

M. PATRÃO NEVES

Ética e Ambiente

Separata
de
HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Ano XVIII • 1997 • Fasc. 2 e 3

Ética e Ambiente ¹

Ética e Ambiente evocam realidades distintas que não se relacionam imediatamente entre si: a ética refere-se, desde as origens da nossa cultura ocidental, à natureza da acção imanente do homem, desenvolvida no âmbito de uma comunidade de homens; o ambiente, noção ainda recente ², refere-se ao meio natural que o homem e os demais seres vivos habitam, sobre o qual se exerce a acção exterior do homem. Este distanciamento originário, no tempo e na intencionalidade, destas duas áreas específicas de reflexão, justifica a perspectiva predominantemente ecológica por que os problemas ambientais foram inicialmente considerados ³. Ou seja, a problemática do ambiente começa por ser analisada de um ponto de vista técnico-científico ⁴ que exclui, ou simplesmente ignora, a

¹ Comunicação apresentada na mesa-redonda sobre «Ética e Ambiente», integrada na Semana de Estudos da Faculdade de Teologia, do Porto, dedicada ao tema «Ética da Vida - Vitalidade da Ética. Questões emergentes da Bioética», e que decorreu de 4 a 7 de Fevereiro de 1997.

² A noção de «ambiente», hoje bastante comum em discursos de natureza diversa, é, não obstante, de formulação ainda recente. No princípio do século (1921) o geógrafo Vidal de la Blanche define este termo como o resultado da acção do homem sobre o que o rodeia, sobre o meio. A noção de «meio» é anterior à de «ambiente»: «L'environnement se distingue du milieu en ce sens qu'il est ce dernier plus le regard de l'homme sur lui. [...] En fait, le milieu cède la place à l'environnement, à partir du moment où l'homme cesse de jeter sur lui un regard neutre, pour manifester à son égard une attitude d'implication. À partir du moment où, en plus d'être vécu et pensé, le milieu est agi», citado por Pierre Giolitto e Maryse Clary, *Éduquer à l'environnement*. Paris, Hachette, p. 89. A noção de «ambiente» só entrará no vocabulário comum a partir, sensivelmente, da década de 60 e 70, tendo ganho imediatamente uma enorme projecção.

³ O termo «ecologia» surge em 1866, pelo biólogo alemão Haeckel, designando uma ciência das relações dos organismos vivos com o mundo exterior, sem qualquer menção particular ao homem. E se é verdade que, com a ampla utilização do termo na década de 70, o seu sentido se alargou também, vindo a englobar diversas vertentes das ciências sociais, a «ecologia» mantém-se, no seu sentido mais rigoroso e preciso, uma ciência. É, todavia, uma «ciência de síntese» (Bégin, 1993) que recorre a dados de muitas outras ciências, incluindo aos de algumas ciências humanas.

⁴ [...] Numa concepção restrita, a ecologia estudaria a relação entre os organismos vivos e o meio físico envolvente, de acordo com a aplicação de métodos quantitativos capazes de traçar com

dimensão social, e especificamente a dimensão ética que estas questões encerram.

Hoje, porém, avançou-se para o reconhecimento que as actuais questões ambientais com que inevitavelmente nos confrontamos não só decorrem das relações existentes entre o homem e a natureza — da interpretação que o homem faz da natureza e do tipo de acção que sobre ela exerce —, mas sobretudo que essas relações se devem necessariamente formular em termos de valores (realidade a que as várias ciências dificilmente se referem). Afinal, são os diferentes sistemas de valores, e seus respectivos princípios fundamentais, que determinam a atitude a eleger pelo homem face à natureza ou, de um modo geral, o tipo de relacionamento a estabelecer entre o homem e a natureza⁵. Neste sentido, não é mais possível encarar os actuais problemas ambientais na ausência de uma reflexão ética — o que sublinha a premência do tema proposto. Simultaneamente, não é mais possível manter os sistemas éticos tradicionais⁶ à margem do relacionamento imperioso do homem com a natureza — o que incentiva ao repensar dos valores.

Brevemente, diremos que a articulação entre ética e ambiente se reconhece necessária e urgente, quer para um ambiente que se pretende mais eficazmente preservado, quer para uma ética que se pretende mais decisivamente interveniente. É neste sentido que aqui prosseguiremos.

1. Ética e Vida

A procurada articulação entre a ética e a vida não corresponde, porém, a uma relação inédita recentemente inaugurada, mas antes ao restaurar da autenticidade de uma ligação ancestral, frequentemente negligenciada em toda a sua amplitude, mas indelevelmente presente ao longo dos tempos⁷.

«Ética» e «vida» não são conceitos unívocos, podendo ambos revelar uma pluralidade de significações. «Ética» diz-se da reflexão sobre os princípios ou valores em que se fundamenta a acção, como da enunciação de regras ou normas de conduta⁸; «vida» diz-se do biológico em geral, como da existência humana⁹. Em qualquer um dos sentidos evocados, as duas realidades parecem apelar-se mutuamente, na medida em que a ética se deverá exercer sempre sobre a vida e a vida poderá ser aperfeiçoada (finalizada) pela ética. Parafraseando um filósofo já do nosso século, Max Scheler, diríamos que a vida sem ética é cega, e a ética sem vida é impotente¹⁰.

A indissociabilidade da ética e da vida parecerá óbvia quando nos restringimos ao tipo de vida humana, ou seja, à existência própria do homem que, como tal, não se encontra determinada pela necessidade natural, mas antes corresponde a um projecto individual de realização pessoal. Desta sorte, o tipo de vida humana não depende directamente da condição natural do homem, mas, sobretudo, das suas estruturas específicas: a racionalidade e a liberdade. Emancipado do determinismo da natureza, o homem reflectirá sobre a sua própria finalidade, enquanto ser espiritual, e deliberará acerca do sentido da sua acção. A vida humana consiste na realização ética de si, na consubstancialização do ser do homem, através do seu agir.

Já quando tomamos a vida no seu horizonte mais alargado, como fenómeno, ou seja, o biológico, englobando todos os seres vivos, todos os organismos, desde a sua expressão mais simples (unicelular) à mais complexa (como se apresenta no homem), a indissociabilidade da ética e da vida deixa de assumir o mesmo carácter de evidência. A vida não inclui,

um grau de rigor apreciável o valor e amplitude das trocas e vectores de interacção.», Soromenho-Marques, 1994, p. 15.

