivo e distributivo (ou seja, também econômico) que tem como natureza promover acumulação de riqueza e exploração. Essa exploração e acumulação, portanto, são visíveis no próprio ato de tomar a natureza como rentável e comodificável – algo levado a cabo por Smith enquanto formalizador do discurso econômico *strictu sensu*.

Desse modo, n’*A riqueza das Nações*, evidencia-se um esforço de sistematização do regime de mercado que não apenas padroniza teoricamente regras econômicas por um estatuto científico, mas que também forma a noção de dois sistemas simultâneos, o de trabalho e o fundiário. Se a produção é a interação do ser humano com a natureza, ou seja, inerente à nossa capacidade primeira de transformação do nosso entorno natural para garantia de nossa sobrevivência, em Smith, a natureza e o homem são introduzidos como submetidos àquilo que modernamente se entende como relações mercadológicas²⁴. Objetos são compreendidos como mercadorias com valor de consumo, mas principalmente, valor de troca²⁵. Já os seres humanos são considerados como naturalmente propensos à troca comercial, enquanto uma “uma certa propensão para cambiar, permutar ou trocar uma coisa por outra”²⁶, que inclusive tem como consequência a divisão do trabalho. Com efeito, é possível dizer que relações de troca estão presentes em uma infinidade de culturas – porém, a afirmação categórica de uma propensão a trocas comerciais como tendência natural humana para o lucro em relações de mercado não parece ser verídica. Essa falácia de fundo economicista, inclusive, já foi desmentida anteriormente, sobretudo por Karl Polanyi²⁷. Igualmente é inverídica a noção

²⁴ “A produção é a interação do ser humano com a natureza; para que esse processo se organize por um mecanismo autorregulado de permuta e comércio, o homem e a natureza devem ser introduzidos em sua órbita; devem ficar sujeitos à oferta e à procura, isto é, ser tratados como mercadorias, como bens produzidos para a venda. Era exatamente este o arranjo num sistema de mercado. O ser humano com o nome de trabalho, e a natureza, com o nome de terra, eram oferecidos para a venda. O uso da força de trabalho podia ser universalmente comprado e vendido por um preço chamado salário, e o uso da terra podia ser negociado por um preço chamado renda. Havia um mercado de trabalho e um mercado de terra. Em ambos, a oferta e a procura eram reguladas pelo nível dos salários e das rendas, respectivamente. A ficção de que o trabalho e a terra eram produzidos para a venda sustentava-se consistentemente. O capital investido nas várias combinação de trabalho e terra podia fluir de um ramo da produção para outro, conforme requerido para nivelar automaticamente os ganhos nos diversos ramos” (Polanyi, 2021, p. 205-206).

²⁵ Smith, 2014, p. 117.

²⁶ Smith, 2014, p. 93.

²⁷ Por isso, Polanyi aponta certas falácias naturalizadas no pensamento econômico como, por exemplo a tendência de tomar a mentalidade de mercado (que só de fato se consolidou no século XIX com as sociedades

de que trocas seriam naturalmente decorrentes de uma orientação à formação de excedente enquanto modelo de acumulação que, de acordo com Smith, seria universalizável. Além disso, é preciso ainda apontar que a transformação do trabalho humano (normalmente com finalidade de subsistência) em força laboral assalariada possui a consequência direta de transformá-lo em atividade monetarizada, comodificável, submetendo-o a um valor de troca que só é possível dentro do modelo capitalista.

Vimos até aqui como cada um dos modernos considerou a natureza humana de modo diferenciado. Seja como sujeito cognoscente e intérprete dominador do mundo natural, seja como proprietário com direito a posses. Ou ainda, em Hobbes, como criatura passional, propenso a entrar em um Estado coercitivo por meios contratuais. Em Smith, o homem é visto como naturalmente visando ao lucro e, nesse aspecto, a terra se resumiria a propriedade passível de mercantilização: o que a torna, conjuntamente com o resto da natureza, um recurso, submetido à rentabilidade. Segundo Smith,

a madeira da floresta, a erva do prado, e todos os frutos naturais da terra que, quando ela era comum, custavam ao trabalhador somente o incômodo de os colher, passam, mesmo para ele a ter um preço adicional. Passa a ter de pagar a autorização de colhê-los; e terá de entregar ao proprietário uma parte daquilo que o seu trabalho colheu ou produziu. Esta parte ou, o que é o mesmo, o valor desta parte, é a renda da terra, que constitui uma terceira componente do preço da maior parte dos bens²⁸.

A teoria da composição dos preços n' *A Riqueza das Nações* entende que o valor de qualquer mercadoria envolve três elementos: lucro, renda da terra, salário do trabalho. Os dois últimos, portanto, implicam mudanças drásticas nas próprias relações sociais e econômicas pré-modernas (pré-capitalistas), pois a produção como meio de sobrevivência é engolfada por relações de mercado que quantitativamente definem

industrializadas) como inerente às relações sociais e econômicas anteriores. Isso implicaria em considerar as relações de mercado como parte da natureza humana, caindo em um essencialismo sem comprovações. Assim como as relações de mercado não podem ser projetadas desde as origens da humanidade, igualmente a noção de trocas e acúmulo de excedente com a finalidade de prosperidade material não é uma teoria que pode ser amplamente aplicada às realidades pré-capitalistas. De modo mais claro, para Polanyi, a falácia economicista envolve o ato de “igualar a economia humana em geral com sua forma de mercado (erro talvez facilitado pela ambiguidade básica do termo econômico). [...] A falácia é evidente: o aspecto físico das necessidades do homem faz parte da condição humana; não pode existir sociedade que não possua algum tipo de economia substantiva. Por outro lado, o mecanismo oferta-procura-preço (que chamamos mercado, em linguagem popular) é uma instituição relativamente moderna e possui uma estrutura específica; [...] Reduzir o âmbito do econômico especificamente aos fenômenos de mercado é eliminar a maior parte da história humana. Em contrapartida, ampliar o conceito de mercado para fazê-lo abarcar todos os fenômenos econômicos é atribuir a toda as questões econômicas as características peculiares que acompanham um fenômeno específico” (Polanyi, 2012, p. 47-48).

²⁸ Smith, 2014, p. 151.

quanto custa o trabalho, assim como quanto a custa a terra e elementos naturais que, desse modo, se tornam recursos econômicos. Organizados por princípio de utilidade, o trecho supracitado de Smith deixa claro não apenas o processo de comodificação da terra e do trabalho humano, mas toda uma orientação de práticas extrativistas que viram no planeta e em povos originários uma possibilidade de alargamento do lucro e aumento de riqueza nacional.

Consolida-se, assim, o círculo das mudanças da modernidade, que constituíram não só uma subjetividade divorciada da natureza, voltada para o consumo, a produção e o progresso tecnológico. Mas, também, o ser humano organizado politicamente em instâncias estatais, cujo aparato burocrático e jurídico funcionavam ativamente para que o andamento da sociedade moderna não sofresse perturbações. Em resumo, essa seria uma espécie de *receita teórica* para a visão de uma natureza como separada do homem. Por um lado, instituiu-se um tipo específico de racionalidade e ciência, promovido tanto por Bacon como por Kant. Parte desse receituário envolveu a articulação de um regime de propriedade que estivesse submetido ao mercado e que pudesse ser explorado em paz. Isso é fundamentado no pensamento de Locke e de Smith. Conjuntamente, foi preciso estabelecer uma ordem política que legitimasse e assegurasse a manutenção de um sistema econômico, social, político capitalista por meios jurídicos e de poder. O contratualismo de Hobbes nos dá esse fator final pela organização política em Estados nacionais, em que se estabelece a própria noção de territorialidade legítima, já que, alicerçando o “direito de propriedade”, está o poder de aplicação e decisão de um Estado.

Até aqui busquei apresentar como filosofias modernas foram indispensáveis para a consolidação de um modelo de subjetividade e de natureza (assim como sua relação). É possível, contudo, que venha a pergunta sobre como a crise ambiental de hoje poderia refletir ainda essas concepções que tiveram sua origem na modernidade. A resposta para essa questão está no fato de que a combinação de todos os pontos abordados acima se reflete ainda hoje no modo como agimos e pensamos. Na medida em que observamos a mercantilização de elementos naturais como água, terra, ar, matérias minerais etc., quando os encaramos como recursos a serem explorados a partir de uma lógica extrativista, o que se percebe é como ainda estamos diante desse modelo moderno de homem e natureza. Por trás disso também está a salvaguarda irrestrita da gerência e normatização do estatuto da propriedade privada, que garante a posse de partes da natureza que invariavelmente impedem o acesso comum a meios indispensáveis à nossa

sobrevivência. Não é difícil compreender como veladamente isso significa a normalização de desigualdades materiais, mesmo que um dos princípios basilares da modernidade seja a noção de igualdade inata enquanto condição universal.

Do mesmo modo, quando nos deparamos com uma orientação de crescimento econômico pautado em uma dinâmica de avanço de fronteiras tecnológicas que serão ativamente utilizadas para a produção de bens de consumo, normalmente industriais, é a lógica moderna de trabalho, produção e riqueza com que nos defrontamos. E não me parece ser um exagero considerar o papel do Estado como participante fundamental desse sistema de coisas, na medida em que é essa instituição política que regula a terra legal e militarmente, modificando o espaço natural com estradas, represas, desvios de rios, organização de políticas públicas que gerenciam nosso contato com a natureza. Em outras palavras, o Estado institui um aparato administrativo e burocrático que, citando Christian Parenti,

entrega a natureza não humana à acumulação de três formas principais: através dos seus regimes de propriedade baseados no local; a sua produção de infraestruturas; e suas práticas científicas e intelectuais que tornam a realidade biofísica economicamente legível e acessível²⁹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cansativa exposição das teorias modernas que busquei fazer até aqui não apresenta nada de novo. Ao contrário, todos esses pontos parecem ser facilmente aceitos na medida em que já foram formulados e extensamente abordados por aqueles que vieram antes de mim. O que, contudo, gostaria de colocar em evidência não é apenas como as inovações teóricas da modernidade parecem ter sido determinantes para o mundo contemporâneo, mas como elas foram *combinadas, conciliadas, agregadas em um conjunto teórico prescritivo que, quando posto em vigor, explicam a instauração da sociedade capitalista liberal de hoje*. Sem a política legítima de um estado que estabelece soberania e territorialidade, assim como um corpo jurídico e burocrático que assegura a propriedade privada, não haveria essa sociedade – lembrando, claro, da instituição da propriedade como sacralizada enquanto direito universal. E sem um regime fundiário e de trabalho, orientado por lucro e exploração, não se poderia falar em organização

²⁹ Parenti, 2014, p. 2.

produtiva e distributiva capitalista. Tampouco isso seria possível se não houvesse um sujeito, consciente e moral, que teoricamente forma a cultura e a técnica, amparado em um arcabouço de legitimação científica.

Cada um dos autores citados contribuiu com uma peça no quebra-cabeças da modernidade que gestou e completou o sistema capitalista liberal vigente – um quebra-cabeças que só tem funcionamento efetivo se cada peça cumprir sua função e valor. As proposições modernas, axiomáticas, asseguram a composição completa de duas esferas: um sentido de essência subjetiva que gira em torno do indivíduo proprietário, pertencente a um Estado (cidadão), participando do sistema produtivo-distributivo do capitalismo com o seu trabalho. Conjuntamente, a outra parte da equação, o mundo objetivo como mundo natural, fragmentado em territórios políticos, separado e quantificado a partir de seus recursos naturais, submetido à compra e venda e, principalmente, à exploração exaustiva. A violência com que a crise ambiental nos confronta é indício, portanto, não da ameaça de finitude da humanidade, mas da insustentabilidade da sociedade capitalista liberal. Em outras palavras, o esgotamento das condições de existência da natureza e da humanidade (tal como conhecemos) aparece como a prova indiscutível de que o regime de propriedade, exploração e acumulação capitalista nos leva para a destruição, com a ajuda do modelo ocidental de Estado que descumpra seu papel de proteção social – desmontando à força qualquer resquício antropocêntrico ainda possível de ser visto a partir da invenção moderna do individualismo.

REFERÊNCIAS

BACON, F. **Novum organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Pensadores).

bell hooks. **Olhares negros**. São Paulo: Elefante, 2019.

BUTLER, J. Merely Cultural. **Social Text**, v. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.

CLASTRES, P. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

CRUTZEN, P; GRINEVALD, J; MCNEILL, J; STEFFEN, W. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Philosophical Transactions of the Royal Society**, n. 369, p. 842-867, 2011.

CRUTZEN, P; STEFFEN, W; STOERMER, E. The 'Anthropocene'. *In*: ROBIN, L; SVERKER, S; WARDE, P(org.). **The future of nature**. New Raven: Yale University Press, 2000.

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**. São Paulo, 2022.

FOSTER, J. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, A. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. *In*: FRASER, N; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?** London: Verso, 2003.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MACPHERSON, C.B. **The political theory of possessive individualism**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

MARX, K. **Os despossuídos**. São Paulo: Boitempo, 2016.

MEILLASSOUX, C. **Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire**. Paris: Mouton & Co, 1964.

MOORE, J. **Capitalism in the web of life**. London: Verso, 2015.

PARENTI, C. **The Environment Making State: Territory, Nature, and Value**, v. 47, n. 4, p. 1-20, 2014.

POLANYI, K. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

POLANYI, K. **A subsistência do homem e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SILVA, D. **Homo modernus: para uma ideia global de raça**. São Paulo: Cobogó, 2022.

SMITH, A. **Riqueza das nações**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. *In*: GUTMANN. **Multiculturalism**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

WOOD, E. **Democracy against capitalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Capítulo 3
PENSAR OUTRAMENTE A ECOLOGIA:
Por uma reabilitação da ética global em tempos de crise
ambiental
Nilo Ribeiro Junior



PENSAR *OUTRAMENTE* A ECOLOGIA:
Por uma reabilitação da ética global em tempos de crise ambiental

Nilo Ribeiro Junior

Terra, és o mais bonito dos planetas
Tão te maltratando por dinheiro
Tu que és a nave nossa irmã.
(Beto Guedes)

INTRODUÇÃO

Em vista de trazer à baila a questão de um pensamento *outramente* ecológico para a contemporaneidade, isto é, aquele *pensamento* que tenha como escopo abordar o cosmos a partir do eixo de um paradigma (alter)-lógico contra todo tipo de redução do Mundo a um “conjunto de coisas” oferecidas à dominação e instrumentalização humanas, nos vemos instigados a evocar, de partida, o nome de um dos filósofos mais proeminentes da atualidade, a saber, o pensador tcheco-brasileiro Vilém Flusser (1920-1991). Pois, há de se notar que esse pensador tem uma palavra instigante diante da crise ambiental pela qual estamos a atravessar na contemporaneidade. Em seguida, tratar-se-á de mostrar como frente ao recrudescimento da questão ecológica em seus últimos desdobramentos tem-se propugnado uma ética focada na sustentabilidade, cujo modelo se revela por si só incapaz de confrontar-se com o regime do *capitaloceno* sempre mais atuante nas formas de vida da economia global. Por último, visa-se deter-se sobre a novidade de um paradigma de corte *alteroceno* associando-o à *sabedoria* ancestral como forma de responder aos desafios éticos apresentados pelos regimes *antropoceno* e *capitaloceno* cada vez mais em voga em nosso (Meio)-ambiente e em nossa cultura ocidental.

O DESENCANTAMENTO DO MUNDO E A VOZ DO FILÓSOFO

Em primeiro lugar, urge recordar que o renomado filósofo tcheco Vilém Flusser migrou para o Brasil por ocasião da ascensão do Nazismo na Europa e que, apesar de sua profunda imersão na sociedade e na cultura brasileira, mais tarde nos anos 60 viu-se impelido a ter de regressar ao seu país de origem por conta do recrudescimento da violência política e da atmosfera autoritária da ditadura militar instaurada em nosso país. Por todos esses motivos, é de se destacar que sua trajetória tenha sido marcada por uma aguçada sensibilidade pela questão dos Direitos do Outro frente às ameaças da injustiça, da violência e do banimento da vida do vulnerável tendo em vista até mesmo a defesa da vida de todos seres vivos do Planeta.

Diga-se de passagem, apesar do drama pessoal que marcou sua história, e mesmo depois de ter partido do Brasil, o filósofo manteve viva relação, projetos e diálogos com diversos intelectuais, profissionais liberais e pessoas influentes da sociedade brasileira. Muitos desses personagens estavam a pensar e agir em prol das ideias do “desenvolvimentismo” brasileiro alavancada pela ideologia norte-americana da “aliança para o progresso” cunhada no início dos anos sessenta. Ora, sobressai, naquele contexto, o fato de que não poucas vezes Flusser tenha manifestado sua convicção contrária aos ideais econômicos do “milagre brasileiro” cujo impacto se faria sentir, muito em breve e de modo contundente nos ecossistemas e na ecologia humana de toda a população brasileira. Estas previsões foram oportunamente registradas em sua fecunda troca de correspondência epistolar com alguns dos amigos que deixou no Brasil.

Em função disso, vale recordar que numa dessas cartas emblemáticas destinadas a um de seus amigos mais próximos, Milton Vargas³⁰ – engenheiro envolvido em projetos de construção de hidrelétricas em território brasileiro nos anos 60 –, Flusser, sem cair na

³⁰ Milton Vargas (1914-2011) foi um engenheiro brasileiro, nascido em Niterói-RJ, tendo sido criado em São Paulo. Engenheiro, professor e escritor, foi pioneiro no estudo da mecânica de solos. Foi também um entusiasta dos estudos da filosofia ao longo da vida e responsável por introduzir, ao final da década de 60, estudos humanísticos na faculdade de engenharia da Universidade da USP. Em carta enviada a Vargas em 1/5/77, Flusser se despede: “Sinto muita saudade por não poder brigar contigo fisicamente, porque desta vez teus argumentos merecem que te pegue pelos ombros. Na falta da briga física, te abraço mentalmente”. Milton Vargas cita o ano de 1952 e a polêmica do concurso para catedrático da Faculdade de Filosofia para ambientar o encontro havido com Flusser, pela primeira vez, na residência de Vicente Ferreira da Silva - <https://www.youtube.com/watch?v=unfQikCbXz8> Entrevista de Milton Vargas a Ricardo Mendes na FAAP de 28/01/1999, Acesso em 20/09/2023. VII Congresso Internacional de Comunicação e Cultura - São Paulo – 2021 São Paulo – Escola Politécnica, onde Flusser também, a seu convite, lecionou a disciplina de Filosofia a partir de 1967.

ingenuidade dos discursos sacralizantes da Natureza ou movido por alguma ideia paradisíaca ou romântica de ecologia, tenha chamado a atenção para o fato de que o Brasil estivesse a ingressar precocemente numa espécie “de caminho moderno sem volta de *desencantamento* do Mundo [Natureza]” (Flusser-12). E, se é verdade, que subjaz a essa visão filosófica-científica uma veemente crítica ao impacto do regime *antropoceno* de intervenção na Natureza aguçado nos albores do século XVII, o filósofo já vislumbrava os efeitos perniciosos dessa *reificação* do Mundo tendo em mente o apogeu do modelo ético-utilitarista do domínio da Natureza a se instalar em nossas terras nos anos seminais da industrialização brasileira.

A CRISE DO HUMANISMO E O REGIME ANTROPOCENO

Há de considerar, em primeiro lugar, que o *desencantamento* do Mundo associado à repercussão na ecologia a que se referia o filósofo, andava pari passo com o que ele chamou de “assombroso desequilíbrio ambiental” (Flusser-8) que repercutiria em breve, não apenas sobre a imensa e rica flora e fauna brasileiras, mas que de maneira imediata e radical impactaria a vida das vastas populações ancestrais, ribeirinhas, quilombolas etc. Essas, a partir de seu habitat, costumes, territórios etc. seriam drasticamente atingidas pela construção das grandes hidrelétricas sob a égide da ideologia economicista liberal implícita ao projeto desenvolvimentista em curso no Brasil. Haja vista que a crise ambiental advinda com a construção relativamente recente da gigantesca hidrelétrica do Belo Monte está a confirmar aqueles prognósticos de Flusser já nos idos anos da década de 1960³¹.

É de se enfatizar ainda, que as razões para as devidas *suspeitas* do filósofo tcheco-brasileiro a respeito das questões ecológicas implícitas ao desenvolvimento brasileiro devem-se à influência que a leitura da obra *Crisis* (1963) de Edmund Husserl, iniciador da fenomenologia alemã, exerceu sobre ele. A exemplo do mestre, Flusser insistirá no fato de “as ciências modernas definitivamente não cogitarem o *ambiente* como um autêntico *meio* que nos envolve por todos os lados a ponto de nos vincular por inteiro como espécies viventes, entendendo que somos parte do (Meio)-ambiente e ele parte de nós, e de que

³¹Eliane Brum, *O que Belo Monte delata sobre todos os lados*. Disponível em: <http://elianebrum.com/opinioao/colunas-no-el-pais/o-que-belo-monte-delata-sobre-todos-os-lados/>. Acesso em: 25 out. 24.

agimos nele e ele age em nós” (Flusser-7). Daí sua reserva ao que ele denomina de efeitos drásticos das ciências modernas, filhas do mecanicismo do século XVII, que desde a modernidade cartesiana passaram a promover “a separação entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura ou entre corpo e espírito” (Flusser-7), cujos efeitos têm se aguçado sobretudo nas últimas décadas de nosso século e, de forma mais concreta em terras brasileiras devido ao modelo neoliberal que passou a comandar nossa economia [de mercado].

Eis, pois, que a questão de fundo que moveu o filósofo a argumentar contra o *desencantamento* do Mundo em pleno vigor no Brasil da década de 1960 – tendo em vista seu influxo imediato sobre a Natureza –, se deve ao fato de o cogito moderno determinado pelo *solipsismo* do Eu diante do mundo ter-se deslocado para a condição de um Ego explorador a ponto de dar origem ao regime *antropoceno* de intervenção no Planeta (Flusser-11). E a consequência disso é clara, a saber, tende-se a colocar radicalmente em questão a “alteridade” do Mundo acompanhado do esvaziamento das alteridades dos outros seres humanos não-europeus e dos outros mundos étnico-culturais nos quais se movem e vivem os povos ancestrais.

Logo, se esse *desencantamento* no contexto da modernização do Brasil, aparece vinculado à crise do *antropoceno* fundado na negação de tudo aquilo que sendo da ordem da Exterioridade se vê reduzido à Interioridade do indivíduo explorador, o fato é que a situação tende a se radicalizar. Afinal, a ação humana no mundo passará a ser determinada prevalentemente pelos interesses do lucro e do consumo, apoiada e legitimada pelo sistema econômico depredador, situação, de certa forma expressa na edificação das hidrelétricas brasileiras pouco preocupada com o impacto ambiental dessas obras.

O NEOLIBERALISMO E A IDOLATRIA DA RAZÃO

Disso decorre que tanto a Natureza com seus ecossistemas como a Terra em sua força vital vinculada ao Mundo da vida (das diversas culturas humanas), estejam em vias de se tornarem solapadas pelo neoliberalismo indissociável do capital e da tecnociência a serviço daquele. Em nome da sedução do progresso e do domínio da Natureza a qualquer preço pela técnica, o *economicismo* tende a reduzir a Alteridade do Mundo à Mesmidade da mercadoria por conta da afirmação daquilo que Flusser denomina de “*Idolatria* da

Razão” (Flusser-7). Afinal, argumenta o filósofo, a vida do Cosmos se vê cada vez mais submetida à pretensão da totalidade da Razão para a qual o Mundo não existe senão em sua objetividade e, por conseguinte, como mera matéria prima a ser transformada pela razão instrumental sem que nada do Mundo possa fazer resistência à intervenção da ciência e da técnica à serviço do econômico. E a consequência disso, relata o filósofo tcheco:

No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda esta realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que *política* e *técnica* resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras (Flusser-7).

Acrescenta-se a isso, o fato de a consequência ecológica mais nefasta da *Idolatria* da Razão dizer respeito ao modelo com que seguimos a produzir e a informar conhecimento no Brasil em pleno século XXI. Segundo Flusser, trata-se de “um modelo marcadamente *antropoceno* orientado por certa aversão à natureza ou pela prática de aviltamento do *mundo da vida* – *Lebenswelt* – da qual não se exclui a vida do Planeta” (Flusser-11).

Racionalidade instrumental e negação da alteridade do Planeta

Nesse sentido, a supremacia da racionalidade instrumental tende a se impor em todos os campos da ação humana devido a uma espécie de em-si-mesmamento da subjetivação do real praticada pelo homem movido pela radicalização da ideia de *indivíduo* moderno. Isso se justifica, porque segundo o pensador tcheco, o cogito cartesiano coetâneo das ciências modernas (formais) que está na gênese da racionalidade instrumental, já não duvida de si, e desta forma, não se relativiza com aquilo que habita junto, a saber, o *outro*.

Por conta daquilo que Flusser nomeia como *redução do Outro ao Mesmo*, ele pode endossar com veemência – contra esse tipo de racionalidade instrumental hegemônica e atuante diretamente sobre o Meio-Ambiente – que:

O homem se encontra lançado em situação absurda, porque em situação sem significado. No entanto não se dispôs a aceitar a situação absurda, com exceção de espíritos isolados como Pascal, mencionado pelo prof. Vargas. Em vez de duvidar de si mesmo, da sua própria falta de fundamento, e do seu destino para a morte, preferiria duvidar da situação para negá-la. Extrapolava assim a dúvida, para tornar suportável o absurdo. A recusa de duvidar-se de si mesmo chama-se, humanismo. A ciência é a dúvida extrapolada. A sua meta é, portanto, humanizar o mundo objetivo, para que deixe de ser absurdo. Em outras palavras, a meta é construir uma muralha chinesa ao redor do homem, composta de instrumentos, e destinada a tapar a visão da morte (Flusser-8)³².

Salta aos olhos, que o prenúncio em certo sentido profético – explicitado no contexto da correspondência epistolar do filósofo – a respeito do *desencantamento* do Mundo em íntima conexão com a ascensão da *Idolatria* da Razão que está a se impor sobre o Meio-ambiente –, encontre eco naquilo que diz o: *Relatório sobre o estado do clima em 2024: Tempos perigosos para o planeta Terra*, elaborado por um grupo de experts norte-americanos publicado recentemente na revista BioScience a respeito do acirramento da crise ambiental³³.

Do desenvolvimento sustentável ao grito recente da Terra

Segundo esse relatório, o agravamento dos sinais vitais da Terra está a indicar uma “nova fase crítica e imprevisível da crise climática” e sugere uma “ação decisiva necessária e rápida” da parte da humanidade na tentativa de se repensar um desenvolvimento ambiental que seja *sustentável* para o Planeta em tempos de crise. O relatório descreve áreas onde a mudança de política é necessária – energia, poluentes, natureza, alimentos e economia. Dos 35 sinais vitais planetários que os cientistas usam para rastrear as mudanças climáticas anualmente, 25 estão em extremos recordes. Os três dias mais quentes de todos os tempos vieram em julho de 2024, e as emissões de combustíveis fósseis estão em alta, assim como a população humana e a população de gado ruminante, mostra o relatório climático.

³² FLUSSER,Vilém. Filosofia e Evolução das Ciências. (FLUSSER-8, p. 16-35). Courses 7_2-PHIST[1999]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em: 28 ago. 2021.

³³Relatório a respeito da crise climática publicado em 08/10/24 pela Revista BioScience. Disponível em: <https://academic.oup.com/bioscience/advance-article/doi/10.1093/biosci/biae087/7808595>. Acesso em: 25 out. 2024.

Haja vista que a população humana está a crescer em uma taxa de aproximadamente 200.000 pessoas por dia, e o número de animais ruminantes – mamíferos de cascos, como gado, ovelhas e cabras, que produzem gases de efeito estufa e são intensivos em energia para criar – aumenta em cerca de 170.000 por dia. O consumo anual de combustíveis fósseis subiu 1,5% em 2023, principalmente devido a grandes saltos no carvão (1,6%) e no uso de petróleo (2,5%), indica o relatório. O uso de energia renovável também aumentou em 2023 – o consumo solar e eólico junto aumentou 15% em relação a 2022. Mas o uso de energias renováveis é apenas um décimo quarto do uso de combustíveis fósseis, e o recente aumento no uso de energias renováveis é atribuível principalmente ao aumento da demanda e não ao fato de estarem substituindo os combustíveis fósseis.

O relatório insiste ainda que a perda anual de cobertura arbórea em todo o mundo aumentou de 22,8 milhões de hectares em 2022 para 28,3 milhões em 2023, e com base nas médias globais do ano, as concentrações de dióxido de carbono atmosférico e metano estão em alta histórica.

Outros pontos de preocupação do relatório são: 1) A temperatura média da superfície da Terra está em alta; 2) A acidez do oceano e o conteúdo de calor, bem como o nível médio global do mar, estão em extremos recordes; 3) A massa de gelo da Groenlândia, a massa de gelo da Antártida e a espessura média das geleiras estão em níveis mais baixos de todos os tempos; 4) Foram identificados 28 ciclos de *feedback* amplificador – aqueles que exacerbam a mudança climática, como o descongelamento do *permafrost*; 5) Em 2023, houve uma estimativa de 2.325 mortes relacionadas ao calor nos Estados Unidos, um aumento de 117% em relação a 1999.

Diante dessas constatações, os cientistas afirmam que seu objetivo é “informar *insights* claros e baseados em evidências científicas [contra toda forma de negacionismo] que inspirem respostas informadas e ousadas de cidadãos, pesquisadores e líderes mundiais” a fim de se agir rapidamente em vista garantir a *sustentabilidade* ecológica do Planeta. Diante desses desafios, eles recomendam a imediata adoção de políticas que:

- Implementem um preço global do carbono que poderia limitar as emissões dos ricos, ao mesmo tempo em que potencialmente fornece financiamento para novas ações climáticas.

- Melhorem a eficiência energética e a conservação, substituindo os combustíveis fósseis por fontes renováveis de baixo carbono.
- Limitem as emissões de gases de efeito estufa, incluindo aqueles categorizados como poluentes de curto prazo, como o metano.
- Protejam e restaurem ecossistemas biodiversos, que desempenham papéis fundamentais no ciclo e armazenamento de carbono.
- Incentivem uma mudança em direção a hábitos alimentares que enfatizem os alimentos à base de plantas.
- Promovam a *economia ecológica sustentável* e reduzir muito o consumo excessivo e o desperdício pelos ricos.
- Integrem a educação sobre mudanças climáticas em currículos globais para aumentar a conscientização, a alfabetização e a ação.

Enfim, o relatório sublinha que o futuro da humanidade depende da criatividade, de parâmetros éticos e da perseverança em querer mudar tal quadro de deterioração do Meio-ambiente. E faz um alerta de que, se é verdade que as gerações futuras herdarão o que deixarmos, então se faz necessária uma ação conjunta, sincronizada e decisiva de todos os povos a fim de se proteger e retomar uma autêntica política de promoção em larga escala da *sustentabilidade* da vida no/do Planeta.

De todo modo, sem evidentemente colocar em questão as constatações advindas das ciências, embora fazendo reverberar os ecos de certa crítica à ideia de uma ética ambiental da *sustentabilidade* que subjaz ao relatório, acrescentaríamos, inspirado no pensamento filosófico de Flusser, de que se não houver um autêntico *(re)encantamento* pelo Mundo vivido, no sentido de restituir o sentido pleno de uma ecologia “integral” na exata proporção de uma ética do cuidado centrada na promoção de uma cultura local/mundial ecológica que faça frente ao *enfeitiçamento* da Razão instrumental acompanhada de uma crítica à ideologia das “sociedades de indivíduo” que atravessa a contemporaneidade –, não conseguiremos ir muito além de mais uma carta de intenções ecológicas.

A crise ambiental e o regime do capitaloceno

Acrescenta-se a isso o fato de que uma ética estruturada em torno da *sustentabilidade* pareceria fadada ao fracasso se não fosse posto em questão o que Jason

W. Moore denomina de “*capitaloceno* subjacente a esse paradigma ético uma vez que, paradoxalmente, o regime centrado no Capital é que está a justificar e legitimar os discursos ditos ecológicos politicamente corretos na atualidade” (Moore, 2022, p. 45). Ora, essa constatação o leva a indagar se:

Estamos realmente vivendo o Antropoceno – com seu retorno a um ponto de vista curiosamente eurocêntrico da humanidade e sua confiança em noções e recursos bem estabelecidos e consolidados de seu determinismo tecnológico – ou estamos vivendo o Capitaloceno, uma era histórica formada por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital? (Moore, 2013b).

Inspirado na historiografia em torno da ideia da larga duração³⁴ tal como a propugna o sociólogo francês Fernand Braudel, Moore destaca que a ascensão do capitalismo e seus *câmbios* de época decorrem de giros e rupturas que se desenvolveram no plano macro histórico-geográfico, “arrastando” a Natureza para o interior de um regime próprio de organização da base material.

Desde 1450 até os idos da Revolução Industrial há um hiato histórico olvidado na historiografia do *antropoceno*. Pois, desde 1400, um conjunto de transformações em cascata foram criando condições para a emergência de um “capitalismo fossilista” e de um aparato técnico capaz de acelerar as dinâmicas de espoliação da Natureza. A lista é interminável, mas podemos destacar os seguintes pontos (Moore, 2013a; p.10-11):

- A revolução agrícola dos Países Baixos (c.1400-1600) (Brenner, 2001)
- A revolução mineira e metalúrgica centrada em mercadorias na Europa Central (Nef, 1964);
- Os primeiros nexos da escravidão moderna associada ao cultivo da cana de açúcar na ilha da Madeira e em São Tomé (1452- 1520s, 1540s-1590s) (Moore, 2009, 2010d);
- O surgimento do nordeste brasileiro como líder da economia açucareira mundial, sucedendo Santo Tomé, depois de 1570, no qual se derivo a primeira grande devastação da floresta atlântica no Brasil (Schwartz 1985; Dean, 1995);
- A expropriação da “fronteira escrava” africana no golfo de Guiné a Angola e no Congo (Miller, 1988);

³⁴BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Rocco, 1987. Nessa obra além de descrever o capitalismo como estruturação do real, Braudel insiste que a historicidade é caracterizada pela ênfase na relação entre a história e as ciências sociais graças à decomposição do tempo pela ideia de história de longa duração.

