

The background of the cover is a black and white close-up of a zebra's stripes, showing the texture of the fur and the sharp contrast between the dark and light bands.

# Revista Brasileira de Direito Animal

*Brazilian Animal Rights Journal*

COORDENAÇÃO

Heron José de Santana Gordilho

Luciano Rocha Santana

Tagore Trajano de Almeida Silva

ANO 2014 | VOLUME 9 | NÚMERO 17 | SET - DEZ

17

Revista Brasileira  
de Direito Animal



UFBA  
Programa em  
Pós-graduação em  
Direito da UFBA



NIPEDA  
Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão  
em Direito Ambiental e Direito Animal

**GRUPO DE PESQUISA:** NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE DIREITOS DOS ANIMAIS, MEIO AMBIENTE E PÓS-HUMANISMO ([WWW.NIPEDA.DIREITO.UFBA.BR](http://WWW.NIPEDA.DIREITO.UFBA.BR))

**LINHA EDITORIAL:** BIOÉTICA E DIREITO ANIMAL

**PERIODICIDADE:** QUADRIMESTRAL

**ISSN:** 2317-4552 (eletrônica) [www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/issue/archive](http://www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/issue/archive)

**ISSN:** 1809-9092 (impressa) [www.animallaw.info/intro/brazil](http://www.animallaw.info/intro/brazil)

**EDITOR RESPONSÁVEL/COORDENADOR:**

**Heron José de Santana Gordilho** – Doutor em Direito, Universidade Federal da Bahia.

**COORDENADORES-ADJUNTOS:**

**Tagore Trajano de Almeida Silva** – Núcleo Interdisciplinar de Direitos dos Animais, Meio Ambiente e Pós-humanismo (NIPEDA/UFBA)

**Luciano Rocha Santana** – Núcleo Interdisciplinar de Direitos dos Animais, Meio Ambiente e Pós-humanismo (NIPEDA/UFBA)

**CONSELHO EDITORIAL:**

**Danielle Tetü Rodrigues** – Doutora. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

**Fabio Correia de Oliveira** – Doutor. Universidade Estácio de Sá. Rio de Janeiro

**Lorraine de Fátima Oliveira** – Doutora. Universidade de Brasília.

**Maria dos Remédios Fontes Silva** – Doutora, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

**Maria Auxiliadora Minahim** – Doutora. Universidade Federal da Bahia.

**Ariene Guimarães Bassoli** – Doutora, Universidade Federal de Pernambuco (BR)

#### **CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:**

**Bonita Meyersfed** – University of the Witwatersrand (África do Sul)

**Carmen Velayos** – Universidad de Salamanca (ESP)

**David Nathan Cassuto** – PhD. Pace University Law School (EUA)

**David Favre** – Michigan State University College of Law (EUA)

**Jean-Pierre Marguenaud** – Université de Limoges (França)

**Kathy Hessler** – Lewis & Clark University (EUA)

**Pablo Buompadre** – Universidad Nacional de Corrientes (ARG)

**Pamela Fresh** – Lewis & Clark University (EUA)

**Steven Wise** – Vermont Law School (EUA)

**Tom Regan** – North Carolina State University (EUA)

#### **AVALIADORES AD HOC (DUPLO BLIND REVIEW):**

**Célia Regina F. F. Noirtin** – Doutora em Ecologia Aplicada, Professora da Universidade Estadual de Feira de Santana/BA

**Érica Mendes** – Doutora em Direito, Universidade Estadual de Maringá/PR

**Monica Aguiar Dias da Silva** – Doutora em Direito, Universidade Federal da Bahia/BA

**Fernanda Luiza Foutoura de Medeiros** – Doutora em Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/RS

**Letícia Albuquerque** – Doutora em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina/SC

**Paula Brügger** – Doutora em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina/SC

**Rita Leal Paixão** – Doutora em Saúde Pública, Universidade Federal Fluminense/RJ

**Roseli Pizzigatti Klein** – Doutora em Clínica Médica, Universidade Federal do Piauí/PI

**Valéria Silva Galdino Cardin** – Doutora em Direito, Universidade Estadual de Maringá/PR

OS CONCEITOS EMITIDOS NOS ARTIGOS SÃO DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS, PROIBIDA A REPRODUÇÃO, PARCIAL OU TOTAL, SEM A CITAÇÃO DA FONTE.

SOLICITA-SE PERMUTA

*We ask for exchange - Piedese canje - On demande lechange - Si richierle lo sambo  
Austrauch wird gebeten*

### **CAPA, PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO**

Lúcia Valeska Sokolowicz

### **PROGRAMAÇÃO (ATUALIZAÇÃO DO SITE)**

Sarah T. J. Barouh Alves

### **EQUIPE DE REVISÃO**

Maria Isabel Vasco Toledo, mestranda (Universidade Federal da Bahia)

Nicole Batista Pereira, Mestranda (Universidad Autonoma de Barcelona)

### **FOTO DE CAPA**

zebra face *by* hotblack. < <http://www.morguefile.com>>.

BIBLIOTECA TEIXEIRA DE FREITAS

---

Revista Brasileira de Direito Animal – Brazilian Animal Rights Journal. –  
Vol.9, N.17, 2014 (set/dez. 2014). – Salvador, BA: Evolução, 2006-

Semestral: 2006-2007, Anual: 2008-2009, Semestral: 2010-2012,  
quadrimestral 2013 -

Disponível em: [www.rbda.ufba.br](http://www.rbda.ufba.br) e [www.animallaw.info/#international](http://www.animallaw.info/#international)

Editor: Heron Santana Gordilho

ISSN: 1809-9092 (impressa)

ISSN: 2317-4552 (eletrônica)

1. Direito – Periódicos

---

# Revista Brasileira de Direito Animal

Brazilian Animal Rights Journal

ANO 2014 | VOLUME 9 | N. 17 | SET - DEZ

## LINHA EDITORIAL E REGRAS DE SUBMISSÃO

1. A Revista Brasileira de Direito Animal, primeira do gênero na América Latina, é publicada em forma eletrônica no site [www.rbda.ufba.br](http://www.rbda.ufba.br), e disponibilizada no site Animal Legal & Historical Center da Michigan State University College of Law (<http://www.animallaw.info/#international>), podendo eventualmente ser lançada em versão impressa.
2. Bioética e direitos dos animais é a linha editorial da Revista, e qualquer trabalho encaminhado para publicação deverá ser inédito no Brasil.
3. O trabalho deve ser enviado pelo correio eletrônico do autor para um dos correios eletrônicos a seguir: [heron@ufba.br](mailto:heron@ufba.br), [santanaluciano@uol.com.br](mailto:santanaluciano@uol.com.br), [tagoretrajano@gmail.com](mailto:tagoretrajano@gmail.com).
4. O trabalho deverá ter no máximo 15 a 30 laudas no formato word (limite que poderá ser superado apenas em casos excepcionais), A4, posição vertical, fonte: Times New Roman, corpo 12, justificado, parágrafo com espaçamento de 1,5, resumo com espaçamento simples, parágrafo 1,5 cm, margem superior e esquerda – 3cm, inferior e direita -2cm. 4. O trabalho deverá obrigatoriamente ter: título, nome e qualificação do autor (ou autores), resumo com um mínimo de 150 e máximo de 250 palavras, mínimo de 3 palavras-chave, abstract, keywords, sumário, introdução, conclusão e notas de fim de texto.
5. As citações devem obedecer a ABNT (NBR 10520/2002), as referências numéricas devem obedecer a NBR 6023/2000.
6. O processo de avaliação será em duas etapas: inicialmente será avaliada a sua adequação à linha editorial da Revista, seguida de uma avaliação duplo-cega, por doutores de Direito que desconhecem os autores, da mesma forma que os autores desconhecem os avaliadores. Em caso de empate, o artigo será submetido a um terceiro avaliador ad hoc.
7. Como contrapartida pela licença de publicação dos trabalhos na Revista, o colaborador receberá 01 (um) exemplar do periódico em cujo número seu trabalho tenha sido publicado, não sendo prestada remuneração autoral.
8. Os trabalhos para publicação serão selecionados pelos coordenadores da Revista. Aqueles que não se ativerem a estas normas serão devolvidos a seus autores, que poderão reenviá-los, desde que efetuadas as modificações necessárias.
10. Uma vez publicado, considera-se licenciado para os coordenadores da Revista, podendo tão somente ser publicado em outros lugares após autorização prévia e expressa, citada a publicação original como fonte. É permitida a citação parcial dos artigos publicados, sem autorização prévia, desde que identificada a fonte.

# SUMÁRIO

**EDITORIAL** | Forewords | 9

## **DOCTRINA INTERNACIONAL** | INTERNATIONAL ARTICLES

---

**IDEOLOGIA POLÍTICA E O STATUS JURÍDICO DOS ANIMAIS** |  
Political ideology and the legal status of animals

*Robert Gardner* | 15

## **BIOÉTICA** | BIOETHIC

---

**MODERNIDADE E CONSUMO: A VIDA ANIMAL COMO OBJETO DE TESTES** |  
Modern and consumption: Animal life as an object of tests

*Caroline Ferri e Dáisa Rissotto Rosseto* | 43

## **ÉTICA ANIMAL** | ANIMAL ETHICS

---

**UM CASO TRIANGULAR NA ÉTICA: LIMITES DA ABORDAGEM HOLISTA DE J. BAIRD CALLICOTT** | A triangular case in ethics: Limits of the holistic approach of J. Baird Callicott

*Tânia A. Kuhn* | 63

**ORGANICISMO, SUSTENTABILIDADE E OS DIREITOS DA NATUREZA** |  
Organicism, sustainability and the rights of nature

*Daniel Braga Lourenço* | 87

**ANTROPOCENTRISMO X BIOCENRISMO: UM EMBATE IMPORTANTE** |  
Anthropocentrism x biocentrism: An important debate

*Tatiana Stropa e Thaís Boonem Viotto* | 119

**VEGANISMO ABOLICIONISTA E PRÁTICAS CULTURAIS** | Abolitionist  
Veganism and Cultural Practices

*Gustavo Leandro "Nassar" Gouvêa Lopes* | 135



## JURISPRUDÊNCIA | CASE

DOCHÊ DOBROTA E SANDRA REGINA MEIRINHO V MUNICÍPIO DE ILHABELA/SP

*Sandro Cavalcanti Rollo* | 167

## EDITORIAL

Prezados leitores, apresentamos o fascículo 17 da Revista Brasileira de Direito Animal, que fecha mais um ciclo de publicações com o seu 90 volume.

Gostaríamos, inicialmente, de agradecer a todos os que, nesses 9 anos, aos coordenadores-adjuntos Luciano Rocha Santana e Tagore Trajano Silva, que tanto colaboraram com a construção e divulgação deste periódico científico, e em nome dos quais rendemos o nosso tributo a todos os professores e pesquisadores do Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão em Direito Animal, Meio Ambiente e Pós-humanismo (NIPEDA/UFBA): estudantes da Disciplina de Extensão ACC Ética e Direito Animal e aos doutorandos da Disciplina Bioética e Direitos dos Animais do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia.

Em seguida, nosso agradecimento se dirige aos mais de 180 autores, professores e pesquisadores de universidades das mais diversas regiões do Brasil e do mundo, mas também às centenas de professores que colaboraram na avaliação cega dos artigos publicados, corrigindo e dando valiosas sugestões aos autores para o melhoramento dos artigos publicados.

Por fim, às mestrandas Maria Isabel Vasco de Toledo da UFBA e Nicole Batista Pereira da Universidad Autónoma de Barcelona, agradecemos pela revisão dos artigos, e agradecemos também ao professor David Favre (Michigan State University), José Carlos Sales Santos (UFBA), Lúcia Sokolowicz (EDUFBA) e Sarah Barouh Alves (MP/BA), que fizeram da RBDA um periódico eletrônico, possível de ser acessado em qualquer parte do mundo, através do Portal de Periódicos da CAPES ou da site do Animal Law & Historical Center.

A RBDA 17 começa na seção de convidados internacionais com um artigo IDEOLOGIA POLÍTICA E O STATUS JURÍDICO DOS ANIMAIS (*Political ideology and the legal status of animals*) de Robert Gardner, professor de Ciência Política e Chefe do Departamento de Política da Universidade de Leicester no Reino Unido. Gardner tem publicado com frequência sobre temas ambientais em geral e sobre filosofia dos direitos dos animais em particular. Além disso, ele tem estudado a relação entre a teoria política e os direitos dos animais, como neste artigo, onde faz uma crítica aos autores abolicionistas, afirmando que a simples mudança do status jurídico de propriedade, embora seja um passo importante, não oferece nenhuma garantia de que os animais deixarão de ser explorados.

Na doutrina nacional, a seção de Bioética se inicia com o artigo MODERNIDADE E CONSUMO: A VIDA ANIMAL COMO OBJETO DE TESTES (*Modernity and consumption: Animal life test objects*), de CAROLINE FERRI, professora doutora da Faculdade de Direito da Universidade de Caxias do Sul (RS) e DAÍSA RIZZOTTO ROSSETTO, mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (RS), que analisam a utilização de animais em testes científicos, denunciando o descompasso moral da modernidade, que pautada fundamentalmente nas relações de consumo, reduz os animais à condição de meros objetos destituídos de sensibilidade.

Em seguida, a seção de Ética Ambiental e Direito Animal, se inicia com um artigo de TÂNIA A. KUHNEN, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Ética e Filosofia Política, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que apresenta o artigo UM CASO TRIANGULAR NA ÉTICA: LIMITES DA ABORDAGEM HOLISTA DE J. BAIRD CALLICOTT (*A triangular case in ethics: Limits of the holistic approach of J. Baird Callicott*), onde, a partir dos argumentos de Callicott em defesa da ética da terra de Aldo Leopold, analisa os supostos limites da ética animalista apontados por esses autores. Para Callicott a ética da terra é a alter-

nativa ético-ambiental mais adequada que o animalismo, por incluir entre os beneficiários da comunidade moral os animais e as plantas, as águas e os solos, os quais, em conjunto, formam uma comunidade biótica de seres interdependentes, abrangendo muitos mais entidades vivas do que uma concepção moral que restringe o âmbito de abrangência da comunidade moral a partir do critério da senciência. Mas, para a autora, a abordagem holista da ética da terra falha por não valorizar individualmente a vida de plantas e animais, independentemente de sua contribuição para o equilíbrio de comunidades bióticas.

Em seguida Organicismo, Daniel Braga Lourenço, Professor Doutor de Direito Ambiental e Biomedicina da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em *ORGANICISMO, SUSTENTABILIDADE E OS DIREITOS DA NATUREZA (Organicism, sustainability and the rights of nature)* aborda as concepções organicistas no âmbito da ética ambiental, com especial ênfase para as visões ecocêntricas provenientes do novo constitucionalismo latino americano, que constitucionalizaram os direitos da natureza (Pachamama), promovendo o descentramento do Direito ao valorizar diretamente sistemas coletivos naturais.

A seguir, TATIANA STROPPIA, professora MSc do Centro Universitário de Bauru (SP) e THAÍS BOONEM VIOTTO, graduanda do 5<sup>a</sup> ano do curso de Direito do Centro Universitário de Bauru (SP), nos trazem o artigo *ANTROPOCENTRISMO X BIOCENTRISMO: UM EMBATE IMPORTANTE (Anthropocentrism x biocentrism: An important debate)*, onde enfrentam o debate entre o biocentrismo e o antropocentrismo, e, a partir da ecologia profunda, questionam o tratamento jurídico do meio ambiente e dos animais não-humanos pelas visões antropocêntricas.

Por fim, em *VEGANISMO ABOLICIONISTA E PRÁTICAS CULTURAIS (Abolitionist Veganism and Cultural Practices)*, GUSTAVO LEANDRO “NASSAR” GOUVÊA LOPES, historia-

dor e mestrando do Curso Interdisciplinar em Humanidades da Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (MG), analisa o veganismo abolicionista contemporâneo enquanto prática cultural, para demonstrar as conexões entre o “veganismo” e a “cultura”, a partir de uma crítica ao “multiculturalismo” de autores como Zygmunt Bauman e David Harvey.

Na seção de jurisprudência, a RBDA reproduz a decisão do Juiz Sandro Cavalcanti Rollo, que impediu a demolição de um abrigo de animais na comarca de Ilhabela/SP, obrigando o Poder Público a cumprir o Termo de Ajustamento de Conduta que havia celebrado com o Ministério Público, obrigando-o a recolher os cães e gatos errantes, promover-lhes a castração e os tratamentos médicos adequados, e fornecer atendimento veterinário gratuito aos animais pertencentes a pessoas de baixa renda.

*Heron José de Santana Gordilho*

Editor Responsável

**DOCTRINA INTERNACIONAL**

---

INTERNATIONAL ARTICLES

# IDEOLOGIA POLÍTICA E O STATUS JURÍDICO DOS ANIMAIS

## Political ideology and the Legal status of animals<sup>1</sup>

*Robert Garner*

Professor de Ciência Política e Chefe do Departamento de Política da Universidade de Leicester no Reino Unido.

**RESUMO:** Este artigo afirma que os benefícios em mudar o status jurídico dos animais de sua posição atual de propriedade têm sido exagerados. Esta visão baseia-se nos argumentos de que a abolição da condição de propriedade dos animais não é uma garantia suficiente de que eles deixarão de ser explorados e que, embora a abolição do status de propriedade dos animais seja um passo necessário para o cumprimento dos direitos dos animais, é incorreto imaginar que melhorias significativas em seu bem estar não possam ser alcançadas a partir do atual paradigma de propriedade.

**PALAVRAS-CHAVES:** Animais, Políticas, Moralidade e Política animal.

**ABSTRACT:** This article argues that the benefits of changing the legal status of animals from her current position as immovable property have been exaggerated. This statement is based on arguments that say that the abolition of the property status of animals that have not sufficiently guarantee that the operation thereof will cease, and the abolition of the property status requires a step toward filling an agenda right animal. It is incorrect to infer that significant increases in their welfare can not be achieved within the paradigm of the existence of property.

**KEY WORDS:** Animals, Politics, Morality, Political Animals

**SUMÁRIO:** 1. Introdução - 2. A panacéia da propriedade - 3. Bem estar do animal no paradigma da sociedade - 4. Animais e a teoria liberal de

## 1. Introdução

Este artigo considera uma série de reivindicações feitas por juristas e defensores dos animais sobre a relação entre propriedade e bem-estar animal. A primeira alegação é que a noção de igual consideração dos interesses humanos e animais não pode ser alcançada a menos que o status jurídico de propriedade seja abolido. Por outro lado, alguns autores afirmam que a condição de propriedade dos animais ainda não é compatível com a proteção mais básica dos animais.<sup>2</sup> Este último argumento, descrito por Tannenbaum como uma “visão de ativista” da lei de proteção dos animais,<sup>3</sup> contém uma série de reivindicações inter-relacionadas: 1) que os animais são vistos como pouco mais do que objetos inanimados; 2) que apesar da existência de leis anti-crueldade, os interesses mais fundamentais dos animais são frequentemente sacrificados, até mesmo em favor dos interesses humanos mais triviais, e 3) que essas leis são invariavelmente relacionadas, não com a proteção direta dos animais, mas com o caráter moral dos seres humanos que, sem essas restrições legais, seriam tentados a se comportar de forma desumana.

Este artigo sugere que todas essas afirmações são contestáveis, e que os benefícios em mudar o status jurídico dos animais de sua posição atual de propriedade pode, ao contrário da opinião de muitos defensores dos animais, ser exagerada. Existem duas dimensões principais para esta alegação. O primeiro é o argumento de que a abolição da condição de propriedade dos animais não é garantia suficiente de que eles deixarão de ser explorados. A segunda é que, embora a abolição da condição de propriedade dos animais seja um passo necessário para o cumprimento de uma agenda dos direitos dos animais, é incorreto sugerir que melhorias significativas ao bem-estar ani-



mal não possam ser alcançadas a partir do atual paradigma da propriedade. Este erro, pelo menos em parte, produto da falta de reconhecimento de que o nível de bem-estar animal pode ser mantido e melhorado, não é um fator determinante do seu status jurídico, mas um produto de primeira ordem de fatores políticos, onde basicamente prevalece o clima ideológico. Mais especificamente, isto sugere que a versão liberal predominante no mundo ocidental, particularmente nos Estados Unidos, compromete seriamente o bem-estar dos animais.

## 2. A panacéia da propriedade

Há um consenso entre os especialistas em direitos animal, e entre muitos no movimento pelos direitos animais, de que a abolição do status jurídico dos animais vai abrir a porta para um Jardim do Éden, onde os animais libertados deixarão de ser sistematicamente explorados pelos seres humanos.<sup>4</sup> Argumenta-se aqui que, embora a abolição do status de propriedade dos animais seja um passo necessário para a realização de uma agenda dos direitos dos animais, por meio da qual os animais seriam considerados em condições de igualdade moral com os seres humanos, ela não é de maneira alguma um passo suficiente. Isto é, existem inúmeras razões para supor que, sem quaisquer alterações adicionais, os animais continuarão a ser explorados, mesmo que seu status de propriedade seja abolido.

### A. Melhorando a propriedade humana.

Em primeiro lugar, nem todos os animais são considerados propriedade de cidadãos privados, e isso não os impede de ser impiedosamente explorados. Os animais silvestres, por exemplo, se enquadram nesta categoria. Embora existam várias maneiras de que a propriedade de animais silvestres possa e tenha sido conferida, sem essa licença estatal, os animais silvestres não

são propriedade de particulares. Apesar disso, os animais silvestres não são considerados como possuidores de direitos. Por outro lado, deve notar-se que há casos em que domesticação, e, por conseguinte, a propriedade, teve implicações positivas para os animais silvestres. Por exemplo, apesar de controverso, pode ser sugerido que as espécies animais com pouca ou nenhuma chance de sobreviver na natureza, que são mantidos em jardins zoológicos com registros muito bons de enriquecimento ambiental, beneficiam-se da propriedade humana.

Em uma luz semelhante, a propriedade privada da terra pode ter resultados positivos para o bem-estar animal. Uma das estratégias da Liga Inglesa Contra Esportes Cruéis (LACS), por exemplo, é comprar terras em áreas de caça.<sup>5</sup> A LACS agora possui aproximadamente 2.000 hectares de terra em trinta locais diferentes no Oeste da Inglaterra.<sup>6</sup> Isso não só impede que alguns animais sejam mortos por caçadores, como também pode produzir uma grande publicidade sempre que caçadores entrarem ilegalmente nessas terras. Partindo de um tema relacionado, o LACS também presta assistência jurídica àqueles cuja propriedade – de animais domésticos ou objetos – foi danificada por caçadores.

Igualmente importante foi a bem-sucedida campanha para convencer a Nacional Trust, proprietária privada britânica de terras e construções históricas, a banir a caça de cervos em suas terras, uma decisão tomada em abril de 1997 e confirmada várias vezes desde então.<sup>7</sup> Outro proprietário de terras britânico, a Comissão Florestal, seguiu o exemplo em 1997.<sup>8</sup> Além disso, determinadas legislações de proteção beneficia apenas os animais que estão em cativeiro. Por exemplo, a Lei Britânica de Proteção Animal de 1991, uma lei anti-crueldade em geral, apenas oferecia proteção àqueles que eram considerados cativos quando o crime ocorreu.<sup>9</sup> Esta brecha legal foi fechada em 1996.<sup>10</sup>

Sem dúvida, que a situação de animais silvestres tende a atrair mais publicidade e uma cobertura mais simpática do que a dos animais domesticados em fazendas industriais e laborató-

rios. Isto se deve parcialmente ao fato de que os animais silvestres são vistos como livres e não propriedade dos seres humanos que os podem explorar como bem entenderem.

Embora a natureza majestosa de pelo menos algumas espécies de animais silvestres autorizados a circular livremente seja, sem dúvida, um fator a cortejar positivamente a opinião pública, também deve ser reconhecido que os motivos para proteger os animais silvestres são acima de tudo antropocêntricos.

Assim, longe de serem livres da exploração humana, os animais silvestres são usados por seres humanos para uma variedade de propósitos: caça para alimentação, turismo, lazer estético e assim por diante – apesar do fato deles não serem considerados bens no mesmo sentido que os animais domesticados. Assim, é evidente que a supressão do status de propriedade dos animais não é uma garantia de proteção.

## B. A crítica socialista dos Direitos

O segundo argumento em apoio da opinião de que a abolição da condição de propriedade dos animais não é suficiente para evitar a sua exploração continuada centra-se na crítica de esquerda tradicional do conceito de direitos.<sup>11</sup> Mesmo para os seres humanos, há um mundo de diferença entre o anúncio da existência de direitos e a sua aplicação prática. Assim, mesmo que os governos em todo o mundo proclamem os direitos humanos, isto não tem garantido que a exploração e o sofrimento humano seja eliminado.<sup>12</sup> Isto não é surpreendente, dado o contexto da natureza muito desigual das sociedades modernas, onde “para a maioria, os direitos são meramente abstratos, formais, com pouca ou nenhuma repercussão de fato sobre as realidades da vida social.”<sup>13</sup> O paralelo com os animais é óbvio.<sup>14</sup>

A mera supressão do status de propriedade dos animais e a concessão de direitos não garante que eles deixarão de ser explorados. O que é necessário, na verdade, é uma mudança nas

atitudes sociais entre os seres humanos e os animais para assegurar que o objectivo do compromisso de direitos - para garantir que os destinatários sejam tratados com respeito e como fins em si mesmos - seja alcançado.

Claro, a implicação deste ponto de vista é que a condição de propriedade dos animais só será abolida quando as atitudes sociais mudarem. O debate em torno do status jurídico, então, torna-se de importância secundária, uma vez que é apenas um reflexo de atitudes sociais mais amplas. Além disso, uma vez que a formal concessão de direitos e status jurídico para os seres humanos e animais é secundária às atitudes sociais, a necessidade de formalmente conceder direitos, da liberdade ou qualquer outra coisa, torna-se redundante em relação à mudança de atitude da sociedade.

Em outras palavras, a promulgação de direitos formais baseia-se na existência de um individualismo competitivo em que os seres humanos precisam proteger-se uns dos outros, e de que os animais precisam da proteção dos seres humanos. Remova a causa deste conflito e será possível eliminar a necessidade de noções formais legalistas de direitos. Uma questão conexa é que a concessão de direitos não é, sem dúvida, a melhor forma de identificar a responsabilidade por irregularidades no ambiente de exploração institucional.<sup>15</sup> Em tal cenário, a questão da propriedade também é confusa.

Direitos são individuais no sentido de que eles exigem a existência de um agente que possa ser responsabilizado. Para um caso de crueldade contra os animais de estimação, este modelo geralmente é apropriado, pois é possível identificar um transgressor específico. Tal modelo não é realmente apropriado, por outro lado, para a exploração institucional de animais, o que ocorre principalmente em fazendas industriais e em laboratórios, já que é difícil, em tais casos, identificar quem é o responsável pela violação dos direitos. No caso da pecuária, por exemplo, quem é responsável pelo sofrimento dos animais criados para alimentação? É a mão de obra dos fazendeiros, o pro-

prietário da fazenda, as empresas do agronegócio que fornecem o equipamento, o revendedor do produto acabado, ou o consumidor? Além disso, é claro, o problema de remover o status de propriedade dos animais é que é o proprietário o mais suscetível de violar os direitos de seus próprios animais.<sup>16</sup>

### **3. Bem estar do animal no paradigma da sociedade**

Alterar o status da propriedade dos animais, sem dúvida, aumentaria as perspectivas de sua proteção. Claramente, enquanto os animais permanecerem propriedade eles não poderão ter a plena concessão de direitos e, especialmente, o direito de estarem livres da exploração, que defensores dos direitos dos animais insistem que eles deveriam ter. Propriedade implica direitos para o proprietário e, ao mesmo tempo (como será discutido abaixo), não se traduz necessariamente em um direito de fazer o que quiser, o problema em restringir os direitos de propriedade é que isto deve ser feito em situações específicas e por boas razões.

Em outras palavras, enquanto os animais permanecerem propriedade eles não podem ser considerados detentores de direitos no sentido estrito de um direito (no sentido negativo do termo) de ser deixado em paz a menos que essa violação possa ser justificada. O paralelo óbvio aqui é com a escravidão humana, onde, independentemente do tratamento dado aos escravos, eles eram considerados desprovidos dos direitos básicos que eram concedidos aos seres humanos livres.<sup>17</sup>

As consequências da abolição do status de propriedade dos animais estão resumidas perfeitamente por Tannenbaum:

Seria impossível comprar ou vender animais, passar a sua propriedade por meio de herança, tributar o seu valor, ou usá-los em uma infinidade de maneiras (tais como fonte de alimentos e fibras), que continuam sendo consideradas como aceitável pela grande maioria das pessoas.<sup>18</sup>

Em outras palavras, se o objetivo é garantir para os animais a igual consideração de seus interesses com os dos seres humanos, então é necessário abolir o seu status de propriedade. O debate que ainda está aberto, no entanto, é o grau em que os animais podem ser protegidos enquanto eles ainda têm o status de propriedade. Logicamente, isso vai depender do grau em que determinado Estado em particular ou sociedade estiver disposto a interferir no direito individual de propriedade, a fim de beneficiar os animais.

Em teoria, tal eventualidade é claramente possível, até o ponto em que o Estado possa proibir os cidadãos privados de possuir animais.<sup>19</sup> Mesmo no discurso dos direitos, os direitos não são necessariamente considerados absolutos, pois sempre haverá ocasiões em que temos de considerar a ideia de intervir para proteger os direitos dos demais.<sup>20</sup> Muitos, a partir de outras tradições como a do utilitarismo, também reconhecem a possibilidade de sacrificar interesses importantes dos indivíduos em busca do bem geral ou da maximização das preferências.<sup>21</sup>

Na prática, todas as sociedades estão preparadas para intervir no sentido de restringir os direitos de propriedade, a fim de alcançar os fins desejados.<sup>22</sup> Isso não se aplica apenas aos animais sensíveis. Há ainda limites sobre o que os indivíduos podem fazer com seus objetos inanimados, pois a violação de direitos de propriedade é admitida se resultar na obtenção de outros valiosos fins humanos.<sup>23</sup>

A questão, sem dúvida, é saber o porquê de existirem tantas leis inadequadas ao bem-estar animal, de um modo que os animais muitas vezes perdem para interesses humanos relativamente triviais – seja porque as leis têm alcance limitado; seja porque os tribunais as interpretam de uma forma conservadora, ou porque elas são mal aplicadas.<sup>24</sup>

No entanto, a existência de uma proteção jurídica para os pobres animais não tem nada a ver com o seu status jurídico, e aqueles que ligam os dois estão fazendo uma suposição que não é demonstrada pelas evidências. É evidente que é possível pre-

ver uma situação onde as leis anti-crueldade e “dos direitos de propriedade entrem em conflito,”<sup>25</sup> e as leis efetivas de proteção animal fazem exatamente isso.

Ainda que no geral as leis anti-crueldade que dependem da difícil tarefa de provar o sofrimento desnecessário não sejam particularmente eficazes, elas possuem algum valor.<sup>26</sup> Como nas observações de Tannenbaum, no entanto, “não há nada na legislação anti-crueldade que proíba o sistema jurídico de dar aos interesses dos animais um peso maior do que foi dado no passado.”<sup>27</sup> Deve-se notar que a abordagem geral das leis anti-crueldade não são um modelo de bem-estar apenas animal. Na Grã-Bretanha, por exemplo, o valor das principais leis que regem a agricultura animal – a Lei Agrícola de 1968 (Lei de Disposições Diversas)<sup>28</sup> - e a experimentação animal - de 1986 (Lei dos Procedimentos Científicos)<sup>29</sup> - não está tanto nas proibições de crueldade básicas e desnecessárias que eles contêm, mas no potencial que eles tem de permitir que regulamentações abolicionistas possam ser adicionadas.

Por exemplo, os regulamentos que proíbem baias e amarras de vitelos foram acrescentados pela Lei de 1968,<sup>30</sup> e uma decisão que proíbe testes de cosméticos de produtos acabados e da utilização de primatas silvestres capturados para a investigação biomédica foi feito sob os auspícios da Lei de 1986.<sup>31</sup>

Um argumento utilizado pelos críticos do status de propriedade dos animais é o de que a incapacidade dos defensores dos animais de obter capacidade processual perante as leis anti-crueldade se deve ao fato de ser difícil, embora não impossível, fazer valer os interesses dos animais perante o sistema judicial.

Para alguns críticos, isso é uma consequência direta do fato de que os animais são considerados propriedade privada e não sujeitos de direito.<sup>32</sup> Claramente, os animais não têm capacidade processual, mas isso não é o mesmo que dizer que eles não têm direitos subjetivos. De acordo com leis estaduais e federais criminais, cidadãos comuns não têm o direito de processar os criminosos, e ainda assim nós geralmente não consideramos

como resultado disto que os direitos das vítimas do crime foram desrespeitados.

Isto porque, como nas leis anti-crueldade, o Ministério Público desempenha o papel de substituto processual. O fato das leis anti-crueldade serem fracas, ou que o Ministério Público e os tribunais não estejam interessados nos casos de crueldade animal é uma questão distinta, e não é causada pela falta do direito a um status jurídico para os animais.

A existência de direitos legais para os animais é, portanto, independente da questão da sua capacidade processual. A lei pode intervir nos direitos de propriedade para proteger os animais, direta ou indiretamente. Neste último caso, o bem-estar dos animais pode ser melhorado, mas apenas como uma consequência indireta de uma lei destinada a beneficiar os seres humanos. O caso paradigmático é a existência de sanções jurídicas por danos que prejudiquem um animal pertencente a outra pessoa.<sup>33</sup> Tais sanções não são projetadas para proteger diretamente os animais, mas para proteger o proprietário do animal contra qualquer sofrimento desnecessário ou perda econômica.

O pano de fundo ético de tal visão é a suposição de que os interesses do animal não existem, ou não importam, e muitos nomes ilustres da história do pensamento político e jurídico - Hobbes, Locke, Kant e Descartes, para citar apenas alguns - consideraram que os únicos direitos que proporcionamos aos animais são indiretos.<sup>34</sup>

Existem poucos pensadores atualmente, entretanto, que neguem que os animais são sencientes,<sup>35</sup> e, como resultado, tenham interesses que devam ser levados em conta em qualquer cálculo moral.

Alguns estudiosos do direito argumentam que a modernas leis sociais sobre os animais também tendem a ter como objetivo principal o aperfeiçoamento moral dos seres humanos ao invés de uma preocupação direta em proteger os interesses dos animais.<sup>36</sup> Esta afirmação é certamente incorreta. É certamente



verdade que, na época das primeiras leis anti-crueldade que surgiram no século XIX, muitos, mas não todos os legisladores e tribunais, fizeram expressar um propósito antropocêntrico para essas leis.<sup>37</sup>

Atualmente, porém, é difícil manter esta posição. A maioria das leis de proteção dos animais reconhecem que eles podem ser prejudicados diretamente. Assim, na maioria dos países desenvolvidos uma infinidade de leis e regulamentos de proteção dos animais existe com o objetivo de limitar os direitos de propriedade, a fim de beneficiar diretamente os animais. Como Tannenbaum corretamente apontou, “se alguém perguntar aos legisladores, procuradores, juízes e funcionários das sociedades humanas... eles dirão, quase universalmente, que o objetivo principal dessas leis é proteger os animais.”<sup>38</sup>

É um equívoco acreditar que o propósito das leis anti-crueldade sejam fins humanos, erro que deriva, ao que me parece, da suposição incorreta de que, uma vez que os animais são considerados bens, eles são equivalentes aos objetos inanimados. Assim, Francione compara as leis anti-crueldade com a proteção de monumentos históricos, cujo objetivo é garantir que o gozo humano da propriedade continue.<sup>39</sup>

Mas, como aponta Wicklund, “Francione presume, mais do que prova, que os animais compartilham o mesmo status que qualquer outra propriedade.”<sup>40</sup> Pelo contrário, há uma abundância de decisões judiciais em que os animais são considerados como um tipo especial de propriedade privada.<sup>41</sup> Como as observações de Tannenbaum”, a história real do conceito jurídico de propriedade não oferece absolutamente nenhum apoio à afirmação de que esta propriedade, propriedade “de verdade, ou a propriedade propriamente dita é ou deveria ser inanimada.”<sup>42</sup>

O objetivo da maior parte da legislação de proteção dos animais é proteger os animais contra o sofrimento e, por definição, essas leis reconhecem o fato de que os animais são sencientes.

Uma apoio ao argumento de que o status de propriedade dos animais não é incompatível com um considerável grau de proteção a eles encontra-se no reconhecimento de que o bem-estar dos animais está protegido de forma mais eficaz em alguns países do que outros, ainda que o status de propriedade deles continua o mesmo. Por exemplo, é amplamente reconhecido que os animais recebem uma melhor proteção jurídica na Grã-Bretanha do que os Estados Unidos.<sup>43</sup> Assim, o status de propriedade dos animais não pode ser um fator determinante já que os animais são considerados bens em ambos os países.