⁵ «The effects of values on the world of experience only become tangible, interpretable or contestable when one action framework encounters another: when more than one way of acting in and on the world is possible and a choice must be made.», M. O'Brien; Y. Guerrier, 1995, p. xiii.

⁶ Sob o ponto de vista filosófico, e mais especificamente ético, o tipo de relação do homem com a natureza decorrerá, predominantemente, de uma perspectiva aristotélica de procura da realização do bem do homem, de uma perspectiva deontológica kantiana de obrigatoriedade de tomar o homem como um fim em si mesmo, ou utilitarista em geral na determinação do sentido da acção pela ponderação dos interesses a alcançar. Em qualquer uma destas diferentes orientações, a ética tradicional desenvolve-se no âmbito das relações inter-pessoais, sem contemplar especificamente a relação do homem com a natureza.

⁷ Pelo que o recurso dos ambientalistas à ética não é postigo nem a sua aplicação ao ambiente é desesperada.

⁸ *Ethos*, conforme é redigido com a primeira vogal longa (ἠθος) ou breve (εθος) significa, respectivamente, «lugar próprio do homem», «morada», ou «modo de ser», «carácter», privilegiando, ora o carácter fundamentador, ora o carácter normativo do agir humano.

⁹ *Bios* significa «vida», a vida em si mesma, o «existente vivo», sendo o termo originariamente aplicado à vida humana e não à vida animal. Entretanto, a palavra *bios* veio a generalizar-se e a significar a vida como fenómeno, ou seja, o biológico tal como hoje o entendemos.

¹⁰ Max Scheler (1874-1928), na sua obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (trad. francesa de Dupy, Paris, Aubier, 1951, cap. IV, p. 90), afirma, a propósito do relacionamento entre os dois princípios do real — vida e espírito — que a vida é cega (aos valores) sem o espírito e o espírito é impotente (desprovido de energia) sem a vida.

então, a dimensão ética da existência humana como sua produção. Antes pelo contrário, esta surge, primeiramente, como ruptura em relação à continuidade da evolução da natureza e, mais precisamente, ao processo de hominização¹¹. Com efeito, a consciência moral emerge no homem a partir da consciência de si, de ser e de se saber ser. E é neste saber-se, que o homem rompe com o horizonte sincrético do mundo a que se confinava a sua existência e se conquista como ser distinto e possuidor de uma autonomia crescente. Encontrando-se agora, e cada vez mais, entregue a si, compete ao homem escolher o sentido da sua acção. É na separação progressiva do homem da natureza que a consciência moral vai ganhando expressão como representação do bem e do mal presente em toda a acção de iniciativa humana. À lei universal da natureza acrescentam-se agora as leis dos homens.

Mas se a consciência moral desperta no distanciamento do homem em relação à natureza, ela só se substancializa e se realiza no estreitamento dessa relação. A dimensão ética da existência humana afirma-se, então, como co-adjuvante, e mesmo complementar em relação à natureza. Com efeito, a consciência moral não só surge na sequência da evolução das estruturas psico-físicas do homem, como sua condição necessária, mas serve também a finalidade biológica da preservação do ser, da conservação da espécie, na medida em que faculta ao homem os meios para bem viver, para bem agir, fora da esfera do determinismo da natureza. Neste sentido, a ética, enquanto reflexão sobre a acção voluntária, livre, do homem, representa um «acréscimo» ou «complemento» da vida natural¹². A his-

¹¹ É neste sentido que se pronuncia Jean-Jacques Wunenburger na sua obra *Questions d'éthique* (Paris, PUF, 1993), em particular no capítulo em que reflecte sobre a universalidade do sentido moral, numa perspectiva evolucionista antropológica: «Ainsi la morale, appréhendée du point de vue de l'hominisation, est davantage l'effet et le signe d'une rupture avec la nature que de sa continuation, tout en servant les fins biologiques, entre autres celles de la conservation même de l'espèce. Sans être une activité originale, extérieure et contraire à la vie, le sens de la sélection de bonnes conduites apparaît comme une ruse de la nature chargée de compenser sa propre complication interne.», p. 19.

¹² É um ponto de vista de sentido convergente que Apel apresenta nos comentários à ética tomada numa perspectiva dita «quase evolucionista», que se seguem: «L'éthique philosophique en général, envisagée de manière rétrospective et sous un angle quasi évolutionniste, peut être considérée comme la dernière réponse de l'*homo sapiens*, c'est-à-dire de la *raison humaine*, à une espèce particulière de défi [...] Il apparaît que la véritable constitution de l'espèce humaine doit, d'une manière ou d'une autre, avoir été intrinsèquement liée à l'échec ou à la dissolution des lois instinctuelles du comportement animal et à leur adaptation à l'environnement naturel.», Apel, 1993, p. 94; «[...] L'éthique peut être considérée d'une manière ou d'une autre, comme une *compensation* à fournir par la *raison humaine* à la perte des inhibitions instinctuelles dans les cas d'actions techniques à longue portée.», *Ibid.*, p. 95.

tória do homem, porém, progrediu na acentuação da sua autonomia, o que foi agravando a tensão da sua relação umbilical com a natureza que entretanto ameaça romper. Este é o nosso momento presente.

Da compreensão de si a partir da natureza, como microcosmos, para a compreensão de si a partir de Deus, como criatura, e daí para a procura de compreensão de si a partir de si mesmo, na sua afirmação como homem, a evolução da consciência de si progrediu sempre no sentido de um crescente auto-centramento. É ainda esta mesma orientação que a mentalidade técnico-científica contemporânea desenvolve, pela intensificação do sentimento de poder que empresta ao homem.

Acentua-se o alheamento que a crescente capacidade da acção humana (técnica, *techné*, como prática, *práxis* — no sentido aristotélico) decorre da evolução da natureza, da evolução da capacidade psico-física do homem e que constitui também uma resposta para a vida natural do homem. Dissemina-se o esquecimento que, afinal, a ética depende da vida como condição do seu surgimento e a vida depende da ética como determinante do viver ao nível da complexidade do humano — unidade a recuperar de que o ainda recente surgimento da bioética é testemunho actual e inédito¹³.