- A ascensão de Potosí depois de 1545, e sua dramática reestruturação depois de 1571, seguindo os passos do esgotamento das minas de prata saxônicas e da Boemia (Moore, 2010e);
- A drenagem dos pântanos na Inglaterra e das zonas húmidas em todo o mundo atlântico, de Pernambuco a Varsóvia, de Roma a Gotemburgo;
- O esgotamento relativo das florestas mediterrânicas, especialmente pela indústria naval, no início do século XVII (Braudel, 1972; Moore, 2010a); o que resultou
- Na deslocalização dos estaleiros espanhóis para Cuba, onde um terço da frota foi construído por volta de 1700 (Funes Monzote, 2008);
- A aparição de importantes centros de construção naval e fronteiras significativas para a extração de madeira e "lojas navais" na América do Norte durante o século XVIII (Perlin, 1989, Williams, 2003);
- A exaustão da agricultura mercantil polonesa e a revolução agrícola inglesa do século XVII, a qual fez da Inglaterra o celeiro do norte da Europa em 1700;
- O deslocamento do centro de produção de cobre e ferro para a Suécia, começando no final do século XVI, deslocando os centros húngaros e alemães que floresceram no "primeiro" século XVI (Hildebrand, 1992);
- As incursões cada vez mais alargadas das frotas de pesca de arenque, bacalhau e baleia em toda a extensão do Atlântico Norte (Richards, 2003);
- As sucessivas revoluções de açúcar das Índias Ocidentais, de Barbados, na década de 1640, para a Jamaica e São Domingo, deixando uma trilha de túmulos africanos e paisagens nuas à sua volta (Watts, 1987);
- A "cerealização" fortemente desigual das dietas dos camponeses - e a "carnificação" das dietas da aristocracia e da burguesia na Europa;
- O aumento da produção de prata mexicana no século XVIII (Studnicki-Gizbert e Schechter, 2010);
- A "troca colombiana" que fez história, quando as doenças do Velho Mundo entraram no Novo Mundo, e as culturas do Novo Mundo fluíram para o Velho, assim como as batatas e o milho (Crosby, 1972, 1986).

Pode-se inferir dessas constatações, que as análises em torno do *capitaloceno* nos traz uma alternativa epistêmica e política que amplia histórica e ontologicamente a questão da crise ambiental contemporânea ao se tentar buscar compreender as formas sociais históricas de apropriação da Natureza. De certa forma, o *capitaloceno*, heurísticamente, desloca as "categorias de sujeito" do *Anthropos* para o *Capital* (relação

social) exatamente para demarcar o “projeto histórico específico” e a forma social que desenvolveu as transformações ambientais.

O paradigma (altero)-nômico ambiental e as vozes da Terra

Contudo sem desconsiderar a determinante contribuição de Jason para a reflexão acerca da crise ambiental, trata-se de fazer uma inflexão em direção ao paradigma (alter)-lógico a fim de mostrar sua fecundidade na abordagem da questão ecológica. Pois, embora reconhecendo que as causas da crise ambiental contemporânea sejam inseparáveis tanto do regime *antropoceno* como do regime *capitaloceno*, urge considerá-la [a crise] desde a ótica da “negação” do Mundo como Alteridade. Afinal, esse tipo de indiferença à diferença do Planeta, está na base daqueles e de todos os outros regimes de intervenção depredatória da Natureza de nossa cultura ocidental.

Em contrapartida, do ponto de vista positivo, faz-se mister reabilitar a alteridade do mundo a fim de constituir um outro modelo calcado em outrem [ou no outro que vem de alhures] que permita pensar a ecologia para além dos equívocos do Humanismo e/ou do Capitalismo hodiernos. Ora, esse paradigma (altero)-nômico permite aproximar da Natureza em concordância com um modelo eminentemente (altero)-sistêmico, isto é, marcado pela ideia de interação vital e real entre os diferentes/alteridades ecossistemas que constituem a Biosfera. Logo, essa intersecção entre os diferentes biomas do Planeta parece apontar para uma questão ética radical calcada na proteção da vida de outrem, antes que na mera tentativa de limitação dos efeitos perniciosos implícitos aos modelos ecológicos anteriormente criticados.

Nesse caso, trata-se de constatar que só haverá, de fato, uma reversão na devastação do Cosmos se for possível reabilitar a prática do cuidado da vida do Planeta marcado pela auscultação atenta dos (Inter)-ditos vitais que vêm das profundezas [da voz] da Terra. Pois, antes, de se tratar de interditos identificados à leis que, por sua vez, sugeririam o cumprimento de deveres morais focados nas exigências de *sustentabilidade* em relação à Terra ou na coerção da Lei contra a *insustentabilidade* do regime econômico-capitalista, o (Inter)dizer ambiental assume um significado ético mais amplo e mais radical inspirado na (altero)-nomia da vida do Planeta a denunciar a dominação humana. E enquanto alteridade, o Planeta intervém em nossas relações no mundo com forte apelo ético movido pelo *nomos* de Não-Matar, isto é, de Não-devastar e de Não-destruir. Afinal,

por que a Terra como alteridade ab-soluta oferece resistência à totalidade do saber, do fazer, do agir, enfim, ao pragmatismo e ao utilitarismo, é bem possível que a intervenção humana (instrumental e econômica) acabe por se justificar por uma espécie de “desejo de tipo mimético” em relação à Natureza. Contrário ao *nomos* do Desejo que instiga a aproximar do outro sem querer apreendê-lo e consumi-lo, este desejo mimético é movido pelo afã de submeter a terra ao domínio da técnica e da espoliação. Confrontado, portanto, por aquela que se retira [ética] constantemente da manipulação humana, a Natureza anuncia seu pertencimento ao regime de um certo *alteroceno* negado pela cultura ocidental edificada sob a égide da (auto)-nomia.

Na contracorrente daquela visão moderna de dominação da Natureza, trata-se, outrossim, de se deixar interpelar por um Dizer da Terra que se diz “entre nós” e “para nós” humanos acolhidos por ela, e por isso, envolvidos pela Terra em tudo que somos, falamos e fazemos. E este *nomos* ou (Inter)dizer fundamental advindo da Terra só poderá de fato ser reconhecido e atuado por aqueles que se percebem a priori inseridos no mundo ou que se sabem incluídos no e pelo (Meio)-ambiente e que, portanto, não se colocam mais de fora da ambiência/habitação para pensar e agir autonomamente sobre o Mundo desde o horizonte da *Mesmidade* do *antropoceno*.

Em suma, somente um (Inter)dizer ambiental dessa natureza poderá nos tirar daquilo que a psicanálise denomina de “gozo” ou de “pulsão de morte” (implícitos aos regimes *antropoceno* e no *capitaloceno*) que nos têm levado a reincidir sistematicamente na devastação em certo sentido desejada e programada dos ecossistemas. Eis, pois, que esse Interdizer ambiental pode nos fazer (re)ingressar no mundo do Desejo da vida [da Terra] como outro, com o outro e para o outro focado num regime ecológico *alteroceno*. De fato, do ponto de vista ético-ecológico, o Cosmos se apresenta como um “grande outro” vinculado ao Seu Interdizer a nos demandar cuidado e proteção. E essa dinâmica vital, por meio de seu Interdizer poderá de fato nos salvar da barbárie ambiental graças às diversas linguagens [sinais] da vida da Terra que nos convocam para a deposição da violência da ação destruidora de nosso próprio Habitat vital.

A SABEDORIA DOS POVOS ANCESTRAIS PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL

De tudo que foi dito resta salientar que o pensar *outramente* a ecologia significará no contexto de crise ambiental ter de reabilitar o que o antropólogo Viveiros de Castro

denomina de um Dizer pré-originário da Terra a fim de que a Humanidade “possa ousar pensar com outras-mentes” (Viveiros de Castro, 1997, p. 76) o Planeta. Mas, segundo o pensador brasileiro, isso pressuporá da parte de nossa humanidade moderna marcada pela *mente* colonial, ter, necessariamente, de mudar de lugar sociocultural a partir do qual possamos, então, pensar o mundo com a mente/olhar do outro (de-colonizado). Trata-se de voltar a enxergar o Planeta e enxergar-se em relação a ele a partir de “dentro” do Mundo, considerando o Mundo ao mesmo tempo como proximidade da habitação/morada e como diferença radical ou como alteridade a se interpor eticamente à ação predadora humana.

Entretanto, acrescenta o antropólogo, essa mudança só acontecerá por meio da reaproximação/diferença de um contato visceral com os povos originários, pois seu Dizer pode de fato interpelar eticamente nossa *mente* imbuída do espírito do colonizador, a ponto de deflagrar em nós outro modo de compreensão de si e outro modo de agir segundo a maneira das diversas humanidades ancestrais imersas no Mundo. Eis, pois, que a partir desse contato/dizer com os povos originários se delineia a (im)possibilidade de se inaugurar como que um autêntico (cosmo)-politismo *alteroceno* para as ditas gerações [de seres humanos] ocidentalizadas fazendo com que estas se tornem capazes de abandonar, seja a concepção reificante do Mundo tomado como mero fonte de “recursos naturais” subjacente ao *capitaloceno*, seja a visão do Mundo como um [outro] rival e concorrente da [nossa] Humanidade [ocidental] implícita ao *antropoceno*.

Na mesma esteira das exigências ético-ecológicas que brotam de um paradigma eminentemente (alter)ológico da Natureza mediado pelo outro humano enraizado à Terra, tal como foi enunciado anteriormente, é de se notar que longe de cair no romantismo acerca da ecologia, a *sabedoria* que nos chega pelas vozes dos povos ancestrais, se revela extremamente fecunda nesse momento dramático da crise ambiental. Por isso vale a pena recordar o que diz o filósofo, indígena e ambientalista Ailton Krenak em sua obra *Futuro ancestral* (2022), a respeito do estilo de vida dos povos originários na medida em que aquele deve servir de inspiração para a urgência da reabilitação dos *valores telúricos* contra a cultura pragmática e utilitarista como a nossa ocidentalizada.

O pensador insiste que esse cultivo de uma mentalidade do dom e da gratuidade com relação à Natureza não é uma ilusão porque ela se deve à longa experiência e permanência (*ethos*) dos povos originários na convivência interativa e pacífica com a

Terra. Este enraizamento fez com que os Elementos da Natureza fossem considerados *entidades* ou deuses e não coisas a serem apropriados pelos seres humanos. O resultado disso é que o conhecimento existencialmente adquirido por aqueles que estão há séculos ali nos territórios e nas Florestas manifesta uma percepção quase inata da territorialidade como uma segunda pele, isto é, um mundo vivo-vivido e não como mero lugar físico a ser reificado. Outrossim, sentem-se orientados e *guiados* pelos espíritos que povoam a territorialidade ancestral; eles ensinam constantemente a viver com-e-para-a-terra e não sem ela ou mesmo contra-a-terra.

À noite, suas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas cresce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanha, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da *antropomorfia*, e experimentar outras formas de existir (Krenak, 2022, p. 14).

Por isso, esses *ethoi* ancestrais se apresentam como apelo dramático à escuta e ao acolhimento para as atuais gerações herdeiras da tradição técnico-científica contemporânea, se é que de fato desejam assegurar um Futuro humano para si e para o Planeta para além do regime *antropoceno*.

E mais, trata-se, segundo Ailton Krenak, de atentar-se para o conhecimento vital acumulado por inúmeras etnias e povos nativos que habitam territórios tidos como estratégicos do ponto de vista da conservação das cadeias vitais que regem os ecossistemas. Pois, segundo ele, sua forma de vida se opõe terminantemente à lógica do *capitaloceno* que foi importado da Europa para as Américas e, depois, irradiado para o resto do mundo, cujos efeitos se fazem sentir na atual conjuntura econômica mundial a ponto de impactar e comprometer até mesmo a organização da vida e das sociedades estruturadas em aldeias. Em contrapartida, esses povos pensam *outramente* o Mundo porque o pensam como um ser vivo que fala e que sente, a ponto de a Terra se apresentar como mestra a ensinar a maneira de existir segundo um autêntico *ecocentrismo* contra a ideologia do *economicismo* que se espalha velozmente pelo Planeta.

Do mesmo modo, faz-se mister evocar aqueles outros grupos de seres humanos que estão nas florestas e que aprenderam a exercer uma forma de *economia* adaptada aos ciclos da terra sem ferir de morte a Natureza, como é o caso dos Seringueiros. Tem-se em mente aqui todas essas *sabedorias* implícitas às economias familiar e/ou grupal de *subsistência* que estão na base da intervenção na terra por parte dessas populações. O fato

é que historicamente, elas têm estabelecido uma relação primordial de contemplação e fruição com o Meio-ambiente sem submetê-lo ao domínio e ao esgotamento cruel por meio da produção marcada pelo acúmulo e pelo consumo. Enfim, essas inúmeras gerações de homens/mulheres aprenderam a estabelecer uma relação de troca vital com a Terra a ponto de se sentirem parte integrante dela e de cultivarem uma profunda cumplicidade existencial com os ensinamentos que brotam do contato com a maneira de existir (comer, beber, vestir, festejar, falar) dos animais, das plantas e do reino mineral.

Por último, afirma Krenak, temos de evocar também a *sabedoria* dos quilombolas, das populações ribeirinhas que vivem essa rotina diária de contato visceral com os elementos da Natureza mantendo uma relação de reverência à Terra a partir de seus orixás e de seus guias espirituais, habitantes das florestas. Graças a isso, conseguem enxergar, no mínimo detalhe, a vida que milagrosamente explode de significados em todos os cantos e que, como tal, se multiplica por todos os lados a fim de alimentar tantas gerações com a fecundidade de seus frutos bem como de lhes suscitar, por meio de seus *espíritos*, grandes sonhos a respeito da continuidade e da preservação da vida do Planeta. Afinal, essa gente que pensa a Terra com outra *mente* – *outramente* – é capaz de sentir seu coração, sua pulsação e sua respiração, bem como é capaz de perceber essa voz tênue que advém de suas entranhas maternas a lhes comunicar vida. E graças à essa escuta uníssona em torno da voz/dizer da Terra os povos ancestrais nutrem uma relação de cuidado com a alteridade da vida do planeta porque, em última análise, eles sabem que a “Terra geme dores de parto a pedir *misericórdia*”.

Aliás, a palavra *misericórdia*, segundo o ativista ambiental Krenak, se diz originariamente na língua indígena como *aty guassu*, isto é, como cuidado uterino, amor de entranhas, hospitalidade e gestação, o que, evidentemente, leva a crer que a Terra seja Mãe e não máquina, sistema, estrutura, epifenômeno ou um “corpo amorfo” a ser dominado e explorado pelos brancos e pelo capital. Enfim, a terra enquanto *misericórdia* se revela como morada/terna e como proteção, sem as quais estaríamos todos, sem exceção, seres humanos, brancos e mestiços, indígenas e pretos, animais, vegetais, minerais e os ecossistemas que compõe seu corpo vulnerável, destinados a desaparecerem da face da terra. Contra a tragédia ecológica mundial já prenunciada pelas últimas catástrofes próximas de nós como a de Mariana, Brumadinho e a do Rio Grande do Sul, vale trabalhar arduamente a fim de que a terra em vias de se tornar um lugar estéril

e inóspito pela ação humana ainda possa ser ouvida e acolhida em sua alteridade absoluta, ela que é nossa nave e nossa irmã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão urge ressaltar que se a investigação tratou de evocar a *sabedoria* que procede do modo como os povos ancestrais lidam com a Terra, isso certamente não se deve à ingenuidade e tampouco a uma espécie de visão idílica da ecologia. Primeiro, procurou-se enfatizar o tratamento que a Terra recebe dessa *sabedoria* como Outra e como um Interdito, a saber, como Mãe-terra versus a racionalidade instrumental que, uma vez endeusada, pela cultura contemporânea, tende a reduzir a Natureza a mero conjunto de recursos naturais. Em segundo lugar visava conjugar essa percepção com a crítica de Flusser aos efeitos do regime *antropoceno* a revelar sua contradição desde os anos 60 no Brasil, cuja evolução mostrara sua mais dura face no contexto da crise ambiental de nossa época por meio da constatação da ultrapassagem dos níveis de mudanças climáticas consideradas pelos cientistas em algumas de suas variantes como sem possibilidade de retorno a um estado suficientemente aceitável. Diante dessa hipérbole, pretendeu-se trazer à baila os desafios de se ter de pensar *outramente* a ecologia que não se adegue nem se reduzam aos discursos políticos em torno da *sustentabilidade* ambiental como também não se paute, ideologicamente, por uma ética utilitarista calcada nos desdobramentos do *capitaloceno* presente em nossas sociedades ocidentais. Afinal, pensar *outramente* a ecologia pressupõe deixar-se interpelar radicalmente pela voz ou pelo clamor da biosfera vulnerável e ferida pelo impacto do, cada vez mais imperante economicismo a estruturar nossas sociedades de indivíduo, a fim de se poder vislumbrar um cosmopolitismo *alteroceno* (por)-vir para a vida dos seres humanos e para a vida de todas as espécies que recobrem o Globo terrestre e que dê passagem ao futuro das gerações que estão porvir.

REFERÊNCIAS

FLUSSER, Vilém. **A consumidora consumida**. (Flusser-1, p.126-136). Essays 1_Portuguese- A_10_A. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1565. Acesso em: 28 out. 2019.

FLUSSER, Vilém. **Ame teu outro como a ti próprio**. (Flusser-2 [1982], p. 90-91). Essays 2_Portuguese- A_ABERAUT. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1566. Acesso em: 28 ago. 2020.

FLUSSER, Vilém. **A ciência em nossa situação**. (Flusser-3, p. 104-112). Essays 1_Portuguese- A_10_A VOL. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1725. Acesso em: 5 out. 2022.

FLUSSER, V. **Atestado de falta de fundamentos**. (Flusser-4, p. 1-123). Books 33_1_BOP_. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1725. Acesso em: 05 out. 2022.

FLUSSER, Vilém. **Correspondência a Rodolfo Ricardo Geiser**. (Flusser-5, p.1-100). Cor_16_6-GEISER_3142. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: https://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=862. Acesso em: 28 out. 2019.

FLUSSER, Vilém. **Enjaulados pelas coisas**. (Flusser-6, p. 65-70). Courses 1_2IPEA. Influência do pensamento existencial sobre a atualidade. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1391. Acesso em: 28 ago. 2020.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia**. (Flusser-7, p. 6-11). Courses 6_2-ling [2025] a lingua_2-da [2016] da. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1396. Acesso em: 28 ago. 2020.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia e evolução das ciências**. (Flusser-8, p. 16-35). Courses 7_2-PHIST[1999]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em: 28 ago. 2021. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação 32º Encontro Anual da Compós, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 3 a 7 de julho de 2023. 24 www.compos.org.br

FLUSSER, Vilém. **On Husserl**. (Flusser-9, p. 113-117). Essays 6_English-O. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1538. Acesso em: 28 ago. 2021.

FLUSSER, Vilém. **Phenomenology: a meeting of west and east?** (Flusser-10, p. 27). Essays_ English- P-R. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://www.revistacaribena.com/ojs/index.php/rccs/article/view/2965>. Acesso em: 28 ago. 2021.

FLUSSER, Vilém. **Pós história e meio-ambiente**. (FLUSSER-11, p. 40-43). Courses 7_2. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em: 28 out. 2019.

FLUSSER, Vilém. **Correspondência a Milton Vargas**. (FLUSSER-12, p. 1-128) Cor_1_6-MV_3117. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=879. Acesso em: 13 jun. 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2022.

MOORE, Jason W. **Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. São Paulo: Elefante, 2022.

MOORE, Jason W. De objeto a oikos: geração do meio ambiente na ecologia mundial capitalista. Em: **Ensaio em ciências ambientais: crises, riscos e racionalidades**. Organização Sandro Dutra e Silva ... [et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

MOORE, Jason W. The capitalocene. Part I: on the nature & origins of our ecological crisis. **The Journal of Peasant Studies**, v. 44, 2014.

MOORE, Jason W. El auge de la ecología-mundo capitalista (I): las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. **Revista Labertinto**, n. 38, 2013a.

MOORE, Jason W. El auge de la ecología-mundo capitalista (II): las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. **Revista Labertinto**, n. 39, 2013b.

VIVEIROS, C. Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia cultural**. São Paulo: CosacNaif, 2015.

Capítulo 4
VENTOS DE MUDANÇAS COM A ÉTICA CLIMÁTICA:
a necessidade da responsabilidade ambiental em novos
tempos
Sérgio de Faria Lopes



VENTOS DE MUDANÇAS COM A ÉTICA CLIMÁTICA:

a necessidade da responsabilidade ambiental em novos tempos

Sérgio de Faria Lopes

INTRODUÇÃO

As mudanças climáticas de origem antropogênica representam um dos principais desafios éticos que a humanidade enfrenta neste século, uma vez que suas consequências já se mostram devastadoras. A humanidade terá que lidar, cada vez mais, com o aumento do nível dos oceanos, com a desertificação, a propagação de doenças, a queda na produção agrícola e com a mudança nos padrões climáticos. Nesse sentido, o IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas) formado pelas descobertas de 234 cientistas sobre a ciência física das mudanças no clima, de 270 cientistas sobre os impactos, adaptação e vulnerabilidade às mudanças climáticas e de outros 278 cientistas sobre mitigação, têm como principal objetivo, analisar os fatores que podem afetar a qualidade de vida na Terra, a partir do aumento da velocidade das mudanças climáticas no século XXI, além de aconselhar políticas para os tomadores de decisão (IPCC, 2023).

De acordo com os dados do 6º Relatório de Avaliação (AR6, mais de 8 mil páginas) do IPCC publicado em março de 2023, o planeta Terra seguirá com devastadoras consequências pelo aumento das emissões de Gases do Efeito Estufa (GEE), o que poderá ter como consequência, a destruição de casas, a perda de meios de subsistência e o esfacelamento de comunidades, bem como os riscos cada vez mais perigosos e irreversíveis para o planeta, caso não mudarmos o rumo de nossas ações. Segundo o mesmo relatório, essa década observou a maior concentração de CO₂ nos últimos dois milhões de anos (IPCC, 2023), o que leva, inevitavelmente, ao aumento da temperatura mundial, estimado, em 1,5 °C.

A elevação da temperatura é vista como um dos principais sinais do processo de mudanças no clima. As projeções de aumento de temperatura já podem ser sentidas em

várias partes do mundo, com consequências alarmantes (Lima et al., 2024). Para se ter uma ideia, cerca de metade da população global vive atualmente em situações de escassez severa de água durante pelo menos um mês por ano, enquanto as altas temperaturas facilitam a disseminação de doenças vetoriais, como a malária, o vírus do Nilo Ocidental e a doença de Lyme. As mudanças climáticas também dificultam melhorias na produtividade agrícola em latitudes médias e baixas – na África, o crescimento da produtividade já diminuiu um terço desde 1961. E, desde 2008, inundações e tempestades extremas obrigaram mais de 20 milhões de pessoas a deixar suas casas todos os anos (IPCC, 2023). Diante de tantas consequências para a humanidade e para a biodiversidade, as ações antrópicas em relação a questão climática devem ser fundamentalmente analisadas sob uma perspectiva ética (Gardiner, 2017).

A ética constitui o núcleo substancial de qualquer compromisso. Como uma força mobilizadora, a ética pode orientar a ação, facilitar as decisões, resolver interesses conflitantes e estabelecer prioridades, conectando a teoria com a prática, princípios gerais com a vontade política, e a consciência mundial com ações locais. Em relação com a natureza, a ética ambiental advém da necessidade de reexaminarmos nossos valores e princípios em razão dos problemas ambientais e à necessidade de compreendermos a nossa interação com o natural (Wolkmer; Paulitsch, 2011, p. 221). A ética ambiental tem como pressuposto o cuidado, que significa o respeito ao equilíbrio do ecossistema e a consciência do cuidado em relação a dinâmica que rege e possibilita a reprodução da vida (Junges, 2004, p. 91). No entanto, é preciso pautar também pelos aspectos sociais e econômicos, que influenciam direta e indiretamente no funcionamento dos ecossistemas, além de toda sorte de prestações de serviços e bens naturais. Assim, faz sentido pensarmos em uma ética socioambiental, em que os fatores sociais e econômicos sejam sopesados.

A ética socioambiental é um conceito que surgiu na década de 1960 fruto das discussões ambientais globais consolidadas a partir da Conferência das Nações Unidas para o Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, na Suécia, em 1972 (Lima, 1999). Especificamente, apresenta-se como fundamento das ações humanas voltadas ao respeito para com o outro e para com a natureza, de modo a compatibilizar todas as ações individuais diante dos interesses coletivos e do meio em que se vive, constituindo verdadeiro saber pautado na relação indissociável entre ser humano, natureza e sociedade (Reis; Venâncio, 2016).

No entanto, a separação do ser humano com a natureza influenciou na forma como lidamos com as questões ambientais, superexplorando e considerando-a como objeto de domínio e manipulação. As inúmeras e constantes invasivas e desrespeito com os demais organismos vivos, além das entidades não vivas, em prol de um desenvolvimento econômico, científico e social possibilitou o avanço das mudanças ambientais e de perdas irreparáveis para toda geobiodiversidade. Por outro lado, surge o conceito de desenvolvimento sustentável no qual articula princípios de justiça social, viabilidade econômica e prudência ecológica, como palavra de ordem e meta prioritária a seguir. Porém, esse conceito tem sido alvo de críticas diversas, devido às suas ambiguidades, indefinições e contradições, à ênfase tecnicista e desenvolvimentista, à ausência de uma perspectiva espacial e de classes sociais em seu interior, à não explicitação de como conciliar preservação e crescimento no contexto do capitalismo e à própria possibilidade de ser apenas uma nova cara para uma velha fórmula já esgotada (Rodrigues, 1996).

Essa nova relação ser humano/natureza já era anunciada por Bacon (1620/1997) em sua obra *Novum Organum*, que coloca o ser humano como ministro e intérprete da natureza. Além desse novo papel criado para o ser humano perante o meio natural, houve também a necessidade de produzir novos métodos de exploração. Nesse contexto, nasceu a revolução técnico-científica, e o próprio conceito de modernidade, que ao longo do tempo fortaleceu a aceleração e o aumento da produção de bens, em uma velocidade jamais vista anteriormente na história humana. Nesse sentido, Hans Jonas (2012) destaca a crise civilizatória decorrente do modelo econômico capitalista, que desconsidera as implicações ambientais e sociais das atuações humanas.

O filósofo alemão Hans Jonas, no final dos anos 1970, estabeleceu o “imperativo da responsabilidade humana”, que pondera precisamente sobre as questões ecológicas: “Aja de modo que os efeitos de suas ações sejam compatíveis com a permanência da autêntica vida humana na Terra”. Desse modo, é emergencial integrar na vida social contemporânea a preocupação com a sustentabilidade do sistema a longuíssimo prazo, e incluir as gerações futuras, humanas e não-humanas, no âmbito de nossas responsabilidades, principalmente frente aos ventos de mudanças climáticas de origem antropogênica.

Diante dessa contextualização, buscarei, assim, debater a relação das mudanças climáticas e a responsabilidade moral tendo como fio condutor uma análise crítica das evidências voltadas ao processo de emergência climática e suas consequências para a sociedade e para a natureza como um todo. Para tanto, desenvolverei o problema através

de alguns passos que se apresentam: os antecedentes da ética socioambiental e climática, uma análise das principais evidências das mudanças climáticas e suas consequências sociais, econômicas e ambientais, a crítica sobre a responsabilidade moral e ambiental individual e coletiva e por fim, um exercício de construção de uma nova reflexão capaz de superar ou minimizar os reducionismos aqui observados.

Deste modo, o presente artigo objetiva refletir sobre a ética climática e sua relação com a responsabilidade ambiental frente aos constantes agravos antropocêntricos perante a sociedade e a natureza. A linha metodológica proposta será a Crítico-Metodológica, pois se busca a observância da realidade conflituosa na emergência de uma ética climática crítica, atribuindo as responsabilidades individuais e coletivas nesse processo, e objetivando mudanças comportamentais para atitudes pró-ambientais, em busca da manutenção dos serviços ambientais e do equilíbrio dinâmico climático mundial.

ÉTICA SOCIOAMBIENTAL E CLIMÁTICA – CRISE AMBIENTAL E SOCIAL

A ética socioambiental implica na reconsideração de valores, antes esquecidos, como a solidariedade, o respeito, o cuidado e a empatia, por exemplo. No entanto, todos esses valores são contextualizados quando pensamos na emergência climática e suas consequências socioambientais. A ética climática e a ética socioclimática são áreas de pesquisas da ética aplicada que se concentra nas dimensões e consequências das mudanças climáticas (ou aquecimento global), levando em consideração conceitos como justiça climática (*eco justice*), justiça internacional, justiça intergeracional, ou ainda as consequências das relações humanas com a natureza e a biodiversidade, além da distribuição equitativa de recursos e prejuízos envolvidos da reorientação do equilíbrio natural (Broome, 2012). Consideradas isoladamente, todas essas questões já foram examinadas, em maior ou menor medida, pelas teorias morais tradicionais. A questão, no entanto, é que as mudanças climáticas envolvem todas esses dilemas ao mesmo tempo (Araújo, 2023b).

A ética climática compreende uma ética de caráter reflexivo-normativo que está além do imperativo econômico, sendo pautada por princípios biogeocêntricos, como equidade ecossocial, responsabilidade intergeracional e reciprocidade com a natureza (Tremmel; Robinson, 2014; Lopes, 2019; Otto *et al.*, 2020). Nesse contexto, a ética climática busca investigar a relação entre a ética socioambiental e os estudos sociais das

iniquidades climáticas, por exemplo análises sobre aumento da vulnerabilidade em seres humanos e não humanos devido aos efeitos extremos climáticos nos grupos vulneráveis. A mudança climática induzida pelo ser humano levanta muitas questões éticas das quais, muitas das vezes, são negligenciadas nas negociações políticas e discussões sobre o clima. Como essa é uma questão de grande escala, os especialistas em ética climática teorizaram sobre abordagens que trariam benefícios globais. A ética climática aborda as responsabilidades que os indivíduos devem aos nossos ecossistemas, ao mesmo tempo em que considera as mitigações já em vigor (denominadas de ações de transição).

Ainda que princípios de justiça social sejam implementados localmente, e sem custos para gerações futuras, ou ônus para a comunidade internacional, permanece a pergunta sobre a capacidade que seres humanos teriam de proteger animais não-humanos dos danos de um planeta em ebulição. Podemos adaptar as cidades ao aquecimento global e a eventos climáticos extremos, podemos redistribuir recursos para adaptação climática de modo mais justo, ou ter consideração pelas gerações futuras, mas como garantir que não se agrave o processo já em curso de perda de biodiversidade que deve resultar em extinções em massa nas próximas décadas? (Araújo, 2023a).

A atividade humana causou uma crise de biodiversidade que ameaça todos os ecossistemas do mundo, segundo um abrangente relatório de 1,5 mil páginas publicado pela Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES), uma organização ambiental intergovernamental independente com sede em Bonn, na Alemanha. Segundo o relatório, a ação humana já alterou gravemente cerca de 75% do ambiente terrestre e 66% do ambiente marinho. Para se ter uma ideia, cerca de um milhão de espécies estão em risco de extinção de acordo com *Relatório de avaliação global 2019 sobre biodiversidade e serviços ecossistêmicos*. Além das ameaças a biodiversidade, as ações antrópicas estão levando ao esgotamento dos recursos naturais e energéticos não-renováveis, a poluição atmosférica, a contaminação de mares, rios e ao aquecimento global. Se as preocupações ambientais inicialmente estavam voltadas para a preservação da biodiversidade de forma local, agora, com as mudanças climáticas, é preciso pensar globalmente e de forma emergencial, pois os efeitos negativos afetarão a todos os biomas mundiais (Siqueira, 2009, p. 63).

Porém, não somente os problemas relacionados a biodiversidade devem ser pautados com a emergência climática, mas também todas as situações marcadas pelo conflito, pelo esgotamento e destrutividade que se expressam nos limites materiais ao

crescimento econômico exponencial; pela expansão urbana e demográfica; sobre o crescimento acentuado das desigualdades socioeconômicas intra e internacionais, que alimentam e tornam crônicos os processos de exclusão social, considerados como consequências de um modelo de produção capitalista preponderante.

Para isso, deve haver mudanças nos pilares sustentadores do modelo de desenvolvimento econômico dominante, em busca de novos valores, princípios e diretrizes orientadoras de uma postura mais ética do ser humano diante do planeta. A oposição entre natureza e sociedade é uma construção do século XIX, que serve ao duplo propósito de controlar e ignorar a natureza (Beck, 2011, p.9), o que direcionou a humanidade a uma nova época geológica denominada de Antropoceno, na qual a espécie humana teria se transformado de um simples agente biológico em uma força geofísica importante, capaz de alterar as condições biotermodinâmicas do planeta (Crutzen, 2002). No entanto, as proposições de Donna Haraway apontam o *Capitaloceno*, como sendo a nova época vigente, a qual afirma que “humanos não necessariamente causam extinção em massa ou aquecimento global, mas sim, o capitalismo” (Haraway, 2014). É necessário entender que o capital natural não deve se confundir com uma classe de bens subordinado ao capital econômico, mas, pelo contrário, constitui-se como uma complexa e valiosa *infraestrutura ecológica* que proporciona a toda humanidade, simultaneamente, bens, serviços e ideias (Wolkmer; Paulitsch, 2011).

Nesse sentido, entender os problemas ambientais depende em grande parte de como percebemos nosso relacionamento com o planeta. Vemos a natureza como propriedade para usarmos como quisermos para nosso próprio benefício, ou a natureza tem valor intrínseco, valor além de sua utilidade para os humanos? Assim, uma das ênfases da ética climática é deslocar o centro das decisões políticas baseadas somente no imperativo econômico (Torres *et al.*, 2020), e enfatizar a responsabilidade dos Estados-nação para com as gerações futuras agindo em solidariedade a fim de garantir que o planeta permaneça habitável. A mudança de comportamento dispensado ao meio ambiente e a nova ética climática emergente se funde ao cenário de crise mundial. Desta forma, não basta que a mudança de comportamento ocorra em âmbito local. Conservar localmente a natureza, desconsiderando seu aspecto global e sistêmico, seria desconsiderar as infinitas relações entres os ecossistemas, todas as formas de vida e a sociedade.