Há um sem número de razões possíveis para essa discrepância, que são mais importantes do que o status de propriedade, quando se quer explicar os padrões de bem-estar animal. A primeira é que é a estrutura política e as atitudes sociais que, em maior ou menor grau, influenciam as decisões políticas. Pode-se argumentar que uma influência crucial na tomada de decisão sobre o bem-estar animal é balancear o poder entre esses interesses dispostos uns contra os outros na arena política. A sugestão aqui é que a indústria que utiliza animal seja, para uma variedade de razões, muito mais influente nos Estados Unidos do que na Grã-Bretanha. Uma outra razão pode ser, é claro, que a opinião pública seja muito mais favoravelmente inclinada ao bem-estar animal na Grã-Bretanha, e isso reduz o lobby de influência do uso animal. Isso sugere, então, que as diferenças no rigor da proteção dos animais nos dois países não é um produto da condição de propriedade dos animais, mas sim do processo político que envolve a interação entre os grupos interessados e a opinião pública.

A discrepância é também produto de toda uma estrutura ideológica existente nos dois países. Pode-se argumentar que a ideologia do liberalismo, ou pelo menos uma versão especial dele, é muito mais proeminente como conjunto de princípios orientadores nos Estados Unidos do que na Grã-Bretanha, ou qualquer outro país nessa matéria. O liberalismo clássico coloca grande ênfase na eliminação das limitações aos indivíduos.

A narrativa mais conhecida é o princípio do “dano” de John Stuart Mill, segundo o qual, desde que as ações de um indivíduo se afetem apenas a ele mesmo, elas permanecem legítimas, e apenas quando elas se afetem os demais é que o Estado ou a sociedade tem o direito de intervir.<sup>44</sup> O valor ou fim da propriedade privada, no contexto de Mill e da posição liberal, é que ele fornece um espaço de autonomia aos indivíduos. Tem que haver uma razão muito boa, assim, para uma intervenção que restrinja ou limite o que os indivíduos fazem com a sua propriedade privada.

Devido à ideologia liberal predominante, há uma relutância geral em restringir os direitos de propriedade nos Estados Unidos. Isso não afeta apenas o tratamento dos animais, é claro, mas também outros aspectos da vida americana. O caso clássico é a relutância de sucessivas gerações de políticos norte-americanos em limitar o controle de armas,<sup>45</sup> ao passo que, em contrapartida, o Parlamento britânico rapidamente proibiu a posse de armas de fogo pouco mais de um ano depois de um tiroteio grande em Dunblane, na Escócia, em março de 1996.<sup>46</sup> Dado que os animais também são considerados como propriedade, pode-se sugerir que existe uma maior relutância nos Estados Unidos do que na Grã-Bretanha em intervir para proteger os animais de seus proprietários. Pode parecer que alterando o status de propriedade dos animais nos Estados Unidos, e não na Grã-Bretanha, seria necessário igualmente fornecer um nível moderado de proteção animal.

No entanto, a relutância dos sistemas jurídicos e políticos em intervir nos direitos de propriedade para proteger os animais é um produto de uma sociedade que não dá ao bem-estar dos animais uma prioridade muito alta. Em outras palavras, não é o status de propriedade dos animais afinal o principal problema: é um público desinteressado e um sistema político dominado por interesses econômicos que teriam muito a perder no caso de uma legislação mais rigorosa e menos tolerante de proteção dos animais.

## 4. Animais e a teoria liberal de justiça

Estes interesses econômicos são reforçados por uma versão específica do liberalismo, que exclui os animais da teoria da justiça. É importante reconhecer que o liberalismo não é necessariamente incompatível com a proteção dos animais. Muito pelo contrário, os animais são vulneráveis a uma versão do liberalismo que os exclui de uma teoria da justiça, e, significativamente, este tipo de teoria liberal é particularmente associada com a política do filósofo norte-americano John Rawls. Infelizmente para os animais, esta avaliação de Rawls, encontrada em seu livro “Uma Teoria da Justiça”,<sup>47</sup> é considerada por muitos como a mais importante obra de filosofia política escrita desde a Segunda Guerra Mundial, senão no século XX.<sup>48</sup> Ainda mais significativamente, existem evidências de que esta teoria tem uma ressonância prática na forma como os animais são efetivamente tratados nas sociedades liberais, e particularmente nos Estados Unidos.<sup>49</sup>

Não há razão em um sistema político liberal pela qual os animais não possam ser incorporados em uma teoria da justiça. O princípio do “dano” de Mill, por exemplo,<sup>50</sup> pode ser adaptado para incluir os animais. Do ponto de vista dos direitos dos animais, onde o problema de um incremento do status moral dos não-humanos tem sido aceito, é que as ações que causam danos aos animais passam a ser consideradas com afetando aos demais, portanto, ilegítimas.

De fato, é significativo que, quase sem exceção, o problema é que um maior status moral para os animais tem sido feito por dentro da tradição liberal, seja ela uma abordagem baseada em direitos, em particular associada a Regan,<sup>51</sup> uma abordagem utilitarista associada a Singer,<sup>52</sup> ou uma abordagem contratualista associada a Rowlands.<sup>53</sup>

Se aceitarmos uma posição de bem-estar animal, em que os animais são importantes moralmente, mas não tanto quanto os humanos, o princípio do dano pode ser adaptado para levar em

conta o fato de que o dano infligido aos animais para servir a significativos benefícios humanos seja considerado legítimo, mas que o dano desnecessário a servir da interesses humanos seja descartado.

O problema ocorre quando - como no liberalismo associado a Rawls e outros grandes nomes da filosofia política, como Brian Barry<sup>54</sup> - o princípio do dano não se aplica porque os animais são excluídos da teoria da justiça. Rawls escreve que a “conduta do ser humanos para com os animais não é regulada pelos princípios de justiça, porque apenas” pessoas morais são habilitadas a uma justiça igual”.<sup>55</sup> Duas características distinguem esta personalidade moral. Em primeiro lugar, pessoas morais são capazes de ter... uma concepção de seu próprio bem [expressado por um plano racional de vida] e, segundo, elas são capazes de ter... um senso de justiça, um desejo naturalmente efetivo de aplicar e agir de acordo com os princípios de justiça, pelo menos, em um grau mínimo.<sup>56</sup>

Sob esse raciocínio, só aqueles que podem entender o que é ser justo e são capazes de reivindicar para si e respeitar os direitos dos outros, têm direito a ser beneficiários da justiça. Apesar de excluir os animais a partir de uma teoria da justiça, Rawls, Barry, e outros claramente aceitam que o que é feito para os animais importa moralmente, e que deve haver algumas restrições sobre a forma como são tratados.

Esta aparente contradição pode ser explicada pelo fato de que estes pensadores parecem estar concluindo que a justiça é uma área muito mais estreita do que a investigação ética. Para Rawls, “a concepção de justiça é apenas uma parte da visão moral”, onde a concepção “política” da justiça é mais estreita do que uma visão mais abrangente, porque só diz respeito à estrutura política básica e não a “todos os tipos de assuntos que vão desde a conduta dos indivíduos e as suas relações pessoais até a organização da sociedade como um todo.”<sup>57</sup>

Rawls argumenta que o tratamento dos animais deve ser discutido na esfera da moral e não na esfera da justiça. No entanto,

o efeito de excluir os animais da teoria da justiça é problemático para os animais em uma sociedade liberal, porque o princípio básico da maioria das teorias liberais é a suposição de que não compete a uma sociedade liberal defender uma concepção do bem sobre o outra.<sup>58</sup>

Em outras palavras, qualquer teoria política genuína liberal deve incluir um princípio anti-perfeccionista do pluralismo moral. Essa é a idéia, derivada de uma teoria mais ampla da liberdade, e que não diz respeito ao Estado ou a sociedade interferir em determinados códigos morais ou concepções individuais da vida boa. Como Rawls ressalta: “quais juízos morais são verdadeiros... não é uma questão para o liberalismo político”, e a diferença entre esta posição e a que sustenta que “há apenas uma concepção [do bem]... para ser reconhecido por todos os cidadãos [é] ... uma das mais profundas distinções entre as concepções de justiça.”<sup>59</sup> Um Estado liberal, então, é aquele que se baseia na proteção dos direitos individuais em vez de perseguir determinados objetivos a que o indivíduo deve ser submetido.

Levando essa teoria liberal à sua conclusão lógica, o tratamento dos animais torna-se uma questão de escolha moral individual e não uma questão de justiça. Assim, a minha concepção do bem pode incluir um compromisso com o bem-estar dos animais, mas não tenho o direito de impô-la aos outros, e da mesma forma, os outros devem respeitar a minha concepção do bem, embora eles não tenham que segui-las eles mesmos. Em outras palavras, para usar a terminologia de Mill, porque os animais não estão incluídos no princípio “dano”, o tratamento humano deles torna-se uma ação de auto-respeito sob a qual a sociedade e o Estado não estão autorizados a interferir. Como afirma Clark, as implicações são que “terceiros não têm o direito de vir entre o baleeiro e sua presa, ou o agricultor e seus vitelos de bezerros, uma vez que nenhum de nós tem o direito de impor os nossos” “específicos padrões morais sob outros agentes autônomos.”<sup>60</sup>

## 5. Pluralismo moral e tratamento dos animais

A teoria liberal da superioridade do direito sobre o bem é importante no debate sobre o tratamento dos animais, porque, sem dúvida, tem alguma relevância prática as atitudes sociais, políticas, e as reivindicações sobre o bem-estar animal. Estas atitudes e reivindicações podem ser vistas em algum grau em muitos países, mas pode muito bem ser que elas sejam especialmente evidentes nos Estados Unidos, onde esta versão do liberalismo é particularmente proeminente.

É muito perceptível o quanto a escolha humana é invocada no debate sobre o bem-estar animal. Isto ilustra a influência central do pluralismo moral para a maioria das teorias liberais. Do ponto de vista do pluralismo moral, somos livres para escolher se queremos comer carne de qualquer tipo ou se não queremos comer carne alguma, para evitar a caça ou pesca, livres para visitar os jardins zoológicos, e livres para recusar a drogas desenvolvidas com a utilização de animais.

O que nós não estamos autorizados a fazer sob este princípio, porém, é evitar que outras pessoas comam carne produzida de forma intensiva, ou irem caçar e pescar, ou visitar jardins zoológicos, ou utilizar de medicamentos desenvolvidos por meio de testes em animais, só porque alguns de nós julgamos tais atividades como moralmente repugnantes. O Estado, portanto, deve permanecer neutro quando se trata de concepções concorrentes ao status moral dos animais.

Não há dúvida de que a maior disponibilidade de carne, substitutos de carne e produtos não testados toxicamente em animais é um passo positivo para os defensores dos animais.<sup>61</sup> No entanto, a maior disponibilidade de opções não é substituir para leis que regulam e/ ou proibam certas maneiras de tratar os animais.

Nos Estados Unidos, ainda não existe uma lei federal que regulamente os animais de criação,<sup>62</sup> e muitos dos piores excessos da agricultura intensiva de animais - vitela, baterias de gaios-

las, debicagem, corte de cauda, e assim por diante – ainda existem.<sup>63</sup> Em muitos países europeus, por outro lado, a agricultura industrial está muito mais próxima de ser extinta pela ação do Estado.<sup>64</sup> Naquilo que é talvez o exemplo clássico do pluralismo moral, os Estados Unidos, Grã-Bretanha, e muitos outros países ainda permitem o abate ritual – apesar do fato de que não há evidência clara que ele provoque um sofrimento facilmente sanado<sup>65</sup> – sob o argumento de que abolí-los seria ofender o princípio da tolerância religiosa.<sup>66</sup>

Embora não possa ser provado que há uma ligação entre as opções disponíveis e a escassez relativa de leis, a existência de um passado, sem dúvida, faz com que o sofrimento ainda permitido dos animais, seja mais palatável. É importante compreender o papel da propriedade aqui. É verdade que a importância dada à autonomia individual e a independência contra a interferência do Estado e da sociedade nos Estados Unidos se reflete em leis rigorosas sobre o direito de propriedade. De igual modo, este é o problema das tentativas de fazer-se cumprir as leis anti-crueldade, que existem em todos os Estados americanos,<sup>67</sup> mas que são prejudicadas pelo peso significativamente dado aos direitos de propriedade.

Além disso, a suposição geral de que tem que haver uma boa razão para interferência nos direitos de propriedade faz com que melhorias legislativas mais amplas ao bem-estar animal sejam difíceis. Por outro lado, na Grã-Bretanha, pode ser sugerido, a ideologia da autonomia individual e da independência tem sido muito menos poderosa. Como Dworkin aponta, na ausência de um sistema formal de proteção dos direitos individuais na Grã-Bretanha, “a premissa majoritária foi pensada para considerar que a comunidade deve adiar a visão majoritária sobre o que... são os direitos individuais,”<sup>68</sup> e existe uma visão majoritária na Grã-Bretanha de que a proteção dos direitos individuais não resulta em um direito dos seres humanos de abusarem de sua propriedade sobre os animais como bem entenderem.



No entanto, não é tanto a existência de um rigoroso direito de propriedade que explica o relativamente pobre registro de bem-estar animal nos Estados Unidos. Pelo contrário, é o fato de que os animais são considerados como insuficientemente importantes para serem incluídos dentro de um princípio do dano do tipo Mill, dentro do qual os seus interesses possam algumas vezes prevalecer. Onde eles estão incluídos deste modo, torna-se ilegítimo, em alguns casos, explorar os animais por motivos liberais porque isso é agir de uma forma que afeta aos demais, ao desprovidendo-os da liberdade ou mesmo da vida, ou fazendo-os sofrer. Isso se aplica, independentemente ou não do fato de os animais serem, ou não, considerados como propriedade dos seres humanos.

## 6. Conclusão

O objetivo deste artigo foi contribuir com o debate em curso sobre o status jurídico dos animais. Ele sugere que os efeitos de moderar ou suprimir a condição de propriedade dos animais têm sido exagerados. Esse não é nem um passo suficiente nem necessário para um nível relativamente elevado de proteção dos animais. Não é uma garantia suficiente de libertação animal, porque os animais não considerados como propriedade tem se mostrado vulneráveis à exploração; isto porque proclamar direitos não significa necessariamente que eles sejam respeitados na prática, e porque a linguagem individualista dos direitos pode não ser o veículo mais adequado para assegurar a proteção dos animais submetidos a exploração institucional nas fazendas industriais e nos laboratórios.

É complicado que os animais não podem ter toda uma gama de direitos enquanto eles continuarem a ser propriedade dos seres humanos. No entanto, este artigo também sugere que não é necessário suprimir esta condição de propriedade a fim de assegurar um elevado grau de proteção animal. Em outras palavras,

os direitos dos animais podem ser incompatíveis com a propriedade de animais, mas o bem-estar animal não precisa sê-lo. É possível extinguir os direitos de propriedade dos donos de animais, e prever um futuro onde a condição de propriedade dos animais seja considerada inaceitável. Fundamentalmente, porém, nesse ponto, será desnecessário abolir formalmente o status de propriedade dos animais porque a atividade legislativa já o tornou redundante.

Uma maior prova dos argumentos apresentados neste artigo vem de uma análise comparativa que mostra que não é a condição de propriedade dos animais que assegura as diferentes conquistas no bem estar animal, por exemplo, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Em vez disso, temos que procurar outro lugar para as variáveis explicativas. Existem evidências convincentes de que as diferentes conquistas na proteção dos animais podem ser explicadas pelo impacto de fatores políticos e sociais, apoiados por uma forma dominante de liberalismo nos Estados Unidos, que exclui os animais de uma teoria da justiça. Segundo essa doutrina liberal do pluralismo moral, os indivíduos devem ser deixados livres para perseguir as suas próprias concepções da boa vida, e o Estado e a sociedade não devem intervir para impor um código moral particular em detrimento de outro. Como resultado, o tratamento dos animais fica na esfera das preferências morais individuais e não na esfera de uma obrigação jurídica.

## 7. Notas de Referência

- <sup>1</sup> Tradução de Heron Gordilho, professor Doutor da Universidade Federal da Bahia.
- <sup>2</sup> Ver no geral Gary L. Francione, *Animals, Property and the Law* (Temple U. Press 1995); Gary L. Francione, *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement* (Temple U. Press 1996); Thomas Kelch, *Toward a Non-Property Status for Animals*, 6 N.Y.U. Envtl. L.J. 531-85

- (1998); Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* (Perseus Books 2000).
- <sup>3</sup> Jerrold Tannenbaum, *Animals and the Law: Property, Cruelty, Rights*, 62 *Soc. Research* 539, 540-41 (1995).
  - <sup>4</sup> O autor está se referindo a exploração como a que ocorre nas fazendas industriais, em instalações biomédicas, e no contexto de entretenimento.
  - <sup>5</sup> Ver Richard H. Thomas, *The Politics of Hunting* 89-91 (Gower 1983).
  - <sup>6</sup> Robert Garner, *Defending Animal Rights*, 51:3 *Parliamentary Affairs* 462-63 (1998).
  - <sup>7</sup> David Hencke, *National Trust Rejects Move to End Ban on Stag Hunting*, *The Guardian* (Jan. 28, 2000).
  - <sup>8</sup> A Comissão da Silvicultura banuiu a caça de veados, *Wildlife Guardian* 5 (Winter 1997).
  - <sup>9</sup> Ver Noel Sweeney, *Animals and Cruelty and Law* (Alibi 1990).
  - <sup>10</sup> Ver a Lei (de Proteção) dos Mamíferos Selvagens, 1996 (Eng.).
  - <sup>11</sup> Ver Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Clarendon Press 1985).
  - <sup>12</sup> Basta considerar os direitos concedidos aos cidadãos na Constituição da antiga União Soviética para observar a lacuna entre objetivo e realização. Além disso, nem mesmo o americano mais patriótico afirma que a sua Carta de Direitos sempre foi bem sucedida em assegurar direitos. Muitos afirmam, é claro, que ela permitiu ou não conseguiu evitar graves violações aos direitos das mulheres e de vários grupos minoritários.
  - <sup>13</sup> Ted Benton, *Animal Rights and Social Relations*, in *The Politics of Nature: Exploration in Green Political Theory* 161, 166 (Andrew Dobson & Paul Lucardie eds., Routledge 1993) (ênfase no original).
  - <sup>14</sup> Ver e.g. Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* (Verso 1993); Benton, *supra* n. 12; Ted Benton, *Animal Rights: An Eco-Socialist View*, em *Animal Rights: The Changing Debate* (Robert Garner ed., N.Y.U. Press 1996).
  - <sup>15</sup> Por “exploração institucional,” o autor se refere ao que ocorre, por exemplo, em fazendas industriais e laboratórios de pesquisa.

- <sup>16</sup> Claramente, isto não é sempre o caso, porque, como discutido anteriormente, o proprietário de um animal pode, por vezes, ser a fonte de proteção contra não-proprietários. Ver supra seção II.
- <sup>17</sup> Por exemplo, a Suprema Corte dos EUA em *Scott v. Sanford*, considerou que “negros” eram “propriedade” e não “cidadãos”. 60 EUA 393 (1856). O Tribunal citou a Constituição dos EUA como suporte para esta sustentação, afirmando que “o direito de propriedade sobre um escravo é claro e expressamente assegurado na Constituição.” *Id.* em 451. Para ler mais sobre os paralelos entre a subjugação humana e animal ver Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison* (rev. expanded ed., Mirror Books 1996).
- <sup>18</sup> Tannenbaum, supra n. 2, at 593.
- <sup>19</sup> *Id.* at 556.
- <sup>20</sup> Richard B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights* 184 (Cambridge U. Press 1992).
- <sup>21</sup> Os grandes pensadores utilitaristas do século XIX foram Jeremy Bentham, James Mill e John Stuart Mill. Mais recentemente, dois utilitaristas que também têm escrito sobre a questão dos animais são Peter Singer, *Animal Liberation* (2d ed., Cape 1990), e R. G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals* (Oxford U. Press 1980).
- <sup>22</sup> Tannenbaum, supra n. 2, at 555-56.
- <sup>23</sup> O melhor exemplo aqui é a legislação destinada a controlar o que fazer para os proprietários desses edifícios considerados importantes por razões históricas e / ou estética.
- <sup>24</sup> Ver no geral Francione, *Animals, Property and the Law*, supra n. 1; Robert Garner, *Political Animals: Animal Protection Politics in Britain and the United States* (Macmillan 1998); Kelch, supra n. 1, at 540-44; David Wolfson, *Beyond the Law: Agribusiness and the Systemic Abuse of Animals Raised for Food or Food Production* (2d ed., Farm Sanctuary 1999).
- <sup>25</sup> Petra Renée Wicklund, *Abrogating Property Status in the Fight for Animal Rights*, 107 *Yale L.J.* 569, 574 (1997).
- <sup>26</sup> Ver Michael Radford, “Unnecessary Suffering”: The Cornerstone of Animal Protection Legislation Considered, *Crim. L. Rev.* 702 (Sept. 1999).
- <sup>27</sup> Tannenbaum, supra n. 2, at 586.

- <sup>28</sup> Lei da Agricultura (Disposições Diversas), 1968, (Eng.), sumário disponível em: <<http://www.defra.gov.uk/animalh/welfare/publications/legislation/sumoflaw.htm>> (accessed Jan. 22, 2002).
- <sup>29</sup> Lei dos Procedimentos Científicos com Animais, 1986, (Eng.).
- <sup>30</sup> Regulamentos do Bem-Estar dos bezerros, 1987, (Eng.).
- <sup>31</sup> Ver Michael Radford, *Partial Protection: Animal Welfare and the Law*, in *Animal Rights: The Changing Debate*, 67-91 (Robert Garner ed., N.Y.U. Press 1996).
- <sup>32</sup> Ver e.g. Kelch, *supra* n. 1, at 535-37.
- <sup>33</sup> Ver e.g. *Brousseau v. Rosenthal*, 443 N.Y.S.2d 285 (N.Y. Civ. Ct. 1980); *Corso v. Crawford Dog & Cat Hosp., Inc.*, 415 N.Y.S.2d 182 (N.Y. Civ. Ct. 1979); *La Porte v. Associated Independents, Inc.*, 163 S.2d 267 (Fla. 1964).
- <sup>34</sup> Ver no geral Thomas Hobbes, *Leviathan* (Richard Tuck ed., Cambridge 1992); John Locke, *Two Treatises of Government* (Peter Laslett ed., Cambridge U. Press 1988); Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (John Ladd trans., Bobbs- Merrill 1965); Rene Descartes, *A Discourse on Method* (John Veitch trans., E.P. Dutton & Co. 1912).
- <sup>35</sup> Por “sensível”, o autor está se referindo à capacidade de um animal a sentir e, até certo ponto, pensar.
- <sup>36</sup> Ver e.g. Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality* 12-23 (Prometheus Books 1992); Francione, *Rain Without Thunder*, *supra* n. 1, at 133- 36.
- <sup>37</sup> Ver David Favre & Vivien Tsang, *The Development of Anti-Cruelty Laws During the 1800s*, *Det. C.L. Rev.* 3, 11 (1993).
- <sup>38</sup> Tannenbaum, *supra* n. 2, at 580 (emphasis in original).
- <sup>39</sup> Francione, *Rain Without Thunder*, *supra* n. 1, at 131-32.
- <sup>40</sup> Wicklund, *supra* n. 24, at 572.
- <sup>41</sup> Kelch, *supra* n. 1, at 537-40; see e.g. *Corso v. Crawford Dog & Cat Hosp., Inc.*, 415 N.Y.S.2d 182, 183 (N.Y. Civ. Ct. 1979) (“[Um animal de estimação não é apenas uma coisa, mas ocupa um lugar especial em algum lugar entre uma pessoa e um objeto de propriedade pessoal...”); *Bueckner v. Hamel*, 886 S.W.2d 368, 378 (Tex. App. 1994) (Andell, J., concurring) (“Um cão não é apenas uma coisa ... [e dizer isso] é negar a nossa huma-

- nidade"); *Katsaris v. Cook*, 180 Cal. App. 3d 256, 270 (1986) (Sabraw, J., concurring) (“Não só [um cão] é mais do que uma propriedade hoje em dia, ele é mote em sonetos, tema de canções, o símbolo da lealdade. Na verdade, ele é o melhor amigo do homem.”).
- <sup>42</sup> Tannenbaum, *supra* n. 2, at 545 (emphasis in original).
- <sup>43</sup> Ver no geral Garner, *supra* n. 23.
- <sup>44</sup> Ver geralmente John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government* (Dent 1993).
- <sup>45</sup> Para uma discussão sobre vários obstáculos para o controle de armas nos Estados Unidos, ver Thomas J. Walsh, *The Limits and Possibilities of Gun Control*, 23 Cap. U. L. Rev. 639 (1994).
- <sup>46</sup> 1997 Firearm Act. For information regarding the Dunblane incident, see *Remembering Dunblane* <<http://www.dunblane.braveheart.com/dunblane.htm>> (accessed Nov. 20, 2001).
- <sup>47</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* 504 (Oxford U. Press 1972).
- <sup>48</sup> Ver Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* 16 (Stanford U. Press 1990) (*A Theory of Justice* is “the testament of political theory reborn.”).
- <sup>49</sup> Exemplos como este, incluindo o vegetarianismo como escolha e questões como caça e abate ritual, são discutidos *infra* Seção V.
- <sup>50</sup> Ver no geral Mill, *supra* n. 43.
- <sup>51</sup> Ver em geral Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (U. Cal. Press 1983).
- <sup>52</sup> Ver em geral Singer, *supra* n. 20.
- <sup>53</sup> Ver em geral Mark Rowlands, *Animal Rights: A Philosophical Defence* (Macmillan 1998).
- <sup>54</sup> Ver Brian Barry, *Sustainability and Intergenerational Justice*, in *Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice* 71 (A. Dobson ed., Oxford U. Press 1999).
- <sup>55</sup> Rawls, *supra* n. 46, at 504.
- <sup>56</sup> *Id.* at 505.

- <sup>57</sup> Id. at 512; see John Rawls, *Political Liberalism* 12-13 (Columbia U. Press 1993).
- <sup>58</sup> Ver e.g. Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* 45 (Blackwell 1984); Brian Barry, *Justice as Impartiality* 77 (Clarendon Press 1995); Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* 30 (Blackwell 1992); Raymond Plant, *Modern Political Thought* 77 (Blackwell 1991).
- <sup>59</sup> Rawls, *supra* n. 56, at 134.
- <sup>60</sup> Stephen R. L. Clark, *Animals, Ecosystems and the Liberal Ethic*, 70 *The Monist* 114, 121 (1987).
- <sup>61</sup> Todas as grandes cadeias de supermercados na Grã-Bretanha agora estoam uma variedade de produtos derivados da carne de animais criados em liberdade (free-range mest products) e substitutos feitos com carne de soja. A Sociedade Real para a Prevenção da Crueldade contra os Animais trabalha agora com o denominado "Freedom Foods", regime que autoriza que certas lojas que asseguram o bem-estar animal utilizem este selo. Estes desenvolvimentos, é claro, reflectem o facto de que o número de vegetarianos somente na Grã-Bretanha aumentou para cerca de 7% da população. Em termos de cosméticos, o número de animais utilizados em testes de toxicidade de produtos cosméticos na Grã-Bretanha diminuiu nos últimos anos e, em 1997, o Governo anunciou a proibição de testes de produtos já finalizados. Além disso, alguns importantes de fabricantes - Benetton, Avon, Revlon, e Faberge - anunciaram em 1989 que eles deixariam de testar seus produtos em animais.
- <sup>62</sup> Wolfson, *supra* n. 23, at 10.
- <sup>63</sup> Id. at 24-25.
- <sup>64</sup> A prova para esta afirmação é fornecida pelo fato de que as gaiolas de bateria estão sendo abolidas pela União Europeia, e já são ilegais na Suíça, Suécia e Holanda. Da mesma forma, baias de vitelos são ilegais no Reino Unido, e estábulos e porcos acorrentados são ilegais no Reino Unido, Suécia e Suíça. Abate ritual é proibido na Suíça, Noruega, Suécia e Irlanda.
- <sup>65</sup> Ver Andrew F. Fraser & Donald M. Broom, *Farm Animal Behavior and Welfare* 152 (Balliere Tindall 1990).

- <sup>66</sup> Ver e.g. *Jones v. Butz*, 374 F. Supp. 1284 (S.D.N.Y. 1974) (deferring to Congress' determination that Kosher slaughter is humane, and thus allowable).
- <sup>67</sup> Frasch et al., *Animal Law* 601 (Carolina Academic Press 2000).
- <sup>68</sup> Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* 16 (Harvard U. Press 1996)



**ΒΙΟÉΤΙCΑ**

---

**BIOETHIC**

# MODERNIDADE E CONSUMO: A VIDA ANIMAL COMO OBJETO DE TESTES

Modern and consumption: Animal life as an object of tests

*Caroline Ferri*

Professora de Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS),  
Doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

*Dáisa Rizzotto Rossetto*

Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul  
(UCS), bolsista FAPERGS. E-mail: daisarossetto@gmail.com

Recebido em 07.08.2014 | Aprovado em 27.09.2014

*A verdadeira bondade do homem só pode manifestar-se em toda a sua pureza e em toda a sua liberdade com aqueles que não representam força nenhuma. O verdadeiro teste moral da humanidade (o teste mais radical, aqueles que por se situar a um nível tão profundo nos escapa ao olhar) são as suas relações com quem se encontra à sua mercê: isto é, com os animais. E foi aí que se deu o maior fracasso do homem, o desaire fundamental que está na origem de todos os outros.*

**Milan Kundera - A insustentável leveza do ser**

**RESUMO:** O presente artigo pretende estabelecer algumas reflexões acerca do tratamento que é concedido aos animais na esfera contemporânea. Para tanto, procura elencar considerações históricas que fomentam a visão dos animais como objetos, amplamente subservientes aos homens. Posteriormente, mostra como a modernidade, na sua forma consumista, permanece considerando os animais da mesma forma que a antiguidade, ou seja, como meros objetos sem ou com pouca sensibilidade. Tal condição permanece no que se refere ao uso

constante de animais em testes diversos, mais um dos fatores que demonstram como a sociedade pautada no consumo descaracteriza os animais da sua própria natureza. Assim, defende-se a necessidade de uma nova forma de racionalidade capaz de incluir nas questões éticas humanas o tratamento digno para com os animais, capaz de ser refletido na normatização do Direito que venha a modificar a atual ideologia de exploração dos animais, trazendo mudanças de fato que respeite a dignidade da vida animal.

**PALAVRAS CHAVE:** direito dos animais; consume; ética.

**ABSTRACT:** This article aims to provide some reflections on the treatment that is given to animals in the contemporary sphere. For that seeks to list historical considerations that promote the vision of animals as objects, largely subservient to men. Subsequently, shows how modernity in its consumerist way, considering the animal remains the same as seniority, ie as objects with little or no sensitivity. This condition remains in relation to the constant use of animals in many tests, most of the factors that demonstrate how a society based on consumption mischaracterizes the animals of their own nature. Thus, we argue the need for a new form of rationality able to include ethical issues in human decent treatment for animals, can be reflected in the standardization of law that will modify the current ideology of exploitation of animals, bringing changes the fact that respects the dignity of animal life.

**KEYWORD:** animal rights, consumption, ethics

**SUMÁRIO:** 1. Introdução: a historicidade e a determinação dos animais como *res* – 2. A modernidade e a sociedade de consumo – 3. Os animais e as relações de consumo – 4. Os animais como objetos de testes – 5. Conclusão – 6. Notas de referências.

## **1. Introdução: a historicidade e a determinação dos animais como *res***

O ponto de partida para a elaboração de uma análise quanto ao que se tem destinado historicamente aos animais é a sociedade moderna. Para tanto, cabe destacar que a consolidação da sociedade como está configurada na atualidade não é uma formação recente, mas que detém milhares de anos da história, onde pôde ser fortificada e modelada.

No cenário antropocêntrico, os animais são seres descaracterizados da própria existência, uma vez que são considerados como coisas sem qualquer expressão ou sensação, excluídos duma relação de cuidado e defesa de (seus) interesses. As práticas são reiteradas, vindo à contramão do ideal de proteção e defesa, de valorização da vida e do cuidado.

A sociedade, no desenvolvimento da “civilização” tratou de desvincular-se do meio natural e, consecutivamente, consentiu na transformação dos animais em meros objetos, com exclusivo objetivo de que os mesmos servissem aos anseios humanos. Nesse sentido, compreende-se que a consagração dos ideais modernos é construída em pilares solidificados, em conceitos que conceberam o mundo em que o homem é o soberano de tudo que existe ao seu redor. “Há séculos que os animais vêm servindo aos mais diversificados interesses humanos, sobretudo naquelas atividades tidas como lúdicas ou culturais.”<sup>1</sup>

Tais concepções surgiram á milhares de anos atrás, desde a Grécia Antiga. Posteriormente a religião fez suas contribuições, deixou suas marcas e reafirmou a inferioridade dos animais não humanos, contribuindo para que estes fossem postos no “subúrbio” em relação aos humanos, que se encontram no centro de toda formação do sistema, consolidando, assim, a afirmação de que “o modo de pensar da maior parte das sociedades humanas está intimamente relacionado à sua herança cultural.”<sup>2</sup>

O antropocentrismo teleológico das tradições aristotélica, estoica e cristã, a ideia de que tudo foi criado para o homem, de que o espetáculo da natureza gravita em torno dos desígnios da condição humana, é, como o caracteriza Arthur Lovejoy, “um dos mais curiosos monumentos da imbecilidade humana”.<sup>3</sup>

Na leitura da obra *Leviatã*, de autoria de Thomas Hobbes, pode ser notado o seu pensamento em relação aos animais, ao mencionar que, “(...) o homem distingue-se dos outros animais não só pela razão, mas também pela paixão. Nos animais, o ape-

tite alimentar e os prazeres dos sentidos predominam, afastando qualquer preocupação de conhecer as causas.”<sup>4</sup>

Ainda, em *Leviatã*,

(...) não existe, para os animais qualquer outra felicidade a não ser desfrutar das delícias dos alimentos, do repouso e dos prazeres cotidianos, pois eles têm pouca ou nenhuma previsão do futuro, por falta de observação ou memória da ordem, conseqüência e dependência das coisas que estão por vir; ao contrário, o homem observa como se produziu um acontecimento e seus antecedentes e conseqüências.<sup>5</sup>

Nesse mesmo sentido, pode-se mencionar que a teoria cartesiana, quando da definição da doutrina do *cogito*, valoriza a condição cognoscente, o uso da racionalidade em sua forma plena. Dessa forma, seria possível discutir a condição dos animais como seres suscetíveis ao sofrimento. Assim, pode-se afirmar que a teoria de Descartes poderia ter sido utilizada com a finalidade de marcar as esferas da dor e do sofrimento e o dualismo corpo/alma como exclusivos das experiências humanas.<sup>6</sup>

Indo de contramão a toda construção do ideal antropocêntrico, na Antiguidade, Anaximandro tomou o caminho inverso, e concluiu que os animais são seres sencientes e que não devem estar à margem dos anseios humanos.

Segundo Plutarco (56 – 120 d.C.), “diz Anaximandro que os primeiros animais nasceram na umidade, envoltos em cascas espinhosas. À medida que cresciam, avançavam para partes mais secas, rompia-se a casca e, por um breve período de tempo, viviam uma espécie diferente de vida. Ainda segundo Plutarco, “[...] assim Anaximandro tendo declarado serem os peixes a um só tempo pais e mães dos homens, clama para que não nos alimentemos deles.”<sup>7</sup>

A despeito de todas as considerações históricas acerca da inferioridade dos animais frente aos humanos no que se referem à possibilidade de sentir dor, estes argumentos não foram uma consideração unitária. Montaigne, por exemplo, defendeu uma espécie de superioridade, tanto em termos morais quanto racionais, das chamadas espécies “não humanas”.<sup>8</sup>

Assim, cabe a este artigo, a partir das questões acima levantadas, propor uma discussão acerca da consideração dos animais como *res*, especificamente no que se refere à continuidade destes pensamentos e perspectivas históricas nos atos da modernidade, como, por exemplo, nas condições de consumo e a realização de testes.

## 2. A modernidade e a sociedade de consumo

Na obra *Modernidade Líquida*, Bauman coloca que “a história do tempo começou na modernidade. De fato, a modernidade é, talvez mais que qualquer coisa, a *história do tempo*: a modernidade é o tempo em que o tempo tem na história.”<sup>9</sup>

A sociedade moderna tem características bastante próprias, entre estas, a individualização e o consumo exagerado.

A apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna. Essa apresentação, porém, não foi uma peça de um ato: é uma atividade reencenada diariamente. A sociedade moderna existe em sua atividade incessante de “individualização”, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada “sociedade”. (...) A “individualização” agora significa uma coisa muito diferente do que significava há cem anos e do que implicava nos primeiros tempos da era moderna – os tempos da exaltada “emancipação” do homem da trama estreita da dependência, da vigilância e da imposição comunitárias.<sup>10</sup>

Ainda, a cerca do absolutismo moderno, diz-se que, “A modernidade nasceu sob as estrelas da aceleração e da conquista de terras, e essas estrelas formam uma constelação que contém toda a informação sob seu caráter, conduta e destino.”<sup>11</sup>

Nessa nova era, consumir tornou-se palavra de ordem. Consumir de forma irracional, irrefletida, inquestionável. E o que antes poderia ser considerado uma sociedade de cidadãos, representa, agora, a sociedade de consumidores que se desvinculam do Estado, desvinculando-se, assim, de uma conjectura social distanciada de um exercício de cidadania.