2. Antropocentrismo e ecocentrismo

A real indissociabilidade da vida e da ética agora apresentada, a par do anterior reconhecimento que as actuais questões ambientais se traduzem em termos de valores, implicam duplamente a procurada articulação entre ética e ambiente. E, não obstante, o divórcio entre ambas prevalece quando consideramos que o debate sobre ética e ambiente tem consistido, nos últimos anos, no confronto de duas perspectivas opostas: a antropocêntrica e a ecocêntrica.

¹³ É já recuperando a ancestral ligação da ética e da natureza, à luz das questões contemporâneas, que Van Rensselaer Potter, um investigador da área da oncologia, em Madison, na Universidade de Wisconsin, introduz, com carácter inédito, o termo «bioética». Em Janeiro de 1971, Potter publica a obra *Bioethics: Bridge to the Future*. Aí ele explica o sentido da aplicação deste novo termo, afirmando: «Eu escolho *bio-* para representar o conhecimento biológico, a ciência dos sistemas vivos; e escolho *-ética* para representar o conhecimento dos sistemas de valores humanos.» «Bioética» designa então uma nova disciplina, uma «ciência da sobrevivência» (1970), construída a partir da combinação dos conhecimentos biológicos com o conhecimento dos valores humanos, e que recorre às ciências biológicas para melhorar a qualidade de vida do ser humano, no sentido em que permite ao homem participar na evolução biológica, preservando a harmonia universal. A utilização do termo por Potter revela um sentido vincadamente ecológico que se perderá nas décadas seguintes e que agora se vem recuperando progressivamente.

A postura antropocêntrica que, tal como o termo indica, designa uma atenção centrada no homem, tem tradicionalmente caracterizado as relações entre este e a natureza. A sua origem remontará a textos do Antigo Testamento, no anúncio do domínio sobre a natureza a que o homem estaria destinado¹⁴, será desenvolvida pelo pensamento grego, em virtude do poder especulativo da razão (maior abstracção) que conduz a um distanciamento do real empírico¹⁵, e prolongado pelo cristianismo, pelo primado atribuído às relações de índole pessoal¹⁶. O antropocentrismo fundamenta-se na afirmação da supremacia do homem sobre os demais seres, enquanto ser espiritual e ente de razão e tem sido protagonizado, ao longo dos séculos, pelo sentido humanista que informa toda a produção humana.

A postura ecocêntrica, biocêntrica (ou transpessoal)¹⁷, que, tal como o termo indica, designa uma atenção centrada no mundo, na vida (na realidade ou existente não-humano), é uma recente proposta alternativa ao anterior modelo de relacionamento entre o homem e a natureza, e tem vindo a conquistar cada vez mais defensores. A sua origem situa-se na tomada de consciência do acelerado processo de deteriorização da natureza como ameaça real para a preservação das condições de vida para o homem e no consequente surgimento de uma consciência ecológica. Ou seja, no despertar do homem para a sua real integração e efectiva dependência em

¹⁴ «Deus disse: façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. [...] Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. [...] Deus disse: também vos dou todas as ervas com semente que existem à superfície da terra, assim como todas as árvores de fruto com semente, para que vos sirvam de alimento.», *Genesis* 1: 26-29.

¹⁵ É sobretudo a partir do período sistemático da filosofia grega, do desenvolvimento de um pensamento metafísico, que o homem passa a ser sobretudo um espectador do mundo (o relacionamento do homem com a natureza é pautado pelo conhecimento) e já não mais um actor no palco do mundo — tal como Hans Jonas virá a denunciar.

¹⁶ O cristianismo instaura um personalismo pelo privilégio da relação do homem a Deus — pessoa suprema —, e dos homens entre si. É ao nível das relações pessoais que o homem se aperfeiçoa moralmente no seu caminho para Deus.

No contexto do enraizamento da atitude antropocêntrica na tradição judaico-cristã, importa referir que o espírito da Bíblia fala de um «domínio» que se exerce sempre como um «cuidar» (do pai para o filho, do marido para a mulher, do senhor para o servo, do servo para com os bens do senhor) e que poderíamos talvez traduzir por «responsabilidade», numa terminologia actual. Por outro lado, poderíamos também desenvolver uma outra perspectiva cristã que S. Francisco de Assis, entre outros, protagoniza bem, e que designaríamos, contemporaneamente, pelo preconizar da constituição de uma «fraternidade ecológica».

¹⁷ Tomamos aqui estes termos, na sua generalidade, como sinónimos — o que, em rigor, não são.

relação à natureza, na redescoberta de si como ser natural. O ecocentrismo (profundo) funda-se num «igualitarismo biocêntrico», ou seja, na igualdade entre os seres humanos, os seres não-humanos e mesmo os elementos do ecossistema comumente considerados como não-viventes (rios, etc.), enquanto auto-sistemas, sistemas capazes de, por si só, se manterem na existência (se auto-manterem). Isto é, o «igualitarismo biocêntrico» refere-se à comum capacidade de auto-realização dos existentes (se bem que diferentemente caracterizada para cada um)¹⁸.

Uma atenção centrada ora no homem, ora na natureza implica, pois, duas perspectivas ou interpretações díspares, sobre o homem, sobre a natureza, como sobre o seu desejável relacionamento. A atitude antropocêntrica, subordinando a sua reflexão sobre a acção humana aos interesses do próprio homem, mantém uma relação essencialmente utilitária com a natureza, a qual tende a subestimar o valor da natureza. A atitude ecocêntrica, centrando-se na interacção dos factores bióticos e abióticos dos seres vivos, nos ecossistemas, tende a restringir as relações entre o homem e a natureza ao plano ecológico.

No âmbito da presente problemática da ética e do ambiente, verificamos que a postura antropocêntrica tende, se não a ignorar, pelo menos a negligenciar os aspectos que, no homem, o identificam como ser natural, para o considerar preferencialmente na sua dimensão ética, no que o distingue dos demais seres. Por seu lado, a postura ecocêntrica tende a suprimir as considerações de ordem ética como factores extrínsecos à identidade biológica dos seres e à dinâmica dos ecossistemas. Deparamos, assim, com a alternativa, de sentido contraditório, de desenvolver uma ética que negligencia a presença da natureza, ou de promover uma ecologia que negligencia a intervenção livre do homem. Em ambos os casos a relação entre o homem e a natureza estabelecer-se-ia em desequilíbrio.