O cenário internacional, palco de grandes transformações, com a intensificação da crise climática, os impasses em relação à preservação ambiental, o uso descontrolado dos recursos naturais e a constante degradação socioambiental, evidencia a importância da ética ambiental em espaços dedicados às discussões de cunho ambiental global. As mudanças climáticas ameaçam não apenas os ecossistemas do planeta, mas também os nossos direitos fundamentais ao criar injustiças e ampliar as desigualdades, o que direciona especificidades temáticas a serem analisadas sob a perspectiva da ética climática. Os reflexos desse processo podem ser observados nas múltiplas faces das crises social e ambiental e têm gerado reações sociais, em escala mundial, e despertado a formação de uma consciência e sensibilidade novas em torno das questões ambientais e climáticas. Como citado por Jonas (2006, p.86), é “no momento de crise que se suscitam as questões ecológicas e se repensa a criação de valores, obrigações e deveres, para se garantir a permanência de vida na Terra”.

A mudança climática é o produto de um mundo que já está profundamente dividido social e economicamente e, em seus efeitos e impactos, intensifica e multiplica essas divisões e suas vulnerabilidades existentes. Isso também se aplica, em âmbito subnacional, aos grupos sociais e aos grupos marginalizados, fatos políticos e sociais inegáveis, vivenciados por muitos como injustiças sociais e climáticas. Portanto, vivenciando a crise ecológica, climática e social global, é necessário refletir questões éticas pautadas na responsabilidade, e que oriente para uma solução democrática e sustentável, empregando reforços mundiais por uma nova sensibilidade ética, novos valores, outras formas de relacionamento com a natureza e novos padrões de consumo (Boff, 2006, p. 5). No tópico seguinte, discutiremos um pouco mais sobre os aspectos gerais da ética climática e alguns de seus principais conceitos em desenvolvimento.

DESDOBRAMENTOS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS: RACISMO E JUSTIÇA AMBIENTAL

Nas últimas décadas, a ocorrência de desastres ambientais e climáticos no Brasil e no mundo tem se intensificado, deteriorando ambientes e, conseqüentemente, reduzindo a qualidade de vida das populações afetadas (Silva; Guimarães, 2018). Concomitantemente, as possíveis soluções científicas para essas mudanças ambientais, as questões de justiça e equidade, respeito aos direitos humanos e não-humanos,

solidariedade, integridade política, assim como responsabilidade individual e coletiva, devem ser os principais pilares de nossas ações em uma escala local e mundial.

Uma das questões mais debatidas na ética climática está relacionada a justiça e equidade climática. Por exemplo, países e grupos mais pobres estão muito mais vulneráveis aos riscos e às fatalidades climáticas, embora tenham contribuído muito menos para suas causas. Essas diferentes posições frente as mudanças climáticas demandariam mudanças comportamentais distintas (adaptações diferentes em épocas de transição climática), isto é, em países ricos uma demanda maior poderia ser aumento da procura por compra e instalação de mais equipamentos de ar condicionado, por outro lado, em países em desenvolvimento e aqueles considerados pobres, a demanda poderia ser por deslocamento em busca cada vez mais longe para obtenção de água. Em comunidades e regiões que apresentam vulnerabilidades, como populações de baixa renda, pequenos agricultores e segmentos raciais discriminados, as implicações das mudanças no clima somam-se a aspectos, como a insegurança alimentar e acesso limitado à saúde, que as tornam mais intensas (IPCC, 2018).

Dados do relatório “*As desigualdades extremas das emissões de carbono*”, da Oxfam (2015), mostram que a metade da população mais pobre do mundo será a mais ameaçada pelas tempestades, secas e outros eventos catastróficos provocados pela mudança do clima. Todavia, ela é a responsável por apenas 10% das emissões de carbono, enquanto que, 10% dos países mais ricos produzem metade das emissões mundiais (Oxfam, 2015, p. 01). Entre 2010 e 2020, por exemplo, a taxa de mortalidade de tempestades, inundações e secas foi 15 vezes mais alta nos países mais vulneráveis às mudanças climáticas do que nos menos vulneráveis (IPCC, 2023).

Dessas questões surgiu o conceito de *racismo ambiental* – um termo utilizado para descrever situações de injustiça social de acordo com as mudanças ambientais em contexto racializado, ou seja, nas quais comunidades pertencentes às minorias étnicas, como as populações indígenas, negras e asiáticas são particularmente afetadas. Nesse contexto, as pessoas que sofrem as consequências das mudanças climáticas geralmente não são aquelas que as causam. A maior parte das mudanças climáticas que estão acontecendo atualmente é causada por pessoas que vivem em países mais ricos. Essas pessoas se beneficiam da energia que usam, mas ao usá-la causam mudanças climáticas em outras regiões do planeta.

Além do racismo ambiental, é discutido na ética climática, os refugiados do clima, conhecidos como os migrantes que são compelidos a mudar de ambiente por forças externas a sua vontade. São pessoas que não conseguem ganhar uma subsistência segura em seus locais de origem devido a secas, desertificação, desmatamento e outros problemas ambientais e climáticos (Bates, 2002). São para essas pessoas que grande parte da preocupação e justiça ambiental é direcionada. Porém, as emissões de gases do efeito estufa ou de alguma atitude climática depredatória de uma única pessoa não são capazes de provocar a extinção da humanidade devido aos impactos causados, isso significa que podemos atribuir responsabilidade indireta aos indivíduos de poder, autoridade e influência dentro de grupos que, como coletivos, pioram a mudança climática a ponto de causar a extinção da humanidade.

O caráter global das mudanças climáticas desafia a capacidade das sociedades modernas de refletirem sobre o seu presente e de planejarem com antecedência ações com efeito no longo prazo, levando a um “paradoxo” de inação. Tal paradoxo afirma que, como os perigos levantados pelo aquecimento global não são tangíveis, imediatos ou visíveis no curso da vida cotidiana, independentemente de quão grave eles aparentemente ser, muitas pessoas ainda permanecem imóveis e não fazem nada de concreto a seu respeito (Fleury *et al.*, 2019). Isso é o que se denomina como hipermetropia ambiental – a incapacidade de perceber a realidade local da degradação ambiental e apenas perceber os efeitos globais. Contudo, esperar até que as consequências se tornem visíveis e precisas para começar a tomar ações sérias fará, por definição, com que seja tarde demais (Giddens, 2009, p. 2).

Há diferentes níveis de agência que podem assumir as responsabilidades ambientais perante as mudanças climáticas. De acordo com Caney (2005, p. 754), essas entidades podem ser países, organizações supranacionais, corporações nacionais e multinacionais, instituições internacionais e nacionais e, de modo mais abstrato, a atual geração como um todo. No campo das relações internacionais, um trabalho recente intitulado “*Princípios da Ética Ambiental e Mudanças Climáticas*” de Milene Tonetto (2020), analisou os diferentes princípios da ética climática, tais como os princípios poluidor-pagador, definido por quem polui deve ser o responsável pela poluição proporcional de seu dano; o princípio beneficiário-pagador, em que os países que mais se beneficiaram das atividades de emissão de GEE no passado são os que mais devem assumir a responsabilidade pela justiça climática; além desses, Tonetto (2020) analisa o

princípio da capacidade para pagar, em que se atribui responsabilidades aos agentes não examinando quem causou o problema no passado, mas considerando quem é mais capaz de arcar com o custo do combate ao problema e o princípio de igualdade de emissões *per capita*. Além desses princípios fundamentais existem os princípios híbridos, como o princípio poluidor-pagador, mas sensível à pobreza e o princípio da capacidade para pagar sensível historicamente, ou seja, seria necessário avaliar contextual e historicamente o desenvolvimento de países que atualmente não teria condições de arcar com todas as ações de mitigação e adaptação de suas ações. Esses princípios podem ser usados na defesa de um modelo mais justo a ser desenvolvido para distribuir os deveres de mitigação das emissões, reparação e adaptação às mudanças climáticas. No entanto, todos eles tem como base a perspectiva de responsabilidade de suas ações presentes, passadas e futuras na crise climática.

Entre as questões de responsabilidade que vêm sendo debatida no âmbito da ética climática destacam-se, por exemplo, a pergunta sobre quais atores devem ser responsabilizados causal e moralmente pela emergência das mudanças climáticas e quais atores devem agora arcar com os custos de políticas para mitigação e adaptação, ou para compensações por “perdas e danos” (*loss and damage*) que não podem ser reparados (Wallimann-Helmer *et al.*, 2019). Ou ainda, reflexões sobre uma perspectiva intergeracional, em que as pessoas da geração futura deverão arcar com as consequências das ações da geração presente.

Isso significa dizer que as pessoas da geração atual (sobretudo indivíduos que já têm mais de 50 anos de idade) terão de arcar com os custos de mitigação e adaptação climáticas, mas sem ter a expectativa de usufruir de todos os benefícios – especialmente os benefícios das mitigações climáticas (Gardiner, 2011, p. 36, 147; Moellendorf, 2022, p. 98-99). Isso, por sua vez, pode tornar a geração atual menos motivada e responsável a agir em benefício das gerações futuras. Assim, é importante entender como as responsabilidades e deveres sobre as mudanças climáticas afetam e são aceitas não apenas por consumidores individuais, mas também por empresas e organizações.

De acordo com Caney (2010), podemos distinguir três tipos diferentes de deveres frente as mudanças climáticas. Primeiro, o “dever de mitigação”, isto é, a redução de atividades que causam as mudanças climáticas. Conforme o IPCC, esse dever exige que as pessoas se envolvam em ações de mitigação climática. As obrigações incluiriam, individuais e coletivas por exemplo, a redução de emissões de gases de efeito estufa (GEE),

principalmente, as emissões de dióxido de carbono. Na prática, por exemplo, isso exigiria que as pessoas adotassem políticas como usar menos os automóveis ou países elaborassem leis e normas para que isso acontecesse.

O segundo tipo de dever é o de destinar recursos para proteger as pessoas dos efeitos nocivos das mudanças climáticas, denominado de “dever de adaptação” (Caney, 2010). Esse dever exige, por exemplo, fazer investimentos na construção de infraestruturas para proteger populações costeiras devido ao aumento do nível do mar e tempestades; usar recursos para prevenir doenças infecciosas; apoiar sistemas de irrigação em áreas propensas a secas; enviar ajuda externa às vítimas de desnutrição; e assim por diante. Terceiro, há os “deveres de compensação” para aqueles que já foram prejudicados, entendendo que os custos de adaptação às mudanças climáticas são maiores do que os custos de mitigação. Todavia, apesar de um apoio maior ser dado às ações de mitigação, também é amplamente reconhecido que ações de adaptação são necessárias (Caney, 2010). No próximo tópico, nos debruçaremos sobre os fundamentos da responsabilidade moral e ambiental, e seus desdobramentos diante a crise climática.

RESPONSABILIDADE MORAL E AMBIENTAL: REFLEXOS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS

É fato que o avanço da globalização e o desenvolvimento da ciência e de novas tecnologias, principalmente a partir do século XX, reforçaram a subjugação da natureza diante do racionalismo humano e dos direitos sociais diante do individualismo exacerbado, acarretando, de forma mais explícita, a degradação da natureza, o que levou modificações drásticas do equilíbrio climático e a segregação social da parcela pobre da humanidade (Lopes, 2023). Mesmo que indivíduos e líderes políticos se sintam motivados a tomar decisões em prol das metas climáticas estabelecidas em acordos internacionais, as circunstâncias da política internacional, a assimetria de poder nas relações entre gerações (relações intergeracionais), e os limites inerentes às teorias morais normativas tradicionais, acabam funcionando como pretextos convenientes para nos esquivarmos de nossas responsabilidades morais (Araújo, 2023b).

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 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.

O filósofo alemão Hans Jonas, em sua obra *“O Princípio da Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”* (2006), aborda e explora os tratados e fundamentos éticos relacionados à existência humana, frente ao desenvolvimento tecnológico e científico da humanidade. O autor evoca o princípio ético da responsabilidade como um horizonte temporal fundamental capaz de beneficiar e até mesmo garantir a sobrevivência das gerações futuras. Assim, o filósofo propõe uma nova ética que consiga dar conta dos novos desafios da ciência, reconhecendo e enxergando na técnica, as ameaças a existência humana e uma possibilidade de apocalipse, ou devastação gradual da vida, o que conduz essa nova ética a impor limites a marcha progressiva da técnica (Jonas, 2006, p. 39).

Jonas concebe a manifestação da responsabilidade como pertencendo a dois espectros complementares das potencialidades humanas. Por um lado, a responsabilidade é uma capacidade da razão, ou seja, através da atividade racional é possível o pensamento alcançar as premissas do agir responsável em relação ao futuro ao evocar o imperativo categórico jonasiano: “age de tal forma que os efeitos de tuas ações sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra” (Jonas, 2011, p. 71). E por outro lado, a responsabilidade é um afeto, um sentimento que pertence a nossa animalidade, ligado e originada na relação evolutiva de progenitores e suas proles, o cuidado parental. Para Jonas, a responsabilidade é um afeto espontâneo, implicando em uma relação que não exige nada em troca, já que “essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza” (*Ibid.*, p. 89). Nesse sentido, o *princípio responsabilidade* jonasiano propõe a base para uma ética da vida (respeito por toda vida humana atual e futura).

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 ainda um ambiente equilibrado para viver. A ética proposta de Jonas, diferentemente das éticas tradicionais, não pressupõe uma relação de reciprocidade; no entanto, sua ética tem como base o cuidado da preservação da vida em si mesma, apesar de ser considerada ainda sob uma

abordagem antropocêntrica (Lopes, 2023). 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 sim de responsabilidade, tanto com a geração humana presente como para com as futuras.

Jonas compreende duas dimensões na responsabilidade: a moral e a epistêmica, isto é, a responsabilidade não está somente no conhecimento das consequências de nossas ações, mas também no agir, compreendendo duas facetas que se conectam. Liberdade requer responsabilidade, e nesse sentido, a liberdade moral epistêmica deve se exercer nos limites dessa posição de responsabilidade, independente das consequências de nossas atitudes. Na medida que podemos agir livremente, ações nem sempre derivam em boas consequências. Não sendo determinista, Jonas não adota uma posição inevitável das consequências de nossas ações ambientais, apesar de que alguns desequilíbrios climáticos já são considerados irreversíveis, e assim, não podemos concluir que não devemos agir de forma sustentável ou mesmo abandonar nossa posição de responsáveis.

Diante as considerações de Jonas é preciso pensar sobre as intencionalidades e responsabilidades de nossas ações ambientais em plena emergência climática, como nos dias atuais. De outra maneira, mesmo quando as consequências de um determinado comportamento prejudicam o meio ambiente (ou seja, a realidade objetiva de um comportamento), as pessoas geralmente não pretendem causar danos (ou seja, a realidade subjetiva de um comportamento); no máximo, elas estão aceitando o impacto ambiental como um efeito colateral de algum comportamento específico (Kaiser *et al.*, 2003). Por exemplo, alguém que dirige seu carro sozinho, ao invés de um transporte coletivo, presumivelmente aceita a poluição do ar como um efeito colateral, enquanto intencionalmente aumenta seu nível de conforto e diminui o tempo de trânsito. Porém, quando as consequências ambientais de um comportamento passam despercebidas ou não são levadas em consideração por uma pessoa, até que ponto esse sujeito possui uma responsabilidade moral por suas ações?

Para responder a esse questionamento, é preciso entender o conceito de competência moral — caracterizada pela capacidade de reconhecer e responder a considerações morais — sendo frequentemente considerada como uma condição para a responsabilidade moral. Contudo, a competência moral prejudicada (talvez por conta da educação de alguém ou outros fatores) pode prejudicar a responsabilidade moral

(Russell, 2004). Às vezes, sujeitos agem ignorando as consequências ruins de suas ações, e às vezes sua ignorância pode ser a desculpa de sua desculpa. Por exemplo, as vezes alguém pode estar agindo ambientalmente errado, porém, esta ação deva ser por falta de conhecimento sobre as consequências dessa ação. Nesse caso, a ignorância poderia ser uma desculpa para a irresponsabilidade moral? De acordo com a filósofa moral Holly Smith³⁵, a ignorância falha em desculpar quando ela é em si algo pelo qual o sujeito é culpado, isto é, na qual um agente prejudica culposamente, ou falha em melhorar, sua posição epistêmica. Em tal caso, a ignorância do sujeito parece ser sua própria culpa, então não podemos desculpá-lo (Zimmerman, 1997).

Nesse contexto, é amplamente aceito que agentes morais podem ser responsáveis não apenas por ações, mas também pelos resultados causais de suas ações. A responsabilidade por resultados também envolve uma condição epistêmica: o agente responsável deve ter tido conhecimento de — ou pelo menos deveria ter tido conhecimento de — as prováveis consequências de suas ações (Gunnemyr; Touborg, 2023). Então, como refletir em tempos atuais, de constante educação e comunicação sobre a crise climática, ainda se pode considerar alguém que não saiba ou que ignore as consequências de suas ações ambientalmente degradantes?

Uma possível resposta para essa questão esteja talvez, na história de formação epistêmica e social do sujeito, em que limites e dificuldades são impostos, independentes de sua vontade ou acesso a essas informações. Mas por outro lado, será que alguém poderia ser culpado por suas ações ambientalmente injustas ou degradantes justamente por ser constituinte de uma história de formação que não depende de suas ações? Talvez sua história de formação de personalidade não deva ser levada em consideração, e talvez apenas devemos julgar a responsabilidade de uma pessoa pelos fatos de sua constituição presente e sobre como essa constituição esteja relacionada ao comportamento presente da pessoa. Segundo Clarke (2005), talvez o necessário seja a habilidade de promulgar mudanças em si mesmo para adquirir responsabilidade pelo eu que resulta dessas mudanças. Essa ideia está relacionada ao Livro III da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, quando ele diz que alguém pode ser responsável por ser uma pessoa descuidada se o seu estado atual de descuido for o resultado de suas escolhas anteriores.

³⁵ Smith, Holly M. Does Being Morally Responsible Depend on the Ability to Hold Morally Responsible? *Philosophical Studies*, 171 (1), p. 51-62, 2014.

O raciocínio acima pode ser aplicado não apenas a casos em que uma pessoa não tem consciência ou ignore as consequências de suas ações, mas também a casos em que uma pessoa não tem consciência do status moral de seu comportamento (Rosen 2003; 2004). Um fazendeiro, por exemplo, pode entender que o corte raso de sua floresta seja permitido por estar em sua propriedade, e, portanto, na questão considerada aqui, ele será culpado apenas pela sua ignorância sobre o status moral atribuído à perda da biodiversidade afetada (valores biocêntrico – inerentes), o que exigirá que ele tenha ignorado evidências sobre esse status moral, embora soubesse que isso é algo que ele não deveria fazer.

Contudo, não vamos esgotar aqui todas as premissas e fundamentos filosóficos sobre a responsabilidade moral, mas quero me ater nas possibilidades de mudanças de atitudes de acordo com a identificação dessa responsabilidade por ações degradantes ao meio natural. Nesse sentido, mudanças de hábitos não podem consistir em simplesmente fazer a coisa certa de vez em quando; em vez disso, eles devem ser esforços consistentes e persistentes para se afastar de comportamentos inerentemente degradantes e avançar para comportamentos ambientalmente responsáveis. Um ponto de partida importante é promover um comportamento ecologicamente correto, aumentando a aceitação da responsabilidade pessoal. A maioria dos modelos de comportamento ambiental sugere que a atribuição de responsabilidade a si mesmo e a capacidade percebida de provocar mudanças são pré-requisitos para um comportamento ambientalmente sensato (Bohm, 2003). Para avançarmos um pouco mais sobre a importância da mudança comportamental para atitudes pró-ambientais, desenvolveremos no próximo tópico, reflexões pertinentes.

COMPORTAMENTO PRÓ-AMBIENTAL:

VALORES ÉTICOS, MOTIVAÇÃO E NOVAS ATITUDES

Valores éticos têm sido mostrado como um componente essencial da preocupação ambiental (Schahn; Holzer, 1990), e um importante preditor de comportamento pró-ambiental (Kals; Montada, 1994). O comportamento ambiental sempre afeta o ambiente natural e os sistemas ecológicos que, por sua vez, afetam outras pessoas. Mudanças climáticas em particular, têm consequências geograficamente de longo alcance e muito tardias, de modo que as consequências do comportamento ambientalmente prejudicial

podem afetar pessoas em regiões distantes do mundo ou as vítimas potenciais podem nem ter nascido ainda.

Diferentes comportamentos ambientais podem ter origens em valores e estratégias dissimilares, como consequencialistas versus valores éticos. Por exemplo, um grupo social pode assumir uma postura estritamente consequencialista e argumentar que a criação de gado em larga escala, seja justificada pois fornece benefícios econômicos e alimentam uma quantidade grande de pessoas. Por outro lado, um grupo pode argumentar de um ponto de vista ético e considerar a proteção das florestas que seriam derrubadas para a criação animal com intuito de sua conservação por motivos de valores inerentes, isto é, como um valor que não deve ser violado, não estando disposto a negociar a destruição da floresta versus ganhos econômicos (Tetlock *et al.*, 2000).

Essas duas possibilidades, podem refletir posicionamentos éticos distintos; em uma ética antropocêntrica, a natureza merece consideração moral porque a forma como a natureza é tratada afeta os humanos. Em uma ética ecocêntrica, a natureza merece consideração moral porque a natureza tem valor intrínseco. A ética orienta as escolhas e decisões, impondo um agir com responsabilidade. De acordo com Nalini (2010, p. 2), “somente a ética pode resgatar a natureza, refém da arrogância humana. Ela é a ferramenta para substituir o deformado antropocentrismo num saudável ecocentrismo”.

A ética ecocêntrica busca em seus valores a relação natural e evolutiva que os seres humanos possuem com a natureza. Essa aproximação é conhecida como conexão com a natureza, e é influenciada, muitas das vezes, pela emergência da empatia com os demais seres vivos. Uma forma de compartilhar afetos, e se sentir pertencente a um todo maior (um self estendido, ou mesmo uma identidade coletiva). Assim, a empatia espontânea com a natureza parte de alguns indivíduos que se consideram incluídos ou conectados com o meio natural. Para se ter uma ideia, um estudo realizado nos EUA pelos ecopsicólogos Stephan Mayer e Cynthia Frantz (2004), demonstrou que a conexão com a natureza é um importante preditor do comportamento ecológico e do bem-estar subjetivo, evidenciando a relação “eu-outro” na tomada de ações pró-ambientais e no comportamento altruísta junto a natureza. Em um outro estudo realizado pelo ecopsicólogo Wesley Schultz (2000), a empatia com a natureza foi determinante na pontuação mais alta em questões ambientais biosféricas, quando os participantes da pesquisa foram instruídos a assumir a perspectiva de um animal sendo prejudicado pela poluição do que aqueles participantes que foram instruídos a permanecerem objetivos em relação as questões envolvidas no

experimento, caracterizando um sujeito que se sente conectado com a natureza e aquele que entende as consequências e responsabilidades de suas ações degradantes com o meio natural, o que afeta diretamente na dinâmica climática.

A empatia com a natureza promove mudanças e a formação de um sujeito ecológico mais responsável em suas atitudes diárias, que são comumente reflexivas e sopesadas pelas consequências para o coletivo maior e natural. Nesse sentido, o sujeito ecológico é aquele que assume para si valores ambientais e ecológicos e os pratica de forma individual como o seu modo de vida pela sensibilização e interesse nas causas ecológicas, bem como de forma coletiva ao se engajar e questionar no plano político (Damasceno, 2019). Porém, também é necessário a participação em *movimentos ecológicos* e engajamento em ações pró-ambientais, isso porque, a mera simpatia à causa ou a preocupação desacompanhada de atitudes práticas não tem sido capazes de inibir as ações destrutivas da natureza. Para isso, a motivação para mudança comportamental deve criar novos hábitos sustentáveis, para além apenas da questão epistêmica (denominada de motivação racional ou razões normativas).

Razões normativas são razões teóricas que temos em relação a alguma ação que não deve ser realizada. Por exemplo, a pessoa tem consciência das implicações dos seus atos antiéticos ambientalmente, ou seja, possui razões normativas para não o fazer, mas não consegue deixar de fazê-lo. Isso ocorre devido a inexistência de razões motivadoras essenciais para que a ação se concretize, ou seja, é necessário possuir razões motivacionais que possibilite o sujeito parar, pensar e mudar seu comportamento ambiental (Lopes, 2023). Essas razões devem existir concomitantemente com as normativas, para que o ato racional seja efetivado, isto é, as razões motivadoras devem nos motivar a não agir mais de um determinado jeito que não achamos racionalmente certo. De acordo com Alvarez (2016), 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.

Nesse contexto, estudos mostram que a motivação internalizada pode ser uma rota para os hábitos mais eficiente daquelas preditas por fatores externos. Diz-se que a motivação internalizada existe quando as pessoas agem porque o comportamento é agradável e desafiador (motivação intrínseca) ou porque endossam os valores subjacentes ao comportamento (motivação identificada). Por outro lado, a motivação não internalizada existe quando as pessoas agem principalmente porque esperam receber

uma recompensa (motivação externa) ou porque querem evitar sentir-se culpadas por suas ações (motivação introjetada) (Osbaldiston *et al.*, 2003).

Independente das diferentes motivações balizadoras de ações pró-ambientais, a construção de atitudes refere-se à coleção de crenças, afetos e intenções comportamentais que uma pessoa mantém em relação a atividades ou questões relacionadas ao meio ambiente, embora, a cada ano que passa, são apresentados cada vez mais evidências de que o comportamento humano esteja afetando negativamente o ambiente natural. Essa mudança de direção deve-se apoiar também pela canalização e cultivo de valores, os quais fornecem a fonte de preocupação para questões ambientais e para a promoção de comportamentos pró-ambientais (Stern, 2000).

Stern e seus colegas (*Cf.* Stern; Dietz, 1994; Stern *et al.*, 1995) identificaram três conjuntos de valores associados a atitudes ambientais: egoístas, altruístas e biosféricos. Valores egoístas são focados em si mesmo e em objetivos auto-orientados (por exemplo, poder social, riqueza, sucesso pessoal); valores altruístas concentram em outras pessoas (família, comunidade, humanidade, amigos) e valores biosféricos estão relacionados ao bem-estar dos seres vivos como um todo (biodiversidade). Conceitualmente, cada um desses conjuntos de valores pode levar a atitudes de preocupação com questões ambientais e, finalmente, ao comportamento quando ativado. Assim, a crença e os valores de um indivíduo sobre sua conexão com a natureza fornecem a base para os tipos de preocupações que uma pessoa desenvolve e os tipos de situações que deverão motivá-la a agir responsavelmente. Dessa forma, a conexão com a natureza é um componente chave para promover o comportamento ecológico e um novo agir ético, frente, principalmente, as mudanças climáticas em vigência.

Por fim, a educação ambiental deve agir e facilitar o desenvolvimento de normas apropriadas e sustentáveis de acordo com as mudanças climáticas. Além disso, os governos em geral devem ser parceiros forte e guias centrais sobre normas sociais no campo ambiental e, assim, facilitar ainda mais o desenvolvimento de normas, ao demonstrar alto comprometimento para resolver problemas ambientais e climáticos em sua escolha de instrumentos de política e em sua comunicação com a cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, algumas discussões a respeito de nossa responsabilidade ambiental ainda ficarão abertas. A dificuldade de se estabelecer um cenário de mudança climática definitivo vai ao encontro das dinâmicas diferenciadas de providências e responsabilização. Qual o nosso papel nesse novo desafio dinâmico? Independente ou não do lugar de fala ou de atitudes em que estamos ou estaremos? De qualquer jeito, temos que ter a consciência de nosso papel dualístico no pleito que se desenvolve, de um lado como principal ator dos progressos, na verdade, na degradação do equilíbrio ecológico e por sua vez, na deterioração das diversas funções ecossistêmicas que necessitamos e, por outro lado, como agente imprescindível e necessário para que as ações de mitigação e adaptação climáticas sejam realizadas.

Como estabelecer e gerenciar duas narrativas ao mesmo tempo? Aquela do agressor consciente que visa apenas o aspecto utilitarista e econômico, ou mesmo daquele sujeito inconsciente de suas ações frente a natureza, e também, daquele sujeito ecológico consciente de suas responsabilidades e que sabe da real necessidade de mudanças de comportamentos perante ao meio natural. Como lidar com essa nova etapa de nossas vidas, será a grande questão a ser resolvida e vivenciada já nesses dias atuais. Há um consenso crescente de que os indivíduos no mundo ocidental precisam mudar seu comportamento e padrões de consumo de maneiras profundas para criar uma sociedade ambientalmente sustentável. E embora intervenções visando questões ambientais específicas tenham se mostrado eficazes, cada vez mais também está se tornando aparente que a magnitude dos problemas ambientais que enfrentamos necessitam de uma intervenção mais ampla visando mudar nossa visão de mundo cultural e econômica.

Diante a esse confronto ambiental, é preciso cuidar e dar mais atenção para aqueles que podem sentir mais as mudanças climáticas, a nível social, econômico, mas também de sofrimento psicológico, interiorizando sentimentos de eco-ansiedade e ansiedade climática. De acordo com Cianconi *et al.* (2023), ansiedade climática se refere a um continuum de respostas emocionais negativas, baseadas em pensamento e potencialmente comportamentais ao conhecimento sobre o risco existencial da mudança climática, enquanto o termo eco-ansiedade estende o conceito emocional à conscientização da crise ecológica mais ampla. Jovens e adolescentes são reconhecidos, particularmente, mais vulneráveis à angústia climática (Ramadan *et al.*, 2023).

Felizmente, o IPCC identifica uma série de medidas que podem apoiar uma transição justa e ajudar a garantir que ninguém fique para trás à medida que o mundo avança em direção a um futuro resiliente e de emissões líquidas zero. De qualquer forma, cultivar atitudes pró-ambientais e entender nosso papel na responsabilidade de nossos atos agressores pode estimular ventos de mudanças e nos aproximar da natureza. Ao nos sentirmos pertencente ao natural, nos responsabilizamos por cada cota de contribuição positiva ou negativa ao legado ambiental para as próximas gerações, de todos os seres vivos.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Marcelo de. Ética climática é incontornável em planeta em ebulição. Ilustríssima, **Folha de São Paulo**, ago. 2023.
<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/08/etica-climatica-e-incontornavel-em-planeta-em-ebulicao.shtml>.
- ARAÚJO, Marcelo. Ética pandêmica e responsabilidade moral: uma investigação à luz do debate filosófico sobre ética climática. **Filosofia Unisinos**, 24(2), p. 1-20, 2023b. Doi: 10.4013/fsu.2023.242.03
- ARISTOTLE. **Nicomachean ethics**. T. Irwin (ed. and trans.). Indianapolis: Hackett. 1999.
- BACON, Francis. **Novum Organum**. Tradução: José Aluysio R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultura. 1997. (Originalmente publicado em 1620). (Os Pensadores).
- BATES, D. C. Environmental refugees? Classifying human migrations caused by environmental change. **Population and environment**, v. 23, n. 5, p. 465-477, 2002.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco rumo a uma nova modernidade**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BOFF, Leonardo. **Caderno de Debate Agenda 21: ética e sustentabilidade**. Brasília: Ministério de Meio Ambiente, 2006.
- BOHM, Gisela. Emotional reactions to environmental risks: Consequentialist versus ethical evaluation. **Journal of Environmental Psychology**, 23, p. 199-212, 2023.
- BROOME, John. Valuing Policies in Response to Climate Change: Some Ethical Issues. In: Lawford-Smith, Holly; Barry, Christian (Eds). **Global Justice**. 1. edition. London: Routledge, 2012. p. 538 Doi: <https://doi.org/10.4324/9781315254210>.
- CANEY, S. Climate Change, Human Rights e Moral Threshold. In: GARDINER, S. *et al*. **Climate ethics: essential readings**. Oxford: Oxford University Press, p. 163-177, 2010.
- CIANCONI, P., HANIFE, B., GRILLO, F., BETRO, S., LESMANA, C. B. J., & JANIRI, L. Eco-emotions and psychoterratic syndromes: Reshaping mental health assessment under

climate change. **Yale Journal of Biology & Medicine**, 96(2), p. 211-226, 2023.
<https://doi.org/10.59249/EARX2427>.

CLARKE, Randolph. On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility, **Midwest Studies in Philosophy**, 29: 13-24, 2005. Doi:10.1111/j.1475-4975.2005.00103.x

CRUTZEN, Paul J. Geology of mankind. **Nature**, v. 415, n. 6867, p. 23, 2002. Doi: 10.1038/415023a.

DAMASCENO, Ádria Tabita de Moraes. Ética e educação ambiental: a conexão necessária para a formação do sujeito ecológico. **Revista Eletrônica Casa de Makunaima**. v. 2, n. 4, 2019.

FLEURY, L. C.; MIGUEL, J. C. H.; TADDEI, R. Mudanças climáticas, ciência e sociedade. **Sociologias**, v. 21, n. 51, p. 18-42, 2019. Disponível em:
<https://doi.org/10.1590/15174522-0215101>. Acesso em: 11 set. 2024.

GARDINER, S. **A perfect moral storm: the ethical tragedy of climate change**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GARDINER, S. M. Climate ethics in a dark and dangerous time. **Ethics**, v. 127, n. 2, p. 430-465, 2017. Disponível em:
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/688746?journalCode=et>. Acesso em: 27 ago. 2024.

GUNNEMYR, Mattias; TOUBORG, Caroline Torpe. You just didn't care enough: quality of will, causation, and Blameworthiness for actions, omissions, and outcomes, **Journal of Ethics and Social Philosophy**, 24: 1-35, 2023.

HARAWAY, Donna. **Anthropocene, capitalocene, chthulucene: staying with the trouble**. Aula conduzida na University of California, Santa Cruz, 2014. Disponível em:
<https://vimeo.com/97663518>.

JUNGES, José Roque. **Ética ambiental**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

IPCC Painel Intergovernamental Sobre Mudanças Climáticas. **Relatórios**. Genebra: IPCC, 2023. Disponível em: <http://www.ipcc.ch/report/sr15/>. Acesso em: 23 set. 2024.

IPCC. **Global Warming of 1.5°C**: special report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty [Masson-Delmotte *et al.* (eds.)]. 2018. Disponível em <http://www.ipcc.ch/sr15> Acesso em: 2 ago. 2024.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

KAISER, Florian G.; DOKA, Gabor; HOFSTETTER, Patrick; RANNEY, Michael a. Ecological behavior and its environmental consequences: a life cycle assessment of a self-report measure. **Journal of Environmental Psychology**, 23, 11-20, 2003.

KALS, E.; MONTADA, L. Umweltschutz und die Verantwortung der B. urger. **Zeitschrift fur Sozialpsychologie**, 25, 326-337, 1994.