Assim,

A “sociedade de consumidores”, em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja, e reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumista, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Uma sociedade em que se adaptar aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional. Uma escolha viável e, portanto, plausível – e uma condição de afiliação.<sup>12</sup>

Em verdade, é que por tal configuração, “Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade.”<sup>13</sup>

Os indivíduos, ao invés de tornarem-se verdadeiros cidadãos, praticantes de sua dignidade, tornaram-se simples consumidores. Desta forma, afasta-se da concretude de relações sociais, - que possui afinidade com a opressão e exploração dos animais - ao adotar-se um comportamento que se limita a ação da compra e do consumo instantâneos de mercadorias que virão a serem descartadas rapidamente. Estas ações dão-se de forma irrefletida.

Em outras palavras, no diapasão dos interesses incessantes de ter da sociedade moderna, colabora para que os indivíduos também passem de sujeitos a coisas (objetos aptos a serem consumidos), em contra partida, pelo apego material intenso, as coisas passam a ser mais importante que o próprio ser.

Com os animais não é diferente, estes, que já eram vistos como “máquinas” por Descartes, como seres não sencientes, insensíveis, agora são verdadeiros objetos ao dispor dos interesses modernos, disponíveis nos mercados, em lojas, nas vitrines, restaurantes. A vida animal, na atual conjectura, está associada à ideia de *coisa*. Tanto é que a vida animal, nos diferentes exemplos que podem ser tomados, está reduzida a atender anseios humanos. Por isso os *animais de laboratórios*, são instrumentaliza-

dos para atender fins puramente humanos, bem como em circos, rodeios, vaquejadas e zoológicos. Os animais são explorados para o entretenimento humano.

Deste modo, é de extrema relevância a compreensão, no que se refere ao aperfeiçoamento de seus usos, que surgem em diversos segmentos da modernidade, para que *melhor* se utilize dos animais.

A cada hora, a cada minuto milhares de animais são mortos em diferentes contextos: abatedouros, laboratórios, por maus tratos e no tráfico. As mortes vêm gratuitamente, mas não indolor, uma vez que esses animais nascem para sofrer e morrem para atender aos gostos humanos. Os que não são mortos são maltratados, submetidos à dor e sofrimento.

Em resumo, os animais representam, vulgarmente, um comércio, e nesse comércio que lucra, são os indivíduos humanos que exploram e usam dos animais, crendo serem seus proprietários. Proprietários de coisas disponíveis. É isso que acreditam serem os animais: seus animais, suas coisas, sua propriedade.

### **3. Os animais e as relações de consumo**

A sociedade moderna ao reformular o cenário em relação aos animais incutiu na mente dos indivíduos – ou consumidores - que os animais não sentem dor, não estão providos de sentimento e sensibilidade ou de interesses próprios. Acaba que, esse grande espetáculo, em que as verdades ficam escondidas por detrás da cortina tomou uma proporção tão grande, que se concretizou como verdade. As crianças, por exemplo, não conseguem relacionar o pedaço de bife posto no prato, na hora do almoço, com o animal vivo, ou com a vaquinha que sorri na publicidade que passa no horário nobre da TV.

A mídia banaliza algumas situações que geram um desconforto generalizado nos indivíduos, como o maltrato a um cachorro ou um gato (geralmente de raça), mas esconde toda a



prática de exploração do consumo, a exploração do interesse econômico que prevalece sobre o interesse da vida.

No que se refere à informação quanto ao uso e exploração que a humanidade tem feito dos animais, não se pode dizer que “não sabíamos”. Entretanto, para aqueles que têm como restrito meio de informação as grandes mídias, ou que se satisfazem com informações mastigadas e já banalizadas, acabam por acomodar-se no limbo da ignorância. É desconhecida (talvez por uma alienação consciente) a conduta adotada para o abate de animais e a forma como são criados em ambientes artificiais e estressantes, assim como é desconhecida esta realidade por detrás da venda de animais em pets, a utilização de animais para pesquisas, onde, muitas destas, ocorrem sem razão de ocorrerem já que não trazem benefícios almejados na busca da cura de doenças ou de resolução de problemas e que, no fim, se concluirão irrelevantes e sem aplicação ou aproveitamento.

O único empenho aos quais os indivíduos têm-se dedicado é na ampliação da exploração animal que, conseqüentemente, virão a reverter-se em lucro, em capital. O objetivo único da realidade atual é que se ampliem os negócios explorando e submetendo os animais ao sofrimento desmedido.

Muitas vezes, “Por absoluta ignorância, muitas pessoas acreditam que animais sejam desprovidos de capacidades cognitivas e sensitivas, corroborando a visão de que foram feitos apenas para nosso uso.”<sup>14</sup> Acabando por justificar as práticas de completa sofreguidão impostas a eles. Mesmo quando a ciência vem provando e afirmando que os animais são seres dotados de consciência. Veja-se, por exemplo, o caso do Manifesto de Cambridge, assinado em 2012 por diversos cientistas, alegando que os animais possuem certo grau de consciência e, logo, não podemos mais ignorar tal afirmação.<sup>15</sup>

Na exatidão da falsa verdade, os indivíduos opõem-se freneticamente a crer que também eles (nós) são animais – e não superseres – que fazem parte de um corpo único. Pelo contrário, preferem a mentira conveniente que os tornam semideuses (em

relação aos animais) e que, como semideuses tem o direito de se apoderarem de tudo que está ao redor, tomando para si a vida animal, como um bem a ser apoderado e utilizando-se conforme os próprios anseios.

Basta olhar ao longo da história e vislumbrar o show de bárbaries que a humanidade – no “auge” da sua racionalidade - foi capaz. “(...)... é horrível vislumbrar como todos os opressores em seus vários níveis, se assim desejarem, são capazes de dobrar os fracos e os silenciosos de diversas maneiras, uma vez que descubrem seus pontos fracos”.<sup>16</sup> E é isso que acontece com os animais ainda hoje, todavia há que se ressaltar que também foi isso o que aconteceu com os negros, os judeus, as mulheres, os índios, os ditos “seres inferiores” – ou “sem alma”.

Talvez se possa fixar que tal exclusão dos animais da esfera das considerações éticas ocorre pela construção especista, que é o preconceito daqueles que não pertencem à mesma espécie, assim como o machismo ou como o racismo.

A verdade é que,

Os animais vêm pagando com a própria vida a irracionalidade humana. Com ataques constantes à fauna, várias espécies foram dizimadas e outras se encontram em processo de extinção. Os animais são privados de sua liberdade com o objetivo de lucro financeiro do homem que os considera como propriedade ou mercadoria, são confinados até o momento do abate, são submetidos a morte dolorosa e lenta, são constrangidos física e psicologicamente para estudos de comportamento, são torturados em tráfico, em laboratórios e em aulas de medicina e veterinária, são forçados, castigados e maltratados em circos e lares, são alvos de descarga da ira e do mal-humor do homem, são machucados, amarrados, queimados vivos, afogados, são submetidos a todos os tipos de atrocidades, inclusive as inimagináveis. Enfim, os animais são aqueles que pagam com a vida o progresso tecnológico, o desenvolvimento das ciências e a insensatez humana.<sup>17</sup>

Assim, a questão que se coloca envolve a relação consumista que se desenvolve no cerne do comportamento da modernidade com uma necessidade de se ter melhor tratamento para com os

animais. Estes, ainda que dependentes do humano, necessitam de um tratamento respeitoso fundado nas suas próprias características e condições individuais.

#### 4. Os animais como objetos de testes

As experimentações laboratoriais são recorrentes práticas realizadas em animais desde a antiguidade. Naquele período, elas aconteciam com o intuito de conhecer e entender o funcionamento do corpo e dos sistemas que o integram. As mesmas práticas empregadas na antiguidade reiteram-se até os dias atuais, usando dos animais como meios para chegar a um fim já previsível. Em todo esse universo de testes e utilização do animal no meio tecnocientífico, o animal é instrumento utilizado em nome do *desenvolvimento da ciência*.

Desconstituídos de sua natureza e consciência os *animais de laboratórios*, como são denominados, sofrem através de práticas e técnicas que não levam em consideração que animais são seres dotados de autoconsciência e que por isso não podem ser usados para atender anseios que não condigam com seus próprios interesses. No caso em questão, o que se quer dizer é que animais que são tomados como instrumentos para compreender reações químicas e físicas, voltem a ser livre e sejam tomados como seres com fim em si mesmo e não como meio, como instrumento. Assim, o que se vislumbra, através do entendimento abolicionista, é que testes usando animais sejam parados.

Contudo, há que se conhecer o que é desconhecido. Muitas destas abomináveis práticas em que animais são vitimados todos os dias, também ocorreram com humanos servindo de cobaias, em alguns períodos da história.

Na Alemanha, sob o regime nazista, quase duas centenas de médicos, alguns eminentes, participaram de pesquisas com prisioneiros judeus, russos e poloneses. Milhares de outros médicos sabiam desses experimentos, alguns dos quais foram objeto de conferências em escolas da

área. Os registros mostram que eles ouviram relatos verbais que os horríveis danos infligidos a essas “raças inferiores”, e prosseguiram discutindo as lições que podiam tirar deles, sem que ninguém apresentasse o mais leve protesto contra a natureza dos experimentos.<sup>18</sup>

Ao olhar para a história já escrita, comprova-se a presença de práticas de cunho científico com aqueles que foram, por algum motivo, considerados inferiores diante de outros. Veja-se, neste sentido, o exemplo da Alemanha nazista, que se utilizou dos judeus, negros e homossexuais (entre outros) para fins científicos, por considerá-los inferiores à raça ariana.

Entrementes, assim como nos períodos em que os seres humanos usados como cobaias não representavam qualquer preocupação com as dores que poderiam vir a ser infligidos a essas pessoas, assim também o é na atualidade, em relação aos animais, “Aos olhos do pesquisador os animais torna-se eticamente neutros, como se fossem meros objetos descartáveis.”<sup>19</sup>

Na vida nos laboratórios, crê-se – fielmente – que esses animais, já nascem “para isso”, é como se fizessem parte daquele espaço, como o sofá na sala, a cama no quarto. Os pesquisadores creem que as “cobaias” já vêm ao mundo como cobaias e vivem para isso, esperando até o momento de serem retalhados, de serem submetidos a testes.

Nossa triste fauna de laboratório – ratos (utilizados geralmente para se investigar o sistema imunológico), coelhos (submetidos a testes cutâneos e oculares, além de outros atrozes procedimentos), gatos (que servem sobretudo às experiências cerebrais), cães (normalmente destinados ao treinamento de cirurgias), rãs (usadas para testes de reação muscular e, principalmente, na observação didática escolar), macacos (...), porcos (cuja pele freqüentemente serve de modelo para o estudo da cicatrização), cavalos (muito utilizados no campo da sorologia), pombos e peixes (que se destinam, em regra, aos estudos toxicológicos), dentre outras várias espécies -, transforma-se em cobaia nas mãos do pesquisador, servindo como modelo experimental do homem.<sup>20</sup>

Para tanto, abarca-se algumas referências quanto ao teste Draize, criado pelo cientista John Draize e utilizado a mais de 30 anos tanto pela indústria de cosméticos, quanto para produtos de limpeza.<sup>21</sup>

Este teste,

(...) consiste em colocara solução ou substância sólida do cosmético que está sendo testado, em forma concentrada, nos olhos ou na pele dos animais. São observadas as reações causadas nos dias seguintes ao teste. Um dos animais mais utilizados é o coelho, por ser um animal barato, manso, e ter os olhos grandes. Quando as substâncias químicas são colocadas em seus olhos, eles pulam, choram, se contorcem de dor e tentam sair da jaula. Para evitar que consigam esfregar os olhos e retirar as substâncias, eles são presos em compartimentos onde não podem se mexer, exceto a cabeça, única parte do corpo visível. Às vezes é necessário o uso de cliques de metal para que as pálpebras sejam forçadas a ficar abertas permanentemente. Durante o processo, nenhuma anestesia é usada, e os coelhos muitas vezes acabam cegos.<sup>22</sup>

Importante que seja notado na citação acima, quando se fala em utilização de coelhos, “por ser um animal barato”, ou seja, dá a sensação de que se estivesse falando de objetos. Algo (pois é, realmente, visto como um objeto) que representa, apenas, uma preocupação com a questão econômica, de minimização de gastos, de diminuição de custos e maximização de lucro.

Nesse contexto, os animais não são entendidos como seres sensíveis, dotados de consciência, deixam de ser vistos como seres que possuem desejos e vontades próprias. São, apenas, mais um utensílio, um instrumento que, por fim, são tidos para satisfazer as instâncias econômicas e de consumo, que a sociedade moderna, a mesma que se julga tão racional, exige que seja atendida.

Além do mais, a realização reiterada de testes, completa a ideia de desenvolvimento de todas as formas, no entanto não condiciona a eficácia, ao serem utilizadas pelos seres humanos. Muitos são os casos, de substâncias testadas, por anos em ani-

mais e que, ao chegarem aos indivíduos, trouxeram resultados inesperados ou imprevistos.

Isso se deve ao fato de que homens e animais reagem de forma diversa às substâncias: a aspirina, que nos serve como analgésico, é capaz de matar gatos; a beladona, inofensiva para coelhos e cabras, torna-se fatal ao homem; a morfina, que nos acalma, causa excitação doentia em cães e gatos; a salsa mata o papagaio e as amêndoas são tóxicas para os cães, servindo ambas, porém, à alimentação humana.<sup>23</sup>

Como exemplo, um dos casos mais comentados, refere-se à talidomida, em que depois de gestantes terem feito o uso de tal medicamento para enjoos, os bebês, quando nasceram, traziam inúmeras formas de deficiências físicas.

A tragédia da talidomida, nos anos 60, demonstrou o malefício que pode advir da falsa segurança que a experimentação animal atribui a uma substância: 10.000 crianças nasceram como deformações congênitas nos membros, depois que suas mães – durante a gravidez – ingeriram tranquilizantes feitos com esse produto, os quais tinham sido ministrados, sem problemas, em ratos durante três anos. Sabe-se hoje, também que um terço dos doentes renais, que necessitam de diálise, destruíram sua função hepática tomando analgésicos tidos como seguros porque testados em animais. Os CFC (clorofluorcarbonetos), que foram considerados confiáveis após terem sido testados em animais, causaram o perigoso buraco na camada de ozônio sobre a Antártida.<sup>24</sup>

Há que se perceber que os métodos em que os humanos se apoiam para a exploração da vida animal e o infligir de dor aos mesmos se espalha por todos os segmentos da vida moderna e tem se expandido de forma gradual.

Ainda, com relação aos animais que são utilizados como instrumentos da indústria dos testes, há que se dizer que estes não ficam restritos a testes com substâncias químicas ou para as práticas e técnicas médicas. A psicologia, também, muito se utiliza de testes em animais com o intuito de perceber e analisar quais são os possíveis modos com que os indivíduos poderão vir a

desenvolver transtornos e comportamentos. Como exemplo, cita-se, o caso de uso de bonecos para averiguação do comportamento infantil, a partir da renegação da mãe, em tais práticas, os alvos destas pesquisas tem-se por hábito a utilização de filhotes de macacos. E aqui é cabível a reflexão a cerca da tristeza a que estes animais são subjugados, uma vez que ficam confusos diante do comportamento materno, perdendo o ponto de referência em relação ao afeto, carinho, a relação de proteção e cuidado, que no contexto natural possuem em relação às mães.

O condicionamento do sofrimento aos animais sempre vem correspondido a interesse econômico, que é considerado muito mais importante e de maior relevância quando comparado à vida destas criaturas.

As práticas descritas até aqui e, que estão longe de serem as únicas, significa um longo e interminável rol de atitudes humanas que refletem uma real desumanidade para gerar sofrimento aos animais e, também, para liquidar essas vidas, que sofrem constantemente, abaixo dos olhos dos indivíduos que continuam indiferentes ao que tem reservado a essas criaturas.

## 5. Conclusão

É possível afirmar que os animais são seres dotados de consciência e sensibilidade e que a partir dos movimentos éticos contemporâneos é possível parar estas práticas cruéis com animais não humanos, buscando, assim, um estado efetivo de proteção e respeito destes animais. Assim, pode-se afirmar certo descompasso da modernidade quando esta infere aos animais uma condição de meros objetos, ou res, não lhes reconhecendo atributos sensitivos.

A realização de uma crítica a este fim específico da utilização do animal pressupõe o término das discriminações e práticas institucionalizadas referentes aos status de propriedade dos animais não humanos. Isso significa, portanto, assumir uma

nova condição de racionalidade envolvendo os animais e os humanos.

Esta nova racionalidade não deve estar amparada na superioridade de um ser sobre os outros, ao contrário deve ter como essência uma visão holística do mundo que se vive, tendo respeito por todos os seres que integram o meio. Daí a relevância do questionamento ético e da formação de um novo pensamento que rompa como o aparato ideológico atual, que visa atender aos anseios humanos e deixa a mercê do debate ético as demais criaturas vivas.

A partir disto, compreendendo a relevância do Direito para ampliar os horizontes da vida em sociedade e entendendo como este é um instrumento capaz de alterar os rumos da humanidade, conclui-se do papel singular que este simboliza e que se apresenta para os passos futuros que a humanidade deverá dar, tendo como significado um futuro não mais nebuloso para os animais. Assim, é preciso, que a humanidade, nesta estrutura de ruptura, tenha um novo olhar para a questão dos animais.

Neste viés, é relevante que se reproduza a opinião de Peter Singer que, ao tratar da necessidade de um procedimento ético para com os animais, coloca que as noções desta surgem das consequências dos atos individuais para com todos os seres por eles afetados. Trata-se, assim, de uma “regra de ouro”, onde a ideia é sempre um questionar acerca dos efeitos que uma ação pode provocar nos demais seres e no próprio sujeito.<sup>25</sup>

## 6. Notas de referência

- <sup>1</sup> LEVAI, Laerte Fernando. *Reflexões sobre a tolerância: direitos dos animais*. Valéria Barbosa de Magalhães, Vânia Rall (orgs.). São Paulo: Humanitas, 2000. p. 59.
- <sup>2</sup> LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008. p. 36.



- <sup>3</sup> Jean-Claude Nouët apud ARAÚJO, Fernando. *A hora dos direitos dos animais*. Coimbra: Livraria Almedina, 2003. p. 45.
- <sup>4</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009. p. 51.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 83.
- <sup>6</sup> LOURENÇO, op. cit., p. 196.
- <sup>7</sup> PLUTARCO apud LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008. p. 50-51.
- <sup>8</sup> HARRISON apud ARAÚJO, Fernando. *A hora dos direitos dos animais*. Coimbra: Livraria Almedina, 2003. p. 56.
- <sup>9</sup> BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 128-129.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 39-40.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 131.
- <sup>12</sup> BAUMAN, Zigmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 71.
- <sup>13</sup> *Ibidem*, p. 76.
- <sup>14</sup> LOURENÇO, op. cit., p. 531.
- <sup>15</sup> <http://www.altosestudos.com.br/?p=51966>
- <sup>16</sup> WOOLF, Virgínia. *Flush*. Tradução Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2010. p.83.
- <sup>17</sup> RODRIGUES, Danielle Tetü. *O direito & os animais: uma abordagem ética, filosófica e normativa*. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2011. p. 59.
- <sup>18</sup> SINGER, op. cit., p. 122.
- <sup>19</sup> LEVAI, op. cit., p. 64.
- <sup>20</sup> *Idem*, p. 64.
- <sup>21</sup> CHUAHY, op. cit., p. 65.
- <sup>22</sup> CHUAHY, op. cit., p. 65.

<sup>23</sup> LEVAL, op. cit., p. 64.

<sup>24</sup> LEVAL, op. cit., p. 65.

<sup>25</sup> SINGER, op. cit., p. 429.

**ÉTICA ANIMAL**

---

ANIMAL ETHICS

# UM CASO TRIANGULAR NA ÉTICA: LIMITES DA ABORDAGEM HOLISTA DE J. BAIRD CALLICOTT

## A Triangular Affair in Ethics: limits of J. Baird Callicott holist perspective

*Tânia A. Kuhnen*

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Ética e Filosofia Política, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com realização de estágio de pesquisa na *Humboldt Universität zu Berlin* (2012). E-mail: taniakuhnen@hotmail.com

Recebido em 17.10.2014 | Aprovado em 24.11.2014

**RESUMO:** Este artigo apresenta os argumentos de Callicott em defesa da ética da terra de Aldo Leopold, em contraposição ao movimento da libertação animal e da ética humana tradicional. Callicott sustenta que a ética da terra é a alternativa mais adequada de ética ambiental por incluir entre os beneficiários da comunidade moral os animais e as plantas, as águas e os solos, os quais, em conjunto, formam uma comunidade biótica de seres interdependentes, abrangendo muitos mais entidades vivas do que uma concepção moral que restringe o âmbito de abrangência da comunidade moral a partir do critério da senciência. Na ética da terra, uma ação é moralmente boa à medida que contribui para o bem da comunidade biótica em sua totalidade. O objetivo deste trabalho consiste em caracterizar o modelo da ética da terra a partir da proposta de Callicott, além de apontar os limites de suas críticas relacionadas ao modelo ético da libertação dos animais. Para tanto, destacam-se as divergências apontadas por Callicott entre os modelos da ética da terra e da ética animalista, bem como a aproximação realizada pelo autor entre a ética humana e a ética animalista, finalizando-se com as possíveis objeções à defesa de Callicott da ética da terra no caso triangular por ele construído. Recorre-se, ainda, às contribuições do modelo ambiental biocêntrico de Paul Taylor para

apontar os limites da concepção holista de Callicott, a qual, em última instância, aproxima-se de uma perspectiva bem-estarista em relação aos animais. Mostra-se que Callicott considerou de forma precipitada e limitada a ideia central dos eticistas animalistas de libertar os animais manejados. Assim, a exposição dos argumentos de Callicott sobre os supostos limites da ética animalista, centrada na libertação dos animais manejados e utilizados por seres humanos, é intercalada com apreciações críticas em relação à perspectiva da ética da terra que terminam por aproximá-la da ética humana tradicional.

**PALAVRAS-CHAVE:** ética ambiental; ética da terra; holismo; comunidade biótica.

**ABSTRACT:** This article presents Baird Callicott's arguments in defense of Aldo Leopold's land ethic, as opposed to the animal liberation movement. Callicott names that the land ethic is the most appropriate alternative of environmental ethics, since it includes the animals and plants, soils and water as the beneficiaries of the moral community, which together form a biotic community of interdependent beings. In including all alive entities it is much more comprehensive than a moral conception that limits the moral community to all sentient beings. In the Land Ethics an action is morally good when it contributes to the good of the biotic community as a whole. The main aim of this paper is to characterize the land ethics model considering Callicott's thinking about this subject, and to point out the limits of his criticism related to the animal liberation movement. For that we highlight the divergences Callicott indicated between the land ethic and the animal ethics; thereafter we stress the approximation he made between human ethic and animal ethic and present possible objections to Callicott's defense of the land ethic in the triangular affair that he has presented. Moreover, we resort to Paul Taylor contributions in his biocentric model to point out the limits of Callicott's holism, defending that Callicott approaches a welfarist perspective on animals. We try to show that Callicott considered the central ideas of the animal ethicists in liberate the factory farm animals in a precipitated and limited way. Therefore, an explanation of Callicott's points of view about the supposed limits of animal ethics is intercalated with some critical assessments in relation to the perspective of the land ethic that ends up approximating it to the traditional human ethics.

**KEYWORDS:** environmental ethic; land ethic; holism, biotic community.

**SUMÁRIO:** 1. Introdução - 2. A concepção da ética da terra segundo - 3. Divergências entre o modelo da ética da terra e a ética animalista

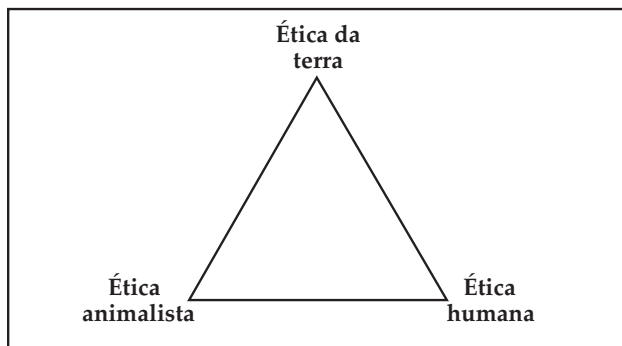
Callicott - 4. A aproximação entre a ética humana e a ética animalista  
- 5. A defesa de Callicott da ética da terra no caso triangular e possíveis  
objeções - 6. Considerações finais - 7. Notas de referências

## 1. Introdução

A realização deste estudo tem por base o artigo de J. Baird Callicott, intitulado *Animal Liberation: a Triangular Affair* e publicado na revista *Environmental Ethics*, em 1980. O título do artigo de Callicott – “libertação animal: um caso triangular” – é significativamente sugestivo, uma vez que o autor aborda a relação existente entre três modalidades de ética, quais sejam: a ética humana, a ética da libertação animal ou ética animalista e a ética da terra.

Esse ‘caso triangular’ apontado por Callicott, existente entre as três concepções de ética, pode ser assim representado:

Figura 1: Representação do caso triangular na ética



Fonte: Autora do artigo.

Na figura acima, a ética da terra está situada no topo pelo fato de ser essa a perspectiva de ética que Callicott defende como a abordagem mais coerente no que se refere à Ética Prática aplicada aos animais e ao meio ambiente. As demais modalidades da ética localizam-se na base do triângulo por serem consideradas

por Callicott mais próximas uma da outra, uma vez que ambas fazem uso de um critério arbitrário na delimitação da comunidade moral: a ética humana comumente utiliza o critério da razão<sup>1</sup>, enquanto a ética animalista recorre ao critério da senciência<sup>2</sup>. Nesse caso triangular, a ética da terra diferencia-se das duas outras por não empregar um critério arbitrário, mas englobar todas as comunidades bióticas no âmbito da comunidade moral.

Assim, a ética da terra é o objeto de construção argumentativa de Callicott ao longo de seu texto. Ela é entendida por ele como a alternativa mais apropriada quando se trata de estabelecer uma ética ambiental, cuja implementação é a mais eminentemente praticável, embora o autor admita que sua realização enquanto política social não é fácil de concretizar<sup>3</sup>. A perspectiva de ética ambiental adotada pelo autor é essencialmente holista, centrada na necessidade de proteger “a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica”<sup>4</sup>. Para fundamentar sua concepção, Callicott recorre constantemente à teoria de Aldo Leopold, apresentada na obra *A Sand County Almanac*, que é, segundo ele, “universalmente reconhecido como o pai ou gênio fundador da ética ambiental recente”<sup>5</sup>.

Ao abordar o caso triangular existente entre as três concepções éticas, Callicott admite, em um primeiro momento, a existência de semelhanças entre a ética da terra e o movimento da libertação animal. No entanto, ao longo do desenvolvimento de seu artigo, o autor passa a enfatizar as distinções entre ambas as perspectivas éticas, indicando que as similaridades apresentadas de início são apenas superficiais e defende a implementação da proposta da ética da terra. O autor infere, então, que da mesma forma que os libertacionistas animalistas empenham-se em afirmar a controvérsia entre sua proposta e a dos filósofos morais tradicionais, evidencia-se uma discordância relevante entre a ética da terra e a concepção defendida por libertacionistas animalistas ou defensores de direitos dos animais<sup>6</sup>.

No presente artigo, objetiva-se apresentar a concepção de Callicott, bem como apontar os limites inerentes a suas críticas

relacionadas ao modelo ético da libertação dos animais. Para tanto, destacam-se as divergências apontadas por Callicott entre os modelos da ética da terra e da ética animalista, bem como a aproximação realizada pelo autor entre a ética humana e a ética animalista, finalizando-se com as possíveis objeções à defesa de Callicott da ética da terra no caso triangular por ele construído. Recorre-se, ainda, às contribuições do modelo de ética ambiental biocêntrica de Paul Taylor para apontar os limites do modelo holista de Callicott, o qual, em última instância aproxima-se de uma perspectiva bem-estarista em relação aos animais.

## 2. A concepção da ética da terra segundo Callicott

A ética da terra, conforme argumenta Callicott, tem seu principal expoente situado no sistema desenvolvido por Aldo Leopold, o qual pode ser considerado um paradigma da ética ambiental moderna. A partir de seu modelo, pode-se entender o que é uma ética ambiental e quanto mais um sistema ético assemelha-se à ética da terra de Leopold, maior será seu caráter ambiental. Leopold inclui na comunidade moral de beneficiários éticos todos os animais, as plantas, os solos e as águas<sup>7</sup>. Isso faz com que esse sistema se apresente de um modo significativamente diverso de sistemas de ética ocidentais tradicionais que, ao longo da história, somente concederam estatuto moral aos seres humanos. Na ética tradicional, apenas os seres humanos têm direitos e merecem ter seus interesses moralmente respeitados. Desse modo, uma característica original e fundamental da ética da terra é a considerabilidade ética de entidades naturais não-humanas.

Callicott sustenta que Aldo Leopold fornece “uma declaração concisa do que pode ser chamado de imperativo categórico ou preceito fundamental da ética da terra: ‘Algo é correto quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. Algo é errado quando tende ao contrário’”<sup>8</sup>.



Assim, a determinação da qualidade ética de uma ação depende diretamente de seu efeito sobre o sistema ecológico. Tem-se, portanto, que o contexto filosófico da ética da terra e seu fundamento conceitual envolve aquilo que é abrangido pelo termo ecologia. Tendo em vista que a ecologia está focada nos relacionamentos de interdependência e articulação estabelecidos interna e externamente numa comunidade biótica para formar um sistema unificado e uma totalidade de inter-relações, a ética da terra tende para uma visão holística do mundo.

As diferentes partes da comunidade biótica possuem o que Callicott denomina de uma dependência ‘econômica’ entre si, para que o sistema como tal desenvolva suas especificidades e se diferencie dos demais. Da mesma forma que é possível caracterizar e definir de modo distinto uma comunidade agrária, um complexo industrial, um sistema econômico comunista, um socialista ou um capitalista, e assim por diante, a ecologia permite caracterizar e definir vários biomas, por exemplo, desertos, savanas, mangues, florestas, entre outros. Cada um desses sistemas exerce uma função específica e, por isso, necessita ter sua integridade assegurada, impondo deveres de respeito que comprometam os agentes morais para com o todo. Não cabe aos humanos prejudicar a estrutura de sistemas unificados e interdependentes do mundo natural<sup>9</sup>.

### **3. Divergências entre o modelo da ética da terra e a ética animalista**

O movimento pela libertação animal, que defende direitos para os animais, assemelha-se a um tipo de ética ambiental. De acordo com Callicott, os libertacionistas animalistas têm requerido uma “igual consideração moral em nome de vacas, porcos, frangos e outros animais não-humanos aparentemente escravizados e oprimidos”<sup>10</sup>. Eles transformam o objetivo da igualdade para animais sencientes em uma política libertária

fundamental a ser alcançada primeiramente em termos teóricos, por meio da defesa de direitos, e, posteriormente, na prática<sup>11</sup>. Tem-se, dessa maneira, uma projeção histórica de direitos morais, que evolui do alcance de poucos para um grande número de ‘pessoas’<sup>12</sup>.

Ao analisar as semelhanças entre a ética da terra e o movimento de libertação animal ou a ética animalista, Callicott argumenta que também Leopold evoca a metáfora do liberalismo político ao sustentar que sua ética da terra “modifica o papel do *Homo sapiens*, de conquistador da comunidade da terra, para tornar-se membro e cidadão dessa mesma comunidade”<sup>13</sup>. Além disso, Leopold também enfoca a necessidade de expandir os critérios éticos para um número maior de campos de conduta e de grupos de pessoas<sup>14</sup>, o que veio a ser posteriormente tratado por Singer em seu livro, *The Expanding Circle*<sup>15</sup>.

Todavia, a ética da terra difere do movimento de libertação animal em diversos aspectos teóricos e práticos, destacando-se a questão da abrangência da comunidade moral. Enquanto o movimento de libertação animal estende a comunidade moral até os animais sencientes, a ética da terra considera moralmente relevantes todos os animais, as plantas, os solos, as águas, enfim, os diversos elementos naturais que compõem uma comunidade biótica e são fundamentais para a manutenção dessa comunidade. Essa é uma primeira distinção relevante entre as duas concepções éticas. Embora ambas defendam a necessidade de expansão da comunidade moral, Leopold, em sua ética da terra, vai além dos libertacionistas animalistas ao não restringir a comunidade ética aos animais sencientes, mas incluir nela solos, águas e plantas<sup>16</sup>.

Outra diferença central entre a ética animalista e a ética da terra reside na importância atribuída ao vegetarianismo. Callicott pontua que os animalistas colocam em prática sua ética tornando-se vegetarianos, sendo essa atitude considerada como subordinada à atribuição de direitos aos animais. Leopold, ao contrário, apesar da amplitude da comunidade moral por ele

proposta, continuou mantendo seus hábitos alimentares e não condenou o ato de se alimentar de animais – atitude considerada incoerente pelos animalistas. No entender de Callicott, o comportamento humano de consumir animais na alimentação não é incoerente com a ética da terra, conforme ela é concebida por Leopold. Isso indica que a “ética da terra de Leopold e a ética ambiental do movimento da libertação animal repousam sobre fundamentos teóricos muito diferentes, e que elas são, assim, duas formas de ética ambiental distintas”<sup>17</sup>.

A diferença em relação aos fundamentos teóricos pode ser mais facilmente percebida quando se toma, por exemplo, a questão do estatuto moral de animais domesticados. Conforme explica Callicott, enquanto os libertacionistas animalistas manifestam um interesse urgente pela eliminação do sofrimento desses animais, Leopold apresenta uma atitude indiferente em relação a eles<sup>18</sup>. Desse modo, apesar de assegurar uma ampla proteção aos elementos naturais, a ética da terra não apresenta uma preocupação relevante quanto à dor e ao sofrimento dos animais domesticados, consumidos pelos seres humanos. Por conseguinte, não coíbe a caça, a matança, nem o ato humano de ingerir animais.

Outra diferença fundamental que pode ser pontuada diz respeito ao interesse urgente da ética da terra em evitar o desaparecimento de espécies de plantas e animais, a erosão dos solos, a poluição de rios, entre outras formas de interferência humana no mundo natural que não são o objeto direto de análise e de preocupação dos libertacionistas animalistas. Portanto, ambas as abordagens, defende Callicott, não são caracterizadas somente por perspectivas éticas divergentes, “mas apresentam uma visão cósmica profundamente diferente”<sup>19</sup>.

A ética da terra, em virtude de sua perspectiva holista, não considera moralmente incorreta a morte de indivíduos animais ou plantas devido à necessidade de se manter o equilíbrio de uma comunidade biótica. Uma ação será moralmente boa na medida em que contribui para o bem da comunidade biótica,

ainda que isso implique a destruição de alguns animais ou plantas. Em outros termos, o bem da comunidade biótica constitui a medida final do valor moral de uma ação. Assim, enquanto os libertacionistas animalistas não admitiriam, por exemplo, a destruição da vida de alguns carneiros, caso representassem uma ameaça mortífera para a flora natural de uma dada região, os partidários da ética da terra considerariam tal ação bem-intencionada, visto que contribuiria para preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica<sup>20</sup>.

#### **4. A aproximação entre a ética humana e a ética animalista**

A ética humana, também denominada por Callicott de “humanismo ético”, não concede estatuto moral para os animais não-humanos, defendendo que somente seres humanos são seres racionais, dotados de interesses, auto-consciência, capacidade de planejar o futuro, entre outras capacidades que lhes tornam merecedores da consideração moral<sup>21</sup>.

Em contraposição a essa perspectiva tradicional, os teóricos do movimento da libertação animal, argumentam que, ao se considerar as capacidades acima citadas, até mesmo muitos seres humanos terminam por ser excluídos da comunidade moral, uma vez que não possuem as características que lhes asseguram estatuto moral. Por conseguinte, tais seres humanos poderiam ser tratados como os animais o são na filosofia moral tradicional<sup>22</sup>.

Como não consegue propor um critério moral válido objetivamente e imparcialmente, a ética humana torna-se ‘especista’<sup>23</sup>, pois inclui na comunidade moral os seres humanos que não satisfazem as capacidades por ela mesma exigidas para se tornarem dignos do respeito moral, mas não inclui os animais que parecem reunir os critérios especificados para ter valor moral. Esses animais são, portanto, vítimas de um preconceito filosoficamente indefensável da ética humana<sup>24</sup>.

Tendo por base essa limitação do critério proposto pela moral tradicional, os eticistas animalistas fazem uso da senciência como “a única capacidade relevante que um ser precisa possuir para desfrutar de consideração moral plena”<sup>25</sup>. Segundo Callicott, o critério da sensibilidade à dor tem sua origem na filosofia de Bentham e Mill, os quais afirmam que a dor é má e, por oposição, o prazer e a ausência da dor são bons. Dessa maneira, a capacidade de sofrer parece ser um critério relevante para a consideração moral. Os agentes morais têm o dever de promover ações cujo efeito seja o bem e a redução ou a minimização da dor. Se animais sofrem dor, somos moralmente obrigados a considerar o sofrimento deles e procurar minimizá-lo do mesmo modo que o sofrimento humano deve ser minimizado. Isso inclui a abstenção de práticas como caçar e matar animais para o consumo, vestir roupas de pele e couro, realizar experimentos com eles, ‘farrear’ às suas custas, entre outras ações moralmente repreensíveis<sup>26</sup>.