¹⁸ Esta posição distancia-se bastante daquela outra defendida por Peter Singer que atribui valor e reconhece direitos a todo o ser capaz de sofrimento — posição esta que se distancia também da atitude antropocêntrica. Um ecocentrismo profundo afirma que o valor dos seres reside na sua actividade de auto-manutenção: «The definitive characteristic of self-systems is that it is by their own efforts that they procure the energy for their self-maintenance.», Mathews, 1991, p. 130. «The paradigm instance of the self-realizing system — or «self» — is the organism. But the geometrodynamical universe as a whole also qualifies for selfhood.», *Ibid.*, p. 143. A concepção da biosfera como um auto-sistema, como entidade reguladora capaz de preservar a saúde do nosso planeta controlando o ambiente físico e psíquico (não como soma de seres vivos e do seu habitat, mas como entidade complexa possuindo uma vida própria), é particularmente desenvolvida pelo cientista britânico James Lovelock, na sua obra *Gaia, A New Look at Life on Earth* (Oxford, Oxford University Press, 1979).

Entretanto — importa dizê-lo — estas duas posturas opostas têm-se vindo a extremar. O antropocentrismo que, na ausência de um modelo alternativo, regulava tácita e passivamente as relações entre o homem e a natureza, uma vez posto em causa desenvolveu uma importante reflexão no sentido de fundamentar a sua posição em dados da biologia evolutiva apoiados em conhecimentos de diversas outras ciências, consolidando-a filosoficamente num sistema lógico-conceptual, e procurando desta sorte legitimar algumas das práticas já habituais. Por sua vez, a postura ecocêntrica, que apelava inicialmente à recuperação da unidade originária vivida pelo homem na natureza, vem a distanciar-se cada vez mais de todo o sentido antropocêntrico, culpabilizando-o por todos os males que afectam hoje as sociedades humanas e o meio ambiente, aprofundando assim também a sua inspiração centrada no não-humano. O movimento da «ecologia profunda»¹⁹ constitui a expressão mais vincada da atenção centrada no não-humano, na afirmação da inexistência de uma diferença qualitativa entre este domínio e o dos seres humanos.

No momento presente, urge contrariar este processo de agravamento das oposições para que uma articulação entre ética e ambiente se venha a tornar efectivamente possível, em benefício de ambas. Eis o que cremos dever ser feito através de uma reflexão sobre os valores já que também as atitudes antropocêntrica e ecocêntrica correspondem claramente a uma opção por diferentes valores, a partir da qual estruturam todo um diferente modo de pensar e de agir.

3. Valor e Moral

«Valor» designa, em termos gerais, o carácter das coisas segundo o qual elas merecem ser mais ou menos estimadas, e tanto pode ser quantificável como apresentar-se como categoria. Porém, se restringirmos o valor ao âmbito da moralidade designamos necessariamente um bem, um bem em si mesmo, que o é universalmente e independente de todas e quaisquer circunstâncias ou determinações (incondicional). Por isso o valor moral não conhece preço, elevando-se acima de toda a troca. É neste sentido (moral) que o valor é, quase invariavelmente, referido em exclusivo ao homem, só ele protagonizando a dignidade de ser moral: ou porque este é o único

¹⁹ A expressão «deep ecology» foi introduzida pelo filósofo norueguês Arne Naess, nos anos 70. Em «The shallow and the deep, long-range ecology movement», *Inquiry*, 16, 1973, Naess expõe os princípios gerais deste novo movimento de filosofia ambiental que iniciou.

ser criado à imagem e semelhança de Deus, ou porque é o único capaz de ser legislador universal, dando a si a sua lei, ou, em suma, porque é o único ser racional e livre. Na perspectiva antropocêntrica, só o homem está isento de qualquer preço, só ele é um bem em si mesmo, só ele é sujeito de valor, sujeito moral.

Que tipo de valor, se algum, poderá então ser protagonizado pela natureza?²⁰

Bryan Norton, no seu texto «Commodity, Amenity and Morality. The limits of quantification in valuing biodiversity» refere-se a três grandes tipos de valor relativos à natureza²¹. Um primeiro designa-o por «commodity value», que nós traduzimos por «valor utilitário» ou «comercial». Este exprime o tipo de valor que os diversos elementos ou seres da natureza podem assumir, uma vez convertidos em produto e expostos à comercialização. É um valor financeiro, quantitativo, e que legitima o desprezo daquilo a que se atribui um valor mais baixo.

Um segundo tipo de valor é o «amenity value», ou valor de fruição, o valor que atribuímos à natureza, nas suas diversas partes, na medida em que a sua existência melhora a nossa vida de alguma forma não material. Incluímos aqui, mais especificamente, o valor estético: o contemplar de uma paisagem, o admirar da bio-diversidade tornam a nossa vida mais agradável pela beleza de que a rodeiam.

Por último, Norton refere-se também ao «moral value», ao «valor moral» da bio-diversidade, o qual — denunciando já a actual controversia no âmbito da ética e ambiente —, ora é atribuído pelo homem à natureza enquanto esta pode constituir oportunidade para retomar e aperfeiçoar os sistemas morais vigentes (numa posição não estranha à que presidiu ao surgimento da bioética, por Potter), ora é dito como sendo

²⁰ Interrogamo-nos aqui, de facto, não apenas pelos valores «verdes» (*green values*, perspectiva mais restrita mas também mais comum para referir os «valores ambientais»), mas pelas diversas formas como o ambiente pode e é hoje valorizado, o que se estende a diversos usos: «environments may be valued for the profit or economic benefit they can bequeath, they may be valued for the multiple pleasures that they bestow, they may be valued for the security or stability they provide in some people's lives», M. O'Brien; Y. Guerrier, 1995, p. xv.

Em termos gerais, os «valores ambientais» «can be understood in many different senses: as economic values placed on specific resources or environmental goods; as political values attached to particular locations or lifestyles; as social values circulating within and between different human communities which establish status categories or rights of environmental access; as personal values interconnected with wider framework of belief and moral commitment; as spiritual values underpinning codes of cultural conduct; and many others.», O'Brien, 1995, p. 167.

²¹ Norton, 1988, p. 201.

intrínseco à própria natureza (como é defendido pelos adeptos de uma ecologia profunda).