LIMA, JOSÉ Ribamar de Farias; SANTOS, Emanuela Gonçalves; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva. Mudanças climáticas e impactos nas populações humanas: uma revisão. **Campo do Saber**, Cabedelo, v. 10, n. 1, 2024.

LIMA, Gustavo da Costa. Questão ambiental e educação: contribuições para o debate. **Ambiente & Sociedade**, v. 2, n. 5, p. 135-153, 1999.

LOPES, W. E. S. A ética da responsabilidade é um caminho para encarar a crise ecológica e os dilemas de nosso tempo. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU**, São Leopoldo, n. 540, p. 30-40, 2019.

MOELLENDORF, D. **Mobilizing hope: climate change and global poverty**. New York: Oxford University Press, 2022.

NALINI, José Renato. **Ética ambiental**. 3. ed. Campinas: Millenium, 2010.

OSBALDISTON, Richard; SHELDON, Kennon M. Promoting internalized motivation for environmentally responsible behavior: A prospective study of environmental goals. **Journal of Environmental Psychology**, 23, 349-357, 2003.

OTTO, I. *et al.* Social tipping dynamics for stabilizing Earth's climate by 2050. **PNAS**, v. 117, n. 5, p. 2354-2365, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1073/pnas.1900577117>. Acesso em: 20 ago. 2024.

OXFAM. **Extreme carbon inequality**. Why the Paris climate deal must put the poorest, lowest emitting and most vulnerable people first. 2015. Disponível em: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/mb-extreme-carbon-inequality-021215-en.pdf.

RAMADAN, R.; ELL, A.; LAVOIE, S.; GAO, C. X.; MANRIQUE, P. C.; ANDERSON, R., *et al.* Empirical evidence for climate concerns, negative emotions and climate-related mental ill-health in young people: A scoping review. **Early Intervention in Psychiatry**, 17(6), 537-563, 2023. <https://doi.org/10.1111/eip.13374>.

REIS, Émilien Vilas Boas; VENÂNCIO, Stephanie Rodrigues. Emergência da ética socioambiental em sociedades pluriculturais em busca do desenvolvimento sustentável. **Revista de Direito e Sustentabilidade**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 112-131, 2016.

RODRIGUES, A. M. (org.) **Desenvolvimento sustentável, teorias, debates, aplicabilidades**. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 23, 1996.

ROSEN, Gideon. Culpability and Ignorance, **Proceedings of the aristotelian society**, 103(1), p. 61-84, 2003. Doi:10.1111/j.0066-7372.2003.00064.x

ROSEN, Gideon. Skepticism about moral responsibility, **Philosophical Perspectives**, 18, p. 295-313, 2004.

RUSSELL, PAUL. Responsibility and the Condition of Moral Sense, **Philosophical Topics**, 32(1/2), p. 287-305, 2004. Doi:10.5840/philtopics2004321/24

SCHAHN, J.; HOLZER, E. Studies of individual environmental concern: The role of knowledge, gender, and background variables. **Environment and Behavior**, 22, 767-786, 1990.

SILVA, Clélia Cristina Mello; GUIMARÃES, Mauro. Mudanças climáticas, Saúde e Educação ambiental como Política Pública em tempos de crise socioambiental. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 22, p. 1151-1170, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.18764/2178-2865.v22nEp1151-1170>. Acesso em: 12 set. 2024.

SMITH, Holly. Culpable Ignorance, **The philosophical review**, 92(4), p. 543-571, 1983. Doi:10.2307/2184880

STERN, P.C. Toward a coherent theory of environmentally significant behavior. **Journal of Social Issues**, 56, 407-424, 2000.

STERN, P.C.; DIETZ, T. The value basis of environmental concern. **Journal of Social Issues**, 56, p. 407-424, 1994.

STERN, P. C., DIETZ, T., KALOF, L.; GUAGNANO, G. A. Values, beliefs, and proenvironmental action: Attitudes formation toward emergent attitude change. **Journal of Applied Social Psychology**, 25, p. 1611-1636, 1995.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética e meio ambiente**. São Paulo: Loyola, 2002.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética sociambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

TETLOCK, P. E.; KRISTEL, O. V.; ELSON, S. B.; GREEN, M. C.; LERNER, J. S. The psychology of the unthinkable: Taboo trade-offs, forbidden base rates, and heretical counterfactuals. **Journal of Personality and Social Psychology**, 78, p. 853-870, 2000.

TOLETTTO, Milene. Princípios da ética ambiental e mudanças climáticas. **Dissertatio**, Pelotas, v. 52, p. 35-57, 2020.

TORRES, P. H. C.; LEONEL, A. L.; ARAÚJO, G. P.; JACOBI, P. R. Is the Brazilian National Climate Change Adaptation Plan Addressing Inequality? Climate and Environmental Justice in a Global South Perspective. **Environmental Justice**, v. 00, n. 00, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1089/env.2019.0043>. Acesso em: 20 ago. 2024.

TREMMELE, J. C.; ROBINSON, K. **Climate ethics: environmental justice and climate change**. Bloomsbury Publishing, 2014.

WALLIMANN-HELMER, I. *et al.* The ethical challenges in the context of climate loss and damage, in R. Mechler *et al.* (eds) Loss and Damage from Climate Change. Cham: Springer International Publishing (**Climate Risk Management, Policy and Governance**), p. 39-62, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-72026-5_2.

WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher; PAULITSCH, Nicole da Silva. Ética ambiental e crise ecológica: reflexões necessárias em busca da sustentabilidade. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 211-233, 2011. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/222/192>. Acesso em: 31 ago. 2024.

ZIMMERMAN, Michael J. Moral responsibility and ignorance, **Ethics**, 107: 410-426, 1997.

Capítulo 5
A CRISE ECOLÓGICA E A SALVAGUARDA DAS CONDIÇÕES
DE VIDA:

Exigências éticas e premissas para um novo humanismo

Laurenço Flaviano Kambalu



A CRISE ECOLÓGICA E A SALVAGUARDA DAS CONDIÇÕES DE VIDA:

Exigências éticas e premissas para um novo humanismo

Lourenço Flaviano Kambalu

INTRODUÇÃO

A civilização contemporânea celebra hoje a interdependência e a igualdade fundamental entre todos os homens em dignidade e direitos. Tal dignidade, além de postular condições de vida mais humana e mais justa, leva-nos a reflectir sobre aquilo que a assombra como, por exemplo, as tendências prevalentemente liberalistas e utilitaristas bem como os desequilíbrios ecológicos.

Da segunda metade do século passado à presente data, tem se verificado uma maior sensibilidade em relação ao ambiente e tem se lançado alarmes em relação às condições do planeta terra, adoptando propostas éticas e projectos normativos para enfrentar tal emergência. Contudo, não obstante essa sensibilidade e atenção, a tendência não foi invertida nem modificada. As condições da natureza estão cada vez mais preocupantes e cada dia que passa a questão do aquecimento global se faz sempre mais urgente e inadiável. Enfim, a natureza continua a ser tratada como uma *res nullius* e os efeitos desta tendência comprometem cada vez mais o ambiente.

Vão se multiplicando reflexões sobre questões ambientais, pelas perturbações registadas nos ritmos e nos equilíbrios da natureza; pelas rápidas, dramáticas e inesperadas transformações, causadas pela acção do homem que com a ciência e com a técnica ganham uma dimensão planetária, alterando a dinâmica da própria natureza. A esses desequilíbrios que evidenciam o impacto da acção humana sobre o ambiente, alterando o equilíbrio das actuais condições de vida, em particular daquelas climáticas ou biogeoquímicas, dá-se o nome de crise ecológica.

Trata-se de uma crise cujas principais causas se consubstanciam no uso sistemático de combustíveis fósseis; na poluição do ar e da água; na exploração

desenfreada dos [recursos naturais; na destruição](#) de habitats de muitas espécies e populações, cujas consequências vão se manifestando nas pandemias, na destruição das paisagens, na escassez de recursos e no aquecimento climático global. As ondas de calor multiplicam-se com intensidade e frequência; as condições meteorológicas extremas são cada vez mais intensas e frequentes. Verifica-se já não um aumento de temperatura, mas uma mudança do clima.

Por isso, urge reflectir sobre a crise que ameaça o planeta e restabelecer as condições de sobrevivência da nossa “casa comum”. Tal proposta de solução pode ser possível com uma postura ética, ou seja, pela consciência de que todo o ser vivo tem necessidade de condições vitais de ambiente sadio. A interdependência de tais condições produz uma “comunidade” de organismos que interagem entre si com o habitat em que se encontram. Enfim, produz um ecossistema. Ao conjunto de ecossistemas dá-se o nome de biosfera. Por isso, o homem e o ambiente em que vive são duas faces da mesma moeda. São inseparáveis!

A ética como proposta de solução à crise ecológica justifica-se pelo facto de que o contexto de interdependência dos organismos entre si com o habitat em que se encontram, impõe regras que criam o sentido de pertença de que derivam obrigações e deveres, e cria a consciência de que é justo e bom quanto concorre para a preservação, integridade, estabilidade, beleza e equilíbrio do planeta. Por isso, a actual crise ecológica, pode definir-se como uma crise da ética porquanto se trata de uma manifestação externa da crise ética da modernidade.

As exigências da ética ecológica podem facilmente ser satisfeitas e acolhidas por todos, por se referirem ao interesse de bem-estar de todos. Contudo, tal satisfação e acolhimento serão efectivos e eficazes se forem acompanhados de uma tomada de consciência da necessidade da transformação radical de mentalidades; da tomada de consciência do mau uso das novas descobertas científicas e técnicas sobre o meio ambiente e suas inevitáveis consequências; dos danos que derivam do eficientismo, relativismo, utilitarismo, hedonismo, consumismo, neoliberalismo e globalização, que priorizam critérios comerciais, de livre mercado, de bem-estar máximo, mirando essencialmente o *homo oeconomicus*, sem ter em conta as consequências negativas sobre o ambiente.

Daí a necessidade de,

Uma real mudança de mentalidade que nos induza a adoptar novos estilos de vida, nos quais a busca do verdadeiro, do belo, do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum sejam os elementos que determinem as opções dos consumos, das poupanças e dos investimentos¹.

Hoje tudo é possível *ao* homem e em força do poder tudo é possível *sobre* o homem. O homem já não mira a *ser mais*, mas apenas a *ter mais*. É o triunfo *homo faber* sobre o *homo sapiens*. E num mundo que hoje se configura como *aldeia global*², esse emblema vai afectando e caracterizando também o continente africano, apesar de este ser, muitas vezes, mero peão do mortal jogo de xadrez das grandes potências europeias, asiáticas e americanas.

Por isso, torna-se urgente a busca de fundamentos sobre os quais se possa construir novo humanismo e criar um espaço de participação responsável de todos à vida de comunidade a nível local, nacional, continental e mundial. Tal participação pressupõe a tomada de consciência das causas dos fenómenos que ameaçam a própria humanidade. E como toda a tomada de consciência, também esta encontra na ética um terreno privilegiado para a mudança de mentalidade das elites políticas e dos cidadãos, e desta forma superar os comportamentos danosos para o ambiente e construir uma verdadeira *oikós*³ em vista do bem comum, qual premissa para um novo humanismo.

O DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E OS DESEQUILÍBRIOS ECOLÓGICOS

Embora a ciência e a técnica continuem a desenvolver um papel de grande relevo na busca de soluções de vários problemas, preocupa sobremaneira a sua tendência a tornarem-se cada vez mais auto-referenciais, reivindicando um espaço autónomo e transformando-se num novo poder, em relação dialéctica com outros poderes, em particular com aquele que se situa na esfera política.

É claro que a ciência e a técnica são um produto cultural histórico e não um produto natural necessário. Contudo, verifica-se que o desenvolvimento científico e tecnológico vai tornando o homem cego diante dos permanentes desequilíbrios que existem no mundo e dos fenómenos novos que por sua própria novidade preocupam. Vive-se numa idolatria da máquina do homem que torna máquina o próprio homem.

O progresso técnico-científico atingiu níveis prodigiosos e foi além de qualquer possível imaginação. Atravessaram-se barreiras jamais descortinadas pelo olho do

homem, em todos os campos do saber positivo. Mas é um progresso que, muitas vezes, não respeita os valores da dignidade e da liberdade da pessoa, reduzindo-a ao ser robotizado. O homem tornou-se mero instrumento ao serviço de uma eficiência materialista e ficou reduzido à máquina genial do sistema, tornando-se uma unidade matemática, onde a racionalidade ideal se torna cálculo e o produtor ideal se torna máquina⁴. E desta forma a própria vida social e política fica caracterizada por uma crise ético-cultural. Tal crise é parte de uma crise mais generalizada, que tem entre as suas causas a crise da razão e a difusão do niilismo. Tudo isso conduziu ao esquecimento do ser e à imanentização do seu fundamento; há visões fragmentárias e redutoras do real; à indiferença em relação aos valores; à perda do sentido da vida e sobretudo há antropologias enfraquecidas, funcionais apenas em sociedades consumistas e na lógica do individualismo metodológico⁵.

Assim, o homem, que tão imensamente alarga o próprio poder, nem sempre é capaz de o pôr ao seu serviço. O homem, capaz de descobrir com maior clareza as leis da vida social, política e económica é incapaz de discernir os valores verdadeiramente permanentes e hesita quanto à direcção que deve imprimir às leis da vida social, política e económica, por ele descobertas.

À sua própria custa, o homem vai percebendo que o progresso técnico é fundamentalmente ambíguo porquanto se abre tanto ao bem como ao mal; tanto à salvação como à perdição do homem. A dura experiência das duas guerras mundiais; os campos de concentração; as terríveis devastações da primeira bomba atómica; a poluição atmosférica; o desequilíbrio produzido na ecologia e os genocídios voltam a colocar à ciência e à técnica a necessidade de uma “salvação” de dimensões mais vastas e profundas.

Por isso, o desenvolvimento é um horizonte que necessita de uma acção política coordenada, que deve conceber-se na sua vasta acepção e medir-se não apenas pelo índice de progresso técnico-científico, de riqueza material e de poder político, mas pelo índice de elevação cultural de cada homem, de cada povo e de cada nação. Tal índice cultural deve ser cada vez mais integrado na humanidade, com a perspectiva de corrigir as desigualdades sociais e as assimetrias económicas entre ricos e pobres, dentro de cada nação, superando as barreiras estruturais sobretudo na sua dimensão integral, que, para além do ter mais, inclui também o ser mais, ao salvaguardar e ao suscitar:

Não pela abolição da técnica, mas por sua integração num plano de humanização em que as leis económicas, como a famosa da “oferta e da

procura” e tantas outras, sejam subordinadas às leis morais de só permitir o supérfluo para uns quando o necessário estiver garantido para todos⁶.

Por isso, urge velar para que os actuais processos económico-financeiros não sejam um novo tipo de colonialismo, mas respeitem a diversidade das culturas que, no âmbito da harmonia universal dos povos, é a chave interpretativa da vida. Daí a exigência de uma nova cultura que saiba conjugar, no próprio interior, instâncias humanísticas e científicas, sem as contrapor nem as sobrepor, mas fazendo-as entrar numa dialéctica positiva.

Enfim, a ciência e a técnica – preciosos recursos do homem, quando se colocam ao seu serviço e lhe promovem o desenvolvimento integral em benefício de todos – não podem indicar sozinhas o sentido da existência e do progresso humano. Sendo chamadas a servir pessoa humana, de quem têm origem e incremento, recebem dela e dos seus valores morais a indicação da sua finalidade e a consciência dos seus limites. Por isso, a ciência e a técnica requerem o respeito incondicionado dos critérios fundamentais da moralidade e da ecologia, de acordo com a natureza nas suas diversas manifestações.

Ruptura do equilíbrio natural

Num momento em que a humanidade se iludia de ter atingido o ápice do progresso e do bem-estar económico, as chagas da crise ecológica⁷ começaram a verificar-se com gravidade, acabando por se transformarem em ameaça para a vida. Hoje constatamos a alteração dos equilíbrios; a modificação da composição química da atmosfera; a diminuição rápida da biodiversidade; as crescentes emissões de gases do efeito de estufa; a contaminação dos solos, da atmosfera e dos oceanos com substâncias tóxicas; o aumento da escassez de água doce, devido, principalmente, a contaminação dos mananciais por dejectos urbanos, resíduos industriais, agro-tóxicos e destruição das florestas⁸.

A destruição das florestas, além de diminuir as reservas de oxigénio do planeta, tem outros gravíssimos efeitos, como o aumento do dióxido de carbono (CO₂) do ar e da temperatura, não mais mitigada pela acção de equilíbrio das plantas. Outra consequência significativa da destruição das florestas é o empobrecimento da biodiversidade. A desarborização faz desaparecer milhões de espécies que vivem nas florestas.

Uma mudança climática incontrollável acarreta graves riscos para o nosso planeta. O gradual esgotamento do estrato do ozono e o consequente efeito de estufa que ele

provoca, já atingiram dimensões críticas, por causa da crescente difusão das indústrias, das grandes concentrações urbanas e do consumo de energia. Se continuarmos a emitir gases com efeito de estufa da atmosfera e dióxido de carbono; se continuarmos a envenenar os rios e os lagos; se continuarmos a desflorestar de forma imprudente e desaconselhada os recursos; se continuarmos a usar alguns tipos de herbicidas e tudo o que é nocivo à atmosfera e ao ambiente, a média das temperaturas globais continuará a subir a níveis jamais vistos sobre a terra e a flora e a fauna se extinguirão, com prejuízos para a saúde, até, no futuro, à possível submersão de terras baixas.

De facto, as emissões poluentes de dióxido de carbono, cujo teor na atmosfera aumentou de 25% desde o início da revolução industrial, representam um papel preponderante do efeito de estufa. Outros gases implicados são o metano que provém dos processos de fermentação de arrozais, despejos e exploração de gás natural; o óxido de azoto, cuja origem está ligada à acção dos microrganismos nos solos e nas águas, bem como ainda os fluidos frigoríficos⁹.

A eliminação do manto de vegetação superficial deixa a descoberto o terreno diante da acção do vento e da água que já não é absorvida pelas raízes das plantas, provocando cheias e inundações destrutivas que podem fazer desaparecer aldeias e zonas agrícolas. O que advém do abatimento de árvores é danoso para a economia, já que as florestas representam o habitat privilegiado para quatro milhões e meio de espécies viventes, sejam elas animais ou vegetais, pelo que destruí-las, significa empobrecer de modo irreversível o património genético da humanidade.

O progresso técnico-científico representa um avanço para a civilização, pois é através do mesmo que o homem vai conquistando o domínio sobre a natureza, pondo-a ao seu serviço e estreitando laços de diálogo entre os diversos povos, caminhando assim para a formação de uma verdadeira comunidade humana. Contudo, é também o progresso técnico-científico que coloca o homem perante o dilema da urgente necessidade de potenciar o desenvolvimento económico, sem exceder os limites da sustentabilidade ambiental. O progresso técnico-científico rompe o equilíbrio natural e suscita perplexidade e interrogações profundas. Basta pensar na trágica hipótese de uma guerra química ou nuclear; nos riscos da utilização, mesmo pacífica, da energia atómica; na progressiva deterioração e desertificação dos solos agrícolas, devido ao uso indiscriminado de insecticidas; no inquinamento dos rios; na poluição das bacias

hidrográficas e das próprias águas subterrâneas que antes eram sãs; nas chuvas ácidas que destroem os equilíbrios necessários à conservação das espécies¹⁰.

Evidência da necessidade ética

Hoje em dia, a ecologia não se debate apenas com meros desafios, mas está em crise. Essa crise foi grandemente causada pelos países industrializados, que depois de terem alcançado a prosperidade económica, não manifestam vontade política para a renovação ecológica e colocam ao homem problemas nunca antes enfrentados.

A crise ecológica vai assumindo dimensões e apresentando implicações surpreendentes e inesperadas, diante das quais a sociedade não se encontra devidamente preparada, assim como vai pondo em evidência o comportamento humano contraditório. Por um lado, é reconhecido o esgotamento eminente dos recursos naturais; por outro, a destruição do mundo natural, do qual depende a sobrevivência humana, bem como o anárquico e hedonístico consumo dos mesmos recursos, avançam num ritmo assustador. O homem quer ser proprietário não só dos recursos não renováveis, tais como, os diamantes, o petróleo e os minerais, mas também da biodiversidade. São reconhecidos os inestimáveis benefícios proporcionados pela ecossfera: clima estável e ameno, solos férteis e água pura; mas, no entanto, tais benefícios são totalmente ignorados ou considerados como sem valor¹¹. A crise ecológica põe também em evidência a urgente necessidade moral de uma nova solidariedade, nas relações entre os países africanos, maioritariamente em vias de desenvolvimento, e os países altamente industrializados. Estes países devem demonstrar-se cada vez mais solidários na promoção do desenvolvimento de um ambiente natural e social pacífico e salubre.

Aos países africanos não se pode requerer a aplicação de certas normas restritivas às próprias indústrias nascentes, se os países altamente industrializados não forem os primeiros a aplicá-las no seu interior. Por seu turno, os países africanos não deveriam repetir os erros cometidos por outros no passado, continuando a danificar o ambiente com produtos poluentes, com desflorestações excessivas ou com a exploração ilimitada de recursos não renováveis.

O desafio ecológico com que hoje se debate a humanidade consiste em estudar a natureza não como simples ambiente físico, mas como habitação do homem e dos outros seres, ou seja, como relação entre o homem e os organismos viventes na economia geral

da natureza. Enfim, consiste em encontrar respostas que tenham capacidade efectiva para preservar a biosfera e estabelecer uma relação equilibrada entre o homem e a natureza.

Enquanto as diversas características da crise ecológica parecem ter origem nas acções dos países altamente industrializados e economicamente desenvolvidos, na sua maioria, do hemisfério norte, as suas consequências afectam de forma dramática os países do hemisfério sul, particularmente os do continente africano, onde grandemente se vai manifestando a desertificação, a desflorestação, a erosão de solos e a perda de biodiversidade. África, apesar de ser a menos responsável pelas mudanças climáticas, é a que mais sofre com as consequências. Todavia, a crise ecológica, ao envolver todo o planeta, é global. Todos os seres vivos e não vivos, dos países ricos e dos países pobres, bem como de toda a vasta humanidade, sobretudo, os mais pobres, são afectados pela crise ecológica¹².

O continente africano tem uma responsabilidade menor pelos níveis alcançados hoje pelo gás do efeito de estufa. Aliás, o fenómeno do aquecimento global é essencialmente provocado pela emissão do dióxido de carbono dos automóveis, espaços de fornecimento de energia e indústrias que estão mais concentrados nos chamados países desenvolvidos. Mas os países africanos são as maiores vítimas da degradação e destruição ambientais e os mais expostos e os mais vulneráveis ao impacto dessas mudanças, pois, são os que têm menores possibilidades de enfrentar os custos necessários para a adaptação das suas vidas.

Enfim, se é verdade que a civilização industrial teve o mérito de aumentar o bem-estar de um grande número de pessoas, não é menos verdade que ela possui uma perigosa agressividade em relação à natureza. Para superar isto, deve-se recolocar o homem ao centro de importantes interacções com o ambiente físico e com os outros seres com que entra em relação, pois, por ele tudo ganha sentido e o mundo torna-se humano e familiar ou o contrário.

Aliás, o homem, autor de grandes e importantes interacções, favorece a transformação e o desenvolvimento do ambiente, como acontece na agricultura tecnologicamente avançada, com a industrialização de grandes áreas agrícolas, onde se torna possível produzir grandes quantidades de alimentos. Contudo, o homem também provoca a destruição do ambiente, através da devastação incontrolada de florestas, da exploração abusiva de água e do inquinamento da atmosfera, que ameaçam, cada vez mais, a própria existência do homem. De facto,

O homem contemporâneo parece estar continuamente ameaçado por aquilo que ele próprio produz, ou seja, pelo resultado do trabalho das suas mãos e, mais ainda, pelo resultado do trabalho da sua inteligência e das tendências da sua vontade. Os frutos desta multiforme actividade do homem, com muita rapidez e de modo muitas vezes imprevisíveis (...) se voltam contra o próprio homem¹³.

O homem contemporâneo vive no medo, teme que alguns produtos da sua genialidade e da sua iniciativa possam tornar-se meios e instrumentos de uma inimaginável autodestruição.

O desenvolvimento da técnica não controlado nem enquadrado num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico, trazem muitas vezes consigo a ameaça ao ambiente natural do homem, alienam-no nas suas relações com a natureza e afastam-no da mesma natureza. E o homem parece, muitas vezes, nem sequer se dar conta de outros significados do seu ambiente cultural, para além daqueles que visam somente fins de uso e consumo imediatos¹⁴.

A ciência depositou tanto poder nas mãos do homem, ao ponto deste fazer ou desfazer o que quisesse e distraiu-o do seu principal campo de conhecimento e de acção: o conhecimento dele próprio. O homem moderno, em tudo erudito, tornou-se, para si próprio, num perfeito desconhecido. Daí a necessidade urgente de retornar à sabedoria antiga – «conhece-te a ti mesmo» – para que o homem volte a fazer grandes e justas descobertas e o progresso das ciências e as invenções da técnica testemunhem a grandeza do próprio homem, capaz de criar instrumentos idóneos, que seguem o imperativo de primeiro preservar a ordem específica do cosmos e de se colocarem ao seu serviço.

ÁFRICA NO XADREZ DAS QUESTÕES ECOLÓGICAS FUNDAMENTAIS E URGENTES

Prioridade do dever em relação à existência

Para um melhor enquadramento de África no xadrez das questões ecológicas fundamentais e urgentes, é necessário que ciência e técnica se interroguem sempre na base da experiência pregressa, sobre as possíveis consequências das suas escolhas para os vindouros. Para tal é importante quanto sugere Hans Jonas a este respeito quando fala da prioridade do dever em relação à existência, dizendo que não há necessidade de consultar os desejos da posteridade, basta ter presente o seu dever ser.

Age de maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra, que eles não sejam destruidores da possibilidade futura de uma tal vida – sabe que o futuro indeterminado é o verdadeiro horizonte da tua responsabilidade e não o tempo contemporâneo da tua acção¹⁵.

Tornar impossível aos pósteros o seu dever ser é um autêntico crime a que farão séquito todas as outras possíveis frustrações. Não se trata tanto de defender o seu direito à felicidade, mutável no tempo, mas justamente a edificação da sua existência, que não pode ser limitada com o recurso à alquimia de uma tecnologia utópica.

As questões ecológicas são fundamentais e urgentes, delas depende a nossa sobrevivência. Por isso, devem ser enfrentadas com a devida seriedade, mas também com uma maior incisão em relação a tudo quanto se faz, já que o sistema que une todos os seres terrestres é complexo e vulnerável, e não pode ser violado impunemente. Uma visão humanista e autenticamente ecológica mostra que a natureza está ao serviço do homem, o que faz com que este conheça os limites e os perigos à violação do ambiente e que esteja bem-intencionado a comportar-se convenientemente.

Existem concretos problemas ecológicos que as vezes assumem características graves. Contudo, se se quiser analisar tais problemas deve-se fazer com seriedade científica, com prudência e sem emoções. Não se trata de negar a existência de tais problemas, mas de examinar o seu real alcance e de buscar soluções, evitando as simplificações e o uso daqueles meios que talvez poderiam resolver tais problemas a curto prazo, que não seriam satisfatórios a longo prazo e introduziriam não só assimetrias económicas, mas sobretudo uma lógica desumana no desenvolvimento económico.

Necessidade de uma lógica humana no desenvolvimento económico

O homem como núcleo propulsor das realidades económicas

O termo *nomos* (lei) presente na palavra grega *economia*, mostra-nos claramente que ela é uma conduta de homens e de comunidades que se projecta na esfera jurídica, tratando da maneira como as sociedades se organizam para produzir bens e serviços que suportam o bem-estar humano.

Por isso, a economia é algo relacional que vai além da produção de bens no sentido técnico e da arte utilitarista de enriquecimento. A economia é também o conjunto das

organizações e processos destinados ao planeamento ordenado, duradouro e seguro das necessidades humanas naqueles campos dos bens de uso e serviços que possibilitem ao indivíduo e aos agrupamentos sociais o próprio desenvolvimento. Aliás, a economia

É apenas um sector da multiforme actividade humana, e nela, como em qualquer outro campo, vale o direito à liberdade, da mesma forma que o dever de a usar responsavelmente [...]. Se outrora o factor decisivo da produção era *a terra* e mais tarde *o capital*, visto como um conjunto de maquinaria e de bens instrumentais, hoje o factor decisivo é cada vez mais *o próprio homem*, isto é, a sua capacidade de conhecimento que se revela no saber científico, a sua capacidade de organização solidária, a sua capacidade de intuir e satisfazer a necessidade do outro¹⁶.

Nesse sentido, a economia não é apenas uma actividade isolada de carácter técnico, obedecendo a esquemas rígidos de estatística e cálculos de probabilidade. A economia é sim produto de uma conjugação de forças que exigem uma acção comum. É âmbito da actividade humana que, enquanto tal, deve actuar-se segundo directivas éticas e culturais bem precisas. Por isso, a economia não se pode separar da política, nem da moral, nem dos costumes, nem da técnica.

A economia é instrumento da produção de riqueza e de bem-estar que resulta da relação do homem com o mundo dos bens de uso e envolve todo o homem. Antes mesmo de ser uma exigência ética, a economia é uma exigência antropológica. Por isso, toda a concepção da economia pressupõe inevitavelmente uma concepção de homem e de seus fins. O homem é núcleo propulsor das realidades económicas, seja a título de consumidor, seja a título de poupador ou de contribuinte. Daí que uma economia que, produzindo a própria riqueza, excluísse das riquezas da terra e condenasse o homem ao desemprego e desocupação, à miséria, à fome, à insegurança e à dúvidas em relação ao futuro, entraria em contradição com os seus objectivos específicos.

A economia deve, pois, superar, pelo menos em parte, a noção de pessoa como simples objecto económico, para considerá-la como sujeito da vida económica e compreender-se à luz do humanismo e personalismo que não limita nem reduz as relações sociais e políticas em relações económicas. Aliás,

A economia tem, como o homem, uma dimensão social que lhe é essencial: é um "*proprium*", uma qualidade essencial da sua própria natureza. Daí a regulação da economia nacional e internacional ao serviço de todas as classes, do povo no seu todo, e dos vários povos no âmbito da comunidade internacional, para o crescimento dos vários povos subdesenvolvidos e a integração de todos numa comunidade fundada na justiça e operante na paz¹⁷.

As estruturas económicas e a ordem dos valores humanos

As estruturas económicas bem como a própria actividade económica devem estar adequadas às condições concretas das populações e não devem limitar-se às leis da rentabilidade. Deve sim subordinar-se à ordem dos valores humanos e às leis que governam a vida pessoal e social dos homens, evitando a excessiva liberdade de mercado, o crescimento abusivo da riqueza privada e a concentração do poder económico pelo Estado.

As estruturas económicas e a própria actividade económica devem estar ao serviço da vida humana e do desenvolvimento integral dos homens, pelos homens e para os homens. A economia deve estar ao serviço da pessoa humana, qual sujeito, fundamento e fim da vida económica e social.

Tal serviço comporta em primeiro lugar a produção de bens e serviços necessários à existência, auspiciosos e melhoradores da qualidade da vida para todos os homens, independentemente da cor da sua pele, da sua nacionalidade ou do seu *status* social. Na medida em que a economia persegue este objectivo fundamental e sabe, pois, satisfazer as necessidades vitais fundamentais¹⁸.

Isto indica que a economia só será viável se for humana. Indica também que uma economia útil à vida humana vai além do conceito de eficácia e cria as bases materiais necessárias para satisfazer as necessidades vitais correspondentes à essência do homem. Se não o faz, se em várias partes do mundo, como sucede, reina a fome e miséria, então a economia, no seu conjunto, não é útil à vida.

A actividade económica segue um percurso correcto quando coloca no centro do seu desenvolvimento o homem e quando está ao serviço do homem e dos seus direitos inalienáveis. O homem deve, pois, ser o centro do desenvolvimento da economia e a via para ajudar o próprio homem a descobrir a sua própria dignidade, aperfeiçoar as suas potencialidades e despertar em si o desejo de alcançar a plena humanidade e um mais alto nível de bem-estar, visto que a necessidade fundamental do homem é, sem dúvida, viver, crescer e desenvolver-se.

A finalidade de tal crescimento e desenvolvimento não consiste somente no aumento dos produtos, nem no lucro ou no poderio económico. Esta consiste no serviço do homem, integralmente considerado, tendo em conta a ordem das suas necessidades

materiais como alimentação, vestuário, saúde e as exigências da sua vida intelectual, moral, espiritual e religiosa. Aliás, reza a Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Toda a pessoa tem direito a um nível de vida satisfatório para assegurar a sua saúde, o seu bem-estar e o da sua família, de um modo especial no que diz respeito à alimentação, à habitação, aos cuidados médicos, assim como no que concerne aos serviços sociais necessários: tem direito à segurança em caso de desemprego, de doença, de invalidez, de viuvez, de velhice, ou noutros casos de perda dos seus meios de subsistência em consequência de circunstâncias independentes da sua vontade¹⁹.

O crescimento e o desenvolvimento económico devem realizar-se segundo leis e métodos próprios da economia mas no âmbito da ordem moral e permanecer sob a direcção do homem. Significa dizer que o crescimento e o desenvolvimento económico não se devem deixar ao arbítrio da comunidade política ou de alguns poucos indivíduos ou de grupos economicamente mais fortes ou de nações mais poderosas. Estes devem ser comandados pelo direito e pela justiça, inerentes à consciência de cada homem.

É necessário enfrentar a questão da economia a partir de uma antropologia correcta para que a racionalidade económica não se limite ao aumento dos bens produzidos ou ao puro crescimento do lucro nem se limite aos aspectos científicos, técnicos e políticos, mas tenha em conta todas as dimensões próprias do ser humano, pondo-se ao serviço do homem todo e de todos os homens; considere as suas necessidades materiais, intelectuais, morais e espirituais e alcance o desenvolvimento de todos e de cada um em particular e o bem integral das pessoas.

Enfim, urge construir as bases de uma nova ordem mundial que saiba colocar os seus recursos ao serviço do desenvolvimento partilhado entre todos os seres humanos e coloque a humanidade no centro, não só das decisões políticas, mas também da própria economia.