No entanto, Callicott sustenta que o critério da senciência também possui suas limitações, uma vez que os eticistas animalistas, analogamente aos defensores da ética humana, fazem uma distinção arbitrária entre aqueles seres merecedores da consideração moral e aqueles que não o são. Isso termina por excluir da comunidade ética certas formas animais simples, quase insensíveis à dor e ao prazer, bem como árvores, rios e outras coisas vivas inconscientes<sup>27</sup>.

Nesse sentido, Felipe acrescenta:

[...] o critério da senciência, adotado por Jeremy Bentham e por Peter Singer para a defesa ética dos animais, não basta para impedir ações invasivas, violentas ou destrutivas que afetam a qualidade de vida de seres ou espécies vulneráveis, tidas como não pertencendo à comunidade dos agentes morais racionais<sup>28</sup>.

Assim, ao se adotar o critério da senciência, muitos seres incapazes de sentir dor e prazer tornam-se vulneráveis às ações humanas destrutivas, podendo ser prejudicados em suas for-

mas específicas de vida, ainda que privados da sensibilidade. Não obstante, o critério da sciência sequer consegue dar conta de proteger todos os animais dotados de sensibilidade. É o que aponta Felipe, ao afirmar que as ações humanas podem fazer mal a tais seres vivos “sem causar-lhes dor alguma, e sem tirar-lhes a vida. Uma vida pode ser privada das condições necessárias à sua expressão plena, específica, sem necessariamente representar dor àquele sujeito privado dessas condições”<sup>29</sup>. Dessa forma, o critério da sciência é insuficiente para impor limites a esse tipo de ação decorrente da liberdade humana que priva seres sencientes de sua qualidade de vida, ou da forma de vida natural de sua espécie, embora não lhes imponha dor. Por isso, se a ética humana, aplicada de forma coerente com os critérios que defende, não consegue garantir a proteção de todos os seres humanos, também a ética animalista, que adota o critério da sciência, corre o risco de não conseguir sempre evitar o mal infringido a todos os seres sencientes.

## **5. A defesa de Callicott da ética da terra no caso triangular e possíveis objeções**

À medida que defende a perspectiva ambiental decorrente da ética da terra, Callicott procura então apontar as limitações da abordagem ética dos libertacionistas animalistas e da ética humana tradicional. Tendo defendido que a ética da terra caracteriza-se pelo reconhecimento dos conhecimentos científicos proporcionados pela ecologia, a qual permitiu entender os sistemas bióticos como unificados e interdependentes, dotados de uma integridade estrutural, o autor critica o fato de os defensores da ética animal ainda não terem reconhecido essa característica<sup>30</sup>. Embora recorram a uma parte do conhecimento proporcionado pela ecologia, que envolve os estudos recentes acerca de primatas, cetáceos e algumas outras espécies de animais, o movimento de libertação animal parece não levar em conta ou-

tras informações biológicas, ignorando a perspectiva holista da ecologia, o valor da comunidade biótica, de sua beleza, integridade e estabilidade<sup>31</sup>.

Além disso, há o problema de que no nível de uma organização social, os interesses da sociedade nem sempre coincidem com a soma dos interesses das partes. A ideia de Bentham, segundo a qual a comunidade é um corpo composto de membros, resulta, de acordo com Callicott, na falsa declaração de que se chega aos interesses da comunidade por meio da soma de suas partes tomadas separadamente. Com base nisso, os eticistas animalistas não reconhecem que quando os interesses do todo não correspondem aos interesses das partes, torna-se necessário, por vezes, a limitação individual para manter uma integridade social como ocorre dentro de um organismo corporal. Para Callicott, “uma sociedade, de fato, é particularmente vulnerável à desintegração quando seus membros tornam-se totalmente preocupados com seus próprios interesses particulares, e ignoram aqueles interesses distintos e independentes da comunidade como um todo”<sup>32</sup>.

A perspectiva do holismo ético confere estatuto moral para plantas, animais, solos e águas, pois toma como *summum bonum* a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica, além de considerar que alguém não pode afetar todo o sistema sem afetar alguns de seus componentes. Dentro dessa abordagem, a avaliação do valor e da ordenação relativa das partes constitutivas dá-se com base no passado e no bem da comunidade biótica como um todo, fornecendo um meio para solucionar a demanda frequentemente contraditória das partes consideradas isoladamente na igual consideração<sup>33</sup>. Ao se reconhecer a lei clássica da ecologia, de que a diversidade contribui realmente para a estabilidade, então, exemplares ou unidades de espécies raras e em perigo de extinção, por exemplo, têm uma reivindicação *prima facie* de consideração preferencial na perspectiva da ética da terra.

Além disso, essa concepção permite consintir aos animais de espécies cuja atividade contribui de forma decisivamente importante à economia da natureza, como a abelha, por exemplo, “uma maior reivindicação de atenção moral, do que a animais psicologicamente mais complexos e sensitivos, como os coelhos [...], que parecem ser abundantes, globalmente distribuídos, eficientes em termos reprodutivos, e somente rotineiramente integrados à economia natural”<sup>34</sup>. Nesse sentido, Callicott argumenta que “os animais e as plantas, as montanhas, os rios, os mares, a atmosfera são os beneficiários práticos *imediatos* da ética da terra. O bem-estar da comunidade biótica, a biosfera em sua totalidade, não pode ser logicamente separado de sua sobrevivência e prosperidade”<sup>35</sup>. Por conseguinte, a ética da terra não concorda com a atribuição de igual valor moral para todos os que integram a comunidade moral, ou seja, para todo e qualquer membro da comunidade biótica. Cada indivíduo possui um valor relativo e é avaliado em conformidade com as particularidades da relação de cada um com a entidade coletiva<sup>36</sup>.

Callicott também critica o tipo de valor atribuído ao meio ambiente na ética humana tradicional. Em tais concepções, geralmente fundadas nos interesses humanos, o valor último sempre está situado nos seres humanos. Dado que o valor atribuído nunca é independente de um avaliador, então, o valor de um ecossistema é sempre humanamente dependente. Leopold, no entanto, questiona o valor instrumental da comunidade biótica e de seus constituintes para a satisfação de interesses humanos. Ainda que defenda uma certa relatividade do valor de cada componente de sua ética, ou a atribuição de valores diferenciados para as partes que compõem um ambiente natural, sua perspectiva não defende os seres humanos como fins últimos, criando obrigações para além dos interesses dos integrantes da espécie *Homo sapiens*. Além disso, o ser humano também não é isento de uma avaliação moral em relação ao bem-estar da comunidade da natureza tomada em seu conjunto, pois ele pode constituir, em muitas situações, uma ameaça ao bem-estar da



comunidade biótica. Disso decorre a possibilidade de sacrificar interesses humanos individuais em nome do bem estar coletivo de uma comunidade biótica<sup>37</sup>. Mas, importa salientar, esse sacrifício de interesses sugerido por Leopold e Callicott não inclui o vegetarianismo.

Conforme salientado anteriormente, uma diferença relevante entre os eticistas animalistas e os partidários da ética da terra é a defesa do vegetarianismo por parte daqueles, enquanto os últimos argumentam a favor da inviabilidade dessa medida. Para Callicott, os defensores da ética animal senciocêntrica falham por não perceberem uma diferença central para a ética da terra entre os animais silvestres e os produzidos pelo ser humano<sup>38</sup>. Tais animais, argumenta Callicott, resultam da produção humana e podem ser equiparados a 'artefatos vivos'. Embora os libertacionistas animalistas defendam que as fazendas de criação de animais para abate e consumo humanos frustram cruelmente o 'comportamento natural', Callicott afirma que, na verdade, o comportamento natural desses animais é viverem em ambientes domesticados. Uma vez libertados, tais animais não teriam autonomia para sobreviver, pois foram produzidos para serem dóceis, tratáveis e dependentes, diferentemente de um animal silvestre, que, mesmo mantido preso temporariamente, ao ser solto tem maior autonomia de adaptação às condições naturais<sup>39</sup>.

Além dessa impossibilidade lógica, haveria também uma impossibilidade prática nos objetivos do movimento de libertação animal. De acordo com Callicott, a libertação dos animais domesticados resultaria na morte de praticamente todos eles, visto que morreriam de fome e frio por não terem mais a 'proteção' dos estábulos, que lhes garante alimento e abrigo. A reprodução deles também não seria mais assistida e, assim, em um curto espaço de tempo, após muito sofrimento e agonia, tais espécies entrariam em extinção<sup>40</sup>.

Todavia, ao realizar essa crítica ao modelo ético animalista, com base na suposição de que todos os animais produzidos pelo ser humano seriam simplesmente soltos, abrindo-se "as portas

dos currais”, Callicott ignora que essa medida não é proposta pelos libertacionistas. A libertação animal não pode se constituir como um ato irresponsável, permitindo que todos os animais manejados morram de fome e frio, pois nisso realmente não há nada de ético. Os seres humanos, enquanto agentes morais, são eticamente responsáveis por todos os animais produzidos até o momento e suas ações precisam ser planejadas de forma que a vida desses animais seja protegida. A libertação dos animais exigiria, inicialmente, o ato de cessar a produção e, depois, uma forma planejada de readaptação dos mesmos à ambientes mais naturais, sem deixarem de ser, em momento algum, supervisionados pelos humanos.

Uma libertação planejada de animais situa-se dentro do que Taylor propõe por meio da ‘regra da justiça restitutiva’<sup>41</sup>. Por ter sido o artigo de Callicott escrito antes de Taylor conceber sua teoria ética biocêntrica, ele não pôde levar em conta esse princípio. Embora Taylor não aplique o princípio da justiça restitutiva aos animais manejados por humanos, pode-se aplicá-lo no caso da libertação animal<sup>42</sup>. Segundo a regra da justiça restitutiva, os danos causados por humanos aos animais necessitam ser recompensados para que se restitua o equilíbrio da justiça entre os seres humanos enquanto agentes morais e os pacientes morais que sofreram o dano. A restituição desse equilíbrio ocorre por meio de alguma forma de compensação ou reparação<sup>43</sup>.

No caso da libertação dos animais, seria necessário recompensar o dano de ter desprovido os animais de suas condições de vida em um ambiente natural, impedindo-os de ir em busca de seu próprio alimento, de se reproduzir e de se proteger de predadores. Aos poucos, os animais hoje domesticados foram destituídos de suas habilidades naturais até chegarem ao atual estágio de dependência que neles se desenvolveu no sistema de criação em confinamento. Por isso, a libertação animal exige dos agentes morais o desenvolvimento de estratégias para que eles possam se readaptar a uma condição de vida menos dependente.

Outra possibilidade decorrente da libertação animal, segundo Callicott, seria a de que prevendo as consequências da libertação imediata do conjunto de animais domesticados, como a morte, os seres humanos poderiam decidir que têm um dever de continuar a abrigar e alimentar como seus antigos animais escravos, tornados incapazes de cuidarem de si mesmos, mas não abatê-los ou fazer outro deles, “incluindo a frustração de seu comportamento ‘natural’, seu direito de copular livremente, reproduzir e apreciar o deleite de serem pais”<sup>44</sup>. Não tendo carne para comer, as pessoas precisariam de mais vegetais, cereais e frutas, ao mesmo tempo em que os animais, sob o cuidado humano, consumiriam cereais em maior quantidade por não serem mais abatidos. Isso requereria maior quantidade de terra para produção agrícola, “com maior perda do *habitat* de animais silvestres e destruição ecológica”<sup>45</sup>. No entanto, ao fazer essa afirmação, Callicott não percebeu que os libertacionistas animalistas exigem a completa extinção do modelo de produção em confinamento, reduzindo, de imediato, o número de animais a ficar sob a proteção humana. Além disso, aos poucos, através do apoio dos agentes morais e tendo por base o princípio da justiça restitutiva de Taylor, esses animais conseguiriam uma maior independência em termos de alimentação em relação ao seres humanos. É certo que esse objetivo não seria alcançado em pouco tempo e exigiria um significativo esforço por parte dos agentes morais. Mas, se não há uma produção manejada de animais em escala industrial, não há mais animais a serem alimentados por humanos, sendo desnecessária a destruição do meio ambiente para aumentar a produção de cereais.

Depois de apresentar as críticas aos argumentos dos eticistas animalistas, a solução proposta por Callicott, a partir da ética da terra, é a busca por uma forma de vida menos artificial, sem imposição de legalidades e de direitos, mas com aceitação e afirmação de leis biológicas naturais, de princípios e de limitações na esfera humana, pessoal e social. Para Callicott, embora seja inviável voltar ao suposto relacionamento simbiótico existen-

te entre ser humano e ambiente natural na antiguidade, novas práticas deveriam ser introduzidas na sociedade, buscando um relacionamento mutuamente benéfico com a natureza. No entender do autor:

*A saúde individual, social e ambiental, receberia, dessa maneira, um valor superior em relação ao conforto, o auto-favorecimento, o prazer e o isolamento anestésico da dor [...]. A busca da saúde ou do bem-estar nos níveis individual, social e ambiental, exigiria auto-disciplina, na forma de uma dieta simples, exercícios vigorosos, conservação e responsabilidade social.*<sup>46</sup>

A busca pelo equilíbrio entre o bem-estar individual, social e ambiental inclui a retomada de uma forma de vida mais natural, livre de certos valores desenvolvidos pela civilização contemporânea, o que abrange mudanças de hábitos alimentares. Portanto, embora não defenda o vegetarianismo, Callicott posiciona-se contra o tipo de consumo de carne que prevalece na sociedade atual e a forma como essa carne e os demais alimentos são produzidos. Nesse sentido, “da perspectiva da ética da terra, o aspecto imoral das fazendas de produção está menos relacionado ao sofrimento e à morte dos animais não-humanos do que à transformação monstruosa das coisas vivas, de uma forma orgânica para um modo mecânico de ser”<sup>47</sup>. Em outras palavras, a imoralidade situa-se na transformação (manejo) de organismos naturais, constantemente conectados e penetrados por máquinas. O posicionamento ético defendido pela ética da terra não consiste no ato de ingerir vegetais ao invés de animais, mas no ato de resistir à agroindústria, ao cultivo em todas as suas manifestações industriais, mormente, ao cultivo caracterizado pela aplicação intensa de agrotóxicos e fertilizantes químicos. Assim, afirma Callicott, a implementação da ética da terra exige “disciplina, sacrifício, limitações e uma reforma econômica maciça, equivalente a uma verdadeira revolução nas atitudes predominantes e nos estilos de vida”<sup>48</sup>.

Também aqui cabe uma observação crítica ao argumento de Callicott, que não percebeu que a produção de animais para o consumo humano de uma forma mais 'orgânica', ou seja, sem os tradicionais recursos químicos e físicos aplicados aos animais criados em confinamento, exigiria toda uma readaptação responsável, desenvolvida pelos agentes morais, dos animais que hoje são criados em sistema de confinamento. Além disso, seria necessário um espaço físico mais amplo para criar a mesma quantidade de animais que hoje se encontram presos para satisfazer o desejo humano supérfluo de se alimentar de carne. Optando-se pelo vegetarianismo, todos os cereais consumidos por animais confinados passariam a ser consumidos por humanos, não sendo necessária a expansão das atividades de produção agrícola. Isso se contrapõe ao argumento apresentado por Callicott, a saber, de que o vegetarianismo exigiria a expansão das áreas de cultivo de cereais para a alimentação humana. Na verdade, não é o vegetarianismo que exige essa expansão, e sim a criação de animais de forma 'orgânica' para o consumo humano.

Entretanto, é preciso considerar que na época em que Callicott escreveu seu artigo (1980), o sistema de produção de animais confinados estava apenas em seu início. Em mais de três décadas, esse sistema se desenvolveu de forma significativa e o número de animais produzidos é muito maior. Além disso, na atualidade, utilizam-se muito mais substâncias químicas e métodos invasivos do que no início da década de 80. Callicott não teve como considerar esses fatores complicadores na solução por ele proposta para justificar a continuidade do hábito de consumir animais não-humanos.

Callicott também deixou de levar em conta o sofrimento e a dor dos animais criados em confinamento. Ao contrário, criticou o argumento da dor e do prazer, afirmando que esses dois sentimentos são uma condição natural da existência da vida consciente, sendo que a dor é informação, ou seja, tem a função de informar ao sistema nervoso central o estresse, a irritação ou algum eventual trauma que esteja atingindo o organismo.

A partir disso, ele inferiu que a dor nem sempre é má e, por isso, é um critério inadequado para ser usado como base para a ética<sup>49</sup>. Todavia, o que Callicott não levou em conta, é que há uma grande diferença entre a dor resultante de um ferimento, por exemplo, que serve de indicativo de que algo não está bem com aquele organismo e que ele necessita de cuidados, e a dor totalmente desnecessária causada aos animais por meio do confinamento, do início ao fim de uma vida sempre breve, e pelo sofrimento imposto por humanos interessados em satisfazer seu interesse supérfluo em se alimentar de animais. A dor certamente faz parte da condição natural de vida, mas, sempre que possível, ela deve ser evitada, a não ser quando se tem em mente o bem do próprio organismo que a sofre.

## 6. Considerações finais

Ao longo deste artigo mostrou-se como Callicott procurou evidenciar que não há uma polarização entre a ética tradicional e o movimento de libertação animal, mas um caso triangular que inclui, além dessas duas abordagens éticas, também a ética da terra. E, para o autor, a perspectiva holista – a base da ética da terra – seria uma solução que se aproxima muito mais de um modelo de ética ambiental coerente do que a proposta dos defensores da ética animal, uma vez que aquela reconhece como valor último o bem da comunidade biótica como um todo. Para viabilizar esse bem, seria necessário que os seres humanos desenvolvessem hábitos alimentares mais naturais, distantes das necessidades ‘consumistas’ da sociedade hodierna. Em outros termos, seria preciso limitar interesses humanos para que o valor e o bem-estar de comunidades bióticas fossem respeitados.

Apesar de ser pertinente a crítica que Callicott realiza em relação aos limites do critério da senciência proposto pelos libertacionistas animalistas quando se pensa em um modelo de ética ambiental, bem como a forma mecânica pela qual são produzidos a maior parte dos alimentos consumidos pelos seres

humanos, mesmo os vegetais, entende-se que a crítica realizada aos partidários da ética animalista para justificar o ato de comer animais não procede. Conforme sugerido, Callicott considerou de forma precipitada e limitada a ideia central dos eticistas animalistas de libertação dos animais manejados, tendo em vista livrá-los do sofrimento e da dor presentes na forma como são criados para o consumo humano. Essa libertação necessita ser feita de forma responsável e por meio de um longo processo de readaptação para os animais possam viver de forma menos dependente de seres humanos.

Por fim, cabe salientar que as considerações holistas de Callicott terminam por se aproximar de uma perspectiva bem-estarista, por sua vez, assemelhada à ética humana tradicional, que sugere um certo modo de produção de animais menos agressivo para que humanos possam continuar mantendo uma condição de privilégio e benefício a partir dos animais. Com isso, poder-se-ia reestruturar o triângulo de Callicott, situando a ética da terra e a ética humana na base, enquanto o modelo da ética animal passa a ocupar a parte superior do triângulo, sobretudo, porque a vida senciente, domesticada ou silvestre, é individualmente valorizada, independentemente de sua contribuição para o equilíbrio de comunidades bióticas.

## 7. Notas de referência

- <sup>1</sup> Uma das éticas humanas mais conhecidas e que emprega o critério da razão para a delimitação da comunidade moral é a ética Kantiana, exposta sobretudo na obra, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Kant desenvolve um sistema ético destinado a todos os seres racionais e capazes de exercer sua autonomia e liberdade na aplicação do imperativo categórico. Somente o ser racional, na condição de agente moral, pode reconhecer o imperativo categórico como aquilo que expressa o dever e o moralmente correto. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- <sup>2</sup> Conforme Peter Singer, a senciência é o único limite defensável da pre-ocupação moral com os interesses do outro. Quando um ser é capaz

de sofrer não há qualquer razão moral para não levar em conta esse sofrimento. Por senciante, Singer define os animais que possuem duas características moralmente relevantes: a sensibilidade e a consciência. A sensibilidade tem por base a capacidade de sentir dor, a qual permite ao ser distinguir-se do meio em que vive. A consciência, por sua vez, decorre da percepção do ser daquilo que afeta sua sensibilidade. À medida que o ser é senciante, ele tem um interesse em experimentar o prazer e evitar ao máximo o sofrimento. Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 67-68.

<sup>3</sup> CALLICOTT, J. Baird. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, Georgia, v. 2, n. 4, p. 311-338, Winter, 1980, p. 338.

<sup>4</sup> Ibid., p. 311.

<sup>5</sup> Ibid, p. 311.

<sup>6</sup> Ibid., p. 315.

<sup>7</sup> LEOPOLD *apud* CALLICOTT, op. cit., 1980, p. 311.

<sup>8</sup> CALLICOTT, op. cit., 1980, p. 320.

<sup>9</sup> Ibid., p. 322.

<sup>10</sup> Ibid., p. 312.

<sup>11</sup> Ibid., p. 313.

<sup>12</sup> Callicott utiliza o termo 'pessoa' no sentido defendido por Singer, a saber, de que alguns animais também são pessoas. Ao fazer uso dessa palavra, Singer refere-se a todos os animais humanos e não-humanos conscientes de si. Para Singer, pode haver pessoas que não são membros da espécie humana, bem como pode haver humanos que não são pessoas (Cf. SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 201-202). Nesse mesmo sentido, Taylor diferencia o conceito de 'pessoa' do conceito de 'ser-humano', argumentando que o conceito de pessoa designa aqueles seres que se constituem como "centros autônomos de escolha e avaliação", e, assim, direcionam suas vidas com base em bem próprio. Cf. TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton Univertisty Press, 1989, p. 33.

<sup>13</sup> CALLICOTT, op. cit, 1980, p. 313.

<sup>14</sup> Ibid., p. 313.



- <sup>15</sup> Cf. SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.
- <sup>16</sup> CALLICOTT, op. cit., 1980, p. 313.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 315.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 315.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 315.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 320.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 316.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 316.
- <sup>23</sup> O termo ‘especismo’ foi criado em 1973 por Richard D. Ryder e designa o modo discriminatório pelo qual seres humanos tratam seres de outras espécies, como se existissem exclusivamente para servir aos interesses humanos. Por meio do especismo, os interesses e preferências de um ser humano sempre são considerados superiores e prioritários quando comparados a todos os interesses dos demais animais. “O especismo fundamenta-se na percepção e na constatação das diferenças aparentes determinadas pelo padrão biológico dos seres em questão”. Cf. FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003, p. 83.
- <sup>24</sup> CALLICOTT, op. cit., 1980, p. 317.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 317.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 317-318.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 318.
- <sup>28</sup> FELIPE, Sonia T. Da considerabilidade moral dos seres vivos. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 105-118, jul. 2006. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art7Sonia.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2007, p. 109.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 108.
- <sup>30</sup> CALLICOTT, op. cit, 1980, p. 322.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 323.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p.323-324.

- <sup>33</sup> Ibid., p. 324.
- <sup>34</sup> Ibid., p. 325.
- <sup>35</sup> Ibid., p. 325.
- <sup>36</sup> Ibid., p. 327.
- <sup>37</sup> Ibid., p. 325-326.
- <sup>38</sup> Ibid., p. 330.
- <sup>39</sup> Ibid., p. 330.
- <sup>40</sup> Ibid., p. 330-331.
- <sup>41</sup> Taylor concebe a “regra da justiça restitutiva” que, juntamente com as outras quatro regras propostas por ele – regra da proporcionalidade, regra do mal menor, regra da justiça distributiva e regra da autodefesa – formam o conjunto das regras destinadas a dirimir conflitos de interesses na perspectiva biocêntrica. Sobre o princípio da justiça restitutiva Cf. TAYLOR, op. cit., 1989, p. 186-192.
- <sup>42</sup> Embora a proposta ética biocêntrica de Paul Taylor só se aplique aos ecossistemas naturais, ou seja, aqueles que não resultam da interferência humana, ele reconhece a necessidade de desenvolver uma ética própria para dar conta do problema dos animais ‘manejados’ dentro do sistema do agronegócio. Cf. TAYLOR, op. cit., 1989, p. 53-58.
- <sup>43</sup> Para maiores detalhes sobre a concepção de Taylor e as críticas que se pode fazer a Callicott a partir da perspectiva ética biocêntrica, confira: KUHNNEN, Tânia A. Em busca de uma ética ambiental: as perspectivas e Baird Callicott e Paul Taylor. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 7, n. 3, p. 19-34, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art-7Sonia.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2014.
- <sup>44</sup> CALLICOTT, op. cit, 1980, p. 331.
- <sup>45</sup> Ibid., p. 331.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 334.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 335.
- <sup>48</sup> Ibid., p. 338.
- <sup>49</sup> Ibid., p. 333.

# ORGANICISMO, SUSTENTABILIDADE E OS “DIREITOS DA NATUREZA”

Organicism, Sustainability and “Rights of nature”

*Daniel Braga Lourenço*

Professor de Direito Ambiental e Biomedicina da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Professor de Direito Ambiental Econômico e Sustentabilidade e de Ética Ambiental do IBMEC. Professor de Tutela da Fauna e da Biodiversidade na Pós-Graduação em Direito Ambiental Brasileiro da PUCRio. Membro do Laboratório de Ética Animal e Ambiental da UFRJ. Doutor em Direito pela UNESA na área de “Direitos Fundamentais e Novos Direitos”. E-mail: danbralou@gmail.com

Recebido em 07.12.2014 | Aprovado em 29.12.2014

**RESUMO:** Este artigo pretende abordar as concepções organicistas no âmbito da ética ambiental, com especial ênfase para as visões ecocêntricas provenientes do novo constitucionalismo latino americano. A constitucionalização dos denominados direitos da natureza (*Pachamama*), sob inspiração da cosmovisão andina teria operado um des-centramento do Direito ao valorizar diretamente sistemas coletivos naturais. Tentará se demonstrar que o conceito de direitos da natureza enfrenta diversos problemas, entre os quais se destaca o choque com as visões ligadas ao individualismo moral animalista e o questionamento da própria efetividade dessa inovação em relação à real modificação comportamental do homem frente ao mundo natural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Constitucionalismo Latino Americano; Ecocentrismo; Organicismo; Animais; Direito dos Animais.

**ABSTRACT:** This article aims to address the organicists conceptions in environmental ethics, with particular emphasis on the ecocentric approach from the new latin American constitutionalism. The constitu-

tionalization of so-called rights of nature (*Pachamama*), under the inspiration of the andean worldview is said to have modified the law in order to directly promote and protect natural collective systems. Despite that, the concept of rights of nature faces many problems, among which highlights the clash with the views related to moral individualism from animal ethics and the questioning of the very effectiveness of this innovation in relation to the real behavior of man against the natural world.

KEYWORDS: Latin American Constitutionalism; Ecocentrism; Organicism; Animals; Animal Rights.

SUMÁRIO: 1. Introdução. – 2. O organicismo na teoria ética contemporânea. – 3. Os “direitos da natureza” no constitucionalismo latino-americano. – 4. O real conteúdo e a eficácia da previsão dos “direitos da natureza”. – 5. Conclusão.

## 1. Introdução

O *holismo metafísico* presente nas teses ecocêntricas, ao menos em certo sentido, se aproxima de um organicismo que compreende os sistemas naturais como verdadeiras entidades autônomas, independentes. As espécies, os ecossistemas e a própria Terra possuiriam formas de autorrealização próprias, seriam entidades globais com interesses próprios, distintos dos de seus componentes:

O movimento aqui se apoia sobre uma tese metafísica, ou pelo menos ganha força dela se tiver êxito, segundo a qual esses grandes sistemas exibem organização e integração suficientes para serem considerados como vivos, como tendo um bem por si mesmos, ou, de modo menos controverso, como possuindo valor intrínseco.<sup>1</sup>

Em “A Morally Deep World”<sup>2</sup> Lawrence Johnson afirma que as entidades coletivas representam “entidades/processos vitais” e não apenas somatórios agregados de seus elementos. As espécies, por exemplo, seriam compreendidas como autênticos organismos individuais (todos orgânicos unificados e contínuos no tempo e espaço), com propriedades e demandas/interesses

próprios. Os processos sistêmicos com suas entidades naturais coletivas teriam, neste sentido, precedência e valor moral superior ao valor individual.

John Gillroy sustenta que embora a natureza, em si mesma, não possua moralidade própria, poderia ter valor próprio se compreendida como uma rede de componentes naturais auto-gerada e autoperpetuante (*autopoiese natural*):

A natureza, em seus próprios termos, é uma entidade funcional que nos preda, nos produz, e tem a probabilidade de continuar a existir muito depois de nós. Essa interdependência funcional é um fato, mas um fato que nos compete a um dever moral de agir por parte da humanidade. Em virtude de que podemos romper esse funcionamento independente, e também porque dependemos dele, se temos quaisquer deveres direcionados a nós mesmos e aos outros, então temos deveres para com a natureza, tanto em termos do bem de nós mesmos quanto do “bem” da natureza como um “outro”.<sup>3</sup>

Historicamente houve diversas manifestações culturais que valorizaram o organicismo como uma forma de explicar cosmológicamente, socialmente e ecologicamente a realidade. Henry Moore (161-1687), por exemplo, professor de filosofia da Universidade de Cambridge, falava em uma “alma do mundo” ou “espírito da natureza” (*anima mundi*) traduzindo uma espécie de animismo que a tudo conectava. Leibnitz (1646-1716) era outro pensador que sustentava a interligação de tudo, assim como o já referido Spinoza (1632-1677), muito citado pelos próprios ecologistas profundos:

[...] o pensador holandês afirmava que o panteísmo – noção segundo a qual todos os seres ou objetos, como lobos, macieiras, humanos, rochas e estrelas – seria uma manifestação única de uma mesma substância criada por Deus. Quando alguém morria, a matéria presente em seu corpo tornar-se-ia alguma outra coisa: solo e alimento para os vegetais, por exemplo, que, por sua vez, alimentariam os cervos e daí por diante. A compreensão de Spinoza sobre essas inter-relações tornaram possível que construísse uma teoria que privilegiava o valor do sistema em detrimento de qualquer de suas partes, fossem elas permanentes ou transitórias.<sup>4</sup>

Outros autores também trabalharam, em maior ou menor grau, com essa noção de organicidade tais como o botânico inglês John Ray (1627-1705) e o poeta, também inglês, Alexander Pope (1688-1744) que em seu *Essays on Man* (1733) escreveu que:

Are all but parts o fone stupendous whole,  
Whose body Nature is, and God the soul.  
Has God, thou fool! Work'd solely for good,  
Thy job, thy pastime, attire, thy food?  
Know, Nature's children all divide her care;  
The fur that warms a monarch, warm'd a bear. <sup>5</sup>

O sentido de comunidade expandida se fez presente também entre os transcendentalistas<sup>6</sup> como Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) e John Muir (1838-1914). Thoreau chegou a afirmar que a sua percepção de uma alma universal envolvia a compreensão de que: “A Terra de que falo não é uma massa inerte; mas um corpo, possui um espírito, é orgânica e fluida à influência do seu espírito”.<sup>7</sup> Outros pensadores como Alfred North Whitehead (1861-1947), Herbert Spencer (1820-1903), e Hegel (1770-1831) também foram simpaticizantes de teses holistas, embora nem sempre (ou quase nunca) de cunho antiantropocêntrico.

## 2. O organicismo na teoria ética contemporânea

O vocábulo “biosfera”, muito utilizado neste trabalho, foi cunhado pelo geólogo Eduard Suess (1831-1914) em 1875, na sua obra “Die Entstehung der Alpen”, como o local físico onde a vida realiza seus processos essenciais. Esse conceito foi posteriormente reelaborado pelo geoquímico russo Vladimir Ivanovich Vernadsky (1863-1945) em seu trabalho pioneiro “The Biosphere”, publicado originalmente em 1926<sup>8</sup>, mas não disponível em inglês até 1986<sup>9</sup>. Vernadsky argumentava que a vida era uma representação de uma força essencial geológica ativa (função primária da

matéria viva era a de colonizar e transformar a realidade) e essa ideia serviu de pano de fundo para que Lovelock pudesse mais tarde desenvolver a conhecida *hipótese Gaia*<sup>10</sup>.

Como se viu, paralelamente e de modo praticamente simultâneo a Vernadsky, no âmbito das construções ecológicas, Aldo Leopold, influenciado por Ouspensky, afirmou em 1923 ser a Terra “um organismo que possuía certo nível e grau de vida”<sup>11</sup>. No artigo “Some Fundamentals of Conservation in the Southwest”, deixa expresso a sua filiação ao organicismo:

Não parece de todo impossível considerar as partes da Terra - solo, montanhas, rios, atmosfera, etc. - como órgãos de um todo coordenado, cada qual com uma função bem definida. E se pudéssemos ver esse todo, como de fato um todo, durante um bom período de tempo, perceberíamos não só órgãos com funções coordenadas, mas possivelmente um processo de consumo e substituição que na biologia denominamos de metabolismo do crescimento. Neste caso, teríamos todos os atributos visíveis de algo que é vivo, que normalmente não reconhecemos como tal em razão de seu grande tamanho e a lentidão de seus processos. E desse reconhecimento decorreria o atributo invisível chamado de alma ou consciência que muitos filósofos de todas as idades prescrevem às criaturas vivas [...].<sup>12</sup>

Na década de 60 a NASA, agência espacial norte-americana, pediu a James Lovelock, um químico inglês para pensar nos tipos de experimentos que poderiam ser incluídos na espaçonave *Viking* para testar a presença de vida em Marte. Lovelock, no entanto, sugeriu que poderíamos inferir a existência de vida no planeta vermelho sem termos de ir até lá, bastando para tanto a análise dos processos químicos que abrigam a vida<sup>13</sup>. A ideia geral é a de que a biosfera como um todo tende à homeostase produzindo e mantendo a manter condições propícias para sua própria existência (abrigoando ou não vida tal qual a conhecemos).

Em certo sentido, essa conclusão de Lovelock não é propriamente original, mas traduz um caminho para a afirmação que a biosfera poderia ser vista, não somente metaforicamente, mas de fato, como um organismo individual. A Terra estaria “viva”:

[...] todo o espectro da vida na Terra, das baleias aos vírus, dos carvalhos às algas, podem ser considerados como constituindo uma única entidade viva, capaz de manipular a atmosfera da Terra para acomodar suas demandas e possuidora de facultades e poderes muito superiores aos de suas partes constituintes.<sup>14</sup>

No mesmo período, as imagens obtidas da Terra e vistas do espaço pela sonda Apollo (a principal delas ficou conhecida como “*blue marble*” ou “*mármore azul*”) foram responsáveis pelo ressurgimento de uma preocupação com as modificações antrópicas sobre o planeta. Na visão de Lovelock:

[...] a evolução do *Homo sapiens*, com toda a sua inventividade tecnológica e sua crescente capacidade de comunicação em rede, aumentou consideravelmente o alcance da percepção da existência de Gaia. Ela está agora acordada e consciente de si mesma. Ela viu o reflexo de sua bela face através dos olhos dos astronautas e das câmeras de TV da espaçonave. Nossas sensações de espanto e maravilhamento, nossa capacidade para o pensamento crítico e especulativo, nossa curiosidade incansável são compartilhadas com ela [...].<sup>15</sup>

A *hipótese Gaia*, que consiste em tratar a biosfera como um organismo vivo, autônomo, recupera a intuição holista com uma pitada espiritual, na medida em que há uma referência a uma entidade divina, *Gaia*<sup>16</sup>. No entanto, ao que tudo indica, a alusão à figura de Gaia possui como pano de fundo o destaque de seus poderes e não propriamente de nossas responsabilidades para com sua integridade. A tese envolve a ideia segundo a qual a biosfera (*Gaia*) é muito mais resiliente e adaptável que a maior parte dos ambientalistas normalmente imaginam. O próprio conceito de poluição seria “antropocêntrico e irrelevante num contexto de Gaia. Muitos dos poluentes estão naturalmente presentes no ambiente e parece ser extremamente complexo afirmar a partir de qual nível seria legítimo afirmar que são, de fato, poluentes”<sup>17</sup>. A mensagem, por mais paradoxal que possa soar, é a de que a natureza como um todo não seria frágil e muitas das nossas



medidas de salvaguarda, de limite e precaução, atualmente presentes no âmbito do Direito Ambiental, seriam desnecessárias.

Todavia, Gaia teria “órgãos vitais” e esses órgãos seriam o seu ponto fraco. As áreas pantanosas, as florestas tropicais e as plataformas continentais, para Lovelock, seriam exemplos de sistemas que poderiam colocar em risco a estabilidade sistêmica.

Na hipótese lovelockiana não há lugar para preocupações ecológicas, ou muito menos éticas, para locais fora desses sistemas considerados relevantes. Tampouco há na construção da hipótese Gaia lugar para a consideração de interesses individuais das partes ou “órgãos” constituintes. O que importa é o bom funcionamento e a “saúde” do planeta como um todo. Deve-se observar que Lovelock não enxerga grandes problemas nas intervenções ambientais voltadas a garantir a homeostase de Gaia, ou até mesmo em cenários que envolvam criar condições para a vida em locais onde ela não mais existe. No livro *The Greening of Mars*<sup>18</sup>, escrito em parceria com Michael Allaby, o autor preconiza a intervenção humana no planeta vermelho com vistas à recomposição da atmosfera marciana (em exemplo claro de instrumentalização de um objeto extraterreno para finalidades humanas), ou em outros termos, a levarmos Gaia conosco para além da própria Terra.