Nas circunstâncias actuais em que se intensifica a consciência de que o desprezo pela natureza se reflecte negativamente sobre o homem e que a sua defesa promove o bem-estar do homem, tende-se a valorizar as acções que a preservam. Neste sentido, podemos dizer que o estado de degradação causado pelo homem na natureza obrigou aquele a repensar o sentido da sua acção, da sua acção moral — acção intencional e livre cujo resultado é imanente ao sujeito e o define enquanto pessoa. Consequentemente, o âmbito da acção moral não se restringe mais ao das relações interpessoais — dado invariável ao longo da história —, mas alarga-se agora à consideração das relações do homem com o meio ambiente — o que evidencia já um significativo afastamento da posição antropocêntrica tradicional²².

É óbvio que, em última instância, este valor moral que o homem atribui à natureza não está isento de todo o interesse, à semelhança do que já antes se verificava, a níveis diferentes, com o valor utilitário ou de fruição²³. No entanto, também já não se reduz a um valor puramente instrumental — característico da atitude antropocêntrica —, pelo que pode vir a integrar o que Eugene Hargrove designa por um «antropocentrismo moderado» (*weak anthropocentrism*)²⁴. Esta expressão do antropocentrismo reserva a atribuição do valor moral exclusivamente ao homem à semelhança do antropocentrismo mais radical, o qual entretanto contraria ao reconhecer um valor não instrumental à natureza.

Não obstante — dirão alguns ambientalistas —, o círculo antropocêntrico não se chega (definitivamente) a romper (apesar do movimento de descentramento do homem).

Protagonizando já o segundo sentido do valor moral da natureza antes indicado, alguns reconhecem um bem intrínseco, inerente a toda a expressão de vida, no conjunto com o seu meio ambiente. Nesta perspectiva, não será ao homem que caberá decidir acerca do valor da

²² Diversos estudiosos da área da ética ambiental sublinham a pertença do homem não apenas a uma «comunidade moral», mas também a uma «comunidade ecológica», o que acarreta obrigações, deveres para o homem em relação à natureza, independentemente da sua recíproca (M. Fox, 1983, p. 310).

²³ M. Smith, 1995, p. 52, classifica esta perspectiva, na sua generalidade, como uma «racionalidade instrumental» (*instrumental rationality*), na medida em que «anything and everything is simply assumed to be a potential or actual resource for human use.», p. 53.

²⁴ Hargrove, 1992, p. 152.

natureza²⁵; é esta que se constitui e se apresenta como valor, ou seja, como um bem em si mesmo²⁶, independentemente de qualquer tipo de interesse que o homem possa vir a manifestar²⁷. O movimento da «ecologia profunda» atribui um valor intrínseco a todo o existente²⁸, fundamentando a sua posição na doutrina da auto-realização²⁹. Esta, reconhecendo interesses e finalidade a todos os sistemas auto-realizadores, a todos reconhece igual valor intrínseco — justificando assim o já indicado «igualitarismo biocêntrico»³⁰.

Retomando a terminologia por nós anteriormente utilizada, diremos que a natureza será, então, um valor absoluto na medida em que nada existe que se lhe possa equivaler (não é objecto de preço). Ela é vida e berço de vida, pelo que se reveste de um carácter sagrado, entendido como exi-

²⁵ Ehrenfeld, 1988, p. 216, dirá que: «Assigning value to that which we do not own and whose purpose we can not understand except in the most superficial ways is the ultimate in presumptuous folly.» Em sentido inverso se pronuncia Hargrove que, apesar afirmar para a natureza um valor mais amplo do que o exclusivamente instrumental, não crê possível qualquer valuação do não-humano independentemente da perspectiva humana (Hargrove, 1992, p. 152.).

²⁶ Não especificamos aqui a diferença que P. Taylor, 1992, apresenta entre os dois conceitos «that of the good (well-being, welfare) of a living thing, and second, the idea of an entity possessing inherent worth.», p. 97. «To say that an entity has a good of its own is simply to say that, without reference to any other entity, it can be benefited or harmed. [...] What is good for an entity is what «does it good» in the sense of enhancing or preserving its life and well-being.», p. 97; «When rational, autonomous agents regard such entities [communities of life in the Earth's natural ecosystems] as possessing inherent worth, they place intrinsic value on the realization of their good and so hold themselves responsible for performing actions that will have this effect and for refraining from actions having the contrary effect.», p. 100.

²⁷ Alguns autores, referindo-se ao valor da natureza, têm distinguido entre «valores extrínsecos» e «valores intrínsecos»: os primeiros determinariam o modo como as pessoas olham e tratam a natureza; os segundos decorreriam da própria existência da natureza e de todas as suas criaturas (M. Fox, 1983, 313-315 pp.).

²⁸ «The tenet of Deep Ecology that has attracted the greatest attention has been the intrinsic value thesis, the view that «[t]he well-being and flourishing of human and non-human Life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes.» [B. Devall; G. Sessions, 1985, p. 70] Other norms of Deep Ecology [...] include biocentric egalitarianism, the principle of richness and diversity of life-forms, and the restriction of human consumption in accordance with 'vital needs'.»

²⁹ A doutrina da «Self-realization» não é unívoca, e as objecções às diferentes expressões que pode assumir são várias. Na presente passagem, pretendemos apenas referir a posição mais radical que assume, na perspectiva da *Deep ecology*, associada à visão do universo como um «si», um ser que possui o seu próprio *conatus*.

³⁰ «The intuition of biocentric equality is that all things in the biosphere have an equal right to live and blossom and to reach their own individual forms of unfolding and self-realization within the larger Self-realization. This intuition is that all organisms and entities in the ecosphere, as parts of the interrelated whole, are equal in intrinsic worth.», Devall; Sessions, 1985, p. 67.

gência do mais absoluto respeito incondicional. É na exigência da inviolabilidade da natureza que consiste o seu valor moral³¹. Desta sorte, o valor não pertence aos indivíduos (atomismo), mas aos sistemas, aos ecossistemas (holismo), nenhum outro valor se perfilando fora do círculo ecocêntrico (que, de dimensão holista, não exclui ser algum). Do mesmo modo que o sujeito de valor é agora a totalidade dos seres, o novo sujeito moral ou comunidade moral é agora a comunidade biótica.