As ideologias do século XX fracassaram porque os seus modelos de desenvolvimento eram antropologicamente redutivos, não respondiam às exigências do pleno reconhecimento da dignidade da pessoa humana. Daí a necessidade de elaborar modelos de desenvolvimento à medida do homem e conceber ordenamentos económicos adequados a um serviço integral e solidário.

Ocorre, pois, que a economia nunca perca de vista a sua função de instrumento e esteja orientada ao serviço do homem e da sua qualidade de vida, e tenha sempre presente

o sentido de *οικός* e, por conseguinte, o princípio da destinação universal dos bens para um equilíbrio ecológico.

PARA UM JUSTO EQUILÍBRIO ECOLÓGICO

Redescobrir a própria humanidade

As questões ecológicas não podem ser uma preocupação romântica e elitista para a conservação das plantas e espécies exóticas, mas devem ser enfrentadas por todos na sua amplitude e envolver o futuro próximo e remoto da humanidade. Só assim será possível compreender quanto os actuais processos de desenvolvimento são na verdade sustentáveis. Para tanto, ocorre que o homem contemporâneo cumpra deveres imprescindíveis e inegociáveis de responsabilidade em relação ao futuro da humanidade. Desta feita todos – países industrializados ou não – são chamados a redescobrir a própria humanidade e o consequente destino comum, superando as perspectivas individualistas e egoísticas. Aliás, os países industrializados não são uma ilha nem um satélite, vagando sozinho pelo mundo. Esses são parte da grande família e a sua ambição maior deve ser a de contribuir para a realização dos destinos da família humana.

Perante os numerosos desafios que África enfrenta é necessário que os homens, reconheçam a harmonia do cosmo e do ecossistema como reticulado de mútuas conexões; é necessário que superem a concepção funcionalista e utilitarista da natureza e coloquem a ciência e a técnica ao serviço da pessoa humana, dos seus inalienáveis direitos, do seu bem verdadeiro e integral. É necessário que os homens estejam atentos para que o crescimento da ciência e da técnica, bem como o poder que essas vão colocando em suas mãos não desumanize a natureza e nem os torne pobres em humanidade.

Tudo isso exige que os homens, conscientes do direito de com a sua inteligência e o seu engenho, transformarem a natureza, pondo-a ao seu serviço; conheçam a sua real história; construam uma civilização orientada por princípios morais de respeito pela dignidade da pessoa humana e de solidariedade fraterna dos homens e dos povos entre si; empreguem de maneira racional o poder que têm sobre a natureza; apliquem cuidadosamente as tecnologias que utilizam para um desenvolvimento que seja digno do homem e não ponha em risco o futuro da humanidade. Para tal, ocorre uma ecologia holística e não uma tecnologia disfarçada de humanismo; uma “ecologia mental”, isto é,

uma ecologia fundamentada numa mudança de mentalidade e de cultura; uma ecologia integral que veja a humanidade e a terra como um conjunto vivo e orgânico.

Por isso, ao ecocídio, ora em acto, a ecofilia é a única alternativa, porquanto essa é humanização do mundo que se baseia na visão deste, não como simples habitat do homem, mas como seu prolongamento e preceito de não matar, de respeitar os direitos dos homens contemporâneos e das gerações vindouras, para as quais se tem o dever de consignar intacto o património que lhes pertence.

Significa dizer que a crise ecológica que vivemos, antes de ser científica e tecnológica é sobretudo antropológica e moral. A questão central do problema ecológico não é tanto a natureza, mas o homem e a aplicação sem discernimento dos progressos científicos e tecnológicos. O que está em jogo é a concepção de homem, isto é, o que o homem pensa de si mesmo e das suas relações com os outros, com a natureza e com o Absoluto: explorador da terra ou cultivador responsável? Consumista responsável ou sóbrio administrador? Estão também em jogo valores como a solidariedade de todo o género humano e a sobriedade no uso dos bens de consumo. Muitas vezes as condições de produção prevalecem sobre a dignidade do trabalhador e os interesses económicos são postos acima do bem de cada uma das pessoas, senão mesmo acima do bem de populações inteiras. A crise ecológica é, pois, fruto de uma visão redutiva e inatural que, algumas vezes, denota um verdadeiro desprezo pelo homem.

É uma loucura pensar que a crise ecológica possa ser superada através de soluções tecnológicas ou pelo recurso às medidas políticas ou económicas. As raízes da crise ecológica são muito mais profundas e requerem uma mudança de visão e perspectiva. Por isso, as soluções para salvaguardar o meio ambiente estão condicionadas pelo modo de entender o lugar e o papel do homem no mundo, assumindo direitos e deveres. Neste sentido, o desafio ecológico é antes de mais um desafio formativo. Urge formar uma nova mentalidade e visão capazes de não só conhecer a real ameaça ecológica à qual está submetido o nosso planeta, mas sobretudo reconhecer que é a ecosfera que garante a sobrevivência do homem, e a continuidade de todo o seu agir está a caminhar para um colapso total.

Superar as formas estruturais de pobreza

Para que se obtenha o justo equilíbrio ecológico é necessário que seja directamente enfrentado o problema da pobreza, atacando suas raízes estruturais como a dívida externa, o governo das finanças mundiais e as emergências que provocam o agravamento da pobreza, como guerras, corrupção, tráfico de entorpecentes e de seres humanos.

É necessário ainda que sejam resolvidas as formas estruturais de pobreza existentes que incluem a falta de recursos e renda para atender necessidades básicas, ou seja, míngua, fome, malnutrição, doença, marginalização, analfabetismo; falta de voz e poder nas instituições estatais e na sociedade; vulnerabilidade a choques adversos e exposição a riscos, combinados com uma incapacidade de enfrentá-los.

Enfim, é necessário que seja resolvida toda a sorte de misérias, de limitações e de desestruturação no indivíduo e na família, que podem ser superadas pela ausência da pobreza. O acesso mínimo à educação, à saúde pública, ao saneamento, à habitação é fundamental para enfrentar e combater as causas e as formas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres. A luta contra a miséria deve ser mantida no campo da formação, única capaz de estimular a iniciativa pessoal e ajuda a chegar a uma solução duradoura dos problemas.

A pobreza rural em muitos países africanos levou a uma agricultura de mera subsistência e ao incremento, muitas vezes, de desflorestação moderada com consequentes desequilíbrios ecológicos. Porém, diante de situações de pobreza não se deve lançar acusações somente aos pobres, pelo que se refere às consequências negativas sobre o ambiente, por eles provocadas. Seria uma maneira inaceitável para avaliar as responsabilidades. É necessário, antes de mais, ajudar os pobres a saírem da pobreza; reconquistar a sua dignidade e alcançar um desafoço que lhes permita viver mais humanamente. E isto exige interessar-se pelos países pobres não apenas para se aproveitar das suas riquezas, mas para lhes garantir o bem-estar social; promover um ambiente gerador de recursos apropriados para o desenvolvimento humano e de suas capacidades; denunciar a presença de injustiças bem como a existência da ganância de acumular riqueza desonesta e desumana. Enfim, exige uma reforma corajosa das estruturas e dos novos esquemas nas relações entre os Estados e os povos²⁰.

Contudo, este objectivo requer a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos em relação à apropriação dos bens

por parte de alguns. Outrossim, só é possível unindo as várias formas de actuação dos governos, das instituições privadas e do próprio indivíduo, garantindo políticas multidimensionais que proporcionem uma boa distribuição da renda e uma constante evolução no aspecto económico e social dos cidadãos, adoptando políticas sociais, políticas de demandas e de oferta para o mercado de trabalho.

A CRISE ECOLÓGICA COMO *KAIRÓS* PARA UMA ÉTICA GLOBAL

Há muito que se ouve falar de crise ecológica, ou seja, de situações ecológicas insustentáveis, de estarmos a caminhar rumo a uma degradação total do planeta. São conhecidos os tristes acontecimentos que vão marcando a humanidade, como por exemplo os três incidentes históricos: Seveso, Bhopal, Three Miles Island, Chernobyl e Fukushima, que poderiam motivar a mudança de conduta colectiva, por parte de todo o género humano e evidenciar a necessidade de uma nova concepção do ser humano, considerando-o não apenas como *homo oeconomicus* – que age segundo o paradigma do crescimento económico e do lucro – mas sobretudo como *homo terrestris* – que age com base na justa distribuição dos recursos da terra e no seu destino comum com os seus semelhantes e com todas as outras espécies do seu habitat partilhado.

A crise ecológica tem revelado um comportamento humano contraditório. Por um lado, o homem reconhece a eminente escassez dos recursos naturais e por outro, continua a consumir desenfreada e hedonisticamente tais recursos. Podemos afirmar que a crise ecológica é fruto do egoísmo individual e colectivo do homem que abusivamente rompe a harmonia e o equilíbrio da natureza. Por isso, a crise ecológica é uma crise antropológica e moral que não se supera com soluções tecnológicas, nem se resolve com medidas políticas ou económicas, mas somente com soluções éticas.

A ética leva a cultivar a responsabilidade individual e a ter consciência de ser parte dos problemas ecológicos, motivando à acção e ao envolvimento na difusão da sensibilidade em relação à limitação dos recursos e ao uso racional de tais recursos. Outrossim, ajuda a prestar maior atenção às condições de emergência ambiental do planeta, num mundo cada vez mais globalizado.

De salientar que a globalização embora nalguns casos dê oportunidade de reconhecer que somos uma só humanidade e ofereça oportunidades de desenvolvimento, em muitos casos aprofunda as diferenças entre as Nações; aumenta a instabilidade

financeira e a insegurança económica; cria graves ameaças à segurança social e sanitária e agrava a degradação ambiental.

Basta verificar o que sucede, por exemplo, com África, que no contexto da globalização, às vezes é tida em consideração, mas como continente de descarga apenas, onde exportar os excessos e os tóxicos rejeitados; onde vender ou oferecer os produtos susceptíveis de prejudicar a saúde ou a vida das populações; onde actuar os programas de esterilização e de distribuição gratuita de contraceptivos, em lugar de medicamentos necessários à população, tantas vezes vítima de doenças endémicas.

Por isso, a crise ecológica torna-se um *kairós* para uma ética global que conduz à responsabilidade individual e colectiva; que contribui para o bem-estar global; que visa a dignidade e a integridade da pessoa humana e a salvaguarda das condições de vida do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão podemos afirmar que pelo iminente perigo que o nosso planeta corre, o discurso ecológico torna-se vital e crucial. Ninguém duvida que a terra alcançou um estágio de saturação, causada pela sobrepopulação, pela exploração dos recursos não renováveis e sobretudo pelo envenenamento da biosfera. E, lamentavelmente, ainda não se conseguiu encontrar uma solução efectiva à crise ecológica.

A ecologia vive uma crise profunda e global. Tal crise atravessa vários campos – científico, filosófico, político, económico, ético e religioso – e envolve o inteiro planeta e todos os seus seres. Enfim, é uma crise que comporta uma dimensão de urgência e introduz uma nova *Weltanschauung*.

O homem, autor de grandes interacções entre o ambiente físico e os seres vivos, favorece a transformação e o desenvolvimento do ambiente, mas também a destruição do mesmo e a poluição atmosférica. Por isso, é importante que o homem conheça o seu verdadeiro papel na natureza e saiba empregar de maneira justa o poder que tem sobre a natureza para que esta não se levante sobre ele, provocando-lhe medo, destruição e morte.

As exigências do desenvolvimento, ante as preocupações ecológicas, não devem olhar apenas à consciência dos limites dos recursos disponíveis, mas devem olhar

sobretudo à necessidade de respeitar a integridade e os ritmos da natureza, tendo-os em conta na programação do desenvolvimento. Enfim, não devem prescindir do respeito pelos seres que formam o cosmo, colocando em perigo as gerações presentes e vindouras, mas devem observar as exigências éticas, certos de que a natureza tem os seus ritmos que devem ser conhecidos e respeitados. Por isso, antes de intervir na natureza para “melhorá-la”, é preciso interrogar-se sempre se esta melhoria não significa destruição.

O grande desafio continua a ser a edificação de um mundo onde os homens se sentem chamados e plenamente envolvidos nas questões ecológicas e ganham consciência de cuidar da nossa casa comum, e por conseguinte, da nossa vida e da nossa sobrevivência. E a premissa dessa assumpção é o reconhecimento da dignidade de todo o ser humano e a consciência de que o homem não deve dispor arbitrariamente da terra, sujeitando-a sem reservas à sua vontade, mas deve preservar a biosfera e produzir uma relação equilibrada entre si e a natureza.

Por isso, o discurso ecológico não pode ser uma preocupação romântica e elitista para a salvaguarda de animais em via de extinção ou conservação de espécies raras e de planta exóticas. Esse deve ser uma preocupação que brota da necessidade de recuperar um ligame gravemente ameaçado e garantir a continuidade da nossa vida no nosso planeta. Para tal, o contributo de cada um, por pequeno que seja, é e será sempre um passo necessário para a criação de uma nova mentalidade e edificação de um novo humanismo.

NOTAS

¹ BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 51.

² A expressão aldeia global, embora um pouco forçada, exprime sem dúvida, o espírito da necessária co-humanidade, ou seja o homem coexistente de maneira dialógica com outros homens bem como a coabitação que se impõem para os seres humanos, conscientes que a humanidade tem um destino comum. A expressão aldeia global exprime ainda o actual crescimento económico mundial, bem como o desenvolvimento científico e tecnológico. Tal crescimento e desenvolvimento constitui uma rede global de complexas interdependências que torna indispensável uma cooperação internacional entre as singulares economias nacionais e mete em movimento uma interacção de encontros e permutas entre homens e grupos que condiciona grandemente a qualidade humana da vida de todos os homens (Cf. MCLUHAN, Marshall. *Gli strumenti del comunicare. I significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione*, Garzanti, Milano 1977, p. 98; RICH, Arthur. *Etica economica*, Queriniana, Brescia 1990, p. 685-686; GATTI, Guido. *Questioni di*

etica dell'economia, LAS, Roma 1997, p. 12; SANTOS, António Almeida. *A globalização. Um processo em desenvolvimento*, Instituto Piaget, Lisboa 2005. p. 12).

³ O termo ecologia deriva do grego οἶκος que significa casa ou ambiente de vida e λογος que quer dizer estudo ou tratado. A palavra formada sobre o grego *oikos*, foi criada, em 1866, com grafia *oecologia*, pelo biólogo alemão Ernst Haeckel para designar a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais externas dos organismos (Cf. DROUIN, Jean-Marc. *Reinventar a natureza. A ecologia e a sua história*, Instituto Piaget, Lisboa 1993. p.17-18).

De notar, porém, que o simples significado etimológico do termo ecologia não ajuda a individuar com exactidão a área que se pretende estudar porque existem outras disciplinas que estudam o ambiente e suas componentes, e têm conotação ecológica. Para entender a amplitude da ecologia hoje, devemos recordar que nas últimas três décadas a ecologia tornou-se uma disciplina muito complexa que se propõe uma visão global dos problemas ambientais. Como tal, não é fácil definir com exactidão a área de competência, tendo em conta que essa não possui um *corpus* metodológico próprio, mas que para a recolha e a análise dos dados se serve do contributo de outras disciplinas como a física, a química, a zoologia e a botânica.

⁴ Cf. KAMBALU, Lourenço Flaviano. *A democracia personalista. Os fundamentos onto-antropológicos da política à luz de Pietro Pavan*, Paulinas, Lisboa 2012. p.148.

⁵ Por individualismo metodológico entende-se uma corrente de pensamento – central à reflexão de Max Weber – segundo o qual toda a acção leva a uma acção individual. Isto faz com que os fenómenos da sociedade e as instituições sejam analisados como conjunto de acções individuais.

⁶ LIMA, Alceu Amoroso. *Comentários à Populorum Progressio*. Petrópolis: Vozes, 1969. p. 116.

⁷ Quanto às chagas da crise ecológica, importa distinguir as catástrofes ecológicas de origem natural das catástrofes de origem tecnológica. São catástrofes ecológicas de origem natural: as secas, inundações, ciclones, tremores de terra. As de origem tecnológica são as catástrofes das indústrias químicas (Seveso, Bhopal); das indústrias petrolíferas e da indústria nuclear (Three Miles Island e Chernobyl). Cf. ALPHANDÉRY, Pierre *et alii*, *O equilíbrio ecológico*, Instituto Piaget, Lisboa 1993. p. 17.

⁸ Em 1972, os cientistas reunidos em Estocolmo, na Suécia, sob a égide das Nações Unidas com o tema *o homem e o ambiente*, tinham já lançado um grito de alarme sobre os desequilíbrios ecológicos da terra. O grito de alarme lançado em Estocolmo voltou a ter actualidade na Conferência do Rio de Janeiro em 1992, onde se discutiram medidas de redução de gases de efeito estufa. Na mesma senda se celebra o protocolo de Kyoto em de 1997; a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas de 2011, bem como o Acordo de Paris, a COP-21, a 12 de Dezembro de 2015, que visa tomar medidas de redução de emissão de dióxido de carbono a partir de 2020. Trata-se de um acordo histórico, que pela primeira vez envolveu quase todos os países do mundo num esforço para reduzir as emissões de carbono e conter os efeitos do

aquecimento global. 195 Países, membros da Convenção do Clima da ONU e a União Europeia, ratificaram o documento.

⁹ Cf. BERGER, André. O futuro dos climas. In: BARRÈRE, Martine. *Terra património comum*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p.18.

¹⁰ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, «Nota pastoral sobre a preservação do meio ambiente»; In: *Celebração litúrgica*, 4 (1987-1988) 1284-1285. p. 37.

¹¹ Cf. SABANI, Pier Giorgio. *La questione ambientale come recupero del símbolo*; In: AA.VV., *La questione ecologica*. Roma: Editrice Ave, 1989, p. 20; PANIKKA, Raimon. *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi 1993, p. 39-40; GOLDSMITH, Edouard. *Desafio ecológico*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p. 9.

¹² Uma forte visão antropocêntrica do mundo, associado à racionalidade científica, que contribuíram à hodierna crise ecológica, fazem parecer supérfluas as tradições concepções religiosas e espirituais que consideram a natureza como sagrada. Com a alienação da terra, da humanidade e do divino, a crise ecológica dos nossos tempos poderia, em todos os sentidos, ser considerada global.

¹³ JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 15.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Hans JONAS, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002. p. 53.

¹⁶ JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Centesimus annus*, n. 32.

¹⁷ SPIAZZI, Raimondo. *La dimensione umana dell'economia*. Roma: Idea Centro Editoriale, 1976. p. 21.

¹⁸ RICH, Arthur. *Etica economica*, Queriniana, Brescia 1990. p. 423.

¹⁹ *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, artigos 25.º e 26.º.

²⁰ Cf. JOÃO PAULO II, *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz de 1990*, in «Celebração Litúrgica», Revista de Liturgia e Pastoral, Edições Theologica, Braga, 3/1990. p. 1020.

REFERÊNCIAS

AA.VV. **O desenvolvimento do continente africano na era da mundialização**. Coimbra: Almedina, 2005.

AA.VV. **África no mundo contemporâneo**: estruturas e relações. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

ABBAGNANO, Nicola. **Storia della filosofia I**. Torino: UTET, 1963.

ALPHANDÉRY, Pierre *et al.* **O equilíbrio ecológico**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

BERGER, André. O futuro dos climas. *In*: BARRÈRE, Martine. **Terra património Comum**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

BURGIS, Tom. **A pilhagem de África**. Amadora: Vogais, 2016.

CARBONE, Giovanni. **L'Africa**: gli stati, la politica, i conflitti. Bologna: Il Mulino, 2012.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL POSTUGUESA. Nota pastoral sobre a preservação do meio ambiente. *In*: **Celebração Litúrgica**, 4, p. 1284-1285, 1987/1988.

DAHRENDORF, Ralf. **Quadrare il cerchio**. Bari: Laterza, 1996.

DA ROCHA, Manuel José Alves, **As transformações económicas estruturais na África Subsariana 2000-2010**. Luanda: Mayamba, 2013.

DROUIN, Jean-Marc. **Reinventar a natureza**: a ecologia e a sua história. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

FALK, Richard, **Globalização predatória**: uma crítica. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

GATTI, Guido. **Questioni di etica dell'economia**. Roma: LAS, 1997.

GOLDSMITH, Edouard. **Desafio ecológico**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

IGREJA CATTÓLICA. Papa (2005-2013: Bento XVI). *Caritas in Veritate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

IGREJA CATTÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). Carta Encíclica *Redemptor Hominis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979.

IGREJA CATTÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). Carta Encíclica *Centesimus Annus*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

IGREJA CATTÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). Mensagem para a celebração do dia mundial da paz de 1990. *In*: Celebração Litúrgica, **Revista de Liturgia e Pastoral**, Edições Theologica, Braga, mar./1990.

IGREJA CATTÓLICA. Papa (2013: Francisco). Carta Encíclica Laudato Si. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

JONAS, Hans. **Il principio di responsabilità**. Un'etica per la civiltà tecnologica. Torino: Einaudi, 2002.

KAMBALU, Lourenço Flaviano. **A democracia personalista**: os fundamentos onto-antropológicos da política à luz de Pietro Pavan. Lisboa: Paulinas, 2012.

LIMA, Alceu Amoroso. **Comentários à Populorum Progressio**. Petrópolis: Vozes, 1969.

MCLUHAN, Marshall. **Gli strumenti del comunicare**: il significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione. Milano: Garzanti, 1977.

PANIKKAR, Raimon. **Ecosofia**: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra. Assisi: Cittadella Editrice, 1993.

RICH, Arthur. **Etica economica**. Brescia: Queriniana, 1990.

SABANI, Pier Giorgio. La questione ambientale come recupero del símbolo. *In*: AA.VV. **La questione ecologica**, Roma: Editrice Ave, 1989.

SANTOS, António Almeida. **A globalização**: um processo em desenvolvimento. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

SPIAZZI, Raimondo. **La dimensione umana dell'economia**. Roma: Idea Centro Editoriale, 1976.

Capítulo 6
O DIREITO AO PROJETO DE VIDA NAS NOVAS FRONTEIRAS
DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS
Felipe Travassos Sarinho de Almeida



O DIREITO AO PROJETO DE VIDA NAS NOVAS FRONTEIRAS DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Felipe Travassos Sarinho de Almeida

INTRODUÇÃO

O século XXI tem sido marcado por uma reconfiguração dos paradigmas constitucionais no tocante à centralidade da pessoa humana. Em um cenário de rápidas transformações sociais e tecnológicas, ganha relevo a noção de projeto de vida como expressão dos direitos fundamentais à dignidade, à liberdade e à igualdade.

Trata-se de um conceito que, embora ancorado em fundamentos clássicos da teoria dos direitos humanos, emerge como referência normativa para políticas públicas que coloquem o ser humano no centro da ação estatal.

Neste contexto, o presente artigo tem por objetivo analisar a emergência do direito fundamental ao projeto de vida. O projeto de vida é aqui compreendido como um dos pilares da autonomia individual, uma vez que proporciona as condições materiais, cognitivas e simbólicas para que o sujeito desenvolva sua identidade e construa um caminho existencial livre e digno.

A metodologia utilizada é qualitativa, com enfoque em revisão bibliográfica e análise jurisprudencial, particularmente a partir da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (STF), em temas relacionados à efetividade do direito ao projeto de vida. A proposta é evidenciar como a Suprema Corte têm contribuído para consolidar o direito ao projeto de vida.

O tema possui relevância teórica e prática, uma vez que o reconhecimento do direito ao projeto de vida permite repensar as obrigações estatais sob a ótica de uma cidadania substantiva. Trata-se, portanto, de contribuir para o avanço de uma cultura constitucional comprometida com a realização plena da dignidade humana.

DIREITO AO PROJETO DE VIDA COMO DIREITO FUNDAMENTAL

Projeto de Vida: um conceito prévio

A expressão projeto de vida nos remete à etimologia e à definição do termo projeto. Oriundo do latim *projectus*, significa a ação de se estender, que se relaciona diretamente com o verbo *projectare*, lançar para adiante. Dessa forma, a palavra projeto traduz a ideia que se forma de executar ou realizar algo no futuro, correspondendo a um intento, plano, desígnio, tenção³⁶.

Boutinet demonstra que as línguas latinas possuem diversas palavras que, portanto, tem significado correspondente a projeto, a exemplo do francês, *projet*; e do italiano, *progetto*. No entanto, no alemão e no inglês, verifica-se uma utilização de palavras diversas caso se queira significar ora um desígnio ora um planejamento, *entwurf* e *projekt*, *purpose* e *project*, respectivamente³⁷.

Nesse sentido, pode-se conceber significados diversos para a palavra projeto, caso se deseje definir a atividade intelectual de elaboração de um projeto, no sentido de um intento, desígnio, ou tenção, ou caso se deseje definir a atividade de realização de um projeto, no sentido de um planejamento, plano ou programa³⁸.

A ideia de projeto possui três características fundamentais, posto que (1) refere-se à perspectiva de futuro, (2) à abertura ao novo, e (3) ao caráter indelegável da ação projetada³⁹.

Dessa forma, o projeto tem de ser mais do que um exercício de imaginação ou de uma simples previsão. O projeto funciona como uma antecipação de ação numa referência ao futuro, pelo que se realizam ações para atingir o objetivo, tendo em conta a experiência do passado e o presente⁴⁰.

A abertura para o novo traz consigo a percepção de que não há certezas num projeto, mas sim possibilidades, visto que não há projeto se houver uma já pronta

³⁶ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 1400; **Dicionário virtual da língua portuguesa priberam**. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/projeto>. Acesso em: 18 out. 2017.

³⁷ BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 33.

³⁸ BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 33

³⁹ MACHADO, Nílson José. **Educação: cidadania, projetos e valores**. São Paulo: Escrituras, 2016. p. 28.

⁴⁰ PEREIRA, Heloisa C.; STENGEL, Márcia. **Projetos de vida na Pós-Modernidade**: possibilidades e limites aos jovens. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, p. 582-598, dez. 2015. p. 584.

determinação do futuro. Nesse sentido, não há projetos fadados irremediavelmente ao sucesso ou ao fracasso, pois existem ideias a serem transformadas em atos, conforme a realidade vai se moldando⁴¹.

A vida é movimento, no sentido atribuído por Ingold, pelo que os caminhos vão sendo improvisados sempre que uma dificuldade impede um dado intento, ou um projeto se realiza⁴². Afinal, a vida é um fluxo contínuo, dinâmico, que não conecta pontos, aqui e ali, num modo lógico de lugar de origem e lugar final⁴³.

No entanto, o projeto, enquanto aquela antecipação de ação para atingimento de um objetivo futuro, só pode ser um desígnio e um plano do próprio sujeito, individual ou coletivo, indelegável portanto. Do mesmo modo que não se vive a vida de ninguém, não se pode ter projetos pelos outros.

A noção de projeto se apresenta para Boutinet como um conceito autônomo. Embora possua um conceito próprio, a ideia de projeto remete sempre a um paradigma anterior, uma realidade preexistente que o ser humano parece não se dar conta. Assim, o projeto é um avatar, tanto individual quanto coletivo, de uma vontade *prima facie* de apropriação⁴⁴.

No contexto deste trabalho, esse paradigma é a vida. É no viver que o projeto enquanto um intento, desígnio, ou tenção se lança para adiante, e é no viver que o projeto enquanto um planejamento, plano ou programa se realiza.

Em face do projeto se traduzir em antecipação de uma ação, Boutinet visualiza que essas antecipações podem ser (1) adaptativas, na qualidade de previsão ou previdência, (2) cognitivas, na qualidade de adivinhações ou profecias, (3) imaginárias, na qualidade de utópicas ou fictícias; e, (4) operatórias, na qualidade de objetivos e alvos, para a concreção de intentos⁴⁵.

⁴¹ MACHADO, Nilson José. **Educação**: cidadania, projetos e valores. São Paulo: Escrituras, 2016. p. 29.

⁴² INGOLD, Tim. **Being Alive**: essays on movement, knowledge and description. New York: Routledge, 2011. p. 4. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=40yxRsE0OQUC&printsec=frontcover&dq=ingold+being+alive&hl=ptBR&sa=X&ved=0ahUKEwjB4LDz_oLXAhWJW5AKHSNTA_wQ6AEIJjAA#v=onepage&q=ingold%20being%20alive&f=false. Acesso em: 21 out. 2017.

⁴³ CHIESA, Gustavo Ruiz. **À procura da vida**: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sa1grada do ambiente. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 2, 410-435, 2017. p. 414.

⁴⁴ BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 27.

⁴⁵ BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 30.

As antecipações operatórias, por sua vez, podem ser classificadas em antecipações (1) racionais ou deterministas, traduzindo-se no objetivo e no plano, (2) volitivas formais, expressas pelo desejo, e, (3) vagas, como o projeto inscrito na intenção. São nessas antecipações operatórias que ocorre a realização do futuro pessoal, do projeto de vida da pessoa humana⁴⁶.

Daí ser mais exato admitirmos que são vários os projetos de vida que desenvolvemos durante a existência humana, dos mais simples, como planejar a ida à praia, aos mais complexos, como realizar um curso de doutorado em outro país. Ademais, o(s) projeto(s) de vida se ressignifica(m) constantemente, posto que toda realização de um projeto de vida produz a destruição da figura que ele encarna, numa obsolescência inerente⁴⁷.

O indivíduo, no papel de criador de seu destino, possui uma insatisfação constante, que também pode destruir um intento não atingido e projetar-se numa nova tenção. Aparece, portanto, o conceito de homeostase, aquela habilidade de manter o meio interno em um equilíbrio constante, independentemente das alterações que ocorram no meio externo, seja pelo alcance do objetivo traçado ou pela frustração de não se alcançá-lo, existindo, assim, uma realimentação de desígnios a perseguir num estado de equilíbrio dinâmico⁴⁸.

Assim, o indivíduo no papel de criador de seu destino projeta-se continuamente numa nova tenção, mas permanece num equilíbrio homeostático, sendo a pessoa humana esse centro estável, embora exista uma realimentação de desígnios a perseguir, transmutando-se aquele equilíbrio homeostático num verdadeiro estado de equilíbrio dinâmico. Daí ser mais exato considerarmos que são vários os projetos de vida que se desenvolvem durante a existência do sujeito. Esses projetos de vida se ressignificam constantemente, posto que toda realização de um projeto de vida produz a destruição da figura que ele encarna, numa obsolescência inerente.

Nesse sentido, o projeto de vida realizado é a consequência do caminho que o ser humano percorreu no viver, pelo que o projeto de vida deve ser realizado a partir de um

⁴⁶ BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 40 e segs.

⁴⁷ VIDIGAL, Emerson José. **Um estudo sobre o ensino de projeto de arquitetura em Curitiba**. 2004. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. p. 9.

⁴⁸ CAPRA, Fritjof. A teia da vida. São Paulo: Cultrix, 1996. p. 58; CHIESA, Gustavo Ruiz. À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 2:410-435, 2017. p. 411.

conjunto de decisões livres e colocado em prática obedecendo aos limites impostos pelo ambiente, pela sociedade, pelas circunstâncias, pelos cruzamentos com outros projetos de vida, igualmente singularmente eleitos, permitindo se atingir (ou não) o lançado para adiante, total ou parcialmente.

Ademais, essa capacidade de autorregulação e realimentação contínua dá sentido igualmente contínuo à existência, pelo que qualquer interrupção indevida, que quebre esse equilíbrio dinâmico, produz um dano.

Num contexto geral, a ideia de projeto de vida é de domínio público. Se pensarmos no que a expressão projeto de vida pode significar, possivelmente, nos virá à mente que a construção desse projeto decorre das experiências que vamos acumulando ao longo dos anos, os sonhos que alimentamos viver, o trabalho que desejamos ter, a espiritualidade que acreditamos verdadeira etc.

Somos, dessa forma, participantes do processo de transformação da vida, tomada numa ideia ampla, posto que habitamos o mundo e confeccionamos o mundo que habitamos, participando de um processo de formação e transformação⁴⁹.

Assim, o projeto de vida se consubstancia nas diretrizes básicas que determinam as escolhas existenciais livres que o ser humano faz durante o seu viver⁵⁰. É o rumo escolhido para a vida, sendo que a interligação e a sequência dessas decisões é que faz o projeto de vida atingir os seus objetivos prévios ou não. E no momento em que se faz uma escolha, todas as outras escolhas possíveis são renunciadas e “futuros paralelos” não serão atingidos.

O projeto de vida é um movimento de vida do sujeito, o qual funciona “como uma escolha do indivíduo entre as possibilidades (profissionalização, trabalho, escolarização) que tem dentro do contexto socioeconômico e cultural, transformando os desejos e as fantasias em objetivos a serem alcançados”. Dessa forma, o projeto de vida é também “dependente das condições estruturais e conjunturais, dos limites de ordem social, histórica, econômica, cultural, territorial e pessoal aos quais os projetos estão sujeitos”⁵¹.

A diferenciação dos projetos de vida dos indivíduos dependerá da personalidade que cada um possui. A personalidade é, portanto, a força interna que impulsiona o

⁴⁹ CHIESA, Gustavo Ruiz. À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 2, p. 410-435, 2017. p. 415.

⁵⁰ SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. p. 80 e segs.

⁵¹ PEREIRA, Heloisa C.; STENGEL, Márcia. Projetos de vida na Pós-Modernidade: possibilidades e limites aos jovens. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, p. 582-598, dez. 2015. p. 586.

comportamento do ser humano, que se projetará tendo em conta padrões de resposta recorrentes, refletindo-se em várias direções.

Como já referimos, corpo, psiquismo e espírito são categorias ontológicas fundamentais e dialeticamente reflexivas, sendo o corpo a dimensão biológica, o psiquismo a esfera das sensações, dos impulsos, do desejo, e o espírito o lugar da consciência moral, da liberdade e da responsabilidade.

A totalidade humana apenas se revela no domínio noético, a partir de uma dimensão espiritual que constitui especificamente a existência humana, representada fenomenologicamente em sua personalidade e antropologicamente em sua existencialidade. É nessa totalidade que radica a identidade humana e é nela que o projeto de vida se manifesta pela vontade, intencionalidade, valoração e senso ético, pensamento artístico e criativo, atribuíveis à pessoa humana.

O projeto de vida se desenvolve a partir de um centro estável, a pessoa humana. E é na existência da pessoa humana que uma teia passa a se formar, funcionando cada uma daquelas linhas como possibilidades de caminhos a serem percorridos. A permanência e continuidade marcam o projeto de vida, que se intenta e se realiza a partir da percepção e da ação da pessoa humana nas relações que cria com as outras pessoas e coisas ao longo do viver⁵².