É ao menos curioso perceber que uma das interpretações possíveis para a hipótese Gaia, que nasce na esteira de valorização holística dos sistemas naturais, seria a de que, em seu extremo, chegaria ao ponto de retornar a uma ideia ligada a uma posição individualista (individualismo moral). Gaia não seria apenas mais um organismo qualquer, ela possuiria demandas, interesses e formas específicas de interação que a qualificariam praticamente como um autêntico sujeito moral, autônomo. Embora não chegue a afirmar que a biosfera seja, de fato, equiparável a uma pessoa, Kenneth Goodpaster deixa clara a possível analogia:

O nosso universo moral pode conter estruturas inclusivas de pessoas às quais devemos respeito (da mesma ordem que o respeito pelas

peçoas). Tal constatação se aplica à biosfera como um todo: não como uma mera coleção de partículas bióticas, mas como uma unidade integrada e autosustentável que utiliza primariamente a energia solar a serviço do florescimento e manutenção. A história da evolução traduz o drama dos sistemas biológicos na luta pela sobrevivência.<sup>19</sup>

Da mesma observação parece compartilhar o filósofo Anthony Weston, para quem:

Gaia não é somente um organismo. Está mais para uma pessoa. A biosfera pode ser vista como um ser integrado de acordo com a hipótese Gaia, e ela monitora seus próprios estados e se adapta de acordo com as suas necessidades. Personificando-a, chamando-a por um nome, pode, portanto, ser totalmente apropriado. Se este for o caso, podemos invocar em sua defesa a já estabelecida defesa do valor inerente das pessoas. Podemos ser chamados a repensar nossa concepção acerca do conceito de pessoa e a presunção de que somente seres humanos (ou organismos que se assemelham a nós) contam como pessoas.<sup>20</sup>

Essa analogia, no entanto, deixa em aberto, questões fundamentais previamente já levantadas relativas à atribuição de interesses e de valor inerente a um ente coletivo, como a biosfera, além das dificuldades científicas em termos de justificação da reunião das partes em função das metas coletivas.<sup>21</sup>

### **3. Os “direitos da natureza” no constitucionalismo latino-americano**

Como se percebe, a ideia central da hipótese Gaia não é propriamente nova. O organicismo e o animismo, principalmente aquele de cunho panteísta, estão presentes nas mais diversas culturas. Diversos povos, dentre eles os povos nativos do continente americano (*ameríndios*) possuem uma tradição ou cosmovisão relacionada a esse modo de perceber a natureza e os fenômenos naturais.

Em parte em razão desse legado, em 2008, no âmbito do denominado *novo constitucionalismo latino-americano*<sup>22</sup>, a nova

Constituição Equatoriana tratou de fazer referência em seu texto aos chamados “direitos da natureza” (*derechos de la naturaleza*), seguida pela Bolívia com a Constituição Boliviana de 2009, pela “Lei dos direitos da Mãe Terra” (*Ley de Derechos de la Madre Tierra*) de 2010, e pela “Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem” (*Ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*), de 2012.<sup>23</sup>

O preâmbulo da Constituição do Equador é bastante elucidativo a esse respeito ao celebrar “a natureza, a *Pacha Mama* <sup>24</sup>, da qual somos parte e que é vital para nossa existência [...]”. O art. 10 faz referência à suposta existência de direitos para além da humanidade ao estabelecer que: “A natureza será sujeito daqueles direitos que a Constituição reconheça”. O capítulo sétimo intitulado “Direitos da natureza” estabelece em seu art. 71 que: “A natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduz e realiza a vida, possui o direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”.

A Bolívia trilhou um caminho similar <sup>25</sup> fazendo menção à *Pacha Mama* no preâmbulo de sua Constituição e mencionado expressamente o direito de outros seres vivos, para além da humanidade, ao pleno e normal desenvolvimento (art. 33<sup>26</sup>) Publicou em 2010 a mencionada “Lei dos Direitos da Mãe Terra” que define em seu art. 3º que “A *Mãe Terra* é o sistema vivente dinâmico formado pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e dos seres vivos, interrelacionados, interdependentes e complementares, que compartilhem um destino comum” com os direitos assegurados à vida, equilíbrio e recuperação.

O economista Alberto Acosta, ex-presidente da Assembleia Constituinte responsável pela nova Constituição Equatoriana, afirma que a concepção antropocentrada que recai sobre a natureza deve ser combatida reconhecendo-se que está em curso um verdadeiro processo histórico de ampliação dos direitos subjetivos:

Ao largo da história, cada ampliação dos direitos foi tida como anteriormente improvável. A emancipação dos escravos ou a extensão dos direitos civis aos afroamericanos, às mulheres e às crianças foram rechaçadas pelos grupos dominantes por serem consideradas um absurdo. Para a abolição da escravidão era um pressuposto se reconhecer o “direito a ter direitos”, o que exigia um esforço político para modificar as leis que negavam aqueles direitos. Para libertar a natureza desta condição de sujeito sem direitos o de simples objeto de apropriação é necessário um esforço político que reconheça que a natureza é sujeito de direitos. Este aspecto é fundamental se aceitamos que todos os seres vivos possuem o mesmo direito ontológico à vida. Do atual antropocentrismo devemos transitar, tal como afirma Gudynas, ao biocentrismo. Isto implica organizar a economia preservando a integridade dos processos naturais, garantindo os fluxos de energia e de matéria na biosfera, sem deixar de preservar a biodiversidade.<sup>27</sup>

Três problemas especialmente sensíveis podem ser diagnosticados na passagem acima referida de Acosta: **(a)** o primeiro deles diz respeito a caracterizar o reconhecimento dos *direitos da natureza* como fazendo parte de um processo de expansão dos direitos individuais, tal como ocorreu com a emancipação dos escravos, das mulheres e crianças, entre outros; **(b)** o segundo é relativo ao enquadramento conceitual do fenômeno dos *direitos da natureza* no âmbito do biocentrismo; e **(c)** o terceiro diz respeito ao real conteúdo material da expressão *direitos da natureza*, ou qual o real sentido em que o termo direito é empregado no âmbito deste movimento.

Em relação ao primeiro ponto supramencionado, a lógica de ampliação dos *direitos naturais*, tidos por essenciais ou fundamentais, que normalmente toma como marco a Magna Carta de 1215, girou sempre em torno da garantia da proteção de indivíduos ou categoria de indivíduos em condição de vulnerabilidade. A afirmação segundo a qual a implementação ou o reconhecimento dos *direitos da natureza* fariam parte desse movimento como uma última fronteira a ser conquistada é duvidosa no sentido de que os pontos de partida das visões lastreadas no

individualismo moral e no holismo metafísico são bastante diferenciados, bem como as conclusões a que chegam.

Corre-se o risco de se imaginar, por exemplo, que o alcance dos “direitos da natureza” seja uma etapa final, mais completa, dos movimentos anteriores, por abarcar não só os seres sencientes, como também os demais seres vivos não sencientes e até mesmo entes inanimados coletivamente considerados. Embora quantitativamente o número de destinatários de “direitos” possa eventualmente ser maior no âmbito do discurso dos “direitos da natureza”, qualitativamente a sua proteção é bem menos incisiva.

O segundo ponto a ser destacado é a suposta identificação do tema dos “direitos da natureza” com posições biocentradas, ou, em outras palavras, estabelecer que os direitos da natureza possuam fundamentação biocêntrica:

No âmbito dos direitos da natureza o centro está no valor da natureza. Esta vale por si mesma, independentemente de sua utilidade ou uso para o ser humano, que, por sua vez, é parte da natureza. Isto é o que representa uma visão *biocêntrica*.<sup>28</sup>

Evidentemente que esta é uma simplificação grosseira e equivocada do que vem a constituir o biocentrismo. A assunção de que a natureza como um todo possa ser titular de direitos, está muito mais próxima, evidentemente, de uma posição ecocentrada, de viés holista. Não é por outra razão que o próprio Acosta, em discurso na Assembleia Nacional Constituinte, reproduzido na *Revista Peripécias*, tenha feito menção expressa à figura de Aldo Leopold, transcrevendo expressamente a máxima constante da *ética da terra*:

Qualquer sistema legal sensível aos desastres ambientais que hoje em dia conhecemos, e ao conhecimento científico moderno – ou os conhecimentos antigos das culturas originárias – sobre como funciona o universo, teria que proibir aos humanos de levar à extinção outras espécies ou destruir intencionalmente o funcionamento dos ecossistemas naturais. Como declara a famosa ética da terra de Aldo Leopold,

“uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É errada quando tende ao contrário”.<sup>29</sup>

Essa linha de reflexão, segundo Acosta, possuiria algumas premissas fundamentais que conformam a denominada “democracia da Terra”, todas relacionadas direta e indiretamente com uma visão tipicamente ecocêntrica, a saber:

- (a) os direitos humanos individuais e coletivos devem estar em harmonia com outras *comunidades naturais da Terra*;
- (b) os *ecossistemas* possuem direito a existir e a seguir seus próprios processos vitais;
- (c) a *diversidade da vida* expressada na natureza é um valor em si mesmo;
- (d) os *ecossistemas* possuem valores próprios que são independentes da utilidade para o ser humano.<sup>30</sup>

Uma das referências teóricas utilizadas por Acosta para fundamentar os “direitos da natureza” é Eduardo Gudynas. O ecologista uruguaio também demonstra a mesma confusão conceitual de Acosta ao alocar a *ecologia profunda* como representativa de uma corrente biocêntrica:

[...] uma das expressões mais conhecidas do *biocentrismo* é a corrente da *ecologia profunda*, que representa tanto uma postura acadêmica como uma corrente dentro dos movimentos sociais ambientalistas. Surgida no final da década de 1970, seu representante mais conhecido é o filósofo norueguês Arne Naess, que sustenta que a “vida na Terra possui valor em si mesma (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente)” e que esses valores são “independentes da utilidade do mundo não humano para os propósitos humanos” [...].<sup>31</sup>

No mesmo equívoco incorre o autor ao mencionar a *ética da terra* como biocêntrica, talvez, aqui, a origem da percepção errônea, já referida, de Acosta:

As correntes biocêntricas apresentam como um de seus principais expoentes a chamada *ética da terra*, postulada em meados do século XX por Aldo Leopold. Sua posição era simples, porém elegante [...]. Ao longo dos anos seguintes, esta corrente se confirmou com a ecologia profunda e outras posturas que defendem os valores intrínsecos que os seres vivos possuem de se desenvolverem de acordo com seus próprios programas de vida.<sup>32</sup>

Ou, também, na seguinte passagem,

Chegado a esse ponto é conveniente abordar um aspecto mencionado na seção anterior: os direitos da natureza por sua defesa de valores intrínsecos, e, em especial, ao considerar a vida, seja humana ou não humana, como um valor em si mesma, é denominada *biocentrismo*.<sup>33</sup>

No entanto, conforme destaca acertadamente Fábio Corrêa Souza de Oliveira:

A leitura do texto constitucional equatoriano não deixa dúvida quanto à filiação ao *ecocentrismo*. Em nenhuma passagem assenta que indivíduos não humanos são sujeitos de direito. Tão somente a natureza é titular de direitos. O que se busca proteger são seus *ciclos vitais, estrutura, função e processos evolutivos*. Alberto Acosta não deixa dúvidas ao explicar a percepção de estio da constitucionalização dos direitos da natureza (e o mesmo se pode afirmar para a lei boliviana): “*Estos derechos defienden el mantenimiento de los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Sua atención se fija en los ecosistemas, en las coletividades, no en los individuos*”. O conceito de Mãe Terra, disposto pelo já citado art. 3º da *Ley de Derechos de la Madre Tierra*, lei boliviana, é sumamente evidente de qual sujeito está a se tratar. O art. 73 da Carta Constitucional do Equado é também emblemático: “*El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales*”. A preocupação é com a espécie enquanto tal, com os ecossistemas, com os ciclos naturais. Assim, garante-se a natureza, são direitos da natureza. Reitere-se: não é o indivíduo que compõe a espécie - ele, singularmente não é titular de direitos (seria, então, direitos do animal) -, é a espécie enquanto totalidade. A perda para a natureza (*richness and diversity*) é a extinção de uma espécie. Para ser mais preciso: o valor do indivíduo, apesar das afirmações (Acosta, Gudynas) de que os *direitos da natureza* acolhem a Ética Biocêntrica, é medido em

função do seu impacto no conjunto, no todo (em linha com a máxima da *Ética da Terra*), isto é, o valor de alguém é maior ou menor de acordo com o efeito global que produz, o que, portanto, traduz valor instrumental e não valor intrínseco.<sup>34</sup>

Oliveira destaca ainda, com precisão, dois precedentes judiciais em que fica clara a luta pela integridade dos sistemas ecológicos no âmbito dos “direitos da natureza”: (1) caso Vilcabamba; e (2) caso dos *direitos do mar*.

Em 30 de março de 2011, a Secção Penal da Corte Provincial de Loja decidiu em segunda e última instância a ação de proteção n. 1121-2011-0010, interposta por Richard Frederick Wheeler e Eleanor Geer Huddle a favor da natureza, particularmente a favor do rio *Vilcabamba*, em face do Governo da Província de Loja, com base na legitimação difusa prevista no art. 71 da Constituição Equatoriana (“toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir à autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza”).

Os fatos que motivaram a demanda relacionam-se à ampliação de uma rodovia (*Vilcabamba-Quinara*) pelo Governo Provincial de Loja. Durante as obras de expansão, realizadas sem prévio estudo de impacto ambiental, foram depositadas grandes quantidades de rochas e material de escavação no leito do rio Vilcabamba provocando grande dano ao ecossistema que envolvia o local.

O tribunal equatoriano conheceu e deu provimento à ação de reparação promovida em favor do rio reconhecendo o direito que a natureza possui de que se respeite integralmente a sua existência, manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos, bem como para condenar o Governo provincial a pedir desculpas públicas pela omissão do devido licenciamento ambiental e para realizar todas as medidas de recuperação sob pena de suspensão das obras.

O caso dos *direitos do mar* envolveu a interposição de uma demanda em 2010, em Quito, por um grupo de ambientalistas



(dentre os quais se encontrava Acosta), com base no art. 71 da Constituição do Equador (que garante os *direitos da natureza*) em face da empresa *British Petroleum* pelo grande derramamento de petróleo no Golfo do México no mesmo ano<sup>35</sup>.

Há que se abrir espaço para mencionarmos a importante contribuição do professor Christopher D. Stone no que se refere à construção de tese que procurou fundamentar a possibilidade de judicialização de demandas relacionadas aos direitos da natureza. Segundo Stone narra em sua obra *Should Tress Have Standing? And Other Essays on Law, Morals and the Environment*, quando lecionava *Property Law* (Direitos Reais) falava aos alunos que as sociedades modificavam sua sensibilidade frente às novas demandas de novos titulares de direitos subjetivos e ao próprio modo de lidar com o patrimônio. Para chamar a atenção sobre o ponto fez uma pergunta, à qual ele mesmo respondeu: “do que um sistema jurídico radicalmente diferente trataria? [...] de uma realidade onde a natureza possuísse direitos. Sim, rios, lagos, árvores, animais [...]”<sup>36</sup>.

A partir daí Stone solicitou a sua assistente que procurasse uma demanda que pudesse ser reinterpretada no sentido de permitir que a própria natureza fosse parte ativa na lide. Pouco tempo depois a assistente lhe encaminhava o caso *Sierra Club v. Hieckel*, posteriormente *Sierra Club v. Morton*, decidido pelo *Nono Circuito da Corte de Apelações*, nos EUA. O *U.S. Forest Service* havia autorizado a *Walt Disney Enterprises, Inc.* a desenvolver um grande *resort* em uma área na *Sierra Nevada* na Califórnia denominada *Mineral King Valley*. O *Sierra Club*, associação civil ambientalista criada por Muir, por meio de uma lide coletiva (*class action*), sustentou na ocasião que o empreendimento, embora autorizado, afetaria significativamente o equilíbrio ecológico e paisagístico da região. O tribunal californiano entendeu, no entanto, que o *Sierra Club* não preenchia os requisitos para ser admitido no pólo ativo da demanda.

Se a questão era meramente processual, por que não tentar construir uma tese para legitimar a própria região, o *Mineral*

*King Valley*, como o próprio autor da demanda? No caso concreto, curiosamente, a apelação do *Sierra Club* dirigida à *Suprema Corte Norte-Americana* já havia sido protocolada (em outubro de 1971, e as audiências já previstas para o final do ano)<sup>37</sup>. Stone então publica o artigo *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, na *Southern California Law Review*<sup>38</sup> como meio de tentar sensibilizar os julgadores para a legitimidade ativa dos próprios entes naturais. Quando do julgamento, o artigo é citado pelo *Justice William O. Douglas* em seu voto de dissensão<sup>39</sup> (o resultado final foi 4 votos a 3 no sentido de não dar provimento à demanda).

O ponto central da tese de Stone é o de que “a história legal demonstra que cada expansão de direitos subjetivos a novas entidades foi antecedida por grandes debates e normalmente tida como impensável”<sup>40</sup>. Dá como exemplo desta realidade a concessão de direitos a determinadas categorias de seres humanos tais como escravos, mulheres, crianças, estrangeiros e povos nativos. O autor chama a atenção para o fato do sistema jurídico já reconhecer direitos a entidades não humanas de forma bastante tranquila tal como ocorre no caso das pessoas jurídicas, *trusts*, *joint ventures*, estados e até, na *Common Law*, a embarcações. Se isso é verdadeiro, por que criar um impedimento para que a natureza seja titular também de direitos?

Fazendo menção aos casos marginais, Stone afirma que:

Não é uma resposta razoável dizer simplesmente que rios e florestas não possam litigar em nome próprio pelo mero fato de não poderem expressar sua vontade de uma maneira inteligível para nós. Pessoas jurídicas também não podem falar, nem mesmo estados, crianças, enfermos e incapazes. Representantes legais, advogados legalmente constituídos podem falar por eles tal como ocorre usualmente com demandas provenientes de cidadãos comuns.<sup>41</sup>

A ideia é a de estabelecer a possibilidade de tutores ou representantes legais suprir essa deficiência no âmbito de uma legitimação ordinária para a própria natureza<sup>42</sup>. O jurista cita casos

interessantes em que demandas em nome de entes naturais, de alguma forma, já tinham sido anteriormente tentadas: **(a)** caso do rio *Byram*, em 1974 (*Byram River v. Village of Port Chester*, 12 E.L.R. 20186); **(b)** caso do pântano *No Bottom Marsh*, em 1976 (*Sun Enterprises v. Train*, 394 F. Supp. 211 – S.D.N.Y. , *aff'd*, 532 F.2d 280, 2d Cir.); **(c)** caso da praia de *Makena*, em 1975 (*Life of the Land, Inc. v. Bd. of Water Supply*, 2d Cir. Hawaii); **(d)** caso do monumento nacional de Death Valley, em 1976 (*Death Valley Nat'l Monument v. Dept. of Interior*, N.D. Cal.), e **(e)** casos envolvendo espécies ameaçadas de extinção como o do: **(e.1)** *Palilla*, em 1979, 1986 e 1988 (*Palila v. Hawaiian Dept. of Land and Natural Resources*, 417, F. Supp. 985, Dist. Court, D. Hawaii, 1979; 852F. 2d. 1106, Court of Appeals, 9th Circuit, 1988; e 649 F. Supp. 1070, Dist. Court, D. Hawaii, 1986); **(e.2)** da *Northern Spotted Owl*, em 1988 e 1991 (*Northern Spotted Owl v. Hodel*, 716 F. Supp. 479, 1988; e *Northern Spotted Owl v. Lujan*, 758 F. Supp. 621, 1991); **(e.3)** do *Mt. Graham Red Squirrel*, em 1991 (*Mt. Graham Red Squirrel v. Yeutter*, 930 F.2d 703, 1991); **(e.4)** do *Hawaiian Crow*, em 1991 (*Hawaiian Crow v. Lujan*, 906 F. Supp. 549, 1991); **(e.5)** do *Florida Key Deer*, em 1994 (*Florida Key Deer v. Stickney*, 864 F. Supp. 1222, 1994); **(e.6)** do *Marble Murrelet*, também em 1995 (*Marble Murrelet v. Pacific Lumber Co.*, 880 F. Supp 1343, 1995), e **(e.7)** da *Northern Seal*, na Alemanha, em 1988 (*Seehunde v. Bundesrepublik Deutschland*, Verwaltungsgericht, Hamburg, 1995).

#### 4. O real conteúdo e a eficácia da previsão dos “direitos da natureza”

O terceiro problema envolvendo a concepção dos *direitos da natureza* refere-se à utilização da palavra “direitos” e sua real significação. O uso do termo “direito” no contexto dos “direitos da natureza” estaria sendo empregado em um sentido técnico/filosófico/legal (compreensão da natureza como um autêntico sujeito de direito, com valoração inerente em sentido moral) ou

somente para simbolicamente reforçar a ideia de que a natureza teria um valor especial, destacado, que os humanos deveriam respeitar? Qual o efetivo alcance dessa expressão? Ela refletiria um modo realmente distinto de se pensar a relação homem-mundo natural?

Embora não admita expressamente, Acosta deixa claro que o sentido de “direitos da natureza” é apenas e tão somente figurativo. Não traduziria a ideia de que a natureza em si possuísse um direito subjetivo à não instrumentalização. Nas palavras do economista:

Esses direitos não defendem uma natureza intocada, que nos leve, por exemplo, a deixar de manter cultivos agrícolas, a pesca ou a pecuária. Esses direitos defendem a manutenção dos sistemas de vida, os conjuntos de vida. Sua atenção se fixa nos ecossistemas, nas coletividades, não nos indivíduos. Pode-se comer carne, peixes e grãos, por exemplo, desde que se assegure que os ecossistemas continuem operando com suas espécies nativas.<sup>43</sup>

No mesmo sentido, leia-se Gudynas, para quem, em princípio, não haveria problema na instrumentalização do gado para finalidades humanas:

A defesa dos direitos da natureza não implica renunciar, por exemplo, à agricultura, pecuária, ou a qualquer outra atividade humana que esteja inserida nos ecossistemas, e muito menos significa um pacto que conduzirá à pobreza toda uma nação. Todavia, indica-se a modificação substancial do modelo de desenvolvimento. São os seres humanos que possuem a capacidade de adaptarem-se aos contextos ecológicos e não se pode esperar que as plantas e os animais se adaptem às necessidades de consumo das pessoas. Consequentemente, teremos uma “outra” agricultura e uma “outra” pecuária, que possam assegurar a qualidade de vida e a conservação dos conjuntos de espécies e ecossistemas.<sup>44</sup>

Para utilizar o exemplo já mencionado de Naess, que é simpaticante das técnicas artesanais de pesca, Gudynas apenas indica um incômodo e uma sinalização apontando para a necessidade

de modificação do padrão de criação industrial de animais para outro menos agressivo.

Fica bastante claro que a preocupação não é com o uso em si dos animais e da natureza de modo geral, mas sim com o modo de utilizá-los (como utilizar racional e razoavelmente os ditos “recursos” naturais). Ao comentar sobre as novas Constituições Latino-Americanas, Eugenio Raúl Zaffaroni deixa clara a limitação do discurso *ecocentrista* que em muito se assemelha (ou é em tudo identificado) com uma posição *homocentrada* apenas, talvez, com uma roupagem mais *light* ou branda:

A ética derivada da hipótese Gaia, como culminação do reconhecimento de obrigações provenientes do ecologismo do tipo profundo incluem as do animalismo e impede que caiamos em contradições acerca das quais alguns animalistas se perdem em discussões sem sentido como: Por que não considerar que é contrário à ética animalista que um pescador ponha uma minhoca viva como isca ou permitir que o peixe a engula e sofra morrendo cravado no anzol? Por que não extremar as coisas e estabelecer que deveríamos andar descalços atentos para não pisotear formigas e com máscaras na boca para evitar engolir pequenas vidas, ao estilo jainista radical? A ética derivada de Gaia não exclui a satisfação das *necessidades vitais*, pois a vida é um contínuo em que todos sobrevivemos, mas de certo que exclui a crueldade por simples comodidade bem como o abuso supérfluo e desnecessário. Explica que não é o mesmo sacrificar animais para fabricar casacos de peles ou pescar com iscas vivas, e que é preferível mesmo fazê-lo com tais iscas do que com redes e desperdiçar a metade dos exemplares recolhidos para ficar somente com os mais valiosos em termos de mercado.<sup>45</sup>

Há uma tentativa frustrada de conciliação entre a categoria de *valor instrumental* com a de *valor inerente* já que se algo possui valor inerente esse valor é derivado de suas propriedades não relacionais, ou seja, a eliminação ou lesão de uma entidade com valor inerente não poderia ser justificada com base nas consequências dessa eliminação em relação a terceiros. Veja-se que esta dificuldade não é percebida pela doutrina dos direitos da natureza:

Em outras palavras, a postura *biocêntrica* dos direitos da natureza não invalida, senão acompanha e reforça a perspectiva antropocêntrica clássica dos direitos humanos que se estendem sobre o meio ambiente. Estes incluem, por exemplo, o direito a um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado (art. 14 da Constituição do Equador) [...].<sup>46</sup>

Nos parece que o *valor inerente*, excepcionalmente, e especialmente nas situações onde não esteja envolvida a lesão a interesses fundamentais, poderia conviver com o *valor instrumental*. Em outras palavras, *valor inerente* e *valor instrumental* poderiam por vezes coexistir. O próprio ser humano, embora traduza o caso paradigmático de um ente com valor inerente, poderia, em alguns casos, ser utilizado como um meio para os fins de terceiros, a depender do que efetivamente se compreende por “meio”. Peter Singer, em suas apresentações, costuma ilustrar essa possibilidade com alguns exemplos: **(a)** o primeiro deles diz respeito ao caso do carteiro. Quando envio uma encomenda pelo serviço de correio alguém certamente será encarregado de fisicamente entregar essa minha encomenda. Em sentido amplo, servirá como um meio de execução do serviço. Poucas pessoas, no entanto, diriam que neste caso haveria um problema moral, pois o funcionário dos correios aceitou voluntariamente participar desta atividade e é por ela remunerado. O *consentimento* nesta hipótese desempenha um papel relevante. O trabalho, em condições normais, não é escravidão; **(b)** o segundo exemplo traduz a denominada hipótese da estação de trem. Imagine que você esteja aguardando a chegada de seu trem em uma estação de trem e que as condições climáticas estejam especialmente desfavoráveis, ventando e fazendo muito frio. Imagine ainda que você não está devidamente agasalhado, mas vê à sua frente um time de *rugby* parado também a espera do mesmo trem. Os jogadores, todos altos, estão com pesados agasalhos e fazem uma barreira natural contra o vento frio. Sem que eles percebam, você então se coloca atrás desses jogadores, sem pedir seu consentimento, utilizando-os como um meio de diminuir o

incômodo do vento frio. Também aqui poucos diriam que há maiores problemas, pois embora não haja o elemento do consentimento (presente na hipótese anterior), não há qualquer lesão a qualquer interesse importante desses indivíduos. A ausência de lesão desempenha também um papel relevante para a discussão sobre o valor instrumental; (c) o último caso, mais delicado, envolve uma situação de um terremoto. Após o tremor de terra você e seu filho estão presos em um edifício que está ruindo. O único modo de você evitar que uma pesada placa de cimento caia sobre seu filho é empurrando uma terceira pessoa que está desacordada para que sirva de escudo, protegendo seu filho contra a queda da placa. Isso fará com que esse indivíduo seja lesado em sua perna, mas a ação salvará a vida de seu filho. Essa utilização seria justificável? Neste cenário em que se machuca alguém (causando-se grave lesão) sem o elemento do consentimento podem surgir opiniões divergentes sobre a legitimidade da sua conduta especialmente nos casos em que o dano a ser provocado seja significativo. Estaríamos autorizados a ponderar lesões como que em uma espécie de cálculo utilitário? <sup>47</sup>

Estes exemplos demonstram que em alguns casos podemos cogitar na utilização de um indivíduo com valor inerente como meio para nossos fins, mas esta utilização instrumental deste indivíduo é, via de regra, excepcional, e deve ao menos conformar situações onde exista o consentimento ou, caso ausente o consentimento, não haja lesão a interesses fundamentais. Este não é, evidentemente, o caso mencionado por Acosta ou Gudynas quando admitem a prática da pecuária, ainda que não nos moldes intensivos ou industriais. A pecuária, mesmo extensiva, local, e de pequeno porte, causa lesões a interesses fundamentais dos animais em contextos onde não estão envolvidas escolhas decisivas, de tudo ou nada, como seria o caso de realizarmos a pecuária ou morreremos.

Em outra passagem, utilizando a terminologia proveniente da *ecologia profunda* (*necessidades vitais*), Gudynas indica, mais uma vez equivocadamente, que não haveria mal em instrumen-

talizar outras formas de vida, pois isto faria parte de um “ciclo natural” presente na própria natureza:

Este reconhecimento de valores próprios em todas as formas de vida não significa negligenciar que as dinâmicas ecológicas implicam relações que também são tróficas, que envolvem a predação, etc. Seguindo esse raciocínio, a adoção dos direitos da natureza não requer que deixemos de criar animais para abate ou que abandonemos cultivos agrícolas, ou, ainda, que mantenhamos uma natureza intocada. Pelo contrário, reconhece-se e defende-se a necessidade de intervenção no meio ambiente para aproveitar os recursos necessários para satisfazer as “necessidades vitais” e garantir a “qualidade de vida” (segundo suas formulações originais). Tampouco impede defendermo-nos de vírus ou bactérias. Portanto, o reconhecimento de valores intrínsecos presentes na natureza não significa mantê-la intocada. [...] Finalmente, o reconhecimento dos valores intrínsecos e dos direitos da natureza tampouco implica negar ou anular os direitos dos cidadãos a um ambiente sadio. De fato, na nova Constituição do Equador, esses direitos são mantidos em paralelo aos direitos da natureza. O direito a um ambiente equilibrado está voltado às pessoas e, portanto, sua concepção é antropocêntrica. Protege-se o ambiente como sendo importante para a saúde das pessoas ou por ser uma propriedade dos humanos. Boa parte da institucionalidade e normatividade ambiental dos países latino-americanos se baseia nesta perspectiva.<sup>48</sup>

Do fato de que na natureza exista a predação de alguns animais sobre outros não decorre que, com base nesta constatação meramente empírica, estejamos autorizados a fazer o mesmo. Este argumento, denominado de “argumento ecológico” falha por duas razões fundamentais, ao sugerir que: **(a)** devêssemos extrair do mundo fenomênico (ser) o *dever ser* (comandos normativos). Essa questão ilustra o já referido problema da *falácia naturalística* que afirma que nem sempre o que é factualmente natural será automaticamente ou necessariamente bom/correto no sentido moral. A adoção de comportamentos tendo por base o modelo animal, por exemplo, poderia trazer problemas morais quando aplicados a seres humanos (e.g. alguns animais roubam comida uns dos outros e estabelecem ordens de precedência para o acesso ao alimento com base na hierarquia social). De fato,



achamos adequado e desejável intervir nos processos naturais quando eles não se mostram, por algum motivo, convenientes (e.g. quando adoecemos seriamente, buscamos intervir no curso natural da doença por meio de medicamentos); e **(b)** busquemos orientação moral no comportamento amoral do mundo natural. Animais, via de regra, não são considerados agentes morais no sentido de que seriam capazes de empreender uma reflexão ética ao agirem (e.g. quando um leão se alimenta de uma zebra ele não reflete sobre o fato de ser seu comportamento justificável do ponto de vista da moralidade, além do que, fisiologicamente, no caso concreto, por ser um carnívoro estrito, não teria sequer alternativas dietéticas disponíveis, ao contrário do que ocorre com os seres humanos).

O que se percebe é que a expressão *direitos da natureza* não carrega o mesmo sentido epistemológico de *direitos humanos* ou mesmo *de direitos dos animais*.

Oliveira, novamente, com precisão, aponta para o fato de que:

[...] Por outra: não emprega (direito dos animais) a expressão *direito* no mesmo sentido de Arne Naess, Acosta ou Gudynas. Dizer que os animais têm direito à vida importa dizer que os seres humanos não podem matá-los (obrigação negativa) a não ser em *legítima defesa* ou *estado de necessidade*, além de poderem ter para com eles deveres de agir (obrigação positiva). Daí porque o Direito dos Animais não vai afirmar que as plantas têm direito à vida, vez que comer uma alface ou uma cenoura não é o mesmo que comer um coelho ou um pato. Assim, a vida animal é superior (e não igual) à vida vegetal, razão pela qual deve-se comer vegetais e não animais. [...] A preocupação de Alberto Acosta é com o bem-estar dos animais, condena a crueldade, os maus-tratos, a experimentação cruel com animais, a utilização agressiva de hormônios, *la existencia de mataderos en condiciones deplorables* ou as touradas. No mesmo sentido, Gudynas propõe *outra pecuária*. Traduzindo: *el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente* se traduz em *bem-estarismo*, o que está muito aquém da plataforma do Direito dos Animais. Repita-se: a vaca não tem o direito à vida diante da vontade humana de comê-la. O *valor intrínseco* da vaca a protege apenas de maus-tratos. [...] os autores em referência estão indubitavelmente

a defender, em nome dos direitos da natureza, a chamada pecuária sustentável (carne orgânica, boi verde) ou a pesca sustentável. A fundamentação não é animalista e sim ambientalista. É possível afirmar que a concepção de *valor intrínseco* no campo dos Direitos dos Animais é bem mais robusta do que na noção que a mesma expressão enverga na dimensão filosófica que embala os direitos da natureza.<sup>49</sup>

## 5. Conclusão

Verificou-se anteriormente que três problemas especialmente sensíveis podem ser diagnosticados na concepção que abraça os denominados “direitos da natureza”: **(a)** o primeiro deles diz respeito a caracterizar o reconhecimento dos *direitos da natureza* como fazendo parte de um processo de expansão dos direitos individuais, tal como ocorreu com a emancipação dos escravos, das mulheres e crianças, entre outros; **(b)** o segundo é relativo ao enquadramento conceitual do fenômeno dos *direitos da natureza* no âmbito do biocentrismo; e **(c)** o terceiro diz respeito ao real conteúdo material da expressão *direitos da natureza*, ou qual o real sentido em que o termo direito é empregado no âmbito deste movimento.

Os ecocentristas, incluindo-se aqui os adeptos da *ecologia profunda*, da *ética da terra*, da *hipótese Gaia* e dos *direitos da natureza*, geralmente preocupam-se em dizer quem possui valor inerente ou intrínseco, mas não a esclarecer, previamente, no que consiste o valor intrínseco ou os seus critérios atributivos. Tal como já destacado em outra oportunidade, como conciliar a afirmação de que um determinado ente possua valor inerente e, ao mesmo tempo, esteja autorizado a comê-lo, talvez a forma mais radical de instrumentalização (*valor instrumental*) do outro? De que tipo de teoria do valor tratam estes autores? Quais os critérios para a adjudicação de conflitos de interesses de seres que possuem valoração inerente?

No mesmo sentido, em que sentido a incorporação do vocábulo *direito(s)* ao discurso ecocêntrico importou efetivamen-

te em uma modificação estrutural em termos de adoção de um paradigma não homocentrado nessas sociedades? A natureza passou a ser encarada de forma diferente a partir das previsões normativas mencionadas?

Tudo indica que a resposta seja negativa. A natureza continua a receber o mesmo tipo de tratamento e atenção que, via de regra, já recebia anteriormente. Equatorianos e bolivianos continuam explorando recursos florestais, consumindo combustíveis fósseis, exercendo a pecuária e a utilizar os animais para alimentação, bem como a instrumentalizá-los para as mais diversas finalidades. Em outras palavras, há um descompasso gigantesco entre a afirmação constitucional de uma cosmovisão que pretensamente encampa a natureza como titular de direitos subjetivos, como um autêntico sujeito de direitos (retórica dos *direitos da natureza*), e a realidade subjacente.

Embora o Direito possua um inegável papel transformador, e não se possa desprezar o caráter normativo de previsões como estas, a inserção dos chamados *direitos da natureza* no sistema jurídico pode gerar um efeito reverso consistente na vulgarização excessiva da terminologia. Essa popularização da terminologia, que possui um lado positivo, pode acabar por prejudicar e esvaziar o próprio conteúdo material da proposta ética que lhe dá sustento. Neste sentido, não seria uma alavanca, mas uma âncora no que se refere ao efetivo rompimento do antropocentrismo.

Todos podem passar a defender a ideia de *direitos na natureza*, porque simpática, mas sem alterarem, de maneira significativa ou substancial, o seu modo de interagir com o mundo natural. Seria uma proposta confortável. Tal como destaca Oliveira:

No início deste artigo, afirmou-se uma sensação de estranhamento pela normatização, em primeiro lugar, dos *direitos da natureza* e não dos *direitos dos animais*, estes ainda aguardando a sua vez. Mas, bem percebido, não há nada de estranho. É que é mais palatável para o gosto geral dizer que os Andes têm direito à manutenção do seu ecossistema, da sua biodiversidade, do que dizer que os animais têm direito à liberdade e por isto não podem ser trancafiados em gaiolas ou jaulas.