Esta breve referência aos diferentes valores que estruturam a posição antropocêntrica e a posição ecocêntrica (o homem e a natureza, respectivamente), permite-nos verificar que ambas as perspectivas tomam (para si) a noção de valor num sentido algo restrito, apenas enquanto valor intrínseco, e que o fazem corresponder ao valor moral. Desta sorte, instala-se também uma estrita correspondência entre o sujeito de valor e o ser moral, rigorosamente coincidentes entre si. Neste contexto, e atendendo aos diferentes valores eleitos, torna-se possível tanto a designação do homem como único sujeito de valor, como a eleição da comunidade biótica como verdadeira comunidade moral.

Por outro lado, já no sentido de um afastamento destas posições extremas e beneficiando do contributo de cada uma, diríamos que o progressivo reconhecimento do valor da natureza como um bem nos liberta do mais comum e tacanho antropocentrismo, e a recusa do abandono da especificidade moral do homem evita que nos prendamos ao mais fundamentalista ecocentrismo nascente.

Na verdade, a afirmação, ou apenas reconhecimento, do valor intrínseco da natureza (como valor próprio, independentemente de toda a utilidade ou observação humana, entendido simplesmente como intercambiável, insubstituível, sem preço) não implica necessariamente o protagonismo de um valor moral. Também um recém-nascido — diríamos nós — possui um valor intrínseco, mas não um valor moral: o valor próprio que possui, pertence-lhe pela sua natureza biológica, enquanto ser humano, não

³¹ O movimento da «deep ecology» radicaliza a perspectiva agora exposta tal como J. Nations, 1988, p. 79, no-lo sintetiza: «In a nutshell, its basic tenet is that all living things have a right to exist — that human beings have no right to bring other creatures to extinction or to play God by deciding which species serve us and should therefore be allowed to live. Deep ecology rejects the anthropocentric view that humankind lies at the center of all that is worthwhile and that other creatures are valuable only as long as they serve us. Deep ecology says, instead, that all living things have an inherent value — animals, plants, bacteria, viruses — and that animals are no more important than plants and that mammals are no more valuable than insects (Blea, 1986). Deep ecology is similar to many Eastern religions in holding that all living things are sacred.»

tendo sido intencional e deliberadamente procurado através da representação de um bem ou de fim que visa alcançar — processo de personificação pelo qual realizará o seu valor moral. A moralidade implica a existência de um querer, o exercício de uma vontade consciente e livre, que altera o modo de ser do sujeito, convertendo o ser natural num ser pessoal.

A natureza, como um todo, cada ecossistema no seu todo, possuem um valor intrínseco tal como a humanidade, na sua universalidade, e cada ser humano, na sua singularidade, o possuem. Porém, a natureza, ao contrário do homem, não possui nem virá a possuir qualquer valor moral porque a sua actividade não deriva de um querer (interior), nem conhece opção (livre); carece de dimensão espiritual. O dinamismo autoregulador dos ecossistemas é um processo de reacção dos intervenientes biológicos às alterações provocadas pelas componentes biótica e abiótica. O homem, por seu lado, tem a capacidade de, através da vontade, recriar a sua natureza, tornando-se o autor de si a partir do seu agir.

O valor moral de um ser exige o seu contínuo aperfeiçoamento, o valor intrínseco de um ser obriga à sua firme preservação. Desta sorte, todo o existente que possui um valor intrínseco impõe a obrigação de respeito, mesmo na ausência de qualquer reciprocidade (o que não o qualifica moralmente), e todo o ser moral está obrigado ao respeito, mesmo na ausência de qualquer relação de reciprocidade.

Entretanto, o círculo ecocêntrico não se chega a constituir como entidade moral.

4. Comunidade moral e co-existência

O descentramento das duas posições extremas antes indicadas é inevitável: porque a presença de um homem no mundo surdo às necessidades da natureza é hoje insustentável; porque o diluir-se da especificidade do homem no mundo natural é hoje impensável. Mas ambas contribuíram, entretanto, para o abrir-se de um novo horizonte que partilham na exigência de respeito pela natureza e no valor moral da acção humana sobre a natureza. Ora só neste novo horizonte é que o debate sobre ética e ambiente pode ter lugar (sem que nenhum dos aspectos considerados corra o outro interveniente) e se desenvolver de forma a cumprir o nosso propósito, antes enunciado, de alcançar uma ética mais decisivamente interveniente (na natureza) e um ambiente mais eficazmente preservado (pelo homem).

É aqui também que deve ganhar expressão uma verdadeira ética do ambiente, que não seja uma mera extensão das éticas tradicionais, de modelo antropocentrista, em que o homem é a finalidade única da acção moral, nem uma nova ética à medida da comunidade biótica, em que se suprimiu a especificidade do homem. No primeiro caso tratar-se-ia, segundo alguns autores, de um «extensionismo axiológico»³² que aplica as teorias morais existentes aos mais recentes problemas ambientais. Isto é, proceder-se-ia a um mero alargamento do domínio contemplado pela ética tradicional que, de índole personalista, só deficientemente poderia vir a considerar o não-humano³³. No segundo caso, tratar-se-ia do que é já comumente designado por «eco-ética», ou seja, uma ética ecocêntrica, holista, que parte da perspectiva da «ecologia profunda» e que, rejeitando radicalmente os modelos éticos tradicionais, procura instaurar uma ética normativa que traduza e respeite os elos fundamentais que unem o homem à comunidade ecológica. Desta sorte, a avaliação das acções humanas estaria subordinada à escala da comunidade ecológica³⁴.

Importa, pois, delinear uma «ética do ambiente» que se constitua efectivamente como modelo alternativo à oposição dos dois agora apresentados. Neste contexto, poderíamos referir o trabalho de Hans Jonas, muito em particular o seu «best-seller» *O Princípio Responsabilidade*³⁵, em que o filósofo, sem rejeitar a herança de uma ética tradicional, nomeadamente a kantiana, propõe um novo princípio ético como resposta real aos desafios que a nossa sociedade contemporânea enfrenta, especificamente o ecológico. Este princípio é o da responsabilidade: res-

³² M. Smith, 1995, p. 53, designa esta atitude por «extensionismo axiológico» (*axiological extensionism*), utilizando-a para classificar a posição comum dos filósofos «genuinely concerned to expand the boundaries of moral considerability beyond the human horizon, yet their methodology remains almost entirely unaltered.»