O ser humano é, portanto, temporal, mas atua numa comunidade existencial, sendo um ente que coexiste. Ocorre que a existência temporal humana não pode ser totalmente planejada, pois o tempo, as opções, as possibilidades, e o Direito impedem a realização de se fazer tudo o que se deseja. Não há tempo suficiente, nem de vida nem na vida, para que possamos fazer tudo o que temos vontade e o Direito limita o exercício de certas escolhas.

Além disso, o acaso pode proporcionar as condições de realizar ou de impedir a realização de um projeto de vida. Nesse sentido, o projeto de vida realizado é a consequência, o resultado, do caminho que o ser humano percorreu ao executar os diversos planejamentos que teve ou que percorreu pelo modelo de acaso que tenha vivenciado.

⁵² INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011. p. 85 e segs. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=40yxRsE0OQUC&printsec=frontcover&dq=ingold+being+alive&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjB4LDz_oLXAhWJW5AKHSNTA_wQ6AEIJjAA#v=onepage&q=ingold%20being%20alive&f=false. Acesso em: 21 set. 2017.

O projeto de vida deve ser realizado a partir de um conjunto de decisões livres e colocado em prática obedecendo aos limites impostos pelo ambiente, pela sociedade, pelas circunstâncias, pelos cruzamentos com outros projetos de vida⁵³, igualmente singularmente eleitos, permitindo-se atingir (ou não) o lançado para adiante, total ou parcialmente⁵⁴.

No entanto, não se pode arbitrariamente impor obstáculos e limites, irrazoáveis ou desproporcionais, pelo sentido de vida coletiva, que frustrem o desenvolvimento de um projeto de vida lícito, posto que a não realização daquele projeto pode levar à perda do sentido da vida da pessoa humana, ao vazio existencial⁵⁵.

Enfim, num conceito inicial, o projeto de vida é um conjunto de ideais, aspirações, expectativas, conforme a adesão pessoal a uma série de valores, que potencialmente se desenvolverá a partir de um centro estável, a pessoa humana, e que se planeja atingir durante a existência, visando alcançar a felicidade, obedecendo aos limites impostos pelo ambiente e pela coexistência.

O projeto de vida se materializa através de uma percepção integral e unitária da pessoa humana, tendo como fundamentos a dignidade, a inviolabilidade da vida, a liberdade e a identidade humanas. Afinal, o ser humano é aberto ao mundo que habita e todos os atos servem para materializar o projeto de vida. Dessa forma, as opções e possibilidades para que haja a valoração, eleição e deliberação do projeto de vida são moldadas e limitadas condições genéticas intrínsecas que a pessoa humana possui. Mas o projeto de vida engloba também as narrativas biográficas que se desenvolveram no passado, que se desenrolam no presente e que são projetadas para o futuro.

Entendemos que a identidade humana é aquela que o ser humano constrói e reconstrói ao longo de sua existência, a partir de sua individualidade, enquanto herança biológica do indivíduo (identidade genética), montada num processo de subjetividade egocêntrica, mas não egoísta, dependente do desenvolvimento da personalidade do

⁵³ VASCONCELOS, Pedro Pais. **Direito de Personalidade**. Coimbra: Almedina, 2006. p. 75.

⁵⁴ SESSAREGO, Carlos Fernández. **É possível proteger, juridicamente, o projeto de vida?** REDES, Revista Eletrônica Direito e Sociedade, v. 5, n. 2. Canoas: UNILASSALLE, 2017. Disponível em <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/3868>. Acesso em: 19 out. 2017.

⁵⁵ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaio sobre individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água, 1989; MIGUEZ, Eloisa M. **Educação em Viktor Frankl: entre o vazio existencial e o sentido da vida**. 2015. f165.

indivíduo humano (identidade pessoal), mas que não exclui a alteridade (identidade relacional) decorrente da multiplicidade do gênero humano (identidade espécimen).

Dessa forma, consideramos que a identidade humana possui quatro dimensões que revelam o conteúdo essencial da identidade atribuível a todo e qualquer ser humano, posto que esta engloba os conceitos de identidade genética, identidade pessoal, identidade relacional e identidade espécimen, e que, portanto, esses são conceitos que não se contém uns nos outros, embora sejam interdependentes.

A identidade humana transcende a identidade pessoal ou genética, e, portanto, se constrói no percurso existencial. Essa identidade sofre influências do ambiente e das condições pessoais, pelo que a pessoa humana projeta e reprojeta o futuro na sua abertura ao mundo. É pela identidade que o projeto de vida adere aos valores que a pessoa humana considera essenciais, e que determina o conteúdo da felicidade que se busca. Logo, são modos de construção do projeto de vida: um estático, a identidade genética; outro dinâmico, a biografia; e, um etéreo, o desejo de felicidade.

Existe algo que é anterior ao projeto de vida e que é condição de se projetar: a esperança (como decorre de Heráclito de Éfeso, ou de Santo Agostinho na perspectiva cristã); a ilusão ou utopia (como em Thomas Moore); a vontade (a partir de Schopenhauer); o élan vital (como encontrado em Bergson)^{56 57}; ou, como preferimos, o desejo de felicidade⁵⁸.

O projeto de vida é, portanto, um conjunto de ideais, aspirações, expectativas, conforme a adesão do indivíduo a uma série de valores, que potencialmente se desenvolverá a partir de um centro estável, a pessoa humana, e que se planeja atingir durante a existência, visando alcançar a felicidade, obedecendo aos limites impostos pelo ambiente e pela coexistência.

Assim, se pensarmos em projeto de vida como a definição da atividade intelectual de elaboração de uma tenção, falamos na liberdade ontológica, mas se desejarmos definir a atividade de realização de um projeto de vida, transitamos para a liberdade fenomênica. Logo, a liberdade ontológica é absoluta e a autonomia da vontade se manifesta, e, portanto, se limita, na liberdade fenomênica.

⁵⁶ MACHADO, Nílson José. **Educação**: cidadania, projetos e valores. São Paulo: Escrituras, 2016. p. 26-35.

⁵⁷ MACHADO, Nílson José. **Educação**: cidadania, projetos e valores. São Paulo: Escrituras, 2016. p. 26-35.

⁵⁸ Cf. LEAL, Saul Tourinho. **Direito à felicidade**. Coimbra: Almedina, 2013.

O movimento homeostático da vida se desenvolve na “fenomenalização” da liberdade ontológica, permitindo que a pessoa humana projete o futuro, e readapte, continua, criativa e imprevisivelmente, o projeto de vida traçado, num exercício de sua autonomia da vontade pelos seus atos, condutas e comportamentos. Por isso, o percurso existencial constrói a identidade humana, através das influências do ambiente e das condições pessoais, pelo que a pessoa humana projeta e reprojeta o futuro na sua abertura ao mundo. É pela identidade que o projeto de vida adere aos valores que a pessoa humana considera essenciais, e que determina o conteúdo da felicidade que se busca.

Passado, presente e futuro se interrelacionam na busca da felicidade num processo de atualização existencial contínuo no tempo, ou, mais propriamente, na construção do projeto de vida.

Em suma, o projeto de vida é o que nos caracteriza enquanto humanos e o direito ao projeto da vida é a forma dogmática de proteção daquele projeto de vida da pessoa humana. Logo, os seres que se situam dentro dos limites da humanidade são titulares desse direito ao projeto de vida. Dessa forma, o dever de proteção do Estado se impõe, posto que não se pode arbitrariamente impor obstáculos e limites, irrazoáveis ou desproporcionais, pelo sentido de vida coletiva, que frustrem o desenvolvimento de um projeto de vida lícito. Afinal, a não realização daquele projeto pode levar ao vazio existencial, com a completa perda do sentido da vida da pessoa humana.

O Direito ao Projeto de Vida nas novas fronteiras dos direitos fundamentais

O Direito ao Projeto de Vida na Constituição Brasileira

A Constituição é o ponto de convergência de um pluralismo de ordenamentos superiores (Direito Constitucional, Direito Comunitário e Direito Internacional) com as fontes do direito positivo interno do Estado, funcionando a um só tempo como o instrumento de definição das fontes do Direito (internas e externas), como instrumento de abertura constitucional a fontes externas e como instrumento de integração (material e formal) do Direito determinando os critérios de eficácia, validade e hierarquia entre as diversas fontes. Assim, a Constituição se estabelece como centro formal (hierárquico-

normativo) e material do sistema jurídico⁵⁹. Devemos ter em mente que quando pensamos na Constituição como fonte primária do Direito Constitucional, devemos fazê-lo sempre considerando que a Constituição é a um só tempo um fenômeno jurídico e um sistema normativo⁶⁰.

Acompanhando a lição de Paulo Otero, a Constituição constrói a sua identidade através de um critério axiológico, de um critério estrutural e de um critério relacional, que se revela numa abertura constitucional, possuindo como elemento prévio de justificação a pessoa humana⁶¹.

A compreensão da pessoa humana no Direito parte de duas constatações essenciais: a primeira, que a pessoa humana é o fundamento ético-ontológico do Direito, sendo autora e atora no Direito; a segunda, que as finalidades do Direito de justiça, segurança e liberdade se constituem por causa dos homens e devem estar a serviço da pessoa humana⁶².

A categoria de pessoa humana permite a estabilidade necessária para compreender que a dignidade, a vida, a identidade, a liberdade e o projeto de vida são da pessoa humana. É redundante dizer que o princípio da dignidade é tanto do ser humano quanto da pessoa humana e que o projeto de vida, embora caracterize a humanidade, se realiza na categoria da pessoa humana.

⁵⁹ No Direito Brasileiro, a identificação das fontes pela Constituição é vista, por exemplo, no art. 1º, parágrafo único (que abre a porta para um Direito Comunitário latino-americano), no art. 5º, §§ 2º e 3º (que busca a integração do direito internacional dos direitos humanos), art. 7º, XXVI (que reconhece as convenções e os acordos coletivos de trabalho), art. 14 (plebiscito, referendo, iniciativa popular de leis), art. 24 (competência legislativa concorrente dos entes federativos), art. 59 e segs. (espécies normativas primárias), art. 84, IV, VI, IX e X (decretos presidenciais), art. 87, II (instruções Ministeriais para a execução das leis, decretos e regulamentos), art. 96, I, a) (regimentos internos dos Tribunais), art. 103-A (súmulas vinculantes), art. 165 e segs. (leis orçamentárias), art. 182, § 2º (plano diretor dos municípios), ou art. 231 (costumes dos povos indígenas). Em sentido próximo, cf. GOUVEIA, Jorge Bacelar. *Manual de Direito Constitucional*. Coimbra: Almedina, 2011. p. 571-m588; CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 2002. p. 693-705.

⁶⁰ Enquanto fenômeno jurídico a Constituição projeta os princípios hermenêuticos da supremacia e da rigidez constitucionais, funcionando como núcleo do ordenamento jurídico positivo, de hierarquia superior, formatando o Estado e limitando o exercício do poder, seja, por exemplo, pela separação dos poderes seja pela declaração de direitos fundamentais. Já enquanto um sistema normativo, projeta o princípio da unidade da Constituição, dando coerência lógica ao sistema constitucional, bem como irradiando essa coerência para a função infra-constitucional. Por isso, cada Constituição carrega uma identidade própria. Cf. OTERO, Paulo. **Direito constitucional português**. v. I. Identidade Constitucional. Coimbra: Almedina, 2010; MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. Tomo I. Coimbra: Coimbra Editora, 2013. p. 142 e segs.

⁶¹ De registrar que essa abertura constitucional pode se degenerar numa transfiguração da própria Constituição. Cf. OTERO, Paulo. *Direito constitucional português*. v. I, Identidade Constitucional. Coimbra: Almedina, 2010. p. 207 e segs.

⁶² Cf. VASCONCELOS, Pedro Pais de. **Direito de personalidade**. Coimbra: Almedina, 2006. p. 6; OTERO, Paulo. *Pessoa Humana e Constituição*: contributo para uma visão personalista do Direito Constitucional. In: PESSOA HUMANA E O DIREITO. Coimbra: Almedina, 2009. p. 349-351.

Entretanto, para que haja a correta compreensão da dogmática analítica do Direito ao Projeto de Vida enquanto um direito humano fundamental, há que se fazer uma busca pela adequação terminológica⁶³. À guisa de simplificação da descrição conceitual inicial, os direitos fundamentais são direitos inspirados no jusnaturalismo, embora englobem, mas não se reduzam aos direitos intrínsecos aos homens, e que se aperfeiçoam com a junção de direitos empiricamente revelados e que sejam essenciais para a manutenção da estabilidade da ordem social, com um viés de universalidade, podendo, temperados pelas singularidades de ordens jurídicas nacionais, ser atribuídos a todos os povos⁶⁴.

O direito ao projeto de vida engloba a proteção ao conjunto de ideais, aspirações, expectativas, todas lícitas, conforme a adesão pessoal a uma série de valores, que potencialmente se desenvolve a partir de um centro estável, a pessoa humana, e que se planeja atingir (e se realiza) durante a existência, visando alcançar a felicidade, obedecendo ainda aos limites impostos pelo ambiente e pela coexistência.

Uma sociedade de risco, microcronometizada, sujeita aos avanços biotecnológicos e cibernéticos, provoca uma alteração constante da noção de felicidade. A busca da felicidade é essencial para a concretização de qualquer projeto de vida. No entanto, o direito à busca da felicidade não pode ser tomado hedonicamente e sem limites, posto que ele se insere como uma projeção do Direito ao Projeto de Vida, os quais só podem ser exercidos nos limites socialmente justos e juridicamente lícitos.

Por isso, o direito ao projeto de vida exige que os deveres de proteção atinjam a pessoa humana, em sua percepção integral e unitária, durante toda a sua existência, tendo

⁶³ Conforme anota ALEXY, a teoria dos direitos fundamentais é uma teoria dogmática. Cf. ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 32.

⁶⁴ José Melo Alexandrino, ensina que “a distinção entre essas realidades, direitos fundamentais e direitos humanos, tenho-a feito assentar nos seguintes cinco elementos: (i) os direitos humanos podem ser direitos puramente morais, ao passo que os direitos fundamentais são sempre direitos jurídicos (há neles necessariamente uma conexão com o Direito positivo); (ii) os direitos humanos não estão necessariamente positivados, ao passo que os direitos fundamentais são direitos previstos na Constituição (podendo estes conceber-se ainda como resultado do processo jurídico de institucionalização daqueles), estando necessariamente configurados e limitados pela Constituição (sistema de direitos fundamentais); (iii) os direitos humanos apresentam uma pretensão de vinculatividade universal, ao passo que os direitos fundamentais vinculam sobretudo (ou apenas) o Estado (os poderes públicos), no âmbito de uma ordem jurídica concreta, situada no espaço e no tempo; (iv) os direitos humanos são, em regra, direitos abstractos, ao passo que os direitos fundamentais incorporam tradicionalmente garantias jurídicas concretas e delimitadas, imediatamente accionáveis pelos interessados; (v) nada impede que os direitos humanos possam, em certos casos e para certos efeitos, ser concebidos como fins ou como programas morais de reforma ou de acção política, ao passo que os direitos fundamentais necessitam sempre de determinados mecanismos de garantia jurisdicional” (Alexandrino, José Melo. **Hermenêutica dos direitos humanos**. Disponível em: <https://www.fd.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2014/12/Alexandrino-Jose-de-Melo-Hermeneutica-dos-Direitos-Humanos.pdf>).

como fundamentos a dignidade, a inviolabilidade da vida, a liberdade e a identidade humanas. Logo, o direito ao projeto de vida é transversal e alcança todas as dimensões anteriores dos direitos fundamentais.

Os direitos decorrentes do direito ao projeto de vida contemplam, igualmente uma releitura dos direitos das dimensões anteriores, os quais podem se inserir entre os direitos individuais, sociais e transindividuais. Afinal, os direitos decorrentes do direito ao projeto de vida geram uma nova interpretação e exigem deveres de proteção aos direitos indispensáveis à existência da vida humana, como, por exemplo, dos direitos sociais, como o direito à educação, o direito à saúde, os direitos das crianças, os direitos da juventude, os direitos dos idosos e das pessoas com deficiência⁶⁵.

A fundamentalidade material do Direito ao Projeto de Vida decorre da sua relevância para a dignidade humana e se manifesta na relação de interdependência entre esses valores constitucionais, posto que o projeto de vida se fundamenta na dignidade humana e a dignidade humana é reforçada com exercício do direito ao projeto de vida, através de outros direitos fundamentais densificadores. Não há como haver concretização da dignidade humana sem que haja a garantia do exercício do direito ao projeto de vida da pessoa humana.

Ademais, a conexão do direito ao projeto de vida da pessoa humana com outros direitos fundamentais expressamente previstos no texto constitucional é percebida quando se verifica a transversalidade do Direito ao Projeto de Vida, que tem contato com direitos indispensáveis à existência da vida humana, como, por exemplo, o direito à felicidade, o direito ao livre desenvolvimento da personalidade⁶⁶, ou diversos direitos sociais, que compõem a noção do mínimo existencial.

⁶⁵ “Assim, a compreensão de “novos” direitos tem necessariamente que considerar tanto aqueles que nasceram e nascem constantemente dos conflitos típicos da Sociedade Contemporânea, como a gama de direitos que são efetivamente novos na sua configuração e não no momento de seu enunciado, quando já não mais guardam qualquer correspondência com sua origem” (BRANDÃO, Paulo de Tarso. **A tutela judicial dos novos direitos**. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Florianópolis, 2000. p. 125.

⁶⁶ Consideramos o direito ao projeto de vida como fundamento do direito ao livre desenvolvimento da personalidade. No direito constitucional português, a cláusula geral dos direitos de personalidade se encontra no art. 26º, da CRP, que prevê vários direitos de personalidade, e se situa na sequência dos arts. 24º e 25º, que tratam do direito à vida e à integridade pessoal, igualmente direitos da personalidade. E o direito ao livre desenvolvimento da personalidade encontra-se também no art. 73º, da CRP, quando institui o dever fundamental do Estado em promover a democratização da educação com vista ao desenvolvimento da personalidade, entre outros objetivos. No Brasil, a doutrina constitucionalista, majoritariamente, admite o direito geral de personalidade como uma cláusula geral que decorre implicitamente do princípio da dignidade humana insculpido como fundamento da República Federativa do Brasil no art. 1º, III, da CF/88. Entendemos diversamente pois a Constituição Federal de 1988, a nosso sentir, consignou expressamente um direito geral de personalidade no art. 205, ao estatuir que a educação, direito de todos e dever do Estado

Essa percepção de que é o mínimo existencial deriva do bem-estar social, cláusula reforçada em uma série de outros parâmetros da Constituição Brasileira de 1988, como, por exemplo: a dignidade da pessoa humana (artigo 1º, III, CF/88); a sociedade justa (artigo 3º, I, CF/88); o bem de todos (artigo 3º, IV, CF); inviolabilidade dos direitos de liberdade, tais como aqueles previstos no caput do artigo 5º (vida, liberdade, igualdade, propriedade e segurança); além daqueles relacionados ao Estado Social de Direito, como a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados (art. 6º, CF); e o atendimento pelo salário mínimo das necessidades vitais básicas da pessoa humana e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social (art. 7º, IV, CF).

A densificação do direito ao projeto de vida é que se opera através do direito ao livre desenvolvimento da personalidade, insculpido nos arts. 26º, n. 1, e 69º, n. 1., da CRP, e do art. 1º, III, art. 5º, caput e inc. X, e art. 205, CF⁶⁷.

Logo, entendemos que o direito ao projeto de vida da pessoa humana, ao tempo em se fundamenta diretamente na dignidade humana, serve de fundamento para o direito ao livre desenvolvimento da personalidade, e estes, tanto o direito ao projeto de vida quanto o direito geral de personalidade, serão direitos-raiz em relação a outros direitos fundamentais (explícitos ou não no texto constitucional). Mas, cada qual, em seu âmbito de atuação: o direito ao projeto de vida preocupando-se com a pessoa em devir e o direito ao livre desenvolvimento da personalidade com a pessoa que já é.

Em suma, o direito ao projeto de vida, embora não se encontre expressamente consignado na Constituição Brasileira, decorre da abertura material (art. 5º, § 2º, da CF/88) restando como um direito fundamental implícito no direito brasileiro (art. 1º, III,

e da família, dever ser promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. É interessante também lembrarmos que o âmbito de atuação do direito ao projeto de vida e do direito ao livre desenvolvimento da personalidade são distintos. Enquanto o direito ao projeto de vida protege a pessoa à devir, o direito geral de personalidade protege a pessoa que já é. ⁶⁶ Nesse sentido, *cf.* FRADA, Manuel A. Carneiro da. Nos 40 anos do Código Civil Português: Tutela da personalidade e dano existencial. **Revista do Ministério Público**, Rio Grande do Sul, n. 82, jan. 2017 – abr. 2017.

⁶⁷ Dessa forma, percebemos que o direito ao projeto de vida é o *locus* no qual as liberdades ontológicas e fenomênicas se encontram. É exatamente neste ponto em que há uma cisão entre os campos do direito ao projeto de vida, que emerge da condensação das liberdades ontológicas e fenomênicas, e do direito geral de personalidade. Outra questão importante para a autonomia do direito ao projeto de vida e sua consequente diferenciação do direito geral de personalidade reside no fato de que o direito ao projeto de vida é da pessoa humana e não se aplica às pessoas coletivas (ou pessoas jurídicas); já o direito ao livre desenvolvimento da personalidade numa categoria juscivilística de direitos especiais de personalidade análogos pode ser aplicado.

art. 5º, caput e inc. X, e art. 205, CF), com tutela reforçada pela construção jurisprudencial da Corte Interamericana de Direitos Humanos e pelo STF.

Por isso, acreditamos que o Direito ao Projeto de Vida funciona como síntese do Bloco de Valores Superiores: dignidade, vida, liberdade e identidade humanas.

O Direito ao Projeto de Vida como direito fundamental

O direito ao projeto de vida é reconhecido como um direito fundamental implícito no ordenamento jurídico brasileiro. Esse reconhecimento decorre da chamada abertura material da Constituição (art. 5º, § 2º), sendo amparado por dispositivos como os arts. 1º, III, 5º, caput e inciso X, e 205 da CF.

Nesse contexto, entende-se que o Direito ao Projeto de Vida representa uma verdadeira síntese dos valores fundamentais que estruturam o Estado Democrático de Direito. Ele incorpora e articula princípios essenciais como a dignidade da pessoa humana, o direito à vida, à liberdade e à identidade, funcionando como eixo de integração desses valores superiores na proteção da autonomia individual e da realização pessoal.

O direito ao projeto de vida não se limita a uma única função ou área. Ele atua em vários níveis — pessoal, coletivo e institucional — refletindo sua importância para garantir a dignidade, a liberdade e o crescimento pessoal de cada indivíduo. Isso acontece porque, como todo direito fundamental, ele cumpre várias funções dentro do sistema de leis e valores que organizam a sociedade. O direito ao projeto de vida, na condição de direito fundamental, apresenta, portanto, características de multifuncionalidade e multidimensionalidade que lhe conferem eficácia imediata e direta⁶⁸.

⁶⁸ Em sentido próximo, Daniel Wunder Hachem e Alan Bonat assim se pronunciam: “Com apoio na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o direito à criação e ao desenvolvimento de um projeto de vida, aliada às características da multifuncionalidade e da indivisibilidade dos direitos humanos, é possível sustentar, conforme se propõe neste estudo, que o direito a criar e a desenvolver um projeto de vida impõe simultaneamente aos Estados deveres negativos (de não violação) e positivos (de proteção e promoção) para sua máxima realização. Essa característica, chamada de multifuncionalidade, é explorada no âmbito da teoria dos direitos fundamentais, assim compreendidos aqueles direitos aos quais a Constituição de um determinado Estado confere um regime jurídico especial, situando-os em um patamar hierárquico superior e protegendo-os contra investidas de maiorias simples no Parlamento. Nesse sentido, Robert Alexy sustenta que tais direitos são dotados de multifuncionalidade, ou seja, de um mesmo direito fundamental é possível deduzir diferentes funções, que impõem, cada qual, distintos deveres aos Poderes Públicos: (i) de defesa contra investidas do Estado; (ii) de prestações materiais, fornecidas no mundo dos fatos; (iii) de prestações normativas, ligadas: (iii.i) de proteção do direito fundamental contra ações de outros particulares; e (iii. ii) de criação de órgãos, instituições e procedimentos que viabilizem de forma universalizada o desempenho das demais funções. Trata-se de uma visão que permite enxergar o direito fundamental como um todo (Alexy, 2007, p. 214). Tal perspectiva pode também ser aplicada aos direitos humanos, assim compreendidos como aqueles direitos reconhecidos em tratados e convenções

Trata-se, assim, de um direito que transcende uma funcionalidade isolada, manifestando-se de maneira articulada nas dimensões individual, social e institucional. Sua multifuncionalidade e multidimensionalidade conferem-lhe um papel estruturante na tutela da dignidade da pessoa humana, da autonomia existencial e do livre desenvolvimento da personalidade. Tal relevância decorre da natureza dos direitos fundamentais, que, por sua vocação normativa e axiológica, exercem múltiplas funções no sistema jurídico-constitucional.

O direito ao projeto de vida é multifuncional na medida em que se estabelece como (1) um direito de defesa contra as ações estatais desproporcionais que impeçam a realização dos projetos de vida das pessoas humanas; ou, (2) como um direito prestacional na medida em que permite exigir do Estado prestações positivas que assegurem a configuração do mínimo existencial (saúde, educação, lazer etc); ou, (3) como um direito de proteção perante terceiros na medida em que impede que aqueles particulares que se situem no âmbito da zona de desenvolvimento proximal pratiquem atos atentatórios às condições de tenção e realização do projeto de vida (ex vi, a alienação parental); ou, ainda, (4) como um direito de não discriminação, visto que o Estado (a) deve na lei estabelecer a igualdade para garantir as condições isonômicas da realização de projetos de vida; (b) deve também atuar para impedir qualquer sorte de discriminação que crie obstáculos ou constrangimentos desproporcionais à construção do projeto de vida, inclusive sob aspectos de ações afirmativas; e, (c) deve, finalmente, pugnar a igualdade de todos perante a lei para impedir que projetos de vida que se construam concomitantemente e possuam o mesmo objeto se realizem ou se frustrem por interferência externa que gere preferências imotivadas⁶⁹.

internacionais, voltados à proteção do ser humano e de sua dignidade para além da tutela oferecida no âmbito interno por cada Estado. Assim como os direitos fundamentais protegidos no marco das Constituições dos Estados exibem essa característica da multifuncionalidade, possuindo uma função de defesa (dimensão negativa) que impõe proibições de agir ao Poder Público, e uma função de prestação (dimensão positiva) que estabelece ao Estado deveres de agir positivamente para promover e proteger o bem jurídico tutelado pelo direito, também os direitos humanos reconhecidos em instrumentos jurídicos internacionais ostentam essa peculiaridade” (HACHEM, Daniel Wunder; BONAT, Alan. O Direito ao Desenvolvimento de um Projeto de Vida na Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos e a Educação como Elemento Indispensável. *Revista Opinião Jurídica*, Fortaleza, ano 15, n. 21, p. 83-84, jul./dez. 2017).

⁶⁹ ALMEIDA, Felipe Travassos Sarinho de. **Bioconstitucionalismo e projeto de vida**: contributo para a configuração do direito ao projeto de vida da pessoa humana na bioconstituição. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 21 out. 2022. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/57097/1/scnd_td_Felipe_Almeida.pdf

O direito ao projeto de vida é multidimensional na medida em que, embora se consolide na sétima dimensão dos direitos fundamentais, é transversal e alcança todas as dimensões anteriores dos direitos fundamentais. Portanto, atinge: (1) a primeira dimensão na medida em que são os direitos de liberdade que fundamentam o seu reconhecimento (dignidade, vida, liberdade e identidade humanas); (2) a segunda dimensão na medida em que a sua consolidação enquanto expressão da liberdade e da autonomia da vontade depende da garantia do mínimo existencial para que a eleição dos projetos seja livre; (3) a terceira dimensão na medida em que o projeto de vida exige a sua realização em meio ambiente ecologicamente equilibrado, que estabeleça um sistema de prioridades orientadas para a sobrevivência humana num estilo de vida e consumo sustentáveis (Bioética Profunda); (4) a quarta dimensão na medida em que o projetar e o realizar o projeto de vida exigem idealmente um ambiente democrático (direito à democracia), que leve à solução pacífica das controvérsias (direito à paz), com o objetivo de melhorar continuamente as condições de vida das pessoas (direito ao desenvolvimento); (5) a quinta dimensão na medida em que os avanços biotecnológicos ameaçam redefinir os critérios da humanidade, devendo se prevenir os riscos da automação humana e preservar as condições da capacidade criativa humana, ou ainda como reação à necessidade de regulação do ciberespaço; e, (6) a sexta dimensão na medida em que o projeto de vida exige a prestação de um mínimo existencial para prover a existência humana digna, tangenciando, portanto, os direitos de acesso à água potável e o direito ao saneamento⁷⁰.

Por isso, como o direito ao projeto de vida engloba a proteção ao conjunto de aspirações e de realizações, todas lícitas e socialmente aceitáveis, durante a existência, visando alcançar a felicidade, exige-se que os deveres de proteção agasalhem a pessoa humana, em sua percepção integral e unitária, durante toda a sua existência e em todos os seus aspectos.

Assim, o direito ao projeto de vida, em sentido amplo, alcança: (1) uma titularidade individual (a pessoa humana) e transindividual, já que algumas das aspirações podem ter como titulares um grupo determinado de pessoas (projeto de vida de categorias

⁷⁰ ALMEIDA, Felipe Travassos Sarinho de. **Bioconstitucionalismo e projeto de vida**: contributo para a configuração do direito ao projeto de vida da pessoa humana na bioconstituição. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 21 out. 2022. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/57097/1/scnd_td_Felipe_Almeida.pdf

específicas – como os índios brasileiros) ou uma coletividade indeterminável (projeto de vida de pessoas com Interesses Individuais Homogêneos – como, por exemplo, consumidores de alimentos orgânicos)⁷¹; (2) uma dimensão objetiva, da qual decorre o dever do Poder Público e dos entes privados em, no mínimo, respeitar os direitos fundamentais, vinculando-se às normas constitucionais definidores do regime jurídico do direito ao projeto de vida; e, (3) uma dimensão subjetiva, consistente na exigibilidade, via judicial, e na autotutela mediante o direito de resistência⁷², para a preservação do direito ao projeto de vida⁷³.

Se o direito ao projeto de vida é titularizado por toda e cada pessoa humana, os destinatários daquele direito são, em primeira mão, o Estado, mas também condicionam as relações privadas, em especial as assimétricas. Afinal, os direitos fundamentais possuem uma eficácia irradiante, que atua *erga omnes*.

No âmbito estatal, evidenciam-se os denominados deveres de proteção, que, em um Estado orientado pelos Direitos Humanos, impõem ao poder público obrigações de respeito, garantia (ou proteção) e promoção (ou concretização) dos direitos fundamentais. Tais deveres não se limitam a evitar violações, mas abrangem ações positivas voltadas à efetivação desses direitos em todas as esferas institucionais⁷⁴.

Nessa perspectiva, o direito ao projeto de vida impõe que os deveres de proteção se voltem à pessoa humana em sua concepção integral e unitária, durante toda a trajetória existencial, com especial atenção aos períodos de acentuada vulnerabilidade — como a infância, a adolescência e a velhice — e se concretizem em todas as manifestações das funções estatais: legislativa, executiva e judiciária⁷⁵.

⁷¹ A questão referente às aspirações que podem ter como titulares um grupo determinado de pessoas ou uma coletividade indeterminável estão fora do escopo do presente trabalho, que se refere ao projeto de vida da pessoa humana, individualmente considerada.

⁷² MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. Coimbra: Coimbra Editora, 2000. p. 358 e segs.

⁷³ ALMEIDA, Felipe Travassos Sarinho de. **Bioconstitucionalismo e projeto de vida**: contributo para a configuração do direito ao projeto de vida da pessoa humana na bioconstituição. 2022. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2022. Disponível em:

https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/57097/1/scnd_td_Felipe_Almeida.pdf

⁷⁴ Sobre os deveres de proteção do Estado de Direitos Humanos, Cf. OTERO, Paulo. **Instituições políticas e constitucionais**. Coimbra: Almedina, 2007. v. I. p. 535 e segs.

⁷⁵ Nesse sentido, Ingo Sarlet destaca que os deveres de proteção abrangem o dever de proteção por meio de medidas positivas, o dever de amparo financeiro (em espécie ou em bens e serviços), o estabelecimento de normas de direito organizacional e processual e as clássicas proibições de ações estatais desproporcionais que imponham sanções direcionadas aos particulares. Cf. SARLET, Ingo W.; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2020. p. 411-412.

O direito ao projeto de vida, portanto, possuirá uma série de projeções que atingem outros direitos fundamentais. A convergência jurídico-positiva entre outros direitos fundamentais e o direito ao projeto de vida se refere à pessoa humana, individual e concreta, mesmo inserida em comunidade, pelo que, nos termos do art. 2º, da DUDH, todos os seres humanos são iguais, devendo uns agir com os outros em fraternidade, o que já estabelece que o projeto de vida dos outros pode ser um limite ao outro projeto de vida.

O valor conferido à pessoa humana conduz a percepção de que o direito ao projeto de vida se comporta quase como um metaprincípio, posto que, repetimos, se fundamenta diretamente na dignidade humana e tem como objeto a pessoa em devir. Logo, a pessoa humana que é, o é pela projeção do direito ao projeto de vida a partir de algumas cláusulas gerais, como, por exemplo, o direito geral de personalidade e a liberdade geral de ação, e de seus direitos específicos.

Como já mencionado, a construção do projeto de vida exige a presença do elemento da felicidade, entendido como componente essencial à realização plena desse direito fundamental. A felicidade, nesse contexto, vincula-se à noção de bem-estar social consagrada nas Constituições do Brasil⁷⁶ e de Portugal, podendo, assim, ser compreendida como uma cláusula geral de natureza aberta, que atua em articulação com o direito geral de personalidade e com a liberdade geral de ação.

A cláusula geral de bem-estar social assume papel central em uma concepção personalista do direito constitucional e, por consequência, na configuração do Estado de Direitos Humanos. Ela é expressão de um modelo jurídico-constitucional orientado para o bem-estar, trazendo consigo, ainda que de forma implícita, um direito à busca pela felicidade enquanto dimensão legítima da autodeterminação individual e do desenvolvimento existencial, numa concepção personalista do direito constitucional e, portanto, do Estado de Direitos Humanos.