Menos estranho defender que um cão possui direitos do que a tese de que um rio possui direitos. É mais fácil ser contra a mercantilização da natureza, a privatização da água, defender *la eliminación de criterios mercantiles para utilizar los servicios ambientales* (Acosta), do que ser contra a comercialização de animais (um dos setores mais rentáveis do mundo), do que defender que animais não são propriedades. É menos problemático sustentar que o Rio São Francisco não deve ser contaminado do que sustentar que os animais não devem sofrer experimentações, vivissecção, ainda que tais experimentos tragam proveito para demandas humanas. Mais fácil aceitar que a Floresta Amazônica tem direito ao seu ciclo natural, ao seu bioma, do que aceitar que os animais têm direito aos seus corpos. Com menor resistência se depara a assertiva de que não se deve derrubar mais árvores de pau-brasil do que a assertiva de que não se deve continuar a matar animais para alimentação, salvo estado de necessidade. Mais provável convencer de que é preciso proteger os ursos pandas em função da ameaça de extinção do que convencer a não matar frangos ou porcos, multiplicados e criados aos milhares para comida.<sup>50</sup>

Tal como falar em *sustentabilidade* ou *desenvolvimento sustentável* tornou-se lugar comum no discurso político e jurídico, o fato de falar em *direitos da natureza* poderá se tornar, da mesma forma, apenas uma conveniência ou comodidade, nada mais. Ao que tudo indica, os *direitos da natureza*, tal qual concretizados na experiência constitucional latino-americana, são demasiadamente pretenciosos no sentido de sugerirem, num primeiro momento, um projeto muito maior do que realmente abarcam.

## Notas

- <sup>1</sup> ELLIOT, 1995, op. cit., p.15, apud NACONECY, Carlos. *Um panorama crítico da ética ambiental contemporânea*. 2003, 208f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, 2003, p. 110.
- <sup>2</sup> JOHNSON, Lawrence. *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- <sup>3</sup> GILLROY apud NACONECY, *Um panorama crítico da ética ambiental contemporânea*, op. cit., p. 110.
- <sup>4</sup> NASH, *The rights of nature*, op. cit., p. 20, tradução nossa.
- <sup>5</sup> POPE apud NASH, Roderick Frazier. *The rights of nature: a history of environmental ethics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989, p. 21.
- <sup>6</sup> Os *transcendentalistas* pregam a existência de um estado espiritual que transcende o plano físico. A realidade só seria adequadamente percebida e compreendida a partir de princípios derivados da experiência espiritual e não física.
- <sup>7</sup> THOUREAU apud NASH, op.cit., p. 36-37, tradução nossa.
- <sup>8</sup> Vernadsky utilizou o termo pela primeira vez em 1924, em artigo intitulado *La Géochimie*, resultante de uma série de palestras proferidas em Sorbonne, França, entre 1922 e 1923.
- <sup>9</sup> VERNADSKY, Vladimir I. *The biosphere*. Arizona, EUA: Synergetic Press, 1986.
- <sup>10</sup> Na verdade Lovelock não foi o primeiro a utilizar a palavra *Gaia* para se referir à biosfera como um organismo vivo. Em 1931, o biólogo holandês Lourens G. M. Baas Becking (1895-1963) usou o vocábulo na sua aula inaugural “*Gaia or Life and Earth*”, na Universidade de Leidein, Holanda. No caso de Lovelock o nome que havia pensado originalmente para denominar sua hipótese era “*Tendência Universal Homeostática do Sistema Biocibernético*”. Posteriormente, em conversa com o escritor William Golding, seu vizinho na época, ficou convencido a utilizar o nome *Gaia*.
- <sup>11</sup> LEOPOLD, Aldo. Some fundamentals of conservation in the southwest. In: FLADER, Susan; CALLICOTT, J. Baird (orgs.). *The river of the mother of God and other essays by Aldo Leopold*. Madison: University of Wisconsin Press, p. 95, tradução nossa. Esse artigo de Leopold permaneceu não publicado até 1979, quando apareceu no volume inaugural da prestigiada revista *Environmental Ethics*, no mesmo ano em que, coincidentemente, Lovelock publica *Gaia: a new look at life on Earth*.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 95.

- <sup>13</sup> Outra figura importante para a *hipótese Gaia* foi a bióloga norte-americana Lynn Margulis (1938-2011). Publicou em 1998 a obra *Symbiotic planet: a new look on evolution* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1998).
- <sup>14</sup> LOVELOCK, James. *Gaia: a new look at life on Earth*. New York: Oxford University Press, 1979, p. 9, tradução nossa.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 148, tradução nossa.
- <sup>16</sup> Na mitologia grega, *Gaia* representa a mãe universal de todos os seres. Com o desenvolvimento do mito passou a ser confundida com *Vênus*, *Ceres*, *Cibele* ou *Juno*. É normalmente representada pela figura de uma mulher gigantesca de formas pronunciadas e seios volumosos.
- <sup>17</sup> LOVELOCK, *Gaia*, op. cit., p. 110, tradução nossa.
- <sup>18</sup> LOVELOCK, James; ALLABY, Michael. *The greening of mars*. Saint Martin, USA: Warner Books, 1985.
- <sup>19</sup> GOODPASTER, Kenneth. From egoism to environmentalism. In: GOODPASTER; SAYRE (eds.). *Ethics and problems of the 21 st century*. London: University of Notre Dame Press, 1979, p. 21, tradução nossa.
- <sup>20</sup> WESTON, Anthony. Forms of gaian ethics. *Environmental Ethics*, n. 9, 1987, p. 223, tradução nossa.
- <sup>21</sup> A teoria evolutiva tradicional, de matriz darwiniana, embora possa, em algumas situações específicas, reconhecer o papel de mecanismos de co-operação, não elimina o caráter competitivo que conduz à seleção natural dos indivíduos melhor adaptados. Em princípio não haveria espaço para a conciliação deste tipo de competição com as metas cooperativas estáveis de larga escala pretendidas pela *hipótese Gaia*.
- <sup>22</sup> Cf. OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de; GOMES, Camila Beatriz Sardo. O novo constitucionalismo latino-americano. In: CARVALHO, Flávia Martins de; RIBAS, José (orgs.). *Desafios da Constituição: democracia e Estado no século XXI*. Rio de Janeiro: FAPERJ, UFRJ, 2011, p. 333-351.
- <sup>23</sup> Alguns outros documentos relevantes sobre direitos da natureza valem ser mencionados: (a) *Carta Mundial da Natureza* (aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 1982 – afirma que a espécie humana é parte da natureza e que todos os seres vivos possuem valor intrínseco e merecem respeito); (b) *Convenção Mundial da Diversidade Biológica* (DL n. 2/1992 – estabelece em seu preâmbulo o valor intrínseco da diversidade bio-

lógica); (c) *Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra* (aprovada por ocasião da Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e os Direitos da Mãe Terra, realizada em abril de 2010, em Tiquipaya, Cochabamba, Bolívia); e (d) *Declaração do Foro Alternativo Mundial da Água* (celebrado em Marseille, França, em 2012 – reconhece os direitos do ecossistema e espécies à existência, desenvolvimento, reprodução e perpetuação).

- <sup>24</sup> *Pacha Mama* ou *Pachamama* é a divindade que representa a vinculação à terra, a mãe, o feminino, o cuidado, a fertilidade e fecundidade, enfim a sustentação dos processos vitais. Em vários sentidos, assemelha-se à referência da deusa Gaia.
- <sup>25</sup> Subjacente a este debate encontra-se o conceito de “bem viver” (*sumak kawsai*), traduzido entre outras, pela ideia de direito a viver em um ambiente ecologicamente equilibrado.
- <sup>26</sup> “Art. 33. As pessoas têm direito a um meio ambiente saudável, protegido e equilibrado. O exercício desse direito deve permitir aos indivíduos e coletividades, das presentes e futuras gerações, além de a outros seres vivos, desenvolverem-se de maneira normal e plena”.
- <sup>27</sup> ACOSTA, Alberto. *Hacia la declaración universal de los derechos de la naturaleza*. Publicado diretamente na página da internet do Comitê para a Anulação da Dívida do Terceiro Mundo – CADTM, 2010, p. 2-3, tradução nossa. Disponível em: <http://www.cadtm.org/Hacia-la-Declaration-Universal-de>. Acesso em 18 de junho de 2014.
- <sup>28</sup> ACOSTA, *Hacia la declaración universal de los derechos de la naturaleza*, op. cit., p. 3, tradução nossa.
- <sup>29</sup> ACOSTA, Alberto. La naturaleza como sujeto de derechos. *Peripecias*, n. 87, 2008. Disponível em: <http://www.peripecias.com/ambiente/477AcostaNaturalezaDerechos.html>. Acesso em 18 de junho de 2014. Tradução nossa.
- <sup>30</sup> *Ibid.*
- <sup>31</sup> GUDYNAS, Eduardo. La senda biocêntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa*, n. 13, 2010, p. 50, tradução nossa.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 63, tradução nossa.

- <sup>33</sup> GUDYNAS, Eduardo. Los derechos de la naturaleza en serio. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. *La naturaleza con derechos*. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 258-259, tradução nossa.
- <sup>34</sup> OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Direitos da natureza e direito dos animais: um enquadramento. *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, Ano 2, n. 10, 2013, p. 11339-11340.
- <sup>35</sup> As informações sobre o andamento processual desta lide são bastante descontraídas. Na página da *Corte Constitucional Equatoriana* não se conseguiu identificar o processo. Em outras páginas informa-se que a ação teria sido redistribuída, sob o n.º 0523-2012 para o 2º *Tribunal do Trabalho de Pichincha*. Cabe observar que há ainda dois outros casos envolvendo a discussão sobre a tutela dos direitos da natureza no Equador. Uma delas foi uma ação de proteção movida em janeiro de 2013 contra o projeto de mineração *Mirador*, na Cordilheira do Condor, na Província de Zamora, Chinchipe (esta demanda, no entanto, não teve êxito). Outra diz respeito à contestação de atividade de aproveitamento florestal no bosque da *Província de Esmeralda* (processo n.º 0003-2012, Corte Constitucional do Equador).
- <sup>36</sup> STONE, Christopher D. *Should trees have standing? And other essays on law, morals and the environment*. New York: Oceana Publications, 1996, p. viii, tradução nossa.
- <sup>37</sup> *Sierra Club v. Morton*, 405 U.S. 727 (1972).
- <sup>38</sup> STONE, Christopher D. Should trees have standing? Towards legal rights for natural objects. *Southern California Law Review*, n. 45, 1972, p. 450-501.
- <sup>39</sup> Em trecho do voto de Douglas, o magistrado afirma que: “A crítica questão da legitimação processual seria simplificada e colocada em seu devido lugar se permitíssemos que os interesses do meio ambiente fossem trazidos a juízo em nome dos próprios entes naturais a serem prejudicados, invadidos ou lesados. [...] As preocupações públicas relativas à conservação do equilíbrio ecológico deveriam garantir a possibilidade de legitimação ativa para estes entes naturais buscarem sua própria preservação. A esse respeito, confira-se *Should Trees Have Standing?* [...]. Essa demanda seria melhor intitulada como *Mineral King v. Morton* (em vez de *Sierra Club v. Morton*).”
- <sup>40</sup> STONE, *Should trees have standing?*, op.cit., p. 453, tradução nossa.



- <sup>41</sup> Ibid., p. 462, tradução nossa.
- <sup>42</sup> Embora Stone não deixe claro a sua vinculação a uma posição ecocêntrica, vários indícios levam a essa conclusão. No seu livro *Should trees have standing? And other essays on law, morals and the environment*, já mencionado, menciona em diversas passagens a importância da garantia da biodiversidade, dos oceanos, da atmosfera e da luta contra a extinção de espécies. O autor cita expressamente Aldo Leopold, pai da *ética da terra*, como um de seus principais inspiradores.
- <sup>43</sup> ACOSTA, *Hacia la declaración universal de los derechos de la naturaleza*, op. cit., p. 3, tradução nossa.
- <sup>44</sup> GUDYNAS, *La senda biocêntrica*, op. cit., p. 66, tradução nossa.
- <sup>45</sup> ZAFFARONI, Raúl Eugenio. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de la Plaza de Mayo, 2012, p. 36-37, tradução nossa.
- <sup>46</sup> GUDYNAS, *La senda biocêntrica*, op. cit., p. 52, tradução nossa; grifos nossos.
- <sup>47</sup> Este último exemplo mencionado por Singer é extraído da obra “On What Matters” de Derek Parfit que expõe o caso como o *caso do Sr. Black*. Cf. PARTIF, Derek. *On what matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 222.
- <sup>48</sup> GUDYNAS, op.cit., p. 55-56, tradução nossa, grifos nossos.
- <sup>49</sup> OLIVEIRA, *Direitos da natureza e direito dos animais*, op. cit., p. 11.357 a 11.359.
- <sup>50</sup> Ibid., p. 11.364 .

# ANTROPOCENTRISMO X BIOCENETRISMO: UM EMBATE IMPORTANTE<sup>1</sup>

## Antropocentrism x Biocentrism: an important debate

*Tatiana Stroppa*

Mestra em Direito, professora do Centro Universitário de Bauru (mantido pela Instituição Toledo de Ensino).

E-mail: tatianastroppa@hotmail.com.

*Thaís Boonem Viotto*

Graduanda do 5<sup>a</sup> ano do curso de Direito do Centro Universitário de Bauru (mantido pela Instituição Toledo de Ensino).

E-mail: tbviotto@hotmail.com.

Recebido em 13.07.2014 | Aprovado em 20.08.2014

**RESUMO:** A presente pesquisa de caráter teórico aborda o embate entre o biocentrismo e o antropocentrismo, estudo este de grande relevância, questionar o tratamento jurídico da questão ambiental e dos animais não humanos. Num primeiro momento será feita a distinção entre as duas correntes de orientação de pensamento jurídico para, em seguida demonstrar a necessidade de a sociedade contemporânea adotar um novo paradigma que reconheça o valor intrínseco da vida. Será feita uma abordagem da denominada ecologia profunda, enquanto concepção norteadora da percepção de que os seres humanos são parte integrante da natureza e não estão acima dela. Pretende-se com essa discussão pensar na possibilidade de uma sociedade que avance ao antropocentrismo e reconheça os direitos além da vida humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biocentrismo; direito animal; direito ambiental.

**ABSTRACT:** This theoretical research addresses the clash between biocentrism and anthropocentrism; study of great relevance, questioning the legal treatment of legal and environmental issue of nonhuman ani-

mals. At first the distinction between the two streams of legal thought for guidance, then demonstrate the necessity for contemporary society to adopt a new paradigm that recognizes the intrinsic value of life will be taken. An approach called deep ecology will be taken while guiding conception of perception that humans are part of nature and not above it. The intention of this discussion to consider the possibility of a society that continue to recognize the rights anthropocentrism and beyond human life.

KEYWORDS: Biocentrism; animal rights; environmental law.

SÚMARIO: 1. Introdução – 2. Distinções Entre Antropocentrismo e Biocentrismo – 3. Ecologia Profunda – 4. O Biocentrismo e a Urgência de se Adotar um Novo Paradigma – 5. Considerações Finais – 6. Notas de referência.

## 1. Introdução

Diante da necessidade de se quebrar o paradigma antropocêntrico atualmente majoritário, o presente trabalho, visa mobilizar reflexões sobre a importância de se adotar uma nova perspectiva, realizando efetivamente uma mudança ética.

Este artigo, em defesa da proposição acima, aborda o embate entre o biocentrismo e o antropocentrismo com o objetivo de demonstrar *ab initio* a importância de se discutir e questionar a visão antropocêntrica, pelo bem de todas as formas de vida na terra.

O objetivo desta pesquisa de natureza teórica é servir de alerta acerca da urgência de se avançar ao paradigma antropocêntrico, o qual coloca o homem como senhor absoluto e único titular de direitos, postura que tem sido a raiz de muitos males que colocam em risco a integridade do planeta. Simultaneamente dispõe-se a demonstrar a necessidade da sociedade contemporânea reconhecer o valor intrínseco da vida tanto dos animais humanos como dos não humanos.

Importa justificar que o biocentrismo constitui-se como uma nova corrente de orientação do pensamento jurídico. E o estudo dessa temática carece de discussão doutrinária, sendo, portanto,

o presente artigo importante para o desenvolvimento do tema e um amparo teórico, ainda que introdutório, para pesquisas que abordem essa temática.

## 2. Distinções entre antropocentrismo e biocentrismo

A corrente de pensamento antropocêntrica orienta a cultura ocidental a mais de 2 mil anos. Para Levai, o antropocentrismo constitui-se como “uma corrente de pensamento que reconhece o homem como o centro do universo e, conseqüentemente, o gestor e usufrutuário do nosso planeta”,<sup>2</sup> corrente essa que perdura há mais de dois mil anos no mundo ocidental. Esclarece o autor que o conceito deita raízes na filosofia clássica, sendo o significado proveniente do Grego *anthropos* (o homem) e do latim *centrum* (o centro).

Os gregos aderiram ao antropocentrismo pelas ideias trazidas pelos sofistas, mais especificamente de Protágoras que, conforme explica Levai:

Ao se curvar aos Deuses do Olimpo e aos santos das Escrituras, o homem mudou sua concepção de mundo e, tornando-se “a medida de todas as coisas” conforme a célebre fórmula de PROTÁGORAS (481-411 a.C.), passa a subjugar as outras criaturas vivas.<sup>3</sup>

A máxima de Protágoras “O Homem é medida de todas as coisas”, marcou o início da era antropocêntrica já que depois desta, os seres humanos passaram a ocupar posição superior com relação às demais criaturas. Ainda segundo Levai,<sup>4</sup> foi a partir dos sofistas que os gregos aderiram ao antropocentrismo e proclamaram a superioridade humana sobre tudo que existe. Para o autor tal teoria compactuou com a matança e a exploração dos mais fracos, afastando-se da perspectiva cosmocêntrica.

O ser humano então, acreditando ser superior às demais formas de vida, amparado na visão antropocêntrica, perdeu a ligação que possuía com a natureza.

Importa dizer que o antropocentrismo ainda hoje é utilizado como orientação jurídica interpretativa de forma majoritária. Para seus adeptos, direitos só podem ser reconhecidos e concedidos aos animais da espécie humana.

Levai<sup>5</sup> salienta que aqueles que sustentam a visão antropocêntrica do direito constitucional, vêem o homem como o único destinatário das normas legais e vinculam ao bem-estar da espécie dominante o respeito à vida. Desta forma, negam direitos às outras formas de vida, com base na argumentação da superioridade humana.

Entende Felipe<sup>6</sup> que com a visão antropocêntrica aprendemos que o ser humano, como o centro do Universo, encontra-se acima das outras formas de vida e, justamente por essa razão, “desfruta e dispõe dos recursos naturais e de todas as outras espécies animais conforme interesses estabelecidos por ele mesmo, a seu bel prazer”. Nesta lógica, afirma a autora, que o ser humano assume uma superioridade baseada na força bruta e submete, pela força, os seres vivos não humanos.

A constatação da obviedade supra citada estabelece relação direta com seres humanos que vivem numa sociedade que explora de forma predatória a natureza para poder manter-se; trata-se da sociedade capitalista, a qual tem como pressuposto básico para a sua manutenção a supremacia do homem sobre o próprio homem e sobre os demais seres viventes da natureza.

Identificamos que tal superioridade humana é exercida através da força e da dominação das outras espécies, com objetivo de utilizá-las como meios para atingir seus propósitos, os quais, na maioria das vezes, são muito questionáveis no que se refere ao respeito à vida no planeta.

Portanto, diante da diferença natural entre as espécies, tendo cada uma suas características especiais, cumulada ao fato de que os humanos não possuem todas as características presentes em todas as outras espécies, entendemos que não se pode classificar espécies não humanas como inferiores, somente porque os humanos, com o fito de utilizá-las, assim desejam.

Nossa educação realizada sob o crivo da cultura antropocêntrica, fez com que acreditássemos que a espécie humana possui características especiais, e que por isso, pode determinar o que será feito da vida das outras espécies existentes, utilizando a natureza da maneira que bem entender, não se preocupando com os efeitos desse uso, muitas vezes indiscriminado, como já salientamos.

Ressalta-se que essa forma de pensamento vem construindo uma sociedade egoísta, imediatista e inconsequente, que pouco ou nada se preocupa com o futuro da própria humanidade e tão pouco com o futuro das novas gerações.

Por isso a defesa nesse artigo de adoção de uma nova perspectiva ética, a do paradigma biocêntrico, passando a se preocupar e valorizar todas as formas de vida presentes na Terra, respeitando seu valor inerente, para que num segundo momento sejam contornados os problemas ambientais causados pela visão antropocêntrica.

O biocentrismo, ou para alguns, ecocentrismo, trata-se de uma nova corrente de orientação do pensamento jurídico que traz conexão com a ética ambiental, e que surgiu nas últimas décadas, a fim de contestar o antropocentrismo. Veremos no item a seguir acerca da ecologia profunda, teoria que para alguns doutrinadores deu início a ética biocêntrica.

Segundo Prada, a proposta do novo paradigma biocêntrico ou ecocêntrico, surgiu devido “à necessidade de mudanças no sentido de valorizar não apenas o bem estar do homem, mas também das outras formas de seres vivos, implicando nisso o bem comum, o bem de todo o planeta”.<sup>7</sup> Para a autora, essa nova proposta não visa explorar a natureza, mas, sim, interagir e harmonizar-se com ela.

Assim, diante da necessidade de modificar o entendimento de que somente o ser humano importa, nasce a corrente biocêntrica, que visando dar importância a todos os seres vivos, contrapõe-se ao antropocentrismo.

## Segundo Levai:

Contrários à idéia de que apenas os seres humanos são titulares de direito, os biocentristas sustentam que o ambiente também possui importância jurídica própria. Eles também incluem os animais no nosso leque de preocupações morais, porque o animal merece consideração pelo que é, pelo carácter ímpar de sua existência e pelo fato de, simplesmente, estar no mundo.<sup>8</sup>

Os adeptos da tese biocêntrica incluem os animais na esfera de consideração moral dos seres humanos e, defendem que estes, bem como todo o ambiente natural, possuem importância jurídica própria, tendo conseqüentemente um valor inerente.

Defende ainda Levai que: “Na esteira do pensamento antropocêntrico surge a ética ambiental biocêntrica, de orientação compassiva, talvez a última esperança que ainda resta ao homem para redimir os males que vem causando à natureza-mãe”.<sup>9</sup> Segundo o autor os reflexos dessa corrente filosófica passam a ocupar o campo jurídico, resultado do avanço da legislação ambiental brasileira e de seus preceitos ecológicos consagrados no texto da Constituição de 1988.

É importante destacar que a mudança da posição antropocêntrica, majoritária, para a biocêntrica, que ainda encontra-se no seu nascedouro, não pode ser apenas conceitual, mas também ética correlata à compreensão da singularidade da vida e à sobrevivência da humanidade.

Verifica-se então, que a ideia da corrente biocêntrica do direito ambiental é a conscientização humana em relação ao mundo em que vivemos, objetivando o surgimento de uma ética global e, nesse movimento, realizar a crítica e superação do paradigma antropocêntrico que coloca o homem como senhor absoluto do mundo natural e que tem sido a raiz de muitos males que assolam a integridade do planeta.<sup>10</sup>

### 3. Ecologia profunda

Desde a década de 1970 o filósofo norueguês Arne Naess tem explicitado suas preocupações com a integridade do meio ambiente defendendo o desenvolvimento da teoria da ecologia profunda, com o propósito de respeitar o ambiente e todos os animais que nele vivem. Faz essa proposição inspirado pelo sentimento de solidariedade e propõe uma mudança de paradigma, ao afirmar que os seres sensientes tem valor em si e direito à vida.

Importa mencionar que Naess, em sua doutrina traz a distinção entre a ecologia rasa e a ecologia profunda e esclarece que a ecologia rasa, de natureza antropocêntrica e, portanto, centrada exclusivamente no ser humano e na instrumentalização da natureza, como se esta última fosse um recurso infundável. A ecologia profunda trata da importância do todo, onde o ser humano é apenas uma parte e não dono e senhor da natureza.

Nos ensinamentos de Capra:

A ecologia rasa vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de 'uso' a natureza. A ecologia profunda não separa seres humanos ou qualquer outra coisa do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes.<sup>11</sup>

Pode-se afirmar que a ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. Ademais, a ecologia profunda ao considerar o mundo como uma teia, da qual todos os seres vivos, plantas, homens e animais fazem parte, suplanta a ecologia rasa eminentemente antropocentrista. Salienta ainda que sob a ótica antropocêntrica os animais perderam sua função na teia da vida e passam a ser classificados como em úteis ou nocivos ao interesse econômico do ser humano.



## Defende Levai que:

A proposta da ecologia profunda é a interação pacífica entre as criaturas sensíveis, como tentativa de restabelecer a harmonia do universo. Já não era sem tempo. Isso porque a busca por um viver sem violência, em meio a avassaladora competitividade do mundo globalizado, ainda soa como uma singela utopia. Apenas um novo olhar sobre o sentido da vida, que nos permita enxergar a ecologia com profundidade, é que poderá despertar consciências adormecidas.<sup>12</sup>

A respeito dos fundamentos da nossa visão de mundo e da maneira que vive a sociedade moderna, individualista e voltada para si-mesma, a ecologia profunda nos questiona a partir da perspectiva da forma com que nos relacionamos com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual fazemos parte no sentido de nos sensibilizarmos com toda a forma de vida do planeta.

A teoria da Ecologia Profunda veio ao encontro dos ideais da importantíssima Conferência Mundial sobre o Ambiente humano, realizada em Estocolmo/Suécia no ano de 1972, que possibilitou a declaração pioneira acerca da questão ambiental do planeta. Conforme Barroso<sup>13</sup> foi nessa Conferência, organizada pela ONU (Organização das Nações Unidas) que foi aprovada a Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente, o primeiro grande documento na matéria, que firmou 26 princípios na área ambiental.

Ao salientar a importância da Conferência de Estocolmo de 1972, Levai afirma o quanto esse encontro mobilizou os ecologistas em torno da crise ambiental e, segundo o autor, “uma crise do homem perante as demais formas de vida”<sup>14</sup> a qual foi influenciada, sobremaneira, pela postura antropocêntrica que desencadeou a contínua degradação do ambiente e subjugação dos animais.

Anunciou-se, pela primeira vez, a urgência de modificar a postura humana antropocêntrica em relação ao meio ambiente. Acerca dessa questão Levai afirma que essa conferência permi-

tiu que “as pessoas tomassem consciência de que a ecologia tinha um papel fundamental perante as futuras gerações, porque somente por intermédio dela que se poderia obter as transformações éticas capazes de levar a paz e à justiça verdadeiramente justa”.<sup>15</sup>

Finalizando, torna-se importante salientar que a conscientização acerca da necessidade de se repensar a proposta antropocêntrica o quanto antes, torna-se imperiosa, considerando que a discussão iniciada na Conferência de Estocolmo precisa avançar na construção de uma ética ambiental biocêntrica que reconheça o valor intrínseco de todo e qualquer ser vivo.

#### **4. O biocentrismo e a urgência de se adotar um novo paradigma**

Nota-se a necessidade de ser adotado o paradigma biocêntrico pela série de problemas globais que estamos nos defrontando e que estão danificando todas as formas de vida na terra de uma maneira alarmante. Enfatiza-se a necessidade dessa discussão também pela urgência de modificação das condutas moralmente deformadas do ser humano no que diz respeito ao trato daqueles que possuem configuração biológica diversa.<sup>16</sup>

Na visão de Levai:

É triste constatar, entretanto, que as sociedades contemporâneas – na busca daquilo que chamam ‘progresso’ – deslocaram seu eixo de ação do ser para o ter, como se o existir somente se justificasse em função do usufruir. Essa atitude egoísta e ambiciosa interferiu tanto na natureza a ponto de transformá-la em mera fonte de recursos, como se houvesse uma significação funcional para tudo que existe.<sup>17</sup>

Reafirma o autor que “sob os ditames da deusa-razão, o mundo se tornaria o mundo dos homens – dominadores da natureza e dos animais – postura que vem causando um inegável estreitamento dos nossos valores éticos”.<sup>18</sup> Diante dessa posição enfa-

tiza-se a necessidades de discussão séria, crítica e comprometida com a causa ambiental, tendo em vista que a humanidade corre riscos se a relação continuar pautada na dominação.

Torna-se lastimável o quanto a dominação que se configura pela competição, ganância e exploração predatória do ambiente, alimentada pelo individualismo, estejam tão presentes nas sociedades contemporâneas, comprometendo a vida no planeta como constatado por muitos autores.

Diante destas considerações, não se pode continuar a discorrer sobre o tema sem mencionar os motivos e as situações que tornam urgente a necessidade de ser adotado o paradigma biocêntrico. Nossa preocupação é corroborada pelos ensinamentos de Boff que afirma:

Esta situação de barbárie por grave falta de solidariedade e de cuidado ente os seres humanos evoca a compaixão como uma realidade relevante e urgente. A este drama é preciso acrescentar a ameaça que pesa sobre o sistema Terra. A aceleração do processo industrial faz com que cada dia desapareçam 10 espécies de seres vivos e 50 espécies de vegetais. O equilíbrio físico-químico da Terra, construído sutilmente durante milhões e milhões de anos, pode romper-se devido à irresponsabilidade humana.<sup>19</sup>

É latente, levando em conta os sinais dados pela natureza, a importância da conscientização da sociedade, a fim de aderir uma nova ótica que se preocupe com o meio ambiente como um todo, com todas as formas de vida que nele habitam, para que os impactos ambientais, ocasionados pela falta de respeito e uso desenfreado, possam ser refreados.

Segundo Lovelock<sup>20</sup> o planeta Terra deve ser reconhecido como um organismo vivo, já que reage a tudo o que fazemos, portanto ao adicionar gases de estufa à atmosfera resulta em consequências muito diferentes do que se essa ação fosse realizada num planeta morto. Sendo a Terra um sistema interligado, onde tudo faz parte de um todo e qualquer ação irresponsável humana reflete no planeta como um todo.

## Na visão de Gordilho:

[...] o aumento do dióxido de carbono (elemento químico responsável pelo aprisionamento do calor solar) provocado pela queima de combustíveis fósseis, combinado com a destruição das florestas (responsável pela remoção do excesso de dióxido de carbono da atmosfera), e o aumento da emissão de metano (capaz de aprisionar vinte vezes mais calor que o CO<sub>2</sub>) provocado por lixões a céu aberto, pelo manejo pecuário e granjeiro intensivo e principalmente pela flatulência do gado (responsável por 18% das fontes de metano) são as principais causas do efeito estufa global.<sup>21</sup>

Ainda na opinião de Gordilho, “o processo de desertificação do solo, a destruição dos habitats da vida animal pela pecuária e granjearia intensiva, o aumento da população humana, a nitrificação das águas subterrâneas e dos litorais provocada pelos dejetos dos porcos”,<sup>22</sup> contribuem sobremaneira com o efeito estufa e o aquecimento global, questões que merecem uma análise rigorosa por parte da humanidade e, principalmente, por parte dos líderes políticos ao redor do planeta.

Ainda segundo Gordilho, “todos esses problemas ambientais nos torna responsáveis pelo futuro da vida na terra, a vida dos nossos descendentes, embora muitos ambientalistas, céticos, discordem que o planeta esteja doente”.<sup>23</sup> Para tais céticos, mesmo que soubéssemos as verdadeiras causas desses males ambientais, nada poderíamos fazer e melhor seria deixar a vida na terra seguir seu caminho natural.

Dessa forma, visto as quantidades absurdas de recursos naturais utilizados pelos seres humanos é difícil acreditar que tem razão os céticos em afirmar que a Terra segue seu curso e que a interferência humana não é prejudicial a si mesma e às demais formas de vida que nela habitam.

Especificamente, quanto à criação de animais para consumo humano, respeitáveis cientistas e ambientalistas têm chamado a atenção ao alto custo ambiental que a produção de carne impõe ao planeta. Além disso, crescente número de profissionais da

saúde afirma que os produtos animais podem ser prejudiciais a saúde humana.<sup>24</sup>

Assevera Francione que a criação de animais apresenta graves consequências ambientais. Segundo o autor:

Os animais consomem mais proteína do que produzem. Para cada quilo de proteína animal produzido, os animais consomem quase seis quilos de proteína vegetal proveniente de grãos e folhagens. [...] Mais de 50% do grão dos Estados Unidos e 40% do grão mundial são dados de comer aos animais para produzir carne, em vez de ser consumidos diretamente pelos humanos.<sup>25</sup>

Além da denúncia acima, o autor afirma que o quanto de recursos naturais como água e energia são consumidos com a criação animal. Segundo dados do autor: “quase 90% da água doce que é consumida depois de retirada é usada na produção agrícola e de rebanhos. A produção animal requer muito mais água do que a produção de proteína vegetal”. Esclarece ainda que “são necessários mais de 100 mil litros de água para produzir um quilo de carne bovina, e aproximadamente 900 litros de água para produzir um quilo de trigo”.<sup>26</sup>

O autor constata também que:

A quantidade média de energia fóssil usada para produzir proteína animal é mais de oito vezes a média para produzir proteína derivada de grãos. [...] O uso extraordinariamente ineficiente de energia fóssil para sustentar a criação animal deveria nos fazer questionar seriamente se os seres humanos, que se dizem racionais, estão pensando de modo racional.<sup>27</sup>

Portanto, é de fácil constatação que o consumo se sobrepõe a racionalidade humana, e que por ser irresponsável, compromete o futuro das gerações. Isto posto é notável a urgente necessidade de se adotar um novo paradigma, proposta pelos adeptos da corrente biocêntrica do direito ambiental.

## 5. Considerações finais

Ainda que saibamos que o homem é ser integrante da natureza por razões biológicas, sua postura contraria essa realidade, considerando suas nocivas interferências ao meio ambiente.

O legado antropocêntrico não permitiu até então que fosse defendida a vida em seu valor inerente, tendo em vista que nesta visão tudo o que é vivo, mas não pertencente à espécie humana, é mero instrumento de desfrute.

Espera-se, com a ruptura e superação do antropocentrismo e com a adoção da perspectiva biocêntrica, que as discussões acerca da preocupação com o ambiente, bem como com a vida dos animais que o integram, avancem e tornem-se mais frequentes, com a adesão consciente a essa orientação e o devido reconhecimento do valor intrínseco da vida não humana.

Conclui-se, então, que pensar no processo de desenvolvimento da humanidade implica pensar, simultaneamente, no desenvolvimento de todas as espécies vivas do planeta e isso implica, por razões óbvias, a definitiva implementação da perspectiva biocêntrica, como defendemos.

No entanto, como sabemos, a sociedade capitalista contemporânea, pouco favorece tal conquista, uma vez que se alimenta da exploração predatória e desenfreada da natureza para poder manter sua forma de dominação e, portanto, implementar o biocentrismo implica, necessariamente, a superação da sociedade capitalista como *conditio sine qua non*.

## 6. Notas de referência

- <sup>1</sup> Artigo foi aprovado e apresentado oralmente no IV Congresso Mundial de Bioética e Direito Animal.
- <sup>2</sup> LEVAI, L. F. Ética ambiental biocêntrica: pensamento compassivo e respeito à vida. In: ANDRADE, S (org.). Visão abolicionista: ética e direitos animais. São Paulo: Libra Três, 2010, p. 124.

- <sup>3</sup> *Idem*. Direito dos animais. 2ª ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004, p. 17.
- <sup>4</sup> *Idem*, 2010, *passim*.
- <sup>5</sup> *Idem*, 2004, p. 129.
- <sup>6</sup> FELIPE, S. T. Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: UFSC, 2007, p. 32.
- <sup>7</sup> PRADA, I. L. S. Animais são seres sencientes. *In*: TRÉZ, T. A (org.). Instrumento animal: o uso prejudicial dos animais no ensino superior. Bauru: Canal 6, 2008, p. 39.
- <sup>8</sup> LEVAI, 2010, p. 129.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, p. 124.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, *passim*.
- <sup>11</sup> CAPRA, F. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. 13ª reimpr. São Paulo: Cultriz, 2013, p. 25.
- <sup>12</sup> LEVAI, 2010, p. 128.
- <sup>13</sup> BARROSO, L. R. O direito constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidade da Constituição brasileira. Rio de Janeiro: Renovar, 1996, p. 240.
- <sup>14</sup> LEVAI, 2010, p. 124.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 127.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, *passim*.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 127.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, mesma página.
- <sup>19</sup> BOFF, L. Princípio da compaixão e cuidado: encontro entre Ocidente e Oriente. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 12.
- <sup>20</sup> GORDILHO, H. S. Direito ambiental pós-moderno. 2ª reimpr. Curitiba: Juruá, 2011, p. 15.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, mesma página.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, mesma página.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>24</sup> FRANCIONE, G. L. Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro? Tradução de Regina Rheda. Campinas: Unicamp, 2013, *passim*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>26</sup> *Ibidem*, mesma página.

<sup>27</sup> *Ibidem*, mesma página.



# VEGANISMO ABOLICIONISTA E PRÁTICAS CULTURAIS

## Abolitionist Veganism and Cultural Practices

*Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes*

Graduado em História pela UFOP. Mestrando pelo Programa Interdisciplinar em Humanidades, UFVJM, com orientação do Prof. Dr. Rogério Pereira Arruda. E-mail: gustafumacinha@hotmail.com.