³³ «Cette éthique traditionnelle se caractérise par les traits suivants: elle est anthropocentrée, orientée essentiellement vers les relations des hommes entre eux, tant sur le plan intersubjectif que sur le plan collectif; elle implique le règle de réciprocité entre les acteurs et la correspondance des droits et des devoirs; elle se situe dans la proximité spatiale et l'immédiateté temporelle, en ce sens que les effets de l'agir, notamment en leur dimension négative, sur l'écosphère et la biosphère, sont limités dans l'espace et le temps, la nature se chargeant de rétablir avec une lenteur enracinée dans la lenteur de l'évolution les équilibres que l'intervention de l'homme peut gravement perturber [...]», Simon, 1993, p. 172.

³⁴ Não podendo nós aqui esquecer que essas normas serão sempre, inevitavelmente, enunciadas pelo homem — mesmo que, no intuito de diminuir a carga antropológica (que não de a suprimir, o que seria impossível), essas normas venham traduzir única e exclusivamente as operações técnicas a desenvolver por determinação da ecologia, como ciência positiva.

³⁵ *Das Prinzip Verantwortung*, 1979.

ponsabilidade como resposta, na fidelidade ao seu sentido etimológico. Responsabilidade que, reflectindo a sua proximidade com perspectiva levinasiana³⁶, responde ao ou incide sobre o precário, o frágil, o perecível; responsabilidade que incide sobre o futuro distante e sobre o presente enquanto o agir do homem induz esse futuro; responsabilidade em relação às gerações futuras, que hoje projectamos; responsabilidade em relação à natureza, que ameaçamos. É uma responsabilidade de sentido único, que não comporta reciprocidade; obrigação imperiosa, sem direitos correspondentes.

Esta inédita noção de responsabilidade projecta o domínio da moralidade para além da correlação «direito-dever» que, de cariz vincadamente antropológico, tem excluído sistematicamente o domínio da natureza do âmbito das considerações éticas³⁷.

Quaisquer que sejam as propostas para constituição de uma nova ética ambiental (descentrada), esta exigirá sempre, como seu ponto de partida, uma reflexão sobre as relações entre o homem e a natureza, em que ambas as realidades são tomadas no seu valor intrínseco, numa relação equilibrada, na interdependência da sua existência comum. Ela visará, mais do que a constituição uma nova comunidade moral, o estabelecimento de um modelo de co-existência, alternativo aos do passado. Esta co-existência equilibrada entre o homem e a natureza não se alcança, pois, pela negligência de nenhum dos aspectos, mas antes pela promoção de ambos.

Sob uma perspectiva ética, importará reforçar a coesão da comunidade moral a qual não se constitui pela mera reunião de todos os sujeitos de valor, mas se institui através de relações não violentas (adoptando

³⁶ É Emmanuel Lévinas que, particularmente na sua obra *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 1974, desenvolve a noção de responsabilidade como resposta ao mais vulnerável, resposta de quem tudo pode a quem nada pode.

³⁷ «[...] La vulnérabilité critique de la nature par l'intervention technique de l'homme [...]. Par les effets elle fait apparaître au grand jour que non seulement la nature de l'agir humain s'est modifiée *de facto* et qu'un objet d'un type entièrement nouveau, rien de moins que la biosphère entière de la planète, s'est ajouté à ce pour quoi nous devons être responsables parce que nous avons pouvoir sur lui», Jonas, 1979, p. 24-25. «Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard — non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. Si c'était le cas, cela réclamerait une révision non négligeable des fondements de l'éthique. Cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de «fins en soi» au delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien humain», *Ibid.*, p. 26-27.

aqui a perspectiva levinasiana) que exigem, necessariamente, a experiência da consciência moral, o exercício da liberdade e o sentido da responsabilidade; experiência da consciência moral, enquanto finalidade ou intencionalidade da acção para o bem e capacidade de emitir juízos morais; exercício da liberdade, enquanto capacidade de autodeterminação ou de iniciativa voluntária; e o sentido da responsabilidade, enquanto assumpção das implicações da acção e capacidade de resposta ao que nos interpela. E parece-nos ser principalmente o sentido de responsabilidade do homem, aqui entendido no seu sentido amplo de dever de resposta ao que nos interpela (mesmo que em silêncio), que melhor pode contribuir, quer para o estreitamento das relações entre os homens, no fortalecimento da comunidade moral, quer para a unidade do homem com todo o existente, na intensificação do sentimento de pertença à natureza. Daí que uma educação para a responsabilidade constitua hoje o mais determinante imperativo para a urgente construção da co-existência equilibrada entre o homem e a natureza. Entendemos por uma educação para a responsabilidade o processo de sensibilização para valores já reconhecidos como tal ou de enunciação de novos valores orientadores para comportamentos que assumam e sejam capazes de promover o bem mais amplo, a saber, o desenvolvimento máximo das potencialidades de cada ser na sua comum existência. Referimo-nos, então, ao valor da vida, em todas as suas expressões; ao valor da diversidade, enquanto constituinte da identidade de cada ser; ao valor da harmonia universal, na perfeita coincidência do *oikos*, casa universal, e do *ethos*, casa pessoal.

Ao nível do meio ambiente, importará reforçar o sentimento do valor da natureza e, conseqüentemente, o imperativo ético de a preservar³⁸. E é precisamente por via da ética, de uma ética alargada às relações do homem com a natureza, de uma ética com um desenvolvido sentido da responsabilidade, como um poder de resposta ao vulnerável que se converte em dever, que hoje melhor se poderá garantir a inviolabilidade da natureza.

Enquanto o respeito pela natureza for garantido apenas juridicamente, através de disposições legais, cuja infracção implica sanções, alcançar-

³⁸ «Environmental values are today invariably understood as «green» values: as values that propose or support action directed towards environmental care and responsibility. Yet, in reality, environmental values lock into economics values, political and intellectual values; they are not the sole province of «green» thinkers but are dispersed among many different organisations reflecting very different moral and political standpoints. [...] Values are important in the debate about the environment [...] because values systems refer to underlying principles about the «proper conduct» of life in general [...].», M. O'Brian, Y. Guerrier, 1995, p. xiv.

-se-á uma maior disciplina no comportamento em relação à natureza, mas não se alterará a motivação do agir. Enquanto o respeito pela natureza for garantido apenas pedagogicamente, através da prestação regular de informação acerca dos prejuízos para o homem do desgaste da natureza, alcançar-se-á uma maior atenção às consequências da acção humana sobre a natureza, mas ainda não necessariamente uma nova motivação do agir.

Porém, uma vez que a dimensão ética do homem se desenvolva no protagonismo de um novo sentido ético, em que o respeito incondicional pela natureza se integra no âmbito geral da salvaguarda dos valores e finalidades essenciais para aperfeiçoamento da comunidade moral, este determinará intrínseca e rigorosamente uma nova estrutura do agir — por que se virá a pautar, afinal, o novo sentido da co-existência³⁹. A co-existência do homem e da natureza, desde sempre real e por vezes conflituosa, tornar-se-á própria e querida como novo espaço re-inventado de personalização. É neste sentido que, não surpreendentemente, concluímos pelo desenvolvimento da dimensão ética, pelo aprofundamento da consciência moral, como a via mais eficaz para a preservação do ambiente⁴⁰.

M. PATRÃO NEVES

³⁹ M.-G. Pinsart, 1993, comentando a obra de Jonas afirma: «Le devoir-être de l'existence implique donc le devoir-agir de la part de l'humanité.», p. 8.

⁴⁰ Esta posição vem hoje ganhando adeptos, mesmo entre aqueles que argumentam a preservação da natureza através de valores instrumentais: «The day may come when ethical considerations about biological diversity become our most important reason for species conservation. But in the meantime, if we want to hold on to our planet's biological diversity, we have to speak the vernacular. And the vernacular is utility, economics, and the well-being of individual human beings.», Nations, 1988, p. 81.

E enquanto esse dia não chega importa manter-nos firmes na certeza que: «The clearest challenge is one of ethics. None of the technologies and strategies described above will ensure the continuing evolution of these species as part of a biological community. They are temporary expedients at the best. Protection of biological diversity by resorting to aesthetic, economic, and other utilitarian values can always be discounted. [...] It is essential that humans be encouraged to expand their ethical awareness to encompass other species and the living land as a loan from our children which must be retained.», Seal, 1988, p. 294.

Bibliografia

- APEL, K.-O., «La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours», in *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*. Paris, Vrin, 1993, 93-130 pp.
- BÉGIN, Luc, «Éthique Environnementale», in Gilbert Hottois; Maria-Hélène Parizeau, ed., *Les Mots de la Bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, 191-197 pp.
- BUGALLO, *De Dioses, Pensadores y Ecologistas*. Buenos Aires, Grupo Editor Latino americano, 1995, 157 pp.
- DEVALL, B.; SESSIONS, G., *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Pellegrine Smith, Salt Lake City, 1985.
- DIZEREGA, Gus, «Empathy, Society, Nature and Relational Self. Deep Ecology and Liberal Modernity», in Roger S. Gottlieb, ed., *The Ecological Community*. New York, London, Routledge, 1997, 56-81 pp.
- EHRENFELD, David, «Why Put a Value on Biodiversity?», in E. O. Wilson; Frances M. Peter, ed., *Biodiversity*. Washington, D.C., National Academy Press, 1988, 212-216 pp.
- FOX, Michael W., «Philosophy, Ecology, Animal Welfare, and the «Rights» Question», in Harlan B. Miller; William H. Williams, ed., *Ethics and Animals*, Clifton, New Jersey, Humana Press, 1983, 307-315 pp.
- HARGROVE, Eugene, «Weak Anthropocentric Intrinsic Value», in Mx Oelschlaeger, ed., *After Earth Day*. Denton, University of North Texas Press, 1992.
- JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité*. Trad. française de Jean Greish, Paris, Cerf, 1990, 338 pp.
- MATHEWS, Freya, *The Ecological Self*. London, Routledge, 1991, 192 pp.
- NATIONS, James D., «Deep Ecology Meets the Developing World», in E. O. Wilson; Frances M. Peter, ed., *Biodiversity*. Washington, D.C., National Academy Press, 1988, 79-82 pp.
- NORTON, Bryan, «Commodity, Amenity and Morality. The limits of quantification in valuing biodiversity», in E. O. Wilson; Frances M. Peter, ed., *Biodiversity*. Washington, D.C., National Academy Press, 1988, 200-205 pp.

- O'BRIAN, M.; GUERRIER, Y., «Values and the Environment: an Introduction», in *Values and the Environment. A Social Science Perspective*. Chichester, New York, Brisbane, Toronto, Singapore, 1995, xiii-xvii pp.
- PINSART, M.-G., «Introduction», in *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*. Paris, Vrin, 1993, 7-16 pp.
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, «Ética e Ecologia», in *Cadernos de Bio-Ética*, 2, 1990, 40-49 pp.
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, «Ética e Ecologia», in L. Archer, J. Biscaia, W. Osswald, ed., *Bioética*, Lisboa, Verbo, 1996, 131-134 pp.
- SEAL, Ulysses S., «Intensive Technology in the Care of Ex Situ Populations of Vanishing Species», in E. O. Wilson; Frances M. Peter, ed., *Biodiversity*. Washington, D.C., National Academy Press, 1988, 289-295 pp.
- SMITH, Mike, «A Green Thought in a Green Shade: a Critique of the Rationalisation of Environmental Values», in Yvonne Guerrier, Nicholas Alexander, Jonathan Chase, Martin O'Brien, ed., *Values and the Environment. A Social Science Perspective*. Chichester, New York, Brisbane, Toronto, Singapore, 1995, 51-60 pp.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Regressar à Terra. Consciência Ecológica e Política de Ambiente*. Lisboa, Ed. Fim de Século, 152 pp.
- TAYLOR, Paul, «The Ethics of Respect for Nature», in Eugene C. Hargrove, ed., *The Animal Rights / Environmental Ethics Debate*, New York, Ed. State University of New York Press, 1992, 95-119 pp.
- VANDENDRIESSCHE, Dominique, «Environnement: histoire d'une notion complexe», in *Éducation Enfantine*, n.º 7 (Março), 1997, 68-70 pp.
- VERHOOG, H., «The concept of intrinsic value and transgenic animals», in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 5, n.º 2, 1992, 147-160 pp.