⁷⁶ Interessante observar que a felicidade foi insculpida a princípio constitucional no Brasil na sua primeira Constituição, verbis: CARTA DA LEI – DE 25 DE MARÇO DE 1824 Manda observar a Constituição Política do Imperio, offerecida e jurada por Sua Majestade o Imperador. Dom Pedro Primeiro, por Graça de Deos, e Unanime Acclamação dos Povos, Imperador Constitucional, e Defensor Perpetuo do Brazil: Fazemos saber a todos os Nossos Subditos, que tendo-Nos requerido os Povos deste Imperio, juntos em Camaras, que Nós quanto antes jurassemos e fizessemos jurar o Projecto de Constituição, que haviamos offerecido ás suas observações para serem depois presentes á nova Assembléa Constituinte; mostrando o grande desejo, que tinham, de que elle se observasse já como Constituição do Imperio, por lhes merecer a mais plena approvação, e d'elle esperarem a sua individual, e geral felicidade Política: Nós Jurámos o sobredito Projecto para o observarmos e fazermos observar, como Constituição, que d'ora em diante fica sendo deste Imperio; a qual é do theor seguinte: CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPERIO DO BRAZIL [...].

A expressão constitucional do bem-estar, tipicamente oriundo de um Estado Social de Direito, encontra-se, no direito português, nos arts. 9º, d), e 81º, a) e b), da CRP77, e, no direito brasileiro, no preâmbulo e nos arts. 3º, 6º, parágrafo único, 23, 170, 186, IV, 193, 219, 230, 231, § 1º, da CF/8878, que representam uma “concepção de justiça social e de igualdade material que, traduzindo manifestações do respeito e da garantia da dignidade da pessoa humana numa sociedade solidária”⁷⁹.

Canotilho e Vital Moreira, em lição que se aplica ao direito brasileiro, percebem que o art. 9º, d), da CRP, institui o princípio do Estado social focado no incremento contínuo do bem-estar e da qualidade de vida das pessoas, numa lógica de concretização da democracia econômica, social e cultural, a que alude o art. 2º, também da CRP, bem

⁷⁷ CRP – Artigo 9º (tarefas fundamentais do Estado) São tarefas fundamentais do Estado: d) promover o bem-estar e a qualidade de vida do povo e a igualdade real entre os portugueses, bem como a efetivação dos direitos econômicos, sociais e culturais e ambientais, mediante a transformação e modernização das estruturas econômicas e sociais; Artigo 81º (incumbências prioritárias do Estado) Incumbe prioritariamente ao Estado no âmbito econômico e social: a) promover o aumento do bem-estar social e econômico e da qualidade de vida das pessoas, em especial das mais desfavorecidas, no quadro de uma estratégia de desenvolvimento sustentável; b) promover a justiça social, assegurar a igualdade de oportunidades e operar as necessárias correções das desigualdades na distribuição da riqueza e do rendimento, nomeadamente através da política fiscal.

⁷⁸ CF/88 - Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; Art. 6º. Parágrafo único. Todo brasileiro em situação de vulnerabilidade social terá direito a uma renda básica familiar, garantida pelo poder público em programa permanente de transferência de renda, cujas normas e requisitos de acesso serão determinados em lei, observada a legislação fiscal e orçamentária; Art. 23. É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: Parágrafo único. Leis complementares fixarão normas para a cooperação entre a União e os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, tendo em vista o equilíbrio do desenvolvimento e do bem-estar em âmbito nacional; Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios; Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos: IV - exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores; Art. 193. A ordem social tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o bem-estar e a justiça sociais; Art. 219. O mercado interno integra o patrimônio nacional e será incentivado de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural e sócio-econômico, o bem-estar da população e a autonomia tecnológica do País, nos termos de lei federal; Art. 230. A família, a sociedade e o Estado têm o dever de amparar as pessoas idosas, assegurando sua participação na comunidade, defendendo sua dignidade e bem-estar e garantindo-lhes o direito à vida; Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

⁷⁹ OTERO, Paulo. **Direito constitucional português**: identidade constitucional. Coimbra: Almedina, 2010. v. I. p. 100.

como o art. 81º, a) e b), da CRP, tem a mesma função em relação ao bem-estar e à qualidade de vida⁸⁰.

Essa tutela reforçada – tanto no direito brasileiro quanto português – denota uma abertura material dos sistemas constitucionais à noção de felicidade, resultando em uma cláusula geral, visto que não há na estrutura normativo-constitucional qualquer indicação *numerus clausus* de como o bem-estar e a qualidade de vida serão aumentadas. O que há são determinações de incumbências ao legislador, à administração pública, e aos tribunais, como um mandato de otimização⁸¹.

Em razão da transversalidade do direito ao projeto de vida da pessoa humana, uma série de outras possibilidades de aplicação existem, mas o conjunto de preocupações acadêmicas aqui realizado não permite um esgotamento do tema, visto que a delimitação do tema se concentra numa tentativa de contribuir para algum esclarecimento do conceito do direito ao projeto de vida e de sua inserção no direito brasileiro.

Nesse contexto, dentre outras hipóteses, pode-se afirmar que: (1) o direito ao projeto de vida é de cada pessoa humana desde a concepção, sem nenhum tipo de discriminação, não pressupondo a capacidade de autodeterminação como critério excludente; (2) o direito ao projeto de vida é da pessoa humana que vive em comunidade e, portanto, tem um dever de solidariedade a observar na realização daquele direito, como limites sociais necessários ao bem comum, ao mesmo tempo em que não podem haver restrições irrazoáveis ao seu exercício; (3) o direito ao projeto de vida permanece independentemente de seus comportamentos sociais, devendo ser respeitado naquilo que for compatível, com as situações de encarceramento por decisão judicial; (4) a proteção ao direito ao projeto de vida impõe o gozo de uma vida digna, com condições adequadas de vida material, devendo os poderes públicos agirem no sentido de garantia de um mínimo existencial; (5) o direito ao projeto de vida não pode se transformar em um anti-direito na perspectiva de um nas relações familiares, como ocorre, por exemplo, na violência doméstica, na alienação parental etc; (6) o direito ao projeto exige uma formação educativa de qualidade na seara pública, com vistas ao desenvolvimento integral do ser humano, para que os horizontes sejam abertos e as escolhas livres possam ser feitas; (7) o direito ao projeto de vida uma organização da ordem econômica, conforme os ditames

⁸⁰ CANOTILHO, J. J. Gomes, MOREIRA, Vital. **Constituição da república portuguesa anotada**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007. p. 278-967.

⁸¹ OTERO, Paulo. **Direito constitucional português**: identidade constitucional. Coimbra: Almedina, 2010. v. I. p. 100-06

da justiça social, pelo que deve haver uma valorização do trabalho humano e da livre iniciativa para assegurar a todos existência digna; (8) o direito ao projeto de vida exige dos poderes públicos o compromisso em estabelecer um sistema público de seguridade social, que compreenda ações destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social; (9) o direito ao projeto de vida pressupõe a garantia do pleno exercício dos direitos culturais e do acesso às fontes da cultura, folclórica ou multicultural, e acesso ao desporto, que são indispensáveis para a plena formação da pessoa humana; (10) o direito ao projeto de vida demanda o acesso a informação oriunda da comunicação social, como forma de divulgação da manifestação do pensamento, da criação, da expressão e da informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não podendo sofrer restrição, observada proibição da disseminação de fake News; (11) o direito ao projeto de vida impõe deveres intergeracionais em diversas matérias, como, por exemplo, na proteção do meio ambiente ecologicamente equilibrado, como forma essencial à sadia qualidade de vida e bem-estar; (12) o direito ao projeto de vida deve assegurar a máxima proteção às entidades familiares num contexto de famílias plurais, para garantia dos interesses existenciais de seus componentes; (13) o direito ao projeto de vida não comporta a intervenção estatal no sentido de estabelecer um modelo a ser seguido, devendo, ao revés, admitir que determinadas coletividades possam exercer o projeto de vida de acordo com organização social e costumes próprios, como ocorre com a população indígena; (14) o direito ao projeto de vida não pode servir para de guarida para o terrorismo, posto que, mais uma vez, o anti-direito não pode se transformar no modelo de exercício de uma liberdade fenomênica que vise intimidar a integridade do conjunto de pessoas que formam a nação, ou a grupos de pessoas ou certa pessoa; (15) o direito ao projeto de vida exige a valorização da cidadania e o incentivo à participação política e ao controle social da administração pública, que deve obedecer a uma ordem axiológica baseada na dignidade humana⁸².

⁸² ALMEIDA, Felipe Travassos Sarinho de. **Bioconstitucionalismo e projeto de vida**: contributo para a configuração do direito ao projeto de vida da pessoa humana na bioconstituição. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2022. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/57097/1/scnd_td_Felipe_Almeida.pdf

O DIREITO AO PROJETO DE VIDA NA JURISPRUDÊNCIA DO STF

No Brasil, o reconhecimento judicial pelo Supremo Tribunal Federal (STF) do direito ao projeto de vida da pessoa humana em decisões colegiadas ainda é tímido e muito recente.

ADI 3510: pesquisas com células-tronco embrionárias

Em 2008, em face do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3510)⁸³, de relatoria do Ministro Carlos Ayres Britto, proposta pelo então Procurador-Geral da República (PGR), Dr. Cláudio Lemos Fonteles, tendo por alvo o artigo 5º da Lei Federal nº 11.105 ("Lei da Biossegurança"), de 24 de março de 2005⁸⁴, a qual versava sobre a possibilidade de pesquisas com células-tronco embrionárias, o STF tocou lateralmente no conceito de direito ao projeto de vida.

A síntese do argumento utilizado pelo PGR era de que o art. 5º, da Lei n. 11105/2005, contrariava "a inviolabilidade do direito à vida, porque o embrião humano é vida humana, e faz ruir fundamento maior do Estado democrático de direito, que radica na preservação da dignidade da pessoa humana", posto que a) "a vida humana acontece na, e a partir da, fecundação", desenvolvendo-se continuamente; b) o zigoto, constituído por uma única célula, é um "ser humano embrionário"; c) é no momento da fecundação que a mulher engravida, acolhendo o zigoto e lhe propiciando um ambiente próprio para o seu desenvolvimento; d) a pesquisa com células-tronco adultas é, objetiva e certamente, mais promissora do que a pesquisa com células-tronco embrionárias⁸⁵.

Ao final, a decisão da ADI 3510 foi tomada por maioria de votos nos termos do voto do relator, julgando improcedente a ação direta, vencidos, parcialmente, em diferentes

⁸³ ADI 3510/DF. Disponível em <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur178396/false>

⁸⁴ LEI 11105/2005 - "Art. 5º. É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização in vitro e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições: I - sejam embriões inviáveis ; ou II - sejam embriões congelados há 3 (três) anos ou mais, na data da publicação desta Lei, ou que, já congelados na data da publicação desta Lei, depois de completarem 3 (três) anos, contados a partir da data de congelamento. § 1º Em qualquer caso, é necessário o consentimento dos genitores. § 2º Instituições de pesquisa e serviços de saúde que realizem pesquisa ou terapia com células-tronco embrionárias humanas deverão submeter seus projetos à apreciação e aprovação dos respectivos comitês de ética em pesquisa. § 3º É vedada a comercialização do material biológico a que se refere este artigo e sua prática implica o crime tipificado no art. 15 da Lei nº 9.434, de 4 de fevereiro de 1997".

⁸⁵ ADI 3510/DF. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur178396/false>

extensões, os Senhores Ministros Menezes Direito, Ricardo Lewandowski, Eros Grau, Cezar Peluso e o Presidente, Ministro Gilmar Mendes⁸⁶.

Em relação especificamente ao direito ao projeto de vida, o STF os principais argumentos utilizados para negá-lo ao o embrião excedentário, podem assim ser agrupados: (I) a proteção à inviolabilidade da vida humana só se inicia quando o embrião passa a possuir terminações nervosas, pois a vida “é própria de uma concreta pessoa, porque nativiva”, sendo nesse momento que se pode falar de direitos e garantias do indivíduo-pessoa, que se faz destinatário dos direitos fundamentais “à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. Assim, “as três realidades não se confundem: o embrião é o embrião, o feto é o feto e a pessoa humana é a pessoa humana. Donde não existir pessoa humana embrionária, mas embrião de pessoa humana”; (II) a proteção ao embrião deve ser feita pelo poder normativo da legislação ordinária, sendo a potencialidade do embrião em se tornar pessoa humana “meritória o bastante para acobertá-la, infraconstitucionalmente, contra tentativas levianas ou frívolas de obstar sua natural continuidade fisiológica”; (III) o embrião, “in vitro apenas” (sic), referido na Lei de Biossegurança “não é uma vida a caminho de outra vida virginalmente nova, porquanto lhe faltam possibilidades de ganhar as primeiras terminações nervosas, sem as quais o ser humano não tem factibilidade como projeto de vida autônoma e irrepetível”, sendo “o embrião pré-implanto é um bem a ser protegido, mas não uma pessoa no sentido biográfico a que se refere a Constituição”, numa clara coisificação do ser humano.

Ainda no voto do Ministro Relator, em que pese não haver menção no Acórdão, é destacado o direito ao projeto de vida em sede da defesa do princípio do planejamento familiar, posto que a maternidade deve ser vislumbrada “como realização de um projeto de vida”, sendo “o ponto mais estratégico de toda a trajetória humana”. O direito ao projeto de vida aqui é “expressão da paternidade responsável (§ 7º do art. 226 da Constituição)”.

Como se depreende do julgamento da ADI 3510, o Supremo Tribunal Federal considerou que a proteção do direito ao projeto de vida, no contexto da utilização de embriões para pesquisas científicas, depende do surgimento das primeiras terminações nervosas, reconhecendo esse direito como fundamental implícito, derivado do princípio da paternidade responsável. Entretanto, discordamos dessa interpretação, conforme já

⁸⁶ ADI 3510/DF. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur178396/false>

exposto anteriormente, especialmente quanto à delimitação temporal da titularidade do direito à vida e do projeto de vida.

Em nossa perspectiva, o direito ao projeto de vida concretiza-se a partir do direito ao planejamento familiar e dos princípios da maternidade e paternidade responsáveis. Por coerência lógica e jurídica, tais princípios — se verdadeiramente orientados pela responsabilidade — devem proteger não apenas os projetos de vida dos já nascidos, mas também, e com especial cautela, o do ser humano concebido, ainda que não nascido.

Assim, entendemos que a modulação dos efeitos da decisão na ADI 3510 deveria ter sido utilizada para estabelecer limites mais restritivos, garantindo, ao menos em parte, a tutela do projeto de vida dos concebidos e promovendo uma leitura mais compatível com a dignidade da vida em formação.

RE 363889/DF: direito fundamental à busca da identidade genética

O Recurso Extraordinário n.º 363.889/DF discutiu, à luz dos artigos 5º, XXXVI, e 227, caput e § 6º, da Constituição Federal, a possibilidade de superação da coisa julgada material para admitir nova ação de investigação de paternidade, em razão de avanços tecnológicos que permitiram a realização posterior do exame de DNA — prova que antes era inviável por limitações econômicas e técnicas⁸⁷.

Em 2011, no voto-vista proferido pelo Ministro LUIZ FUX, acompanhando a relatoria do Ministro DIAS TOFFOLI, reconheceu-se a possibilidade de relativizar a coisa julgada em ações que envolvam vínculo de filiação, desde que a improcedência anterior tenha decorrido da ausência de provas e que, posteriormente, surja a viabilidade de produção de prova técnica decisiva⁸⁸.

Fundamentando sua posição na dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, da CF), o Ministro FUX argumentou que o núcleo essencial desse princípio compreende o direito à identidade pessoal, incluindo a identidade genética e o direito à historicidade individual. Segundo ele, é por meio do conhecimento da filiação que o indivíduo constrói os alicerces

⁸⁷ INFORMATIVO 631. Disponível em:

<https://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo631.htm>

⁸⁸ Disponível em:

<https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=2072456&numeroProcesso=363889&classeProcesso=RE&numeroTema=392>

de sua autorrealização, sendo esse conhecimento um pressuposto para o exercício da autodeterminação e, conseqüentemente, para a formação do projeto de vida.

A tese fixada pelo STF, portanto, reconhece que, diante da impossibilidade anterior de realização do exame de DNA por razões econômicas e da omissão estatal quanto ao custeio da prova, é admissível a repropositura da ação de investigação de paternidade. Isso implica reconhecer que a proteção da identidade genética — e, por consequência, do projeto de vida — deve prevalecer sobre a rigidez formal da coisa julgada, especialmente quando se trata da realização de direitos existenciais fundamentais⁸⁹.

Nesse sentido, já que consideramos que o direito ao projeto de vida deve ser compreendido como um direito fundamental implícito, vinculado diretamente à dignidade humana e concretizado por meio de diversos outros direitos, como o da identidade, da memória biográfica, conhecimento de sua historicidade pessoal e da autodeterminação existencial, a posição adotada no voto do Ministro FUX revela uma compreensão na qual reconhece o papel central do projeto de vida na estruturação da personalidade e no desenvolvimento integral da pessoa humana. ADI 4277/DF e ADPF 132/RJ: união homoafetiva e seu reconhecimento como instituto jurídico.

Também em 2011, no julgamento conjunto da ADI 4277/DF e da ADPF 132/RJ — que versavam sobre o reconhecimento jurídico da união estável entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar — o Supremo Tribunal Federal, por meio do voto do Ministro Celso de Mello, reafirmou a centralidade do direito ao projeto de vida como dimensão essencial da dignidade da pessoa humana⁹⁰.

Trata-se de decisão paradigmática em que o STF afirmou que a Constituição não impõe restrições à constituição de família por pessoas do mesmo sexo, e que qualquer tentativa de limitação nesse sentido afronta os princípios fundamentais do Estado Democrático de Direito.

O voto do Ministro Celso de Mello destacou que a negativa ao reconhecimento da entidade familiar homoafetiva implica limitação injustificável à liberdade pessoal, ao livre desenvolvimento da personalidade e à realização de projetos de vida, o que representa uma afronta direta ao princípio da dignidade da pessoa humana⁹¹.

⁸⁹Disponível em:

<https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=2072456&numeroProcesso=363889&classeProcesso=RE&numeroTema=392>

⁹⁰ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur200017/false>

⁹¹ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=11872>

Segundo o Ministro, a proteção da família deve ter como base não apenas estruturas formais ou tradicionais, mas também os vínculos de afeto, solidariedade e comunhão de vida. Assim, o direito ao projeto de vida aparece como fundamento implícito, mas decisivo, para a proteção jurídica das relações familiares homoafetivas, pois é nesse espaço de convivência que o indivíduo realiza sua liberdade afetiva, constrói sua identidade e persegue sua felicidade — elementos que integram o conteúdo substancial da dignidade da pessoa humana⁹².

Ainda segundo o voto, o direito à busca da felicidade, embora não expressamente positivado, constitui postulado constitucional implícito, derivado dos princípios da liberdade, da autodeterminação e da intimidade. Dessa forma, o reconhecimento da união estável homoafetiva como entidade familiar decorre diretamente da necessidade de garantir a efetividade do projeto de vida das pessoas, que não pode ser restringido com base em preconceitos ou visões reducionistas da estrutura familiar⁹³.

A decisão do STF, ao afirmar o direito à constituição de família por casais homoafetivos, confere densidade normativa à ideia de projeto de vida como valor constitucional, entendido como expressão legítima da autonomia individual e como vetor de concretização dos direitos fundamentais⁹⁴.

Desse modo, a decisão das ADI 4277 e ADPF 132 ilustra com clareza como o direito ao projeto de vida funciona como princípio densificador da Constituição de 1988, operando transversalmente no reconhecimento de direitos fundamentais implícitos, como a liberdade existencial, a busca da felicidade, a identidade afetiva e o desenvolvimento da personalidade.

Nesse contexto, o direito ao projeto de vida aparece como expressão substantiva da dignidade humana, compreendendo a liberdade de autodeterminação nas escolhas mais íntimas e existenciais do sujeito.

Agravo Regimental na Medida Cautelar em Mandado de Segurança (n. 26.387/DISTRITO FEDERAL): proteção da confiança legítima.

Em 2013, o Supremo Tribunal Federal analisou o Agravo Regimental na Medida Cautelar em Mandado de Segurança n. 26.387/DF, de relatoria do Ministro Luiz Fux, no qual se discutia a redução de vencimentos de servidores públicos em razão de acórdão do

⁹² Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=11872>

⁹³ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=11872>

⁹⁴ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur200017/false>

Tribunal de Contas da União (nº 2.161/2005). Tal decisão administrativa determinava alteração na forma de pagamento do reajuste de 84,32% (Plano Collor), mesmo diante de decisão judicial transitada em julgado e vigente há mais de nove anos, violando, assim, o disposto no art. 54 da Lei nº 9.784/99 e frustrando a legítima expectativa dos servidores públicos, construída a partir da manifestação definitiva do Estado-juiz⁹⁵.

Na decisão monocrática, o Ministro Luiz Fux identificou um evidente conflito entre o poder de autotutela da Administração Pública e os princípios constitucionais da segurança jurídica e da proteção da confiança. Reconheceu que essa intervenção abrupta do Estado, desconsiderando situações jurídicas consolidadas, implicava violação ao projeto de vida dos servidores atingidos. A imprevisibilidade e o rompimento da confiança pública resultariam, segundo o Ministro, na ruptura de trajetórias pessoais que haviam sido legitimamente traçadas com base em manifestações estatais anteriores⁹⁶.

Com apoio nos ensinamentos de Canotilho e Radbruch, foi possível sublinhar que a segurança jurídica e a justiça constituem pilares fundamentais do Estado de Direito⁹⁷. Assim, sustentou que a legalidade deve ser compreendida em harmonia com a segurança jurídica, de modo a garantir aos cidadãos a previsibilidade necessária para planejar suas escolhas existenciais e materiais.

Dessa forma, o princípio da proteção da confiança opera como salvaguarda institucional contra retrocessos estatais capazes de comprometer projetos de vida já iniciados, sobretudo quando esses se fundam em manifestações jurídicas definitivas do próprio Estado. Nesse contexto, o reconhecimento da expectativa legítima como expressão do direito ao projeto de vida revela uma leitura densificada da dignidade da pessoa humana, a qual exige respeito às decisões de vida construídas em conformidade com o ordenamento jurídico e respaldadas por atos estatais consolidados.

⁹⁵ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/despacho321179/false>.

⁹⁶ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/despacho321179/false>.

⁹⁷ Na decisão são indicados como critérios doutrinários de fundamentação, RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Coimbra: A. Amado. 1979. p. 415-418; CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. Coimbra: Almedina, 2000. p. 257.

RE n. 778889/PE: equiparação do prazo da licença-adotante ao prazo de licença-gestante

No Recurso Extraordinário n. 778.889/PE, julgado em 2016 sob a relatoria do Ministro Luís Roberto Barroso, o Supremo Tribunal Federal enfrentou controvérsia acerca da validade de dispositivos legais que previam prazos distintos de licença-maternidade para servidoras gestantes e adotantes, à luz dos arts. 7º, XVIII, 39, § 3º e 227, § 6º da Constituição Federal⁹⁸.

A discussão central dizia respeito à compatibilidade constitucional de se atribuir à mãe adotante um período de licença inferior ao garantido à mãe biológica. A Constituição assegura, de um lado, o direito à licença-maternidade de 120 dias (art. 7º, XVIII, CF) e, de outro, veda qualquer distinção entre filhos biológicos e adotivos (art. 227, § 6º, CF).

Ao final do julgamento, o STF fixou a seguinte tese: *"Os prazos da licença adotante não podem ser inferiores aos prazos da licença gestante, o mesmo valendo para as respectivas prorrogações. Em relação à licença adotante, não é possível fixar prazos diversos em função da idade da criança adotada"*⁹⁹.

Em seu voto, o Ministro Luiz Roberto Barroso destacou que a igualdade entre os regimes de licença representa não apenas a promoção da isonomia material entre modelos de filiação, mas também a efetivação da dignidade e da autonomia das mulheres na realização de seus projetos de vida¹⁰⁰.

Segundo afirmou, é exatamente da proteção à dignidade e à autonomia da mulher — especialmente em seu direito de livremente planejar a maternidade, inclusive por meio da adoção — que emerge um dever qualificado do Estado de assegurar-lhe meios para compatibilizar maternidade e exercício profissional, sem discriminações indevidas¹⁰¹.

Assim, o Supremo reconheceu que a concessão de prazos diferenciados para licença-maternidade em razão da forma de constituição da filiação não apenas compromete a isonomia, mas também vulnera o direito ao projeto de vida da mulher adotante, ao restringir indevidamente sua liberdade de planejar a maternidade e de exercer o cuidado familiar em condições de equidade.

⁹⁸ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4482209>

⁹⁹ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4482209>

¹⁰⁰ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4482209>

¹⁰¹ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4482209>

Esse julgamento insere-se em uma linha jurisprudencial que reconhece o projeto de vida como direito fundamental implícito, estreitamente vinculado à realização da dignidade da pessoa humana, à liberdade de planejamento familiar e ao princípio da maternidade responsável. Ao afirmar esse entendimento, o STF rompe com uma leitura tradicional que priorizava o viés biológico da maternidade e amplia o escopo protetivo constitucional para abarcar formas plurais de realização da parentalidade.

RE 1058333/PR: direito à igualdade, dignidade humana e liberdade reprodutiva

No julgamento do Recurso Extraordinário n. 1.058.333/PR, realizado em 2018 sob relatoria do Ministro Luiz Fux, o Supremo Tribunal Federal decidiu pela constitucionalidade da remarcação do teste de aptidão física de candidata grávida, mesmo na ausência de previsão expressa no edital do concurso público. A discussão se deu à luz dos arts. 5º, caput, 6º, 37 e 226, § 7º da Constituição da República, com enfoque na proteção à maternidade, à família, à igualdade de gênero e ao direito ao planejamento familiar¹⁰².

O STF reconheceu que a proteção conferida à gestante em concursos públicos está diretamente relacionada à promoção da igualdade material, ao respeito à dignidade da pessoa humana e à liberdade reprodutiva. Mais do que uma concessão administrativa, trata-se da concretização de um direito fundamental da mulher de realizar seu projeto de vida, que envolve tanto o exercício da maternidade quanto a busca por uma carreira pública.

Na fundamentação do voto, o Ministro Relator estabeleceu importante conexão entre o direito ao planejamento familiar e o direito ao projeto de vida, situando este como um direito implícito decorrente dos princípios constitucionais da privacidade, intimidade e autonomia pessoal. Assim, a maternidade, em vez de representar um obstáculo à vida profissional da mulher, deve ser tutelada pelo Estado, garantindo que o projeto parental possa se desenvolver em igualdade de condições com os demais projetos de vida individuais¹⁰³.

¹⁰² Disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo924.htm>

¹⁰³ Disponível em:

<https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=5220068&numeroProcesso=1058333&classeProcesso=RE&numeroTema=973>

A Corte considerou que impedir a remarcação do teste de aptidão física por conta da gestação impõe ônus desproporcional à candidata, violando o princípio da isonomia e comprometendo o livre exercício de direitos que compõem o núcleo existencial da autonomia feminina. A remarcação é, portanto, meio legítimo e necessário para assegurar acesso equitativo aos cargos públicos, sem que isso implique renúncia ao exercício pleno da maternidade¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Ementa: RECURSO EXTRAORDINÁRIO. CONSTITUCIONAL. ADMINISTRATIVO. CONCURSO PÚBLICO. CANDIDATA GRÁVIDA À ÉPOCA DA REALIZAÇÃO DO TESTE DE APTIDÃO FÍSICA. POSSIBILIDADE DE REMARCAÇÃO INDEPENDENTE DE PREVISÃO EDITALÍCIA. DIREITO À IGUALDADE, DIGNIDADE HUMANA E LIBERDADE REPRODUTIVA. RECURSO EXTRAORDINÁRIO DESPROVIDO. 1) O teste de aptidão física para a candidata gestante pode ser remarcado, posto direito subjetivo que promove a igualdade de gênero, a busca pela felicidade, a liberdade reprodutiva e outros valores encartados pelo constituinte como ideário da nação brasileira. 2) A remarcação do teste de aptidão física, como único meio possível de viabilizar que a candidata gestante à época do teste continue participando do certame, estende-lhe oportunidades de vida que se descortinam para outros, oportunizando o acesso mais isonômico a cargos públicos. 3) O princípio da isonomia se resguarda, ainda, por a candidata ter de, superado o estado gravídico, comprovar que possui a mesma aptidão física exigida para os demais candidatos, obtendo a performance mínima. 4) A família, mercê de ser a base da sociedade, tem especial proteção do Estado (artigo 226 da CRFB), sendo certo que a Constituição de República se posicionou expressamente a favor da proteção à maternidade (artigo 6º) e assegurou direito ao planejamento familiar (artigo 226, § 7º), além de encontrar especial tutela no direito de previdência social (artigo 201, II) e no direito de assistência social (artigo 203, I). 5) O direito à saúde, tutelado expressamente no artigo 6º, requer uma especial proteção no presente caso, vez que a prática de esforços físicos incompatíveis com a fase gestacional pode por em risco a saúde da gestante ou mesmo do bebê. 6) O constituinte expressamente vedou qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas que obstaculize o planejamento familiar (art. 226, §7º), assim como assegurou o acesso às informações e meios para sua efetivação e impôs o dever de propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito. 7) A ampla acessibilidade a cargos, empregos e funções públicas é assegurada expressamente em nosso sistema constitucional (art. 37, I), como corolário do princípio da isonomia, da participação política e o da eficiência administrativa. 8) A remarcação do teste de aptidão física realiza com efetividade os postulados constitucionais, atingindo os melhores resultados com recursos mínimos, vez que o certame prossegue quanto aos demais candidatos, sem descuidar do cânone da impessoalidade. 9) A continuidade do concurso em geral, com reserva de vagas em quantidade correspondente ao número de candidatas gestantes, permite que Administração Pública gerencial desde logo supra sua deficiência de contingente profissional, escopo último do concurso, assim como permite que os candidatos aprovados possam ser desde logo nomeados e empossados, respeitada a ordem de classificação. 10) O adiamento fundamentado na condição gestatória se estende pelo período necessário para superação da condição, cujas condições e prazos devem ser determinados pela Administração Pública, preferencialmente em edital, resguardada a discricionariedade do administrador público e o princípio da vinculação às cláusulas editalícias. 11) A inexistência de previsão em edital do direito à remarcação, como no presente caso, não afasta o direito da candidata gestante, vez que fundado em valores constitucionais maiores cuja juridicidade se irradia por todo o ordenamento jurídico. Por essa mesma razão, ainda que houvesse previsão expressa em sentido contrário, assegurado estaria o direito à remarcação do teste de aptidão física para a candidata gestante. 12) A mera previsão em edital do requisito criado pelo administrador público não exsurge o reconhecimento automático de sua juridicidade. 13) A gravidez não se insere na categoria de “problema temporário de saúde” de que trata o Tema 335 de Repercussão Geral. É que a condição de gestante goza de proteção constitucional reforçada, por ter o constituinte estabelecido expressamente a proteção à maternidade, à família e ao planejamento familiar. 14) Nego provimento ao recurso, para fixar a tese de que “É constitucional a remarcação do teste de aptidão física de candidata aprovada nas provas escritas que esteja grávida à época de sua realização, independentemente da previsão expressa em edital do concurso público” (RE 1058333, Relator(a): Luiz Fux, Tribunal Pleno, julgado em 21-11-2018, PROCESSO ELETRÔNICO REPERCUSSÃO GERAL - MÉRITO DJe-185 DIVULG 24-07-2020 PUBLIC 27-07-2020).

Essa decisão representa mais um marco da jurisprudência do STF em que o direito ao projeto de vida é reconhecido como valor constitucionalmente protegido, projetando efeitos concretos sobre políticas públicas, concursos e relações entre administração e cidadania. Afirma-se, assim, o compromisso do Estado brasileiro com a construção de uma sociedade que respeite as múltiplas formas de realização pessoal e familiar, sem que a mulher precise escolher entre a maternidade e sua vocação profissional.

HC 143988/ES: direito dos adolescentes privados de liberdade a desenvolverem os seus projetos de vida

Em 2020, no julgamento do *Habeas Corpus* n. 143.988/ES, de relatoria do Ministro Edson Fachin, a Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal tratou das precárias condições das unidades de acolhimento de adolescentes em conflito com a lei no Estado do Espírito Santo, com ênfase na superlotação das unidades de internação. Ao final, por unanimidade, a Turma concedeu a ordem para determinar que a lotação das unidades de execução de medidas socioeducativas não ultrapassasse sua capacidade projetada, conforme parâmetros definidos na impetração e suas extensões.

O julgamento, além de tratar da violação estrutural aos direitos fundamentais de adolescentes internados, apresentou um marco importante na consolidação do direito ao projeto de vida como direito fundamental implícito no ordenamento constitucional brasileiro. A decisão da Segunda Turma reconheceu expressamente que os adolescentes privados de liberdade têm o direito de construir e desenvolver seus projetos de vida, mesmo durante o cumprimento da medida socioeducativa. Esse entendimento se alicerçou em dois pilares centrais: (1) na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que já havia reconhecido que a relação especial de sujeição entre adolescentes internados e o Estado implica deveres positivos reforçados por parte do poder público. Entre esses deveres, destaca-se o de implementar ações que fortaleçam o desenvolvimento pessoal e projetivo desses jovens, evitando que a privação de liberdade aniquile suas perspectivas de futuro; (2) nos arts. 227 e 228 da Constituição Federal, que consagram o princípio da proteção integral e atribuem responsabilidade compartilhada entre Estado, sociedade e família na garantia dos direitos fundamentais de crianças e adolescentes. A adolescência é reconhecida constitucionalmente como fase peculiar do desenvolvimento humano, em que se forma a subjetividade e se constroem valores,

vínculos e expectativas fundamentais para a constituição de um projeto de vida digno e viável¹⁰⁵.

A Corte destacou que o projeto de vida dos adolescentes privados de liberdade não pode ser interrompido pela circunstância da internação e que a dignidade da pessoa humana, como fundamento da República (art. 1º, III, CF), exige políticas públicas que permitam sua reconstrução e continuidade¹⁰⁶.