Recebido em 27.10.2014 | Aprovado em 24.12.2014

**RESUMO:** O presente artigo versa sobre a compreensão do veganismo abolicionista contemporâneo enquanto prática cultural. Mais estritamente, interessa investigar como “veganismo” e “cultura” são equacionados em três artigos que buscam se opor aos pressupostos práticos desse veganismo – discursos estes, no mais, oriundos de locais a princípio distintos. O artigo busca esclarecer quais encontros e desencontros, denominadores comuns e distinções, subjazem à performance aparentemente contraditória desses discursos, que oras invocam o conceito “cultura” de forma negatizada, como forma de proscrever as teses práticas desse veganismo, e oras ensejam-no em forma positivada, tendo em vista prefigurar o mesmo resultado invalidador. Central para a decodificação da performance de tais discursos – e assim a depuração de formas pelas quais o abolicionismo vegano pode (ou não) ser entrevisto apropriadamente como prática cultural – é a avaliação crítica do significado de “multiculturalismo”, em especial a avaliação depreendida a partir de leituras de autores como Zygmunt Bauman e David Harvey – entre outros autores e autoras.

**PALAVRAS-CHAVE:** Veganismo abolicionista. Multiculturalismo. Cultura.

**ABSTRACT:** This article deals with the understanding of contemporary abolitionist veganism as cultural practice. Particularly, it is interesting to investigate how “veganism” and “culture” are set out in three arti-

cles that go against the practical presumptions of that veganism - and, for that matter, these articles come from different sources. Hereby, I will try to make it clear which are the common denominators and distinctions that underlie the apparently contradictory performance of these articles that, in one moment, put forward a negative concept of “culture” in order to proscribe the practical thesis of that veganism, then, in another moment, they give it a positive meaning, both attempting to invalidate veganism. The critical assessment of the concept of “multiculturalism” is essential to unveil such articles – in this way depurating the reasons why vegan abolitionism can (or cannot) be properly understood as cultural practice - specially, the evaluation based on the ideas of authors as Zygmunt Bauman and David Harvey – among others.

KEYWORDS: Abolitionist veganism. Multiculturalism. Culture.

SUMÁRIO: 1. Introdução. - 2. Conceito de cultura. - 3. O veganismo abolicionista como cultura. Cultura como religião. - 4. Paganização da sociedade. - 5. Moralização da sociedade. - 6. Desnaturação da sociedade. - 7. Conclusão. - 8. Notas de referência.

## 1. Introdução

A noção de que quaisquer noções primárias de direitos animais requereram como condição histórica, pelo menos no Ocidente, a mobilização prévia de um conjunto muito distinto de sensibilidades e percepções inéditas, próprias a uma nova forma de imaginar o lugar do animal humano no mundo em sua relação com animais não-humanos<sup>1</sup> – inclusive e especialmente no ramo do domínio simbólico – já foi bem abordada ao longo de diversos estudos históricos. Assim, Keith Thomas, em um estudo célebre sobre essa aporia das sensibilidades e imaginários que deslizam de um paradigma antropocêntrico para um biocêntrico, e que fica patente em especial a partir do XVII e XVIII, afirma:

Com efeito, uma vez aceito que os animais deveriam ser tratados com gentileza, era inevitável que aumentasse a repulsa a matá-los para comer. (...) Já na Inglaterra elisabetana havia pessoas “sensíveis” demais para poderem ver animais sendo abatidos. Por volta de 1714 Mande-

ville podia escrever sobre a crescente aversão à matança de animais, que “nesse comportamento, parece-me, há algo próximo a uma consciência culpada.”<sup>2</sup>

Amy Fitzgerald, nas sendas dessa perspectiva que prevê uma mudança no imaginário ocidental como fator que enseja a crescente rejeição à matança de não-humanos, arrola como tal sensibilidade incidiu sobre a organização social dos matadouros que, a partir do modelo generalizante do Matadouro Público Municipal do XIX, logrou-se ironicamente em esconder a matança das vistas do público<sup>3</sup>. Diz:

This shift in sensibilities regarding meat was coterminous with the movement of responsibility for animal slaughter from individuals in the household to specialists who would take care of meat production “behind the scenes” in slaughterhouses. Yet the creation of the slaughterhouse, where concentrated animal slaughtering discreetly takes place, has not been a panacea for the mounting cultural angst.<sup>4</sup>

Nessa perspectiva que vai sendo gestada pela emergência dessa nova forma de conceber os não-humanos que cercam o humano, Juliana Dias Vergueiro situa o que parece ser um desdobramento inevitável de tal processo. A respeito de mais um projeto de lei estadual paulista de início do XXI – que visava, entre outras coisas, estabelecer condições “dignas” para a vida bem como para a matança de não-humanos “de açougue” – podemos vislumbrar a irrupção do veganismo abolicionista, num parágrafo único de seu texto:

Enquanto alguns grupos apresentaram críticas ao Código, outros grupos de forte atuação em protestos e manifestações em defesa dos animais, como o Veddas – Vegetarianismo Ético, Defesa dos Direitos Animais e Sociedade – ou o Instituto Nina Rosa – que promove a defesa animal, o vegetarianismo e a educação humanitária –, não se interessaram em apresentar suas considerações sobre o Código. Tendo como postura política a abolição total do uso de animais pelo homem – o que inclui a alimentação, vestuário, entretenimento, experimentação científica, entre outros – tais grupos acreditam que lutar pela

regulamentação de leis que amenizem a exploração dos animais é, finalmente, ratificá-las.<sup>5</sup>

Embora as datações dessa mudança de paradigma ocidental – que altera a relação simbólica na qual as relações entre humano e não-humanos se veem investidas e ganham sentido (de maneira que os avatares dessa relação se veem aproximados entre si) – variem nesses estudos, eles reservam em comum o postulado de que essa nova grade de apreensão do real passa a fomentar novas atitudes para com os não-humanos, e até uma “angústia cultural”.

Mas qual seria esse conceito de cultura reativado por esses autores – cultura cujas transformações históricas conformam o surgimento de uma política de direitos que teria esses não-humanos como seu motivo?

## 2. Conceito de cultura

A nova conceituação de cultura que passa a fomentar uma nova gama de estudos históricos reunidos sob a alcunha de “Nova História Cultural” – cujos cânones informam os itinerários históricos arrolados acima – foram sacramentados em especial pela antropologia de Clifford Geertz. É dele a célebre e ilustrativa frase:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.<sup>6</sup>

Nessa vertente, a cultura não é entrevista como um produto reificado de relações sociais, das forças materiais, num *a posteriori*, sobre determinada por categorias concretas que a expliquem

e a determinem ser como são: ela está constituída num sistema de símbolos *a priori*, que antecede o própria acesso à materialidade do mundo, tornando factível a existência de um mundo reconhecível, compartilhado e comunicado/comunicável. Assim, o conceito de cultura que está mais ou menos implícito nos estudos sobre a relação entre humanos e não-humanos, que sucintamente abordei, advoga que *“as pessoas não apenas constroem um mundo simbólico, elas vivem nesse mundo”*<sup>7</sup>. Um mundo agora pautado pela *“angústia cultural”* de ter aproximado os avatares humanos e não-humanos, um deslizamento histórico frente a um sistema simbólico anterior, em que tais avatares estavam teologicamente postos numa distância irreconhecível.

É Sandra Jatahy Pesavento quem faz uma avaliação da emergência de uma nova percepção do sentido cultural, em especial a partir dos anos 70, no âmbito historiográfico:

Se a História Cultural é chamada de Nova História Cultural, como o faz Lynn Hunt, é porque está dando a ver uma nova forma de a História trabalhar a cultura. Não se trata de fazer uma História do Pensamento ou de uma História Intelectual, ou ainda mesmo de pensar numa História da Cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de ideias e seus nomes mais expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo.<sup>8</sup>

Tal acepção de cultura, enfatizando a importância dos sistemas herméticos (mas deslizantes) de significação como condição para a própria enunciação de um mundo real – no qual os sentidos de seus símbolos são depurados mediante a relação reiteradamente produzida frente a outros símbolos coextensivos e/ou oponíveis – exige uma postura empática por parte de quem pesquisa, qual seja, um devir que permita a(o) pesquisador(a) situar-se nessas diferentes maneiras de compreender o mundo (a alteridade). Tal devir implica a abdicação de um dever-avaliar tais sistemas de compreensão, frente à adequação destes com um mundo real ontológico, sob risco de incorrer em dois erros

capitais – o anacronismo (relativo à alteridade situadas diacronicamente) e o etnocentrismo (relativo a alteridades situadas sincronicamente).

De fato, a percepção de uma realidade ontológica pré-textual ou, no mínimo, que preceda explicando a lógica interna desse mundo simbólico tende a ser desfavorecida nesses cânones. A liberdade existencial desse tecer teias, a possibilidade de instituição de um domínio próprio da independência no devir humano, tendem a ser características inalienáveis dos sistemas simbólicos. Pois, certamente uma pretenciosa ontologia se expressa ela mesma valendo-se de sistemas simbólicos, sem os quais ela se torna impossível de ser enunciada: *“Bem no fundo da base fatorial, a rocha dura, se é que existe uma, de todo o empreendimento, nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas...”*<sup>9</sup>.

Jatahy, encoraja-nos à plena abertura (em contraposição às pretensões mais simplificadoras de um fechamento do discurso nos cânones de uma verdade universal, dura e ontológica) frente à complexidade intrínseca a esses diferentes modos de tecer artesanatos de significados, em especial nas fronteiras situadas entre distintas cosmologias variáveis nos eixos espaço-tempo – eis um reconhecimento da complexidade indispensável no *ethos* de quem pesquisa mudanças culturais:

Não mais a posse de documentos ou a busca de verdades definitivas. [...] Uma era da dúvida, talvez, da suspeita, por certo, na qual tudo é posto em interrogação, pondo em causa a coerência do mundo. Tudo o que foi, um dia, contado de uma forma, pode vir a ser contado de outra. Tudo o que hoje acontece terá, no futuro, várias versões narrativas.<sup>10</sup>

O convite para a sensibilização e para a sutileza que reconheçam verdades deslizantes, permitindo alargar o espaço do conhecimento dos modos de ser humano – convite despossuído de algum mapa ontológico privilegiado frente ao qual as quali-

dades de cada um desses modos-de-ser possam ser mensuradas e avaliadas – é oferecido a quem pesquisa sistemas simbólicos. Diz Sahlins: *“Por caracterizar formas específicas de vida, o conceito de cultura é intrinsecamente plural, em contraste com a noção de um progresso universal da razão que culminaria na “civilização” europeia ocidental.”*<sup>11</sup>.

A metanarrativa que preveja alguma exclusividade ontológica de algum modo-de-ser sobre outros, consiste em um problema com consequências negativas, injúria pertinente a um etnocentrismo (ou anacronismo) que não reconhece a liberdade e a independência de ser intrínseca ao animal super<sup>12</sup> cultural que é o humano.

Liberdade irreduzível. O “como” fazer próprio a cada ente, onde nenhum sistema de significação detém de um privilégio de acessibilidade a uma verdade mais real, implica o respeito e tolerância frente às maneiras de ser-compreender distintas no tempo e no espaço. Pois mesmo Manoela Carneiro da Cunha – que, diferentemente das concepções mais “culturalistas” que informaram o itinerário da Nova História Cultural, entrevê a mobilização de símbolos culturais como possibilidades pertinentes a uma estrutura socioeconômica que lhes escapa no plano imediato – afirma o caráter relativo dos arranjos culturais, que são escolhas permeadas por uma liberdade intrínseca, distinguindo-as de todas as outras escolhas, constituindo uma alteridade inatacável. Sobre um pretenso caráter ideológico relativo à etnicidade, a mesma afirma:

...tendo em vista quão pouco elucidativo é o recurso à noção de ideologia em suas várias acepções, é-se conduzido a admitir uma categoria irreduzível, que seria a cultura. Pois não há o que determine o como as coisas são ditas: nesse reduto há mistério. (...) Talvez [a cultura] até acabe sendo uma categoria residual. Mas as objeções que levantamos têm também outro alcance: o de lembrar o respeito que cada país deve à diversidade cultural dos povos e o compõem.<sup>13</sup>

Eis a postura esperada de quem estuda história (cultural): abster-se de expressar juízos de verdade relativos à variada gama de tonalidades culturais expressas no tempo – aconselhamento que, por sua vez, está ligado a uma postura no mínimo desconfiada a respeito de uma pretenciosa realidade extra cultural ou ontológica que possa ser explicativa, por fora (antes) das determinações simbólicas da cultura. E é mediante um deslocamento criativo de cosmologias – alheia a qualquer lei histórica que determine-as num sentido de sequência lógica e/ou de progresso – que, nos estudos que abordados em minha primeira parte, irrompe uma sensibilidade nova no Ocidente em direção a uma aproximação empática para com os não-humanos. Tais passam a ser vistos como dignos de consideração moral a partir de uma reconfiguração dos dispositivos simbólicos através dos quais se confere sentido ao mundo – mudança que, demarcada por um irreduzível transcender criativo, não pode ser explicada a partir de um ponto-de-vista privilegiado ordenador e explicativo, que lhes sejam externos. A liberdade do tecer teias não pode ser reduzida.

Mas serão essas as categorias de “cultura” que se valem os três artigos que – em pontos bastantes distintos entre si, mas todos equidistantes do poder de distanciamento acadêmico – polemizam contra os movimentos sociais que portam em si mesmos levar a ações éticas o que seriam as consequências políticas dessa nova sensibilidade?

Meu intuito agora é analisar esses três discursos, buscando depurar permanências e discontinuidades entre eles no que diz respeito a como se opera uma economia do conceito de “cultura” relacionado ao veganismo abolicionista. Também é meu intuito situar esses três artigos em relação a essa vertente da “Nova História Cultural” aqui versada, qual seja, os estudos acadêmicos que se debruçaram sobre a emergência de uma possibilidade histórica dos direitos animais – dos quais o estudo de Keith Thomas se revela referência paradigmática, dado seu



alcance extraordinário e incontornável a qualquer pessoa que queira pesquisar sobre o tema.

### **3. O veganismo abolicionista como cultura. Cultura como religião.**

Antes de mais nada, vale a pena salientar que nem todas as três polêmicas direcionam suas críticas estritamente ao veganismo abolicionista: apenas um dos artigos cita abertamente o termo “veganismo”. Tais críticas estão endereçadas a algo mais genérico tal como “defensores dos direitos animais”, “vegetarianos”, “animalistas” (talvez por que, distantes desse campo, tais textos desconheçam uma maior precisão implícita em tais nuances ou distinções) - mas seus conteúdos, e é isso o que me importa, incidem justamente contra as bases através das quais se edifica toda a práxis pela abolição da exploração reificadora dos tecidos corpóreos dos não-humanos, enquanto meros meios para finalidades humanas.

E um dado muito mais importante é comum a esses três textos: embora partam de três campos bem distintos, e até oponíveis, dos três textos depura-se o intuito de circunscrever o veganismo abolicionista como uma religião. Diz o texto extraído do jornal on-line do PCO (Partido da Causa Operária, partido político de esquerda, de vocação marxista-leninista):

A direita e a burguesia querem transformar o Brasil num Estado religioso, como os Mulçumanos, nos quais se proíbe, por exemplo, a comercialização e consumo da carne de porco, independente da vontade de cada um. São proibições por meros valores morais, e isso é exatamente o que caracteriza um Estado religioso. Se eu acho que o boi sofre no abate, então isso justifica a proibição de carnes e assim por diante. [...] O clima de histeria em relação a problemas como esse, histeria essa promovida pela própria imprensa burguesa, é um sinal da tendência a um Estado religioso, ou seja, baseado em leis morais.<sup>14</sup>

Um blog – chamado Ceticismo.net – que transita entre o ateísmo militante e a valorização do laicismo adverte:

Talvez, vocês tenham presenciado uma cena semelhante: você vem andando pela calçada e é abordado por uma moça. Ela pede um minuto de sua atenção e você, como todo bom idiota, para para (maldito acordo ortográfico!) dar atenção – e depois lamenta não ter continuado andando. Ela diz que quer falar com você e lhe entrega um panfleto. Ela, com seu sorrisinho, fala pra você mudar de postura, pois a mesma é errada, que você deveria ver o mundo com outros olhos, ser mais ético. Que, assim que mudar, sua vida melhorará e ajudará a fazer um mundo sem sofrimento. Você deve estar pensando em alguma Testemunha de Jeová, com sua revista Sentinela, mas não. Estou falando de uma das novas religiões que apareceram nos últimos tempos: o Veganismo.<sup>15</sup>

O informativo virtual do IPCO (Instituto Plínio Correia de Oliveira), que perfaz o discurso da direita católica brasileira nos informa:

Estes grupos animalistas, no fundo, são adeptos de religiões, geralmente orientais, que defendem a ideia de que todo ser vivo tem a mesma origem na natureza, evoluindo de uma espécie para outra: o homem seria o final dessa cadeia. Segundo essas religiões, a cada morte, ocorre uma transformação, em que a alma do morto volta para o corpo de outro ser. Assim, ao morrer o homem, sua alma voltará para a natureza, “encarnada” numa planta, num inseto ou numa vaca, por exemplo, iniciando uma nova cadeia de transformações. Negando a ação criadora de Deus, consideram as plantas, os animais e os homens portadores dos mesmos direitos.<sup>16</sup>

Antecipando um esboço de hipótese: a circunscrição de um movimento baseado em argumentos ético-políticos (de alcance universalizante) no campo da pura religião – e de uma religião necessariamente distante de quem discursa, reduzindo esse movimento no espaço-tempo – “tribaliza” suas práticas: produzindo um efeito que, graças à atribuição do contraste (entre quem discursa e o veganismo abolicionista que é discursado) à liberdade criativa das distintas crenças e imagens culturais mo-

bilizadas, termina por estabilizar as diferenças no patamar de uma possível tolerância religiosa (como pretende o ditado “cada macaco no seu galho”).

Antropologiza-se a diferença com o intuito de a despolitizar, enveredando-se um caminho na mesma direção, mas em sentido inverso a um movimento contemporâneo percebido por Frederik Barth – que anota um caráter peculiarmente politizado dos embates étnicos do nosso tempo

(A proliferação de grupos de pressão, partidos políticos e visões de independência estatal, tendo por base grupos de pressão etnicamente fundamentados, do mesmo modo que a grande variedade de associações de promoção situados num nível subpolítico, mostram a importância dessas novas formas).<sup>17</sup>

– e por Stuart Hall<sup>18</sup> que, a propósito da diáspora contemporânea, versa o quanto as identidades étnicas e culturais construídas no estrangeiro viabilizam a formação de uma consciência política: politização das diferenças culturais catalisadas pela proximidade espacial dessas outridades entre si, num mesmo território nacional.

Nesses caminhos de sentido invertido que perfazem os três artigos em debate, nessa “tribalização” do embate ético-político aqui aferida, está criptografada uma causa-efeito das teses multiculturalistas – mais especificamente de um multiculturalismo conservador que, em nome da diversidade de cada pessoa ser e acreditar (no mais afiliada às teses liberais, numa escala macro-social), indis põe-se contra uma busca profunda em compreender os processos comuns e compartilhados que estruturam e dão sentido a tais diferenças, para aquém e além dos simples foco fetichizante nos ritos de significação.

Mas seria apropriado, antes dessa generalização hipotética, ver como funciona uma economia do conceito de “cultura” – atrelado ao de crenças religiosas ou não – em cada um desses textos, ressaltando suas inversões e seus distanciamentos, caso por caso. Pois - de início, sabendo-se que cada um empresta

uma valoração muito distinta ao termo “religião” – relativo aos nichos discursivos que cada artigo ocupa – é de se suspeitar que encontremos oposições que possam complexificar minha hipótese.

#### 4. Paganização da sociedade

Se, por um lado, o discurso veiculado pela direita católica (fundando uma tese de “paganização da sociedade”, em que o veganismo abolicionista é “culturalizado” enquanto crença religiosa que ameaça contaminar o ocidente cristão) reativa o sentido relativizante de *kultur*, por outro lado, esse discurso vai passar a negar a cultura dessa *kultur*. Pois essa *kultur* “vegana oriental” é compreendida como a própria Natureza: bruta, bárbara e animalesca, ou seja, a própria anti-Cultura. Pois que ao longo do texto vai se desenvolvendo sub-repticiamente a ideia de uma única *civilization*<sup>19</sup> possível (ocidental e cristã) – que é a única Cultura verdadeira – e que está em oposição à Natureza (o “oriente vegano”), em que não se distingue a humanidade do “homem” de toda animalidade, que nivela pecaminosa moralmente humanos a não humanos.

Uma distinção teológica entre humanos e não-humanos garante aos primeiros a posse de uma liberdade de ser e acreditar (livre-arbítrio), que o libera obrigando à posse dos bons valores cristãos que distinguem o humano da fera:

A alma do homem não é apenas mais complexa que a do animal, mas é de outra natureza: ela é espiritual, tendo a sua origem em Deus e sendo por Ele criada no momento da concepção de cada novo ser humano. Em razão dessa alma espiritual é que somos a imagem e a semelhança de Deus. A alma espiritual tem capacidades que suplantam as simples necessidades da matéria, permitindo ao homem o raciocínio abstrato, o entendimento do bom, do belo e do verdadeiro, a prática das virtudes, do amor e do livre arbítrio. Somos responsáveis, na justa na medida em que exercemos o nosso livre arbítrio: eu conheço as coisas e decido livremente escolhendo a que mais me interessa<sup>20</sup>

Note-se que tal livre-arbítrio, pré-condição teológica para existência das práticas culturais (exclusivas do gênero humano, no texto), todavia, não pode abjurar contra ou em detrimento “d’Aquele” que concedeu a possibilidade de tal distinção, contra tal distinção: trata-se de uma liberdade delegada por “Deus”, cujo exercício só se torna legítimo se essa liberdade reconhecer esse caráter delegado: ou seja, uma ontologia cristã católica é paradoxalmente condição obrigatória para o exercício da liberdade humana em escolher. O reconhecimento compulsório de “Deus” está atrelado à liberdade. Negar o que distingue um boi de um humano vai contra “Deus”. O humano não deve trair sua diferença essencial em relação a outros animais, abdicando dessa distinção sagrada:

Não sendo originária da matéria, morto o homem, a sua alma volta ao seu Criador, para, julgada, receber o seu merecido destino. Devemos cuidar bem das coisas da natureza, pois todas elas nos revelam a ação e a presença de Deus, entretanto, tratá-las como se fossem da mesma natureza do homem, é pecado grave. Então Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre os pássaros da terra, sobre os animais domésticos sobre toda a terra...’<sup>21</sup>

Eis que, após um primeiro momento defensivo de estabilização e circunscrição das diferenças apelando-se à noção de culturas geograficamente distintas – em que se edifica um muro distintivo entre “aqui” (ocidente, cristão, carnista) e “lá” (oriental, pagão, vegano) – surge então um sentido universalista, no sentido de ataque e negação da outridade em que, arvorando-se no cânone da *civilization*, condena-se as teses orientais vegano-abolicionistas como bárbaras. Relativismo cultural inicial que é descartado mediante a recusa de que possa haver cultura fora da civilização cristã – descartado quando já tendo cumprido sua função de estabelecer as fronteiras com precisão: onde o humano é completamente humano (ocidente cristão carnista),<sup>22</sup> e onde o humano se torna indistinto do não-humano – tal é esse oriente

pecaminoso, em que se faz uso do poder de cultura que “Deus” nos deu para abnegar toda magnificência divina, aproximando o humano da natureza animal desumana.

## 5. Moralização da sociedade

No artigo veiculado pelo PCO (Partido da Causa Operária), o entendimento do veganismo abolicionista como religião - pois seria fundado em primados morais, contra as constatações científicas - opera um sentido de cultura que é tornado intrinsecamente negativo, na medida em que culturas são entendidas como processos de crenças subjetivas e arbitrárias (*“É parte de um determinado sentimento comum nas pessoas não sair por aí maltratando os animais”*<sup>23</sup>), próximo a ideologias sem base factual e alienantes (*“São ideologias de setores minoritários, mas que a burguesia está explorando contra os direitos da população.”*<sup>24</sup>). A essa moralização alienante da sociedade se opõe a compreensão objetiva e científica da realidade, por via da teoria crítica do “socialismo científico”, o qual o PCO se compreende como seu porta-voz.

Portanto, em contraste com a polarização vigente no artigo católico – entre “Cultura” (cristã) x “falsa cultura” (pois Natureza) – o artigo do partido de esquerda (também valendo-se da mesma distinção entre Cultura x Natureza, mas fazendo aqui uma valoração com sinais invertidos) censura os direitos animais justamente por representar a porção “Cultura” da dualidade (crenças vazias, questões morais) em oposição à Natureza - aqui valorizada como positiva tão somente no mesmo gesto em que se concede a esse partido a qualidade de intérprete privilegiado das leis da Natureza (social).

É Bruno Latour que (embora ele mesmo tenha se recusado a considerar a dimensão ético-política própria ao vegetarianismo, e acabe subscrevendo o veganismo abolicionista num sentido meramente estético, como uma questão de “gosto” pessoal<sup>25</sup>)

nos fala sobre essa polícia epistemológica que, em nome da ciência objetiva e exata, desqualifica *a priori* tudo o que está relacionado ao torvelinho dos debates ético-políticos que permeia o mundo social, como se essa ciência fosse ela mesma neutra. Latour, fazendo uso do mito platônico do sábio privilegiado que vai conhecer o mundo fora da caverna obscura, que é o mundo permeado pelos valores morais e éticos, já antevia a postura do PCO:

Ainda que o mundo da verdade difira absolutamente, e não relativamente, do mundo social, o sábio pode, apesar de tudo, ir e voltar de um ao outro mundo: a passagem, fechada para todos os outros, está aberta somente a ele. Nele e por ele a tirania do mundo social se interrompe milagrosamente: no ir, para lhe permitir contemplar, enfim, o mundo objetivo; no voltar, para lhe permitir substituir, qual um novo Moisés, a indiscutível legislação de leis científicas pela tirania da ignorância.<sup>26</sup>

Há, portanto, pela oportunidade oferecida a um estatuto científico privilegiado do socialismo marxista (contra todas outras concepções socialistas tidas como “utópicas”, já que baseadas em preceitos morais) um encobrimento das questões morais ou éticas que são o combustível da crítica teórica marxista, qual seja, a de que é moralmente injustificável a espoliação das pessoas humanas pelo capitalismo.

E assim, de maneira análoga ao ocorrido no texto da direita católica: após um primeiro momento defensivo de “tribalização” em que, pelos termos diplomáticos da tolerância multicultural, condena-se o ato de uma ilha cultural (muçulmana-vegana) invadir com seus costumes morais sobre a ilha científica (laica-marxista) – desrespeitando “*a vontade de cada um*”<sup>27</sup> – sucede-se um segundo momento no qual a Cultura (religião vegana) é expulsa da ilha na qual fora de início confinada. Friso aqui que, distinguindo-se todavia da tese anterior, essa expulsão não se dá mais porque o veganismo abolicionista se aproxima peca-

minosamente da Natureza, mas porque (pelo contrário) ele se afasta dessa Natureza (social), evadindo-se da lógica científica que dá conta dela<sup>28</sup>.

## 6. Desnaturação da sociedade

Num último artigo, muito mais extenso que os outros dois, vinculado por um blog de ateísmo militante (Ceticismo.net), o itinerário se repete: se, num início, há uma “tribalização” do veganismo por via do encerramento da posição (“*seita religiosa*”)<sup>29</sup> no campo de uma alteridade religiosa remota, ensejando a oportunidade de a questão ser tratada nos rumos de uma diplomacia (natimorta) do relativismo cultural – num segundo momento o veganismo abolicionista precisa ser deslocado dessa ilha cultural ao qual no início foi confinado.

As sendas de um multiculturalismo estabilizador e simplificador das distinções de um embate ético-político ficam estabelecidas no seguinte trecho, em uma saliente analogia com o discurso das elites da “*modernidade sem modernismo*”<sup>30</sup>. O veganismo, qual uma religião, deve manter-se nas ilhas para a qual suas crenças não ultrapassem quem não as partilha:

A pessoa não gosta de comer carne e prefere alimentar-se apenas de vegetais. Simples assim. Há alguns que se alimentam de ovos, leite e derivados (seja de vaca, cabra ou outro animal qualquer), ovas (de peixe, claro) etc. Não é muito diferente se eu não quiser comer ovos mexidos, por exemplo (detesto ovos mexidos), ou quiabo (odeio quiabo!). A pessoa come o que quiser e pronto! Fim da história.<sup>31</sup>

A mudança do tom defensivo multicultural se desfaz logo no parágrafo seguinte. E assume-se a necessidade de se buscar, em vista da unidade da Natureza do mundo, motivos práticos que possibilitem condenar como irracional-cultural qualquer desconhecimento das leis dessa Natureza comum. A guinada se dá nesse trecho: “*Sinceramente, não acho nada de errado defender os animais. Mas há algo sinistro que governa os destinos dos seres vivos.*”



*Há algo malévolos, perverso, indiferente a qualquer coisa que nasce, vive e morre. Essa coisa, como já falei várias vezes, é a Seleção Natural.*"<sup>32</sup>

Assim – num roteiro similar ao artigo do PCO – ao acesso exclusivo à verdade objetiva da ciência (não mais o socialismo científico, mas agora as ciências biológicas) é produzido um efeito de cancelamento do outro-Cultura em vista da incompatibilidade desse frente À Natureza (onívora) da espécie humana, que a biologia – e só ela: pois ciência dessa Natureza – pode decifrar. E assim exporta-se de cima para baixo, para a sociedade, qual é a conduta correta para a espécie humana. Eis a velha oposição Natureza x Cultura operando como um sistema bicameral, no qual uma está posta em guerra civil epistemológica contra a outra. A Cultura (como no texto do PCO) demarcando o polo negativo da dualidade; Cultura que é religião-alienação; Cultura que, sendo alienação do real, é também chamada nesses textos como ideologia. Natureza que constitui o polo positivo dessa equação: mas somente na medida em que quem a enuncia detém o conhecimento científico privilegiado de suas leis, seus mecanismos, constituindo um saber-poder<sup>33</sup>.

Assim, o texto – socializando-se a partir do ideário de uma competitividade natural próprias ao darwinismo – diz:

Apesar de sermos ridiculamente insignificantes, a Seleção Natural demonstrou que somos vencedores, dados os milhares de anos que o *Homo sapiens* anda por aí. Todos os demais indivíduos do gênero *Homo* não sobreviveram para contar a história, pois foram extintos. Se algo contribuiu para isso foi a nossa dieta onívora.<sup>34</sup>

Afirma-se que há uma guerra de todos contra todos no mundo natural. E essa lógica, que deve ser exportada para regular por sobre os embates socioculturais (exportação esta que, diga-se de passagem, pode abrir precedentes eugenistas de exclusão das pessoas humanas com deficiência física e mental do campo de consideração moral), está presente “até” no reino vegetal: “*vegetais também se defendem*”<sup>35</sup>. Assim, não haveria nada de condenável – pois Natural – na instrumentalização e reificação

dos tecidos corpóreos e corpos de outros seres sencientes – e na subsequente produção sistematizada de sofrimento:

Antes de terminar esta parte do artigo, deixem-me dizer-lhes uma coisa, a fim de acabar com um mito: vegetais também se defendem. Analisem. A Seleção Natural favorece quem estiver mais apto a gerar descendentes. Uma espécie não duraria muito tempo se não puder se reproduzir suficientemente para garantir a sobrevivência. Logo, se muitos herbívoros comessem vegetais direto, sem que esses pudessem ter tempo para se reproduzirem, não haveria vegetais, não haveria herbívoros e não haveria carnívoros. Os vegetais, contudo, desenvolveram táticas de defesa, muitas vezes mais cruéis que muitos animais. Alguns são extremamente venenosos, outros trapaceiam, mimetizando pequenos insetos para que os maiores possam ser atraídos. Outros exalam cheiro de carne podre, para que moscas pousem neles ávidas por um lanchinho, acabem se sujando com o pólen e indo para outra flor semelhante, perfazendo a polinização. Mas que é sacanagem, é. A Natureza não se importa em manipular os seres.<sup>36</sup>

Nas sendas de uma biologia que estabeleça unilateralmente os mandamentos que devem regular o que é justo ou o que não é justo nas sociedades humanas, um discurso nutricional dá a última prova de que nossa Natureza objetiva é necessariamente onívora. Logo que qualquer tentativa de aplicação de uma ética alimentar em relação a não-humanos desnatura violentando a espécie humana – desnaturação tipicamente promovida pelas religiões. Entre muitas afirmações feitas – bem controversas a partir mesmo do âmbito da própria ciência nutricional<sup>37</sup> – o fato seria que a vitamina B12, indelevelmente não-encontrável em alimentos de origem vegetal, estabeleceria o caráter antinatural e, automaticamente, socialmente ilegítimo da práxis vegano-abolicionista.

Assim, após um primeiro momento em que o multiculturalismo relativizante é transcrito - por analogia ao discurso neoliberal, muito utilizado para estabilizar a exploração entre classes sociais (*"A pessoa come o que quiser e pronto!"*)<sup>38</sup> – sucede-se um momento de apagamento da cultura que, compreendida na textura da crença religiosa, é descartada frente à unilateralidade

da objetividade científica (“[os seres humanos] *não podem deixar de ingerir carnes*”<sup>39</sup>... a não ser que a Cultura trapaceie as leis da Natureza, ou seja, que o devir humano desrespeite as leis providencialmente inscritas na tábula da ontologia da Natureza, e passe a ingerir “suplementos”<sup>40</sup> de vitamina B12)<sup>41</sup>...

Em suma, após uma utilização defensiva do conceito de *kultur* alemão, vemos assim reabilitada a *civilization* francesa, cultura uma e indivisível, baseada na Ciência que, objetiva, deve se lançar à conquista do barbarismo (crendices culturais: crendices religiosas) que reina fora de suas fronteiras.

## 7. Conclusão

A respeito da colagem como diretriz arquitetônica de estruturação das cidades na contemporaneidade, David Harvey nos fala sobre uma condição vigente que emula todo o campo das artes – mas também o âmbito da forma de se conceber as próprias contradições estruturais e as diferenças sociopolíticas correlatas:

Hoje em dia, é norma procurar estratégias “pluralistas” e orgânicas para a abordagem do desenvolvimento urbano como uma “colagem” de espaços e misturas altamente diferenciados, em vez de perseguir planos grandiosos baseados no zoneamento funcional de atividades diferentes. A “cidade-colagem” é agora o tema...<sup>42</sup>

A colagem separa categorias distintas num desejo de colecionar as diferenças – essencializando-as e (valendo-se de pressupostos ultrapassados de uma antropologia reificadora) tribalizando-as – de maneira a tornar opaca a razão dialógica mais profunda que conforma e pode explicar a existência dessas mesmas diferenças. Contra o império modernista de uma metanarrativa que procura reduzir a diversidade a uma única cartada autoexplicativa, enseja-se o fetiche pelos costumes localizados – tão passíveis de serem mapeados no mundo social

quanto encontrar um determinado refrigerante numa gôndola de supermercado.

Começo com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os elementos “eternos e imutáveis” que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes de mudança, como se isso fosse tudo que existisse.<sup>43</sup>

Ao rejeitar-se as tentativas de entender qual processo profundo pode unificar e dar sentido à existência de certas distinções – rejeição em prol da aceitação de um mosaico de diferenças simétricos aparentemente equivalentes entre si (“cada um faz o que acha certo para si”) – caímos num viés relativista que parece estar implícito nas tentativas de “tribalização” do veganismo abolicionista. “Tribalização” empreendida por via da estereotipação daquilo que o senso comum tem como o sinal diacrítico por excelência das diferenças culturais: a religião.

E algo parece dar razão à exortação de David Harvey para que procuremos desvendar qual o processo une e conforma essas diferenças, atravessando a superfície dos significantes, fiando-nos de que exista algum significado profundo: pois como se fizesse parte de um processo oculto – algum tipo de contradição de classes – as diferenças “tribalizadas” nos três artigos não puderam permanecer intocadas, como gostaria aquele velho ditado “cada macaco no seu galho”.

E é Bauman quem percebe bem o quanto as teses relativistas do multiculturalismo podem funcionar como um estabilizador de oposições que são criadas justamente a partir de um processo sociotransversal de espoliação e exploração, exercido por um grupo de indivíduos contra outro grupo de indivíduos sofrentes (no caso: os não humanos, representados pelo abolicionismo vegano) – teses relativistas que colecionam diferenças na exata me-

didada em que omitem e estabilizam tal processo de exploração. Pois por trás das justíssimas exortações pela tolerância às irreduzíveis diferenças do “como” crer, ser e fazer; pois em prol da necessária compreensão de que todos os movimentos políticos se constituem em uma cultura política e simbólica contingentes, nesse *algo para alguém e para além da mera necessidade material*, que pode ser entrevisto, inclusive, em suas dimensões estéticas - pode haver sim a concorrência de um esforço para a manutenção de privilégios de um grupo em detrimento de outro. Faz-se, então, passar como opção àquilo que é uma rotina sem saída:

A interpretação cultural, tal como sua predecessora, suporta em silêncio o fato de que a desigualdade social é um fenômeno amplamente autoinduzido; e a representação das múltiplas divisões sociais nascidas da desigualdade como produto inevitável do livre-arbítrio, e não como uma incômoda barreira, é um dos principais fatores de sua consolidação.<sup>44</sup>

Prenunciando uma vocação guerreira intrínseca à enunciação de certas “diferenças culturais” dispostas num cenário de tribos – vocação que ficara evidente no decorrido ao longo dos três artigos de orientação carnista que analisei – Bauman nos diz: *“Em suas consequências práticas, a filosofia do “multiculturalismo”, tão em voga entre os “modernistas sem modernismo”, refuta seu próprio valor teoricamente promulgado de coexistência harmoniosa de culturas.”*<sup>45</sup>

Eis que, no fim das contas – em vista de discursos que inscrevem o embate ético-político (entre um conservantismo que defende a apropriação humana sistematizada dos corpos de outros seres sencientes X o abolicionismo animal) na consagrada oposição bicameral Natureza versus Cultura (câmaras epistemologicamente criadas para anularem uma à outra) – vislumbra-se uma pista para que percebamos que se está diante de uma luta de implicações éticas com potencial universalizante, que precisa ser discutida enquanto tal, e não “tribalizada”.

Pois mesmo os estudos acadêmicos que introduziram um estudo sobre as dimensões simbólicas que permitiram historicamente o surgimento da ideia de direitos animais – e eu aqui me refiro em especial ao estudo consagrado de Keith Thomas e ao artigo de Amy Flitzgerald – tenderam eles mesmos a tornarem simétricas (dessa feita na dimensão diacrônica, e não na sincrônica, como fizeram de início os três artigos) as duas diferentes posturas ocidentais encontrada do humano em relação aos não-humanos.

Historiadores culturais que são – focando suas atenções nos deslocamentos e descontinuidades das teias de significado que o humano (tão deliberadamente assim em relação à presença ontológica do seu referente da representação?) próprio construiu – tenderam a negligenciar o cotejamento entre duas camadas temporais, tão preciosa a David Harvey: a *média duração*, das percepções e sensibilidades humanas cambiantes, com a *longuíssima duração*, pertinente à constituição biológica desses corpos não-humanos. Pois não há qualquer razão para que imaginemos que um boi ou mesmo uma determinada espécie de peixe tenha biologicamente acompanhado o mesmo ritmo da alteração de sensibilidades humanas: esses não-humanos, seres sencientes, não tendo alterado no mesmo ritmo sua constituição orgânica, sofriam e sentiam seus pavores tanto lá no passado pré-moderno como aqui no presente globalizado; tanto na Polinésia quanto no Rio de Janeiro. Houve e há, portanto, um ponto de referência estável ancorado na longuíssima duração da evolução biológica das espécies (o qual, diga-se de passagem, é pertinente também ao próprio gênero humano) que deveria necessariamente acompanhar os estudos sobre relações culturais humano-animais – e não mais numa relação de mútua exclusão (como faz quem se vale da oposição Natureza x Cultura), mas de mútuos permeamento e reciprocidade.

E por mais que recentes estudos da etologia tenham demonstrado uma menor rigidez e maior abertura no comportamento desses não-humanos – o que tem culminado nas afirmações

da neurociência de que não-humanos mais desenvolvidos detêm consciência<sup>46</sup>, capacidade de escolha e que inclusive atuam como elementos estruturantes em arranjos sociais<sup>47</sup> - certamente tais características culturais adquiridas no devir das relações de trocas interespecíficas não dissuadem nem evadem a dureza da dimensão biológica desses não-humanos. Dimensão que nos atenta para a existência do sofrimento, de sentimentos e de anseios pela liberdade dessas espécies animais para bem além do humano. (...) Só que certamente se a biologia for também “tribalizada” como conjunto significativo em si mesmo, como um artesanato de pronunciadas propriedades estéticas, como nada mais que um rito de algum povo efêmero tentando em vão estabelecer direções de sentido no caos cósmico, bem na linha do “*ou a biologia está na mente ou não é nada*”<sup>48</sup> realmente haverá poucos avanços na área e muito sofrimento humano-animal em ebulição. Mantem-se aí a infernal divisão bicameral intocada ...

Aliás, é David Harvey quem já nos alertava sobre a aporia da história na pós-modernidade, que pode muito bem acompanhar esses desenvolvimentos eufóricos da Nova História Cultural a que estou me referindo, em sua ânsia de desarticular as flutuações simbólicas em instâncias extra-textuais mais duras e estáveis:

Dada a evaporação de todo sentido de continuidade e memória histórica, e a rejeição de metanarrativas, o único papel que resta ao historiador, por exemplo, é tornar-se, como insistia Foucault, um arqueólogo do passado, escavando seus vestígios como Borges o faz em sua ficção e, colocando-os, lado a lado, no museu do conhecimento moderno. [...] Há, no pós modernismo, pouco esforço aberto para sustentar a continuidade de valores, de crenças ou mesmo descrenças.<sup>49</sup>

O preço de focalizar como objeto de estudo as mudanças no óculos-de-quem-vê pode ser (mas não necessariamente) o descuido afetado com a paisagem-que-é-vista – fato que, no limite, tende a nos encurralar na afirmação de que a paisagem nada mais são que mudanças em tatuagens opacas desenhadas nessas

lentes. E esse parece o risco que o “culturalismo” pode incorrer, e incorreu no caso aqui em debate.

Não que Keith Thomas, tomando-se novamente seu exemplo canônico, abnegue uma dimensão material que subjaz e informa a mudança de atitudes humanas para com não-humanos. Ele o faz enquanto historiador. Ele situa que a ecologia e o paradigma biocêntrico subjacente só surgem a partir de quando o humano se vê ilhado em cidades, cercado por muros e fumaça por todos os lados. Uma distinção importante em relação ao “culturalismo” puro e simples.

Porém aborda o contexto material da mudança de atitude em relação aos (animais) não-humanos inserindo-a no paradigma da grande ecologia. Não há aí a individualização da questão animal – que acompanharia correlatamente a percepção de que, seres sencientes (e às vezes dotados de uma consciência-de-si), constituem cada membro animal uma individualidade, com interesses autóctones. Assim quando fala sobre o maior apreço das pessoas humanas em relação aos animais não-humanos, faz passar árvores por porcos e galinhas por rios. A dimensão biológica que distingue os animais não-humanos dos vegetais e de montanhas – que qualquer criança humana sabe intuir – foi justamente ela negligenciada enquanto possível contraponto explicativo para as mudanças de atitude de humanos em relação a outros animais. E se ele não faz essa articulação, não é estritamente como historiador – mas sim, em sentido lato, enquanto provável cliente de churrascaria.

Antevejo aqui, portanto, uma lógica dentro da ilógica da negligência metodológica. Há uma lógica de presença na negligência, a ser auscultada com mais cuidado e rigor, numa outra ocasião. Há que se comparar, para encerrar meu artigo e sugerir caminhos, o porque – como ondas térmicas do saber-poder foucaultiano – o frio de um “nihilismo culturalista pós-moderno” (que emula significantes sem significado, óculos por si mesmos, formas pelas formas) se manifesta em algumas áreas, enquanto



outras áreas ensejam um calor realista que podem invejar positivistas do século XIX.

Sobre uma objetividade realista atribuída aos relatos de quem (injustamente) sofreu os horrores (injustificáveis) dos campos-de-concentração – cheque em branco (compreensível) concedido em vistas de reparar e compensar as injustiças ali sofridas; realismo atribuído que implica em evidenciar como incontestável a objetividade do que foi relatado, evitando-se a problematização da subjetividade e dos significantes mobilizados no relato, suspendendo-se aí quaisquer possibilidades de que esses relatos possam ser objetos de ceticismo ou que possam ser tomados como produções simbólicas, na sua dimensão de artesanato de significados – é Sarlo que nos deixa a par. E Sarlo nos deixa a par porque já está até incomodada com a obstrução moral ao exercício do senso crítico historiográfico sobre a qualidade e os pressupostos simbólicos desses relatos concentracionários. E esse tipo de neopositivismo quente por ela denunciado, vigente em plena pós-modernidade – partindo do pressuposto de nunca duvidar do realismo daqueles relatos de sofrimentos indizíveis – parece pertencer, todavia, a muitos outros locais discursivos que não somente os relatos das vítimas dos campos-de-concentração:

É preciso problematizar a extensão dessa hegemonia moral, sustentada por um dever de ressarcimento, feito sobretudo de memória: A luta legítima para não esquecer o genocídio dos judeus erigiu um santuário da memória e fundou uma nova religião cívica, segundo a expressão de Georges Bensoussan. Estendido pelo uso a outros objetos históricos, o dever de memória induz uma relação afetiva, moral, com o passado, pouco compatível com o distanciamento e a busca de inteligibilidade que são o ofício do historiador. Essa atitude de deferência, de respeito congelado diante de alguns episódios dolorosos do passado, pode tornar menos compreensível, na esfera pública, a pesquisa que se alimenta de novas perguntas e hipóteses.<sup>50</sup>

Sarlo, em seguida, continua a nos advertir para que rompamos com esse realismo objetivista modelo concentracionário, que toma acriticamente o relato sensível do real pela própria

realidade relatada, obliterando a crítica dos pressupostos (simbólicos) implícito em tais discursos de verdade:

Não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua cujas pretensões seriam rejeitadas em qualquer outro caso. Não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança; tampouco o dever de memória obriga a aceitar essa equivalência<sup>51</sup>.

Pois que a questão que interessa ao tema do meu artigo seria compreender os contrastes térmicos de como circula o poder-verdade numa pós-modernidade, tida às vezes como o modelo da própria esquizofrenia: onde circula o calor que alimenta a prerrogativa realista e translúcida do discurso em relação a uma referência extratextual e onde reina o regime de um ceticismo, manifestado num mapeamento exaustivo que se detém nos significantes e na disposição quase estética dos signos de referência, tornando opaco o referente.

E eis que nesse lugar quentíssimo em prerrogativas de objetividade, o ramo das memórias concentracionárias, o gélido niilismo tipo pós-moderno – esse hábito de se deter parando (a) criticamente nos significantes, na qualidade do discurso enunciado, em detrimento dos referentes objetivos - quem o protagoniza são negacionistas...

## 8. Notas de referência

- 1 Daqui em diante serão postos em elipse os denominadores comuns da equação “animais humanos” e “animais não-humanos”, sendo tais termos reduzidos respectivamente para “humanos” e “não-humanos”. Importa salientar que, sem exceção, todas as vezes que se mencionar o termo “não-humanos” estar-se-á necessariamente se referindo a animais não-humanos – pontuando-se que outras formas não-humanas possíveis (bactérias, pedras, cidades, vegetais etc) serão designadas por seus nomes específicos respectivos.

- <sup>2</sup> THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2001. p. 340, 355.
- <sup>3</sup> “Public authorities in other Western European countries tried to concentrate the slaughter of animals outside town walls (Thomas 1983, 294) in larger, public slaughterhouses, although it was not a uniform process (Young Lee 2008a). One common theme that linked these developments was an interest in making animal slaughter less visible. Ironically, the new slaughterhouses, which were labeled as “public”, increasingly removed animal slaughter from the view of the general public.”. FITZGERALD, Amy J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. In: *Human Ecology Review*, vol. 17, 2010.
- <sup>4</sup> FITZGERALD, Amy J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. In: *Human Ecology Review*, vol. 17, 2010. P. 59.
- <sup>5</sup> DIAS, Juliana Vergueiro. *O rigor da morte: a construção simbólica do animal de açougue na produção industrial brasileira*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, IFCH/Unicamp, Campinas. P. 77
- <sup>6</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. P. 4.
- <sup>7</sup> Idem, P. 38.
- <sup>8</sup> PESAVENTO, Sandra. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. P. 15.
- <sup>9</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. P. 6.
- <sup>10</sup> PESAVENTO, Sandra. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. P. 15-16
- <sup>11</sup> SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência contemporânea: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I)*, Mana, vol 3, n.1. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf](http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf)>. Acesso em: 17/07/2014.
- <sup>12</sup> LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. São Paulo: Editora Piaget, 2002.

- <sup>13</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Cultura com aspás e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. P. 244.
- <sup>14</sup> “Direitos dos animais ou repressão à população?” in Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>15</sup> “Veganismo desmascarado” in Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>16</sup> “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <[ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo](http://ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo)>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>17</sup> BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in POUTGNAT, Poutignat & STREIF-FFENART Jocelyne. *Teorias de etnicidade*. São Paulo: unesp, 1998. P. 222.
- <sup>18</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- <sup>19</sup> A respeito da distinção entre *kultur* e *civilization* : ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- <sup>20</sup> “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <[ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo](http://ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo)>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>21</sup> “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <[ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo](http://ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo)>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>22</sup> JOY, Melanie. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas – uma introdução ao carnismo*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- <sup>23</sup> “Direitos dos animais ou repressão à população?” In Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>24</sup> Idem
- <sup>25</sup> LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*. Bauru: Edusc, 2004. P. 195.
- <sup>26</sup> idem. P. 28.
- <sup>27</sup> “Direitos dos animais ou repressão à população?” In Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.

- <sup>28</sup> Importa salientar que o *samsara* escravizante e epistemologicamente injustificável da divisão bicameral Natureza x Cultura infelizmente está encampado por teses *herbivoristas*, que alguns grupos vegetarianos ainda defendem. Segundo essa tese essencialista, nossa Natureza seria incontestavelmente herbívora.
- <sup>29</sup> “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>30</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- <sup>31</sup> “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>32</sup> Idem
- <sup>33</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- <sup>34</sup> “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>35</sup> Idem.
- <sup>36</sup> Idem.
- <sup>37</sup> “Position of the American Dietetic Association” In Vegetarian Diets <[http://www.vrg.org/nutrition/2009\\_ADA\\_position\\_paper.pdf](http://www.vrg.org/nutrition/2009_ADA_position_paper.pdf)>
- <sup>38</sup> Idem.
- <sup>39</sup> Idem.
- <sup>40</sup> Uso o termo “suplementação” entre aspas propositadamente, para atentar quem lê meu texto para o vício epistemológico bicameral (Natureza x Cultura) implícito no termo usado correntemente pelo senso comum. O termo “suplementação” sem aspas pressupõe implicitamente que haja uma alimentação natural pré-estabelecida, a qual a “suplementação” artificialmente se impõe como um acréscimo que “deturparia nossa dieta natural”: por falta de natureza, contra a Natureza.
- <sup>41</sup> “B-12, o Calcanhar de Aquiles do Veganismo?” in Opinião Vegana. <<http://opiniaovegana.blog.br/2011/03/12/b-12-calcanhar-de-aquiles-veganismo/>>. Acessado em 17/07/2014.

- <sup>42</sup> HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Edições Loyola, 2013. P. 46.
- <sup>43</sup> Idem p. 49.
- <sup>44</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. P. 48.
- <sup>45</sup> Idem p. 45.
- <sup>46</sup> "The Cambridge Declaration on Consciousness". <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acessado em 17/07/2014.
- <sup>47</sup> LESTEL, Dominique. "A animalidade, o humano e as comunidades híbridadas" in MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- <sup>48</sup> KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002. P. 38.
- <sup>49</sup> HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Edições Loyola, 2013. P. 58.
- <sup>50</sup> SARLO, Beatriz. *Tempo Passado, Cultura da Memória e Guinada Subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. P. 43.
- <sup>51</sup> Idem. P. 44.

# JURISPRUDÊNCIA

---

CASES

## DOCHIÊ DOBROTA E SANDRA REGINA MEIRINHO V MUNICÍPIO DE ILHABELA/SP

Autos nº 758/10

Vistos.

As requerentes haviam ingressado com pedido cautelar anterior (autos nº 4487/09), cuja liminar foi deferida por este juízo, mas que o processo foi extinto sem resolução do mérito, em razão da inércia das autoras em ingressar com ação principal no prazo legal.

No presente processo, as requerentes ingressam com pedido indenizatório cumulado com obrigação de fazer, com pleito antecipatório, alicerçando-se, em linhas gerais, também, pois há outros, nos fatos já argüidos nos autos nº 4487/09.

Sendo assim, no que se refere ao pedido de tutela antecipada de proibição de demolição das construções existentes na Estrada do Camarão nº 2315, as razões fáticas permanecem incólumes, já que a cautelar foi extinta apenas em razão de percalço processual. Basta, portanto, menção ao que foi decidido da cautelar extinta.

Em resumo, alegaram as requerentes, que possuíam um abrigo para animais abandonados, que foi ilegalmente demolido pela requerida. Em 10 de novembro de 2009, por volta das 10:00 horas, fiscais da ré demoliram o referido abrigo. Alegaram que não foram notificadas da demolição, nem do embargo de sua obra.

Malgrado esteja uma pessoa jurídica de direito público no pólo passivo da ação, entendo que é possível, no caso específico em tela, a concessão da tutela sem a prévia oitiva da requerida.



De início, a presente ação não se encaixa no rol do art. 2º da Lei nº 8.437/92. Além disso, em casos de urgência, como é o presente, é possível a concessão de liminar em face da pessoa jurídica de direito público, sem a necessidade de sua prévia oitiva.

Nesse sentido:

*AGRAVO DE INSTRUMENTO. ECA. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. FORNECIMENTO DE TRATAMENTO A DEPENDENTE QUÍMICO. DIREITO À VIDA E À SAÚDE. ANTECIPAÇÃO DE TUTELA. POSSIBILIDADE. IMPORTÂNCIA DOS INTERESSES PROTEGIDOS. AUSÊNCIA DE VIOLAÇÃO AO PRINCÍPIO DA SEPARAÇÃO DOS PODERES. CABIMENTO DO BLOQUEIO DE VALORES NOS COFRES PÚBLICOS. 1) Não há falar em ofensa ao princípio do devido processo legal, por não observado o disposto no art. 2º da Lei nº 8.437/92, visto que não se pode desconsiderar que, excepcionalmente, a gravidade da situação exige a tutela de urgência, devendo, por certo, ser imposta a primazia do interesse jurídico ameaçado sobre o interesse público tutelado pela referida lei. Ademais, o fornecimento de tratamento a adolescente dependente químico constitui responsabilidade estatal, visto que a saúde é um direito social que figura entre os direitos e garantias fundamentais previstas na Constituição Federal. 2) Correto o bloqueio de dinheiro do ente público suficiente para o custeio da internação do menor, em face da necessidade de dar efetividade à tutela do direito à vida e à saúde constitucionalmente assegurados, bem como da obrigatoriedade de cumprimento de ordem judicial. 3) A pretensão de tratamento em clínica especializada para dependentes químicos pode ser deduzida diretamente ao Judiciário, sem necessidade de solicitação administrativa prévia, na medida em que se postula com urgência em face do iminente risco à saúde. DECISÃO MONOCRÁTICA. RECURSO DESPROVIDO. (Agravo de Instrumento Nº 70013413893, Oitava Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: José Ataídes Siqueira Trindade, Julgado em 26/12/2005)*

O perigo de dano irreparável ou de difícil reparação, que no caso em tela fundamenta até a dispensa da prévia oitiva da requerida, consiste na possibilidade premente da demandada, mais uma vez, demolir o abrigo de animais feito pelas requerentes.

A verossimilhança das alegações, por sua vez, subsume-se a diversos fatos. Em primeiro lugar, em sede de cognição sumária, as autoras não foram notificadas de um ato severo, que era a

possibilidade de demolição de sua obra, que posteriormente foi efetivada, sendo que uma requerente era pessoa conhecida da requerida, pois já havia tentado, através de pedido a esta, fazer benfeitorias na obra.

Além disso, o caso deve ser tratado com bom senso. As autoras construíram um abrigo para cães e gatos errantes. Trata-se de uma obra de interesse público, que visa retirar das ruas do Município de Ilhabela e tratar com dignidade os animais abandonados por seus donos e pelo Poder Público. Sendo assim, a evidência, não poderia a requerida ter agido da forma que agiu, efetuando a demolição do abrigo, sem uma mínima tentativa de entendimento com as requerentes. O abrigo construído é de interesse da dignidade dos animais, da população de Ilhabela, e da própria requerida, pois lhe ajuda no ônus que possui de cuidar dos animais abandonados.

O art. 1º do Decreto-Lei Nº 24.645, de julho de 1934 prescreve que:

*Art. 1. - Todos os animais existentes no País são tutelados do Estado.*

Segundo o comando inserto no art. 225, § 1º, inciso VIII, do **Código Supremo**:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade

Dessume-se, do dispositivo constitucional que o Poder Público tem a obrigação de zelar pelos animais, mormente os abandonados. Em corolário, diante da construção de um abrigo para cães e gatos errantes, era obrigação do Poder Público bus-

car um entendimento para sua manutenção e até mesmo, caso possível, incentivar melhoramentos, pois é de seu próprio interesse e também da população de Ilhabela. Ao que parece, no entanto e em sede de cognição sumária, optou pela demolição imediata do abrigo.

Da mesma forma, dispõe o art. 11 da Lei Estadual 11.977/05, também conhecida como Código de Proteção aos Animais:

*Artigo 11 - Os Municípios do Estado devem manter programas permanentes de controle de zoonoses, através de vacinação e controle de reprodução de cães e gatos, ambos acompanhados de ações educativas para propriedade ou guarda responsável.*

Em relação ao pedido de isenção de taxa de qualquer natureza para o processo administrativo nº 2072/2010, entendo que também estão presentes os requisitos da tutela antecipada.

De início, respeitado o entendimento do procurador municipal, mesmo no âmbito judicial, a contratação de advogado não é suficiente para afastar o benefício da justiça gratuita.

A propósito:

*AGRAVO DE INSTRUMENTO. RESPONSABILIDADE CIVIL. JUSTIÇA GRATUITA. A contratação de advogado não é condição suficiente para se indeferir pedido de justiça gratuita. Viável a concessão do benefício quando a pleiteante, além de juntar declaração de imposto de renda com rendimento compatível com a benesse, afirma sua pobreza. Em decisão monocrática, provido o agravo de instrumento para reformar a decisão vergastada e conceder à agravante o benefício da justiça gratuita. (Agravo de Instrumento Nº 70035962273, Décima Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Jorge Alberto Schreiner Pestana, Julgado em 22/04/2010)*

*BENEFÍCIO DA JUSTIÇA GRATUITA. RENDIMENTOS. PROVA. EXIGÊNCIA. CONTRATAÇÃO DE ADVOGADO. DEFENSORIA PÚBLICA. 1. Conquanto, em princípio, para fazer jus ao benefício da justiça gratuita seja suficiente a parte afirmar, na inicial, a impossibilidade de arcar com as despesas processuais, pode o Juiz exigir da parte a comprovação de seus rendimentos. 2. A concessão do benefício não se restringe às pessoas que se socorrem dos serviços da Defensoria Pública, podendo alcançar aquelas que estão representadas por advogado contratado. Recurso provido por ato do Relator. Artigo 557 do Código de Processo Civil.*

(Agravo de Instrumento Nº 70031310451, Vigésima Segunda Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Maria Isabel de Azevedo Souza, Julgado em 29/07/2009)

Tal raciocínio deve ser transportado para o caso de isenção de taxas nos processos administrativos. Nestas situações, no entanto, deve haver comprovação de hipossuficiência para a concessão da benesse legal. E no presente caso, em sede de cognição sumária suficiente para a concessão da tutela antecipada, houve. Em princípio, as autoras não possuem grandes rendimentos, têm dívidas e ainda arcam, provavelmente com auxílio de doações, com altas despesas para cuidar de dezenas de gatos e cachorros abandonados.

O perigo de dano irreparável ou de difícil reparação consiste na demora da aprovação do projeto, cujo andamento depende da concessão da isenção, prejudicando-se dezenas de animais abandonados.

Também merece deferimento, outrossim, o pedido de tutela antecipada no sentido de obrigar a requerida a fornecer profissional habilitado para proceder a vacinação e castração dos animais.

Conforme item “3” do termo de ajustamento de conduta celebrado entre o Ministério Público e ré, esta voluntariamente se obrigou a fornecer *atendimento veterinário gratuito a animais pertencentes a pessoas de baixa renda; inclusive com possibilidade de castração sem qualquer ônus, a população reconhecidamente carente*. Além disso, conforme já explicitado, existe o art. 11 da Lei Estadual 11.977/05, também conhecida como Código de Proteção aos Animais. O TAC e a citada lei apenas respeitam o comando inserto no art. 225, § 1º, inciso VIII, da Constituição Federal.

Não se pode olvidar, ainda, da Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela UNESCO em 27 de janeiro de 1978 em Bruxelas na Bélgica, que, em seu art. 2º, alíneas “a” e “c”, prescrevem que:

- a) Cada animal tem o direito a respeito.

c) Cada animal tem o direito a consideração, à cura e à proteção do homem.

Malgrado tal Declaração não obrigue as nações, não pode ser ignorado que se trata de exortação que funciona, ao menos, como orientação moral.

Sendo assim, tratando-se as autoras de pessoas com poucos ganhos financeiros, mormente diante da atividade social de interesse público que exercem, a requerida tem obrigação, seja legal ou pelo TAC, de fornecer atendimento veterinário gratuito.

O perigo de dano irreparável ou de difícil reparação é evidente, pois há risco a saúde das autoras e dos animais, podendo estes se proliferarem.

Em relação ao fornecimento de ração, a tutela antecipada também tem guarida, embora não, por ora, nos moldes requeridos.

Conforme TAC assinado com o Ministério Público, a requerida tem obrigação de recolher cães e gatos errantes do município, para fins de promover a castração e os tratamentos médicos adequados. Após o recolhimento e tratamento, deveria a ré promover campanhas de adoção.

Pelo que se apurou nos autos, em sede de cognição sumária, a requerida não vem cumprindo com tal primária obrigação. Segundo se apurou através de auto de constatação realizado por oficiais de Justiça (fl. 153), o canil/gatil municipal não *está recebendo nenhum tipo de animal abandonado para fins de tratamento e posterior colocação em feira de adoção (...) não existe no Município nenhum lugar para receber animais abandonados (...) na época que a pessoa de nome Sílvia lá trabalhava havia aproximadamente 45 animais, entre cães e gatos, e hoje conta com 6 cachorros e nenhum gato (...) dezembro de 2008 como data de inauguração e segundo o conhecimento de Diogo não houve reformas e ampliação desde aquela época. Diogo afirmou ainda tratar-se apenas de um centro de castração.*

Sendo assim, ao que parece, a requerida não vem aceitando cães e gatos errantes, descumprindo mais do que uma obrigação assumida com o Ministério Público, mas uma obrigação

perante a sociedade que é o recolhimento e tratamento de cães e gatos abandonados. Pelo que foi apurado, os munícipes terão que assumir o encargo de recolher e cuidar dos animais abandonados, pois a ré apenas está castrando os animais. E as autoras, em princípio, vêm assumindo essa obrigação que também é do Município, pois têm em seu poder 114 gatos e 54 cães (fls. 117/118), sendo que a requerida tem apenas 6 cachorros e 0 gatos (fl. 153).

Como as autoras vêm prestando um serviço de interesse público e cunho social, recolhimento de cães e gatos errantes, no lugar da requerida, esta deve cumprir sua obrigação, mesmo que longe de suas dependências, mesmo porque, segundo os itens 23 e 24 do TAC, a ré poderia fazer um convênio com entidade particular e deveria reformar e ampliar as dependências do Centro de Controle Populacional para Cães e Gatos. O auto de constatação demonstrou, inclusive com fotos, que o local, malgrado visivelmente precise, não recebeu qualquer reforma desde a sua inauguração.

A jurisprudência, sensível a essa situação, já entendeu que:

*APELAÇÃO CÍVEL. AÇÃO CIVIL PÚBLICA AJUIZADA POR ASSOCIAÇÃO PROTETORA DE ANIMAIS DO MUNICÍPIO DE CAMAQUÃ (APACA). **RESPONSABILIDADE DO MUNICÍPIO PELO RECOLHIMENTO, ABRIGO E TRATAMENTO DE ANIMIAIS ABANDONADOS NAS RUAS DO MUNICÍPIO. OMISSÃO MANIFESTA DO ENTE PÚBLICO. INDENIZAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO PELOS GASTOS DESPENDIDOS NO CUMPRIMENTO DE OBRIGAÇÃO DE NATUREZA PÚBLICA.** IMPOSIÇÃO DA CONDENAÇÃO EM OBRIGAÇÃO DE FAZER. CONSTRUÇÃO DE ABRIGO EM LOCAL ADEQUADO. PRORROGAÇÃO DO PRAZO FIXADO. MANUTENÇÃO DO PAGAMENTO DOS CUSTOS PELO ABRIGO DOS ANIMAIS ATÉ A CONCLUSÃO DA OBRA. Nos termos do art. 225, VII, c/c art. 23, VI e VII, e art. 30, V, todos da CF/88, **recolher, abrigar, e dar tratamento adequado a animais domésticos abandonados** nas vias públicas municipais, até como forma de se evitar a propagação de doenças aos munícipes. **Manifesta omissão do Município** de Camaquã no cumprimento de atribuição que lhe foi conferida, em nível de legislação municipal, pelos arts. 235 e 244 do Código de Posturas do Município (Lei Municipal nº 19/49. **Servi-***

co público que vinha sendo prestado por Associação de proteção aos Animais, sediada no Município, em face da omissão do ente público, a ensejar a indenização do ente privado pelos gastos suportados com a manutenção dos animais encaminhados por Órgãos Públicos. Majoração do prazo para a construção de abrigo adequado, fixando-o em um ano, mantida a determinação de pagamento de valores pelos gastos suportados com a Associação com a prestação de serviço de natureza pública. VERBA HONORÁRIA. FAZENDA PÚBLICA. MANUTENÇÃO. Vencida a Fazenda Pública, aplicável a regra do art. 20, § 4º, do CPC, para fins de condenação ao pagamento de verba honorária. Manutenção dos honorários advocatícios fixados na sentença. APELAÇÃO PARCIALMENTE PROVIDA. (Apelação Cível Nº 70023027758, Primeira Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Henrique Osvaldo Poeta Roenick, Julgado em 26/03/2008)

Segundo os laudos veterinários de fls. 117/118, as autoras gastam mensalmente 310 kg de ração com os 114 gatos e 850 kg com os cães.

Até que haja prova de que a requerida cumpre sua obrigação legal e contratual, bem como prova pericial da real necessidade de ração, entendo que a ré deve providenciar 200 kg e 550 kg de ração para, respectivamente, gatos e cachorros das autoras.

Em relação ao pedido de tutela antecipada de abertura de acesso à propriedade das requerentes, ao menos por ora, entendo que não deve ser deferido. Em razão de pedido pendente perante a requerida, entendo que esta deve primeiro analisá-lo, mormente porque havia o empecilho, agora inexistente, do recolhimento das taxas.

De outra face, nas palavras do Eminentíssimo Juiz Federal Dirley da Cunha Junior\*, decorrido prazo legal ou, não havendo este, expirado tempo razoável para a Administração se manifestar, pode o Administrado, que tem o direito a uma manifestação rápida da Administração, ingressar em juízo com ação adequada (...).

A propósito:

ADMINISTRATIVO. RÁDIO COMUNITÁRIA. PROCESSO ADMINISTRATIVO. PEDIDO DE AUTORIZAÇÃO. MORA DA ADMINISTRAÇÃO.

---

\* JUNIOR, Dirley da Cunha; in *Curso de Direito Administrativo*, 4ª ed. Ed. Podium: 2006, pag. 88.

ÇÃO. ESPERA DE CINCO ANOS DA RÁDIO REQUERENTE. VIOLAÇÃO AOS PRINCÍPIOS DA EFICIÊNCIA E DA RAZOABILIDADE. INEXISTÊNCIA. VULNERAÇÃO AO ARTIGO 535, II DO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL. AUSÊNCIA DE INGERÊNCIA DO PODER JUDICIÁRIO NA SEARA DO PODER EXECUTIVO. RECURSO ESPECIAL CONHECIDO PELA ALEGATIVA DE VIOLAÇÃO AOS ARTIGOS 6º DA LEI 9612/98 E 9º, INCISO II, DO DECRETO 2615/98 EM FACE DA AUSÊNCIA DE PREQUESTIONAMENTO DOS DEMAIS ARTIGOS ELENCADOS PELA RECORRENTE. DESPROVIMENTO. 1. Não existe afronta ao artigo 535, II do Código de Processo Civil quando o decisório combatido resolve a lide enfrentando as questões relevantes ao deslinde da controvérsia. O fato de não emitir pronunciamento acerca de todos os dispositivos legais suscitados pelas partes não é motivo para decretar nula a decisão. 2. Merece confirmação o acórdão que julga procedente pedido para que a União se abstenha de impedir o funcionamento provisório dos serviços de radiodifusão, até que seja decidido o pleito administrativo da recorrida que, tendo cumprido as formalidades legais exigidas, espera já há cinco anos, sem que tenha obtido uma simples resposta da Administração. 3. A Lei 9.784/99 foi promulgada justamente para introduzir no nosso ordenamento jurídico o instituto da Mora Administrativa como forma de reprimir o arbítrio administrativo, pois não obstante a discricionariedade que reveste o ato da autorização, não se pode conceber que o cidadão fique sujeito à uma espera abusiva que não deve ser tolerada e que está sujeita, sim, ao controle do Judiciário a quem incumbe a preservação dos direitos, posto que visa a efetiva observância da lei em cada caso concreto. 4. “O Poder Concedente deve observar prazos razoáveis para instrução e conclusão dos processos de outorga de autorização para funcionamento, não podendo estes prolongar-se por tempo indeterminado”, sob pena de violação aos princípios da eficiência e da razoabilidade. 5. Recurso especial parcialmente conhecido e desprovido. REsp 531349 / RS RECURSO ESPECIAL 2003/0045859-1 Relator(a) Ministro JOSÉ DELGADO (1105) Órgão Julgador T1 - PRIMEIRA TURMA Data do Julgamento 03/06/2004 Data da Publicação/Fonte DJ 09/08/2004 p. 174

Dessarte, diante da concessão da isenção de taxas, deve a requerida analisar o requerimento da parte autora em tempo razoável, sob pena de determinação judicial para que a Administração edite o ato.



Nesse sentido, traz-se novamente a baila os ensinamentos do Eminentíssimo Dirley da Cunha Junior\*\*:

*“Pensamos, todavia, que, mesmo sendo vinculado o conteúdo do ato administrativo omitido, **o juiz deve determinar que a Administração Pública conceda o pedido**, e não diretamente concedê-lo. Tomemos um exemplo: o pedido do administrado à obtenção de uma **licença para construir**. Em face do **silêncio administrativo**, imaginemos que o efeito previsto em lei é o denegatório. Como o ato é vinculado e a Administração Pública não pode negá-lo quando o administrado satisfaz as condições legais à sua obtenção, ele pode, através do Poder Judiciário, compelir a Administração a expedir o ato de licença. Não é correto, a nosso sentir, que o Judiciário conceda diretamente a licença, que, por natureza, é um ato administrativo. **O Judiciário, no caso, ordena que a Administração edite o ato omitido**”.*

Sendo assim, deixo para analisar tal pedido de tutela antecipada quando da defesa da ré, ocasião em que terá decorrido tempo suficiente para análise do processo administrativo.

Ante o exposto, DEFIRO PARCIALMENTE a tutela antecipada para fins de:

a) obrigar a requerida a não demolir o abrigo de animais construído pela parte autora, na Estrada do Camarão, nº 2315, sob pena de multa no valor de R\$ 50.000,00 (cinquenta mil reais), pelo descumprimento da decisão, sem prejuízo de crime de desobediência e ato de improbidade administrativa.

b) dispensar a parte autora de recolher qualquer tipo de taxas em relação ao processo administrativo nº 2072/2010.

c) obrigar a requerida, no prazo de 45 dias, contados desta decisão, a castrar e vacinar os cães e gatos na posse das autoras.

d) obrigar a parte requerida a fornecer às autoras 200 kg e 550 kg de ração de boa qualidade para, respectivamente, gato e cachorro, até que haja prova inequívoca de que a ré vem recolhendo e tratando dos gatos e cachorros errantes, ocasião em que as condições dessa tutela antecipada poderão ser modificadas.

---

\*\* JUNIOR, Dirley da Cunha; in *Curso de Direito Administrativo*, 4ª ed. Ed. Podium: 2006, pag. 88.

Cite-se para resposta, no prazo legal, constando no mandado as advertências legais.

Oficie-se ao Ministério Público, com cópia desta decisão, auto de constatação e suas fotos, para tomada das providências que entender cabíveis.

Intime-se.

**Cumpra-se com urgência.**

Diligências necessárias.

Ilhabela, 22 julho de 2010.

**Sandro Cavalcanti Rollo**

**Juiz de Direito**

“Uma maior prova dos argumentos apresentados neste artigo vem de uma análise comparativa que mostra que não é a condição de propriedade dos animais que assegura as diferentes conquistas no bem estar animal, por exemplo, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Em vez disso, temos que procurar outro lugar para as variáveis explicativas. Existem evidências convincentes de que as diferentes conquistas na proteção dos animais podem ser explicadas pelo impacto de fatores políticos e sociais, apoiados por uma forma dominante de liberalismo nos Estados Unidos, que exclui os animais de uma teoria da justiça. Segundo essa doutrina liberal do pluralismo moral, os indivíduos devem ser deixados livres para perseguir as suas próprias concepções da boa vida, e o Estado e a sociedade não devem intervir para impor um código moral particular em detrimento de outro. Como resultado, o tratamento dos animais fica na esfera das preferências morais individuais e não na esfera de uma obrigação jurídica.”

*Robert Gardner*

Caroline Ferri

Daísa Rissotto Rosseto

Daniel Braga Lourenço

Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes

Robert Gardner

Sandro Cavalcanti Rollo

Tânia A. Kuhnen

Tatiana Stropa

Thais Boonem Viotto