A privação de liberdade, sobretudo de adolescentes, não suspende o direito à esperança, ao pertencimento e à transformação pessoal. O Estado tem o dever de criar condições concretas para que a medida socioeducativa cumpra seu caráter formativo e restaurativo, e não meramente punitivo.

Assim, a Segunda Turma do STF reconheceu que o direito ao projeto de vida, especialmente de adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa, é uma expressão direta do princípio da dignidade da pessoa humana, o qual exige a afirmação da autonomia, da responsabilidade e da capacidade de autodeterminação mesmo em contextos de restrição de liberdade¹⁰⁷.

Esse julgado, portanto, corrobora a tese de que o direito ao projeto de vida é um direito fundamental implícito, cuja densidade normativa se revela na interseção entre dignidade humana, proteção integral da infância e juventude, e o dever do Estado de criar condições para a realização pessoal e social de todos os indivíduos, inclusive daqueles em situação de vulnerabilidade ou privação de liberdade.

ADPF 874: direito à educação e garantia de acesso aos níveis mais elevados do ensino

Em 2021, no julgamento da ADPF 874 MC/DF, o Supremo Tribunal Federal enfrentou a constitucionalidade dos itens 1.4 e 2.4 do Edital nº 19/2021 do Ministério da Educação, que impediam estudantes carentes de obter isenção da taxa de inscrição do ENEM 2021 caso tivessem faltado ao ENEM 2020 sem apresentar justificativa documental, mesmo diante do contexto da pandemia da COVID-19. Tal restrição penalizava de forma desproporcional candidatos em situação de vulnerabilidade que

¹⁰⁵ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur430955/false>

¹⁰⁶ Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur430955/false>

¹⁰⁷ <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5189678>

havam se ausentado por motivos relacionados à preservação da saúde pública — medida incentivada pelas próprias autoridades sanitárias.¹⁰⁸

O Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) é o principal instrumento de acesso ao ensino superior no Brasil, além de porta de entrada para políticas públicas fundamentais como o Prouni, o FIES e o Sisu.¹⁰⁹ Diante disso, condicionar a isenção da taxa de inscrição à apresentação de documentos específicos, desconsiderando o contexto pandêmico e as dificuldades enfrentadas pela população de baixa renda, representava não apenas um obstáculo administrativo, mas uma violação ao direito fundamental à educação e ao direito ao projeto de vida.

Para o STF, a exigência de comprovação documental da ausência ao ENEM 2020 era irrazoável e incompatível com os preceitos fundamentais da Constituição de 1988, notadamente o dever de promoção da igualdade de oportunidades (art. 205) e a garantia de acesso aos níveis mais elevados de ensino (art. 208, V). A Corte reconheceu que a medida em questão desestimulava a continuidade dos estudos e, portanto, comprometia o desenvolvimento dos projetos de vida de milhares de jovens em situação de vulnerabilidade socioeconômica¹¹⁰.

O julgamento reforça a compreensão de que o direito ao projeto de vida, ainda que não expresso nominalmente na Constituição, está imanente no conjunto de direitos fundamentais, sobretudo naqueles ligados à educação, à dignidade da pessoa humana (art. 1º, III) e à vedação de retrocesso social. A Corte assentou que políticas públicas não podem criar barreiras arbitrárias ao exercício de direitos cuja concretização é essencial à construção da autonomia e da autodeterminação dos indivíduos — pilares do projeto de vida¹¹¹.

Além disso, o STF salientou que restringir o acesso de estudantes pobres ao ENEM inviabilizava a eficácia de políticas públicas afirmativas destinadas à democratização do ensino superior e à redução das desigualdades estruturais, afetando de modo mais acentuado grupos historicamente marginalizados, como negros, indígenas e a população de baixa renda¹¹².

¹⁰⁸ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6234086>

¹⁰⁹ Disponível em:

<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enem>

¹¹⁰ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6234086>

¹¹¹ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6234086>

¹¹² Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6234086>

Tais restrições não apenas negam oportunidades educacionais, mas ferem diretamente o direito de sonhar, planejar e construir uma trajetória digna, **ou seja**, o próprio núcleo essencial do projeto de vida. Dessa forma, o Supremo reafirma que a função do Estado não é impor entraves burocráticos, mas garantir condições reais de acesso à educação como instrumento de emancipação e realização pessoal.

Ao reconhecer o impacto de normas administrativas no horizonte de futuro dos indivíduos, o STF consolida o entendimento de que o direito ao projeto de vida deve orientar a formulação e a interpretação das políticas públicas, especialmente naquelas voltadas à juventude e à inclusão social.

Tema 1.053 da Repercussão Geral: direito de casar-se e de divorciar-se

No julgamento do Recurso Extraordinário n. 1.167.478, sob a relatoria do Ministro Luiz Fux, o Supremo Tribunal Federal analisou a constitucionalidade do art. 226, § 6º, da Constituição, após a Emenda Constitucional n. 66/2010, para decidir se a separação judicial ainda era requisito para o divórcio e se mantinha uma figura jurídica autônoma no ordenamento nacional¹¹³.

A Corte firmou a tese de repercussão geral segundo a qual, após a EC 66/2010, a separação judicial não é mais exigência para o divórcio nem subsiste como instituto autônomo, embora se preserve o estado civil dos já separados por ato jurídico perfeito (art. 5º, XXXVI, CF). Para fundamentar essa mudança, o STF explorou o contexto constitucional maior, que reconhece a família como base da sociedade, orientada pelos princípios da liberdade, igualdade e pluralidade familiar¹¹⁴.

¹¹³ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5562994>

¹¹⁴ EMENTA: RECURSO EXTRAORDINÁRIO. TEMA 1.053 DA REPERCUSSÃO GERAL. DIREITO CONSTITUCIONAL E DE FAMÍLIA. DIVÓRCIO E SEPARAÇÃO JUDICIAL. ARTIGO 226, § 6º, DA CONSTITUIÇÃO. EMENDA CONSTITUCIONAL 66/2010. DISSOLUBILIDADE DO CASAMENTO. CONTEXTO NORMATIVO-CONSTITUCIONAL. IGUALDADE E LIBERDADE NAS FAMÍLIAS. CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL. SECULARIZAÇÃO DO MATRIMÔNIO. ONDAS DE REFORMAS DAS LEGISLAÇÕES NACIONAIS. TENDÊNCIA À FACILITAÇÃO DO DIVÓRCIO. REFORMA CONSTITUCIONAL. SIGNIFICADO. ADOÇÃO DO DIVÓRCIO INCONDICIONADO OU NÃO CAUSAL. ELEMENTO DO DIREITO DE CONSTITUIR FAMÍLIA. DIREITO DE CASAR-SE E DE DIVORCIAR-SE. LIVRE DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE. AUTODETERMINAÇÃO. PROTEÇÃO DA VIDA PRIVADA. DIREITO À LIBERDADE, À IGUALDADE E À FELICIDADE. LAICIDADE. IMPOSSIBILIDADE CONSTITUCIONAL DE OBRIGAR-SE AO CASAMENTO. INEXIGIBILIDADE DE SEPARAÇÃO JUDICIAL PARA O DIVÓRCIO. INSUBSISTÊNCIA COMO INSTITUTO AUTÔNOMO. RECURSO DESPROVIDO. 1. A controvérsia constitucional com repercussão geral reconhecida consistente em saber, à luz da Emenda Constitucional 66/2010, que alterou o art. 226, § 6º, da Constituição, (i) se possível exigir prévia separação judicial para o divórcio e (ii) se subsiste a separação judicial como figura autônoma no ordenamento jurídico (Tema 1.053). 2. Depois de passos importantes, ainda que incompletos, dados em direção ao incremento da liberdade e da igualdade no casamento – como com o

Estatuto Civil da Mulher Casada (Lei 4.121/1962) e a própria Lei do Divórcio (Lei 6.515/1977) –, a Constituição de 1988 inaugura paradigma familiar diferenciado. Apresenta a família como base da sociedade, mas em sentido diametralmente oposto ao que enunciavam as Constituições de 1934, 1946, 1967 e a EC 1/69, não a vinculando ao casamento (art. 226, caput, CRFB). 3. A família não se constitui apenas pelo casamento, também explicitamente protegidas a união estável (art. 226, § 3º) e a família monoparental (art. 226, § 4º). Restou, ainda, afastado expressamente, no texto constitucional, o modelo patriarcal de família, uma vez asseguradas a igualdade de direitos e deveres entre os cônjuges (art. 226, § 5º), a liberdade em matéria de planejamento familiar (art. 226, § 7º) e a igualdade no tocante à filiação (art. 227, §6º). 4. A linha decisória deste Supremo Tribunal Federal é conformada por precedentes que reafirmam a pluralidade, a liberdade e a igualdade familiares protegidas pela Constituição, como evidenciam os casos em que (i) considerada a fertilização in vitro como elemento do livre planejamento familiar (ADI 3.510, rel. Min. Ayres Britto, Pleno, DJe 28/5/2010); (ii) reconhecida a união homoafetiva como manifestação do direito subjetivo de constituir família (ADI 4.277 e ADPF 132, rel. Min. Ayres Britto, Pleno, DJe 14/10/2011); (iii) afirmada a proteção da pluriparentalidade, a possibilitar reconhecer tanto a paternidade socioafetiva como biológica (RE 898.060 – Tema 622/RG, rel. Min. Luiz Fux, Pleno, DJe 24/8/2017); (iv) admitida a remarcação de teste de aptidão física de concurso por candidata gestante (RE 1.058.333 – Tema 973/RG, rel. Min. Luiz Fux, Pleno, DJe 27/7/2020); (v) computado o tempo de licença à gestante no período do estágio probatório da servidora pública (ADI 5.220, rel. Min. Cármen Lúcia, DJe 23/3/2021); e (vi) assentada a concessão de licença-maternidade de 180 dias a pai solteiro que utiliza a fertilização in vitro em “barriga de aluguel” (RE 1.348.854 – Tema 1.182/RG, rel. Min. Alexandre de Moraes, Pleno, DJe 24/10/2022). 5. A igualdade intra e interfamiliar foi afirmada por esta Suprema Corte, por exemplo, ao declarar-se a inconstitucionalidade (i) da diferenciação de prazos para a licença adotante (RE 778.889 – Tese 782/RG, rel. Min. Roberto Barroso, Pleno, DJe 1/8/2016); (ii) da distinção de regimes sucessórios entre cônjuge e companheiro (RE 646.721 – Tema 498/RG, rel. Min. Marco Aurélio, Pleno, DJe 11/9/2017; RE 878.694 – Tema 809/RG, rel. Min. Roberto Barroso, Pleno, DJe 6/2/2018); e (iii) da tese da “legítima defesa da honra” (ADPF 779, rel. Min. Dias Toffoli, Pleno, DJe 6/10/2023); bem como a constitucionalidade da competência do foro da residência da mulher para as ações de separação e divórcio e anulação de casamento (RE 227.114, rel. Min. Joaquim Barbosa, Segunda Turma, DJe 16/2/2012). 6. A Constituição, ao lado de afastar o monopólio familiar do casamento, explicita a sua dissolubilidade – ainda que inicialmente de forma condicionada pela separação judicial ou de fato –, o que denota a premissa do Poder Constituinte originário no sentido de que a dissolubilidade matrimonial não traduz desproteção da família. Ao contrário, o rompimento do vínculo é, desde o princípio da ordem constitucional de 1988, uma das peças do mosaico constitucional da família livre e igualitária, tendo este Supremo Tribunal Federal já decidido possível impor apenas as condicionantes explicitadas no enunciado constitucional (RE 387.271, rel. Min. Marco Aurélio, Pleno, DJe 1/2/2008). 7. De origem religiosa, imposta pelo direito canônico, a indissolubilidade matrimonial atrela-se à compreensão do casamento como a forma de constituição de família e sustentáculo da ordem e da estabilidade sociais, em contraste com o quadro normativo contemporâneo da pluralidade familiar, pautado pela liberdade e pela igualdade. 8. Na perspectiva eclesial, para situações reputadas graves, como o adultério, a heresia, a prática de certos crimes ou a crueldade e o abuso, admitida apenas a separação, consistente na cessação da vida comum, e não no rompimento do vínculo matrimonial, a possibilitar o retorno da relação conjugal a qualquer momento. Tolerava-se a interrupção da convivência pela separação, mas não o fim do casamento, o que ocorre apenas com a morte. 9. O dogma da indissolubilidade, depois atenuado para a dissolubilidade condicionada, refletiu-se na regulação do instituto em diferentes países ocidentais e até mesmo orientais, em razão da colonização europeia, a exemplo das Filipinas, onde a herança espanhola da indissolubilidade matrimonial vigora até os tempos atuais – exceto no que diz com os casais muçulmanos (Code of Muslim Personal Laws) –, permitida apenas a separação judicial em específicas hipóteses culposas. 10. Diante das reivindicações no sentido da secularização do direito e da igualdade de gênero, não apenas se difundiu a possibilidade do divórcio, com ou sem separação judicial prévia, mas também se diversificaram as suas causas autorizadoras, a dispensar a culpa e objetivar as razões do rompimento, ou até mesmo se prescindiu a explicitação de qualquer causa. 11. A abertura à dissolubilidade matrimonial ganhou força a partir do século XIX, iniciada a tendência de “o direito de família ser retirado, quase literalmente, do altar e reformado para acomodar e refletir os padrões de mudança da vida familiar e a crescente diversidade de valores” (DUNCAN, William. *Family Law and Social Policy. Studies: An Irish Quarterly Review*, vol. 75, n. 298, 1986). 12. A partir de então, podem ser constatadas ao menos três ondas de reformas legislativas que desembocaram na hodierna compressão do divórcio como direito, e não sanção à conduta culposa de uma das partes, nem remédio autorizado apenas para situações de comprovada insustentabilidade da vida comum. Uma primeira onda que se intensifica na segunda metade do século XIX. Outra no século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, e uma terceira, não desconectada, que perpassa a virada do século XXI e ainda se faz

presente. 13. Prossegue-se na facilitação do divórcio, não mais compreendido o casamento, em sua dimensão jurídica, como sacramento regulado por dogmas religiosos, mas vínculo civil informado pelos direitos fundamentais. Além da diminuição do tempo da separação prévia exigida, mais países passaram a adotar causas objetivas, ou mesmo introduziram regimes não causais ou incondicionados. A facilitação continuou também em termos processuais, atenuando-se a reserva de jurisdição, em particular para divórcios consensuais. 14. Possível identificar, no Brasil, mudanças normativas concordantes com as ondas de reformas legislativas no mundo ocidental, especialmente a partir da década de 1970. Em um primeiro momento, tem-se a introdução do divórcio em 1977, condicionado ao regime híbrido da prévia separação judicial prévia por causas culposas e objetivas, podendo ser requerido apenas uma vez. Em 1988, a Constituição traz prazos menores e assenta a causa objetiva da separação de fato. Em 2007, há a desjudicialização do divórcio consensual. Em 2010, é operada a reforma constitucional em debate, que confere, ao artigo 226, § 6º, fórmula sintética da dissolubilidade do casamento pelo divórcio, não mais referida a necessidade de prévia separação judicial ou fática. 15. No contexto mais amplo das ondas de reivindicações e reformas, não é por acaso que a EC 66/2010, ao modificar o artigo 226, § 6º, simplesmente enuncia que o casamento pode ser dissolvido pelo divórcio. A alteração buscou objetificar e simplificar o rompimento do vínculo matrimonial, a dar um passo adiante na dissolubilidade do casamento, eliminando as condicionantes antes expressas e afastando a possibilidade de o legislador impor requisitos ou elencar as situações que autorizariam, apenas elas, a dissolução do matrimônio. 16. No quadro vigente, não há mais falar em regime causal do rompimento conjugal, uma vez que não só retirados os requisitos temporais, mas todo o condicionamento antes existente, inclusive a margem que havia para o legislador definir em que situações seria permitida a separação judicial e, por consequência, o divórcio. Nessa mesma lógica, mostra-se inviável que as causas da separação judicial sejam transportadas para o divórcio. 17. Não é a lei – nem a Constituição – que põe fim aos relacionamentos conjugais, mas os mais variados fatos e circunstâncias da vida, em geral de modo multicausal, não interessando ao Estado interferir injustificadamente na vida privada e imiscuir-se na averiguação dessa causalidade, em observância dos direitos à intimidade e à privacidade (art. 5º, caput e inc. X), que igualmente informam a interpretação contextualizada da reforma constitucional. 18. Tampouco compatível com os direitos fundamentais da liberdade e da busca da felicidade (arts. 1º, III, e 5º, caput, CRFB) a imposição, pelo Estado, do vínculo matrimonial. Na “Era dos Direitos”, não é o indivíduo que serve ao Estado, mas o Estado à pessoa humana. 19. Tem lugar, dentro do quadro dos direitos fundamentais, superada a compreensão institucional da família, “uma proteção cada vez mais ampla da esfera individual, em detrimento de antigas ‘razões de família’”. Visa-se agora à satisfação de exigências pessoais capazes de proporcionar o pleno desenvolvimento da personalidade de cada um dos membros da família, vista como instrumental. Neste sentido, os deveres conjugais passam a se referir à esfera de consciência da pessoa, dependendo, fundamentalmente, de cumprimento espontâneo” (MORAES, Maria Celina Bodin de. Na medida da pessoa humana: estudos de direito civil-constitucional. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2016). 20. “O indivíduo jamais pode ser reduzido a mero instrumento de consecução das vontades dos governantes, por isso que o direito à busca da felicidade protege o ser humano em face de tentativas do Estado de enquadrar a sua realidade familiar em modelos pré-concebidos pela lei” (RE 898.060 – Tema 622/RG, rel. Min. Luiz Fux, Pleno, DJe 24/8/2017). 21. A reforma operada pela EC 66/2010 maximiza o alcance e a eficácia dos direitos à liberdade, à igualdade, à felicidade, à vida privada, à autodeterminação, ao livre desenvolvimento da personalidade, em prol de uma vida digna, dispensando qualquer causa ou motivação e facilitando a dissolução do casamento. 22. Como já reconheceu a Suprema Corte de Justiça do México, ao declarar constitucional o divórcio não causal (Amparo Directo en Revisión 917/2009) e inconstitucionais normas estaduais que admitiam o divórcio não causal apenas por mútuo consentimento (Contradicción de Tesis 73/2014), o direito de não continuar casado é, com efeito, manifestação do livre desenvolvimento da personalidade e da autonomia pessoal. 23. No tocante à liberdade de constituir família e sua conexão com a dignidade, a Corte Interamericana de Direitos Humanos, na Opinião Consultiva 24/2017, assentou que “do princípio da dignidade humana deriva a plena autonomia do indivíduo para escolher com quem quer manter um vínculo permanente e marital, seja natural (união de fato), ou solene (matrimônio). Esta escolha, livre e autônoma, forma parte da dignidade de cada pessoa e é intrínseca aos aspectos mais íntimos e relevantes de sua identidade e projeto de vida (artigos 7.1 e 11.2)”. 24. Compreendida a dissolução matrimonial como elemento do direito de constituir família – no caso, de casar-se e de manter-se casado –, expressão do livre desenvolvimento da personalidade, da busca da felicidade e da dignidade da pessoa humana, o divórcio não se condiciona nem à vontade do Estado nem à da outra parte. 25. A imposição de certos padrões de condutas tidos como corretos é contrária ao pluralismo do mosaico constitucional das famílias, que se conecta com o alicerce republicano da liberdade religiosa (arts. 5º, inc. VI, e 19, inc. I, CRFB), direito fundamental que abrange, como assentado por este Supremo Tribunal Federal, não apenas a proteção das pessoas e das diferentes confissões religiosas de indevida

Essa linha jurisprudencial não só simplifica o processo de dissolução do casamento, mas também reforça o direito ao projeto de vida, entendido como expressão da autonomia individual e da capacidade de autodeterminação, orientado pelo direito ao projeto de vida. Ao eliminar exigências formais para o divórcio, o STF assegura que os indivíduos possam reorganizar sua existência familiar sem entraves indevidos, viabilizando a continuidade de seus planos pessoais e relacionais¹¹⁵.

Essa decisão é coerente com o reconhecimento constitucional do direito à liberdade de constituir família e ao livre desenvolvimento da personalidade (arts. 1º, III e 5º, caput), bem como com o direito à busca da felicidade. Desse modo, a decisão é uma afirmação da dignidade da pessoa humana, que implica respeitar a prerrogativa da pessoa de desenhar seu caminho existencial e que potencializa a possibilidade de planejamento futuro — seja para reconstrução de vínculos, novas formações familiares ou ajustes na vida patrimonial.

Por fim, a decisão do STF confirma que a concretização do projeto de vida abrange toda a esfera existencial — afetiva, patrimonial e identitária.

interferência estatal, como também a desvinculação da atuação estatal em relação a dogmas e princípios religiosos (ADI 4439, red. p/ o acórdão Min. Alexandre de Moraes, Pleno, DJe 21/6/2018). Ou seja, “o Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões” (ADPF 54, rel. Min. Marco Aurélio, Pleno, DJe 30/4/2013). Como expresso no texto constitucional, o casamento é civil e igual natureza têm os efeitos atribuídos a eventual casamento religioso (art. 226, §§ 1º e 2º). 26. Com o processo de secularização do casamento e da própria família e a adoção dos vetores normativos da liberdade e da igualdade nas relações familiares, a imposição de padrões de conduta cede à proteção do livre desenvolvimento da personalidade e da autodeterminação na decisão de manter-se, ou não, o vínculo conjugal. O que exige não apenas a retirada de obstáculos para formar-se uma família, pelo matrimônio ou outras fórmulas, mas igualmente para dissolver-se o vínculo matrimonial. 27. A separação judicial, como normatizada no plano infraconstitucional, apresenta-se imbricada na lógica dual da separação-divórcio e seus condicionamentos temporais-causais, em boa parte culposos. Regulamentava o regime condicionado previsto no artigo 226, § 6º, em sua redação originária, pressupondo a indissolubilidade direta, imediata, incondicionada do casamento, regime substancialmente alterado pela EC 66/2010, não mais subsistindo como requisito para o divórcio nem como instituto autônomo. 28. Recurso extraordinário a que se NEGA PROVIMENTO, fixada a seguinte tese de repercussão geral: “Após a promulgação da EC 66/2010, a separação judicial não é mais requisito para o divórcio nem subsiste como figura autônoma no ordenamento jurídico. Sem prejuízo, preserva-se o estado civil das pessoas que já estão separadas, por decisão judicial ou escritura pública, por se tratar de ato jurídico perfeito (art. 5º, XXXVI, da CF)”. (RE 1167478, Relator(a): LUIZ FUX, Tribunal Pleno, julgado em 08-11-2023, PROCESSO ELETRÔNICO REPERCUSSÃO GERAL - MÉRITO DJe-s/n DIVULG 07-03-2024 PUBLIC 08-03-2024)

¹¹⁵ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5562994>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos argumentos apresentados, é possível afirmar que o direito ao projeto de vida desponta como uma categoria normativa central no constitucionalismo contemporâneo, especialmente no contexto brasileiro. Ele representa uma síntese de valores fundamentais — como dignidade, liberdade, igualdade e identidade — e projeta-se como fundamento último da organização das políticas públicas, da estruturação da dogmática dos direitos fundamentais e da formulação jurisprudencial. Não se trata apenas de uma inovação doutrinária, mas de um verdadeiro princípio estruturante, que exige do Estado não apenas abstenções, mas prestações ativas e concretas voltadas à realização plena da existência humana.

A partir dessa concepção, o projeto de vida é compreendido como uma expressão da liberdade fenomênica, ou seja, da capacidade concreta do sujeito de fazer escolhas existenciais dentro dos limites do mundo que habita. É, portanto, uma manifestação da personalidade em devir, moldada pela identidade individual, pelas influências ambientais, pelas interações comunitárias e pelas condições estruturais de realização. Por isso, qualquer medida estatal — legislativa, administrativa ou judicial — que imponha entraves irrazoáveis ou desproporcionais a esse processo projeta-se como violação direta à dignidade da pessoa humana.

A compreensão do projeto de vida enquanto direito fundamental implícito é ancorada na abertura material da Constituição de 1988, notadamente em seu art. 5º, § 2º. Ainda que não positivado nominalmente, o direito ao projeto de vida emerge da leitura sistemática de diversos dispositivos constitucionais, entre os quais se destacam os artigos 1º, III (dignidade da pessoa humana), 5º, caput e inciso X (liberdade e intimidade), 6º (direitos sociais) e 205 (direito à educação). Tal perspectiva é reforçada pela jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, que tem reconhecido e aplicado, ainda que de forma incipiente, esse direito como fundamento de decisões importantes.

A análise jurisprudencial revela que o STF, em julgamentos paradigmáticos, como os que versam sobre união homoafetiva, planejamento familiar, igualdade de gênero, proteção à infância e juventude, e direito à identidade pessoal, tem progressivamente incorporado o direito ao projeto de vida como vetor interpretativo. Tais decisões demonstram que a Corte vem conferindo densidade normativa a esse direito,

reconhecendo sua função protetiva em relação às trajetórias individuais, especialmente em contextos de vulnerabilidade social ou discriminação estrutural.

Outro aspecto relevante é a transversalidade do direito ao projeto de vida, que dialoga com todas as dimensões dos direitos fundamentais. Ele é simultaneamente direito de liberdade (dimensão individual), direito social (dimensão prestacional), direito ecológico (dimensão ambiental), direito democrático (dimensão institucional), direito biotecnológico (dimensão ética) e direito de solidariedade intergeracional (dimensão social ampliada). Essa transversalidade exige do Estado e da sociedade uma atuação coordenada e contínua, voltada à garantia das condições materiais e simbólicas necessárias à autodeterminação dos indivíduos.

Não se pode ignorar que a realização do projeto de vida exige uma série de condições objetivas, como acesso à saúde, à educação, à cultura, ao trabalho, à moradia, à informação e à segurança. Trata-se do chamado mínimo existencial, núcleo material dos direitos fundamentais, cuja proteção é indispensável para a efetividade do direito ao projeto de vida. Em outras palavras, não basta garantir formalmente a liberdade de escolha; é preciso assegurar, concretamente, as condições para que tais escolhas possam ser realizadas em igualdade de oportunidades.

Ao se reconhecer que o direito ao projeto de vida atua como um metaprincípio do ordenamento, torna-se possível afirmar que ele deve orientar não apenas a aplicação do direito, mas também a formulação das políticas públicas, o desenho institucional e a própria arquitetura constitucional. Essa centralidade normativa permite que o direito ao projeto de vida opere como critério hermenêutico na resolução de conflitos entre direitos, sobretudo em situações-limite em que estão em jogo a identidade, a integridade física ou psíquica e os vínculos afetivos do indivíduo.

Dessa forma, o direito ao projeto de vida reforça a concepção personalista da Constituição, orientada por um modelo de Estado Democrático de Direitos Humanos, no qual a autonomia do sujeito, a justiça social e a inclusão são valores estruturantes. Ao proteger a liberdade de projetar e realizar um caminho existencial próprio, o direito ao projeto de vida garante não apenas a realização subjetiva da pessoa humana, mas também o fortalecimento dos vínculos comunitários, a pluralidade democrática e a coesão social.

Conclui-se, assim, que o reconhecimento do direito ao projeto de vida como direito fundamental implícito no ordenamento jurídico brasileiro representa um avanço teórico e prático na consolidação de uma cultura constitucional voltada à dignidade da pessoa

humana. Sua institucionalização exige a atuação harmônica dos Poderes Públicos e impõe aos agentes estatais e privados o dever de não obstruir, mas de facilitar, incentivar e proteger os múltiplos projetos de vida que coexistem no espaço democrático. Trata-se, em última análise, de reconhecer que o sentido da Constituição é a vida — e que a vida, em sua expressão mais plena, é sempre um projeto em construção.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRINO, José Melo. **Hermenêutica dos direitos humanos**. Disponível em: <https://www.fd.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2014/12/Alexandrino-Jose-de-Melo-Hermeneutica-dos-Direitos-Humanos.pdf>.

ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. São Paulo: Malheiros, 2008.

ALMEIDA, Felipe Travassos Sarinho de. **Bioconstitucionalismo e projeto de vida**: contributo para a configuração do direito ao projeto de vida da pessoa humana na bioconstituição. 2022. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em , Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 21 out. 2022. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/57097/1/scnd_td_Felipe_Almeida.pdf

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOUTINET, Jean-Pierre. **Antropologia do projeto**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BRANDÃO, Paulo de Tarso. **A tutela judicial dos novos direitos**. 2000. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

CANOTILHO, J. J. Gomes; MOREIRA, Vital. **Constituição da república portuguesa anotada**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. Coimbra: Almedina, 2000.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.

CHIESA, Gustavo Ruiz. À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 2, p. 410-435, 2017.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FRADA, Manuel A. Carneiro da. Nos 40 anos do Código Civil Português: Tutela da personalidade e dano existencial. **Revista do Ministério Público do RS**, Porto Alegre, n. 82, jan./abr. 2017.

GOUVEIA, Jorge Bacelar. **Manual de direito constitucional**. Coimbra: Almedina, 2011.

HACHEM, Daniel Wunder; BONAT, Alan. O Direito ao Desenvolvimento de um Projeto de Vida na Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos e a Educação como Elemento Indispensável. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, n. 21, p. 77-105, jul./dez. 2017).

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011.

LEAL, Saul Tourinho. **Direito à felicidade**. Coimbra: Almedina, 2013.

LIPOVETSKY, Gilles. A era do vazio. **Ensaio sobre individualismo contemporâneo**. Lisboa: Relógio D'água, 1989

MACHADO, Nílson José. **Educação: cidadania, projetos e valores**. São Paulo: Escrituras, 2016.

MIGUEZ, Eloisa M. **Educação em Viktor Frankl: entre o vazio existencial e o sentido da vida**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. Tomo I. Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

OTERO, Paulo. **Direito constitucional português: identidade constitucional**. v. I. Coimbra: Almedina, 2010

OTERO, Paulo. **Instituições políticas e constitucionais**. v. I. Coimbra: Almedina, 2007.

OTERO, Paulo. Pessoa humana e constituição: contributo para uma visão personalista do Direito Constitucional. **Revista Pessoa Humana e o Direito**. Coimbra: Almedina, 2009.

PEREIRA, Heloisa C.; STENGEL, Márcia. Projetos de vida na Pós-Modernidade: possibilidades e limites aos jovens. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, p. 582-598, dez. 2015).

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Coimbra: A. Amado. 1979.

SARLET, Ingo W.; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2020.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SESSAREGO, Carlos Fernández. É possível proteger, juridicamente, o projeto de vida? **REDES, Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 5, n. 2, 2017. Canoas: UNILASSALLE, 2017.

VASCONCELOS, Pedro Pais. **Direito de personalidade**. Coimbra: Almedina, 2006.

VIDIGAL, Emerson José. **Um estudo sobre o ensino de projeto de arquitetura em Curitiba**. 2004. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

AUTORES



EUGÊNIA RIBEIRO TELES

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (Campus Cariri). Mestrado pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutorado em Filosofia pelo PIDFIL/UFRN-UFPB-UFPE. Pós-doutorado pela Universidade Estadual da Paraíba (PPGLI-UEPB). Professora de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Desenvolve pesquisas nas áreas de Ética, Filosofia da Educação e Filosofia da Linguagem.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1134-7603>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4464344448870484>

E-mail: eugeniateles@servidor.uepb.edu.br



FELIPE TRAVASSOS SARINHO DE ALMEIDA

Possui graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Especialização em Direito Tributário pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Direito pela Universidade de Lisboa. Doutorado em Ciências Jurídico-Políticas pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. É Professor de Direito Constitucional e de Ciência Política na Faculdade de Direito da Universidade de Pernambuco (UPE). Professor e Coordenador do curso de Direito da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador do Projeto de Extensão Universitária Observatório do Direito na Lusofonia.

ORCID: [0000-0002-3046-8283](https://orcid.org/0000-0002-3046-8283)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8285704882253954>

E-mail: felipe.sarinho@unicap.br



LOURENÇO FLAVIANO KAMBALU

Missionário de Nossa Senhora de La Salette, desde 1991, e presbítero, desde 1997. Doutorou-se em Filosofia pela Universidade Pontifícia Salesiana-Roma, em 2006. Foi Decano da Faculdade de Direito da Universidade Katyavala Bwila (UKB), de 2015 a 2022. Actualmente é Vigário dos Missionários de Nossa Senhora de La Salette em Angola, Docente na Faculdade de Direito da UKB e no Seminário Maior do Bom Pastor-Secção de Filosofia.

Orcid: [0000-0003-4176-2848](https://orcid.org/0000-0003-4176-2848)

E-mail: fundileko@hotmail.com



MIRIAN MONTEIRO KUSSUMI

Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorado em filosofia na Puc-Rio. Efetuou um estágio de doutorado sanduíche orientado pelo prof. Dr. Markus Gabriel no Institut für Philosophie der Universität Bonn. Membro do corpo editorial da Crise e Crítica - Revista latinoamericana de filosofia e política (versão da Revista internacional Crisis and Critique). As áreas majoritárias de interesse são: filosofia alemã, com foco no idealismo alemão (pós-kantiano), principalmente em autores como Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Possui também interesse em estudos culturais, marxismo, Escola de Frankfurt e realismo especulativo.

ORCID: [0000-0002-4275-6055](https://orcid.org/0000-0002-4275-6055)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8615223409406781>

E-mail: mirian.kussumi@ueap.edu.br



NILO RIBEIRO JUNIOR

Doutor e Pós-doutor em Filosofia pela UCP – Universidade Católica Portuguesa, campus Braga - Portugal. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia-PPGFIL, e em Ciências da Linguagem da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1100-718X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>

E-mail: nilo.ribeiro@unicap.br



SÉRGIO DE FARIA LOPES

Bacharel e Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba. Mestrado e Doutorado em Ecologia e Conservação pela UFU. Pós-doc em Ecologia e Ecossistemas pela UFU. É professor Associado do Departamento de Biologia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). É membro permanente nos Programas de Pós-Graduação em Ecologia e Conservação (UEPB) e Ciências Agrárias (UEPB/Embrapa). Coordenador do Laboratório de Ecologia Integrativa - EcoTropics. Coordena o Projeto de Divulgação Científica - Ecoando Ciência, que tem por objetivo divulgar temáticas científicas sobre ecologia, meio ambiente e conservação da natureza.

ORCID: [0000-0001-6472-6765](https://orcid.org/0000-0001-6472-6765)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7106113858621739>

E-mail: sergiolopes@servidor.uepb.edu.br



Editora
UNIESMERO

ISBN 978-655492139-8



9 786554 921398

PPGFIL
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO