

## ECOCENTRISMO E ÉTICA BIOCÊNTRICA: A FILIAÇÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS DA NATUREZA

### Ecocentrism and biocentric ethics: the philosophical affiliation of the rights of nature

### *Ecocentrismo y ética biocéntrica: la filiación filosófica de los derechos de la naturaleza*

Daniel Braga Lourenço<sup>1</sup>

Fábio Corrêa Souza de Oliveira<sup>2</sup>

---

## Resumo

Este artigo tem por objetivo investigar a filiação filosófica dos denominados direitos da natureza. A questão central deste texto é saber se é procedente afirmar que a concepção da natureza enquanto titular de direitos significa rompimento com a Ética

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito pela Universidade Estácio de Sá/RJ. Mestre em Direito pela Universidade Gama Filho/RJ. Professor Adjunto de Direito Ambiental e Biomedicina da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da UniFG/BA. Membro do Oxford Centre For Animal Ethics - UK. Endereço postal: Rua Moncorvo Filho, n. 8, Centro, Rio de Janeiro - RJ, CEP 20211-340 [Departamento de Direito de Estado]. <https://orcid.org/0000-0003-0807-439X>. E-mail: [daniel@lourenco.adv.br](mailto:daniel@lourenco.adv.br).

<sup>2</sup> Mestre e Doutor em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor de Direito Administrativo da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Estácio de Sá. Diretor do Programa de Pós-Graduação em Direito da UniFG/BA. Pesquisador visitante da Universidade de Coimbra (2004). Endereço postal: Rua Moncorvo Filho, n. 8, Centro, Rio de Janeiro - RJ, CEP 20211-340 [Departamento de Direito de Estado]. <https://orcid.org/0000-0003-1694-5378>. E-mail: [fabiocsdeoliveira@gmail.com](mailto:fabiocsdeoliveira@gmail.com).



Antropocêntrica e, entre as correntes da Ética Ambiental, qual delas está alinhada com tal perspectiva. Apesar de ser comum a tese de que os direitos da natureza denotam uma posição biocêntrica, este artigo conclui que a posição filosófica que realmente identifica esta formulação é a da Ética Ecocêntrica, o que não significa, a rigor, afastamento ou superação do antropocentrismo. Investigam-se autores referenciais para a problemática, bem como a legislação constitucional do Equador e da Bolívia. Indaga-se também a fundamentação que justificaria reconhecer direitos à natureza, mas não reconhecer direitos aos animais. A metodologia adotada implica análise da bibliografia basilar acerca do tema, que é basicamente de origem estrangeira: europeia, estadunidense e sul-americana. A importância do tema está no exame jusfilosófico da virada paradigmática proposta pela Ética Ambiental, notadamente pela Ética Animal. Atribuir direitos à natureza significa rever essencialmente os critérios tradicionalmente empregados pelo Direito para o reconhecimento de direitos subjetivos.

**Palavras-chave:** Ecocentrismo. Biocentrismo. Direitos da natureza. Direitos dos animais.

## Abstract

This paper central purpose is to study the philosophical affiliation of the denominated rights of the nature. The purpose of this text is to investigate if it is appropriate to affirm that the conception of nature as holder of rights means a real rupture with classic Anthropocentric Ethics and, among the currents of Environmental Ethics, which is aligned with such perspective. Although it is usually said that the rights of nature denote a biocentric position, this article concludes that the philosophical position that really identifies this formulation is that of Ecocentric Ethics, which does not mean, strictly speaking, an overcoming of anthropocentrism. Reference authors are investigated, as well as the constitutional legislation of Ecuador and Bolivia. It is also questioned the reasoning that would justify recognizing rights to nature but not recognizing rights to animals. The methodology adopted uses the analysis of the basic bibliography about the topic, which is basically of foreign origin: European, American and South American. The importance of the theme lies in the philosophical examination of the paradigmatic turn proposed by Environmental Ethics, notably by Animal Ethics. Attributing rights to nature implies in essentially reviewing the criteria traditionally employed by law for the recognition of rights.

**Keywords:** Ecocentrism; Biocentrism; Rights of nature; Animal rights.

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo investigar la afiliación filosófica de los llamados de derechos a la naturaleza. El objeto de este texto es que si es bien fundado afirmar que la concepción de la naturaleza mientras sea titular del derecho significa romper con la Ética Antropocéntrica y, entre las posiciones conceptuales de la ética ambiental, de las cuales se alinea con dicha perspectiva. Aunque es común que los derechos de la naturaleza denotan una posición biocéntrica, este artículo concluye que la posición filosófica que realmente identifica a esta formulación es la ética Ecocéntrica, lo que no significa, estrictamente hablando, afastamento o superación del antropocentrismo. La investigación referencia importantes autores para el tema, así como la legislación constitucional de Ecuador y Bolivia. Se pone, todavía la indagación a las razones que justifiquen el reconocimiento de derechos a la naturaleza, pero que no reconocen derechos a los animales. La metodología adoptada implica el análisis de la bibliografía básica sobre el tema, que es básicamente de origen extranjero: de Europa, Estados Unidos de América e sudamericana. La importancia del tema es el examen de la jusfilosófico paradigmático propuesto por la ética ambiental, en particular para el ética Animal. Atribuirle derechos a la naturaleza implica revisar básicamente los criterios tradicionalmente empleados por el derecho al reconocimiento de derechos subjetivos.

**Palabras clave:** Ecocentrismo; Biocentrismo; Derechos de la naturaleza; Derechos de los animales.

---

## Introdução

A Ética Ambiental<sup>3</sup>, corrente filosófica que se propõe em rompimento com o antropocentrismo, já contava, de forma tipicamente contemporânea, cerca de um século quando a Constituição do Equador, em 2008, previu, pela primeira vez em todo o mundo, a natureza como sujeito de direitos. Dois anos depois, a Lei da Mãe Terra, na Bolívia, previu o mesmo.

---

<sup>3</sup> Em uma acepção mais estrita, a Ética Ambiental seria revolucionária no sentido de procurar fundamentar o valor inerente da natureza e/ou de seus elementos estruturantes, fazendo com que a arena da comunidade moral deixe de ser um palco ocupado exclusivamente pela humanidade. Trata-se de um empreendimento filosófico, pois seu sentido primário é o de expandir a categoria dos pacientes morais. A filosofia tem dedicado bastante tempo e energia a este aspecto, qual seja, o de discutir o valor do mundo natural. Essa discussão ganha um apelo crescente e pragmático na medida em que, cada vez mais, ampliam-se as possibilidades de alteração drástica das condições ambientais.

A expressão “direitos da natureza” não é criação peruana ou boliviana. A expressão *rights of nature* aparece bem antes, é o título de um famoso livro, escrito por Roderick Nash, professor da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, publicado nos Estados Unidos em 1989: *Rights of nature: a history of Environmental Ethics*. Integra um movimento que, mais contemporaneamente passa, entre outros, por Henry Thoreau e John Muir (final do século XIX), Rachel Carson e Aldo Leopold (primeira metade do século XX) e, mais recentemente, por Arne Naess, George Sessions, Bill Devall, Theodore Roszak, Alan Drengrson, Fritjof Capra, James Lovelock e J. Baird Callicott. Contudo, foi nos Estados Unidos que esta perspectiva filosófica ganhou mais espaço, na academia e fora dela.

A inédita encampação normativa dos direitos da natureza foi entusiasticamente abraçada por muitos, não apenas no Equador e na Bolívia, mas em vários outros lugares e, inclusive, no Brasil. Muitos passaram a se declarar adeptos da perspectiva, rompidos com o antropocentrismo, defensores da Ética Biocêntrica. O curioso é que tal se deu em maior medida em função do movimento de valorização da cultura ameríndia, que manifestaria tal posição, embora haja dúvida a respeito, mas não em função da compreensão mais cuidadosa da produção da Ética Ambiental antes referida. Sem adentrar propriamente na investigação da Ética Ecocêntrica, do debate com a Ética Animal e, tendo basicamente como referenciais Alberto Acosta e Eduardo Gudynas, se passou a alardear os direitos da natureza como o ponto alto da ruptura com a Ética Antropocêntrica (LOURENÇO; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2013). Então, muitos, não mais do que de repente, se descobriram não antropocêntricos e a professar o biocentrismo. Será mesmo? Será que há realmente um rompimento com o antropocentrismo? Será que realmente esta visão é biocêntrica?

Ao mesmo tempo que os direitos da natureza ampliam a titularidade para além dos animais humanos (estes pacificamente considerados sujeitos de direitos) e não humanos (estes normalmente não considerados titulares de direitos), há uma perda do conceito de direito, um esvaziamento ético e normativo da palavra.

Qual a origem da nomenclatura *derechos de la naturaleza*? A sua filiação epistemológica? Por que a utilização do vocábulo *derechos*? Que conteúdo ostenta? Será um mandamento de cunho eminentemente *retórico*? Uma verborragia constitucional/legal? Por que admitir que a natureza é titular de direitos, mas animais não? Quais os critérios empregados? O que um ente deve ter para ser reconhecido como sujeito de direitos?

## A natureza como titular de direitos

Como mencionado, a Constituição do Equador (2008), integrante do novo constitucionalismo latino-americano, trouxe, em mandamento inédito em todo o mundo, a previsão de que a natureza é sujeito de direitos. Reservou um capítulo exclusivamente para os *derechos de la naturaleza*. O artigo 10 da Constituição Equatoriana não deixa margem de dúvida: “A natureza será sujeito daqueles direitos que lhe reconheça a Constituição” (EQUADOR, 2008, p. 21, tradução nossa)<sup>4</sup>. Mais adiante, a prescrição vem do artigo 71, que inaugura o Capítulo Sétimo, *Derechos de la naturaleza*, do Título II, *Derechos*: “A natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (EQUADOR, 2008, p.52, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Diversos analistas compreendem os direitos da natureza a partir da noção de *buen vivir*, *sumak kawsay* (*suma qamaña*, expressão utilizada pela Constituição da Bolívia), que denota cosmovisão ameríndia, um resgate do saber da cultura de povos originários do continente, em crítica, contraposição ou diálogo com a (uma) epistemologia eurocêntrica, colonial, moderna. É certo que a conceituação de bem viver abarca diversas ideias e domínios (HOUTART, 2011). O Capítulo Segundo, Título II, da Constituição

---

<sup>4</sup> Do original: La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.

<sup>5</sup> Do original: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Boliviana, trata dos Derechos del buen vivir, artigo 14: “Reconhece-se o direito da população de viver em um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o bem viver, *sumak kawsay*”<sup>6</sup> (BOLÍVIA, 2009, p. 5, tradução nossa). Isto é: os seres humanos possuem direito a viver em um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, qualidades que, por sua vez, manifestam direito da própria natureza.

Como registrado em 2010, na Bolívia, no mesmo sentido da Lei Constitucional do Equador foi publicada a *Ley de Derechos de la Madre Tierra*. Define o seu artigo 3º: “A Mãe Terra é o sistema vivo dinâmico conformado pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e os seres vivos, inter-relacionados, interdependentes e complementares, que compartilham um destino comum”<sup>7</sup> (BOLÍVIA, 2010, p. 2, tradução nossa). Entre os direitos listados da Mãe Terra: direito à vida, à diversidade da vida, ao equilíbrio e à restauração. A lei elenca deveres perante a *Madre Tierra*, em síntese: a promoção de uma vida harmônica com a natureza.

Na esfera política equatoriana, nomeadamente ao longo do período constituinte, caso se queira apontar alguém como o grande responsável pela previsão constitucional, este alguém foi Alberto Acosta, presidente da Assembleia Constituinte, qualificado como político alinhado à esquerda, ecologista. Como afirma Acosta, procurando marcar a ruptura com o antropocentrismo, “(...) nos Direitos da Natureza o centro está posto na Natureza que inclui por certo o ser humano. A Natureza vale por si mesma, independentemente da utilidade e dos usos que lhe dê o ser humano”<sup>8</sup> (ACOSTA, 2011, p. 353, tradução nossa). Em continuidade,

<sup>6</sup> Do original: Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*.

<sup>7</sup> Do original: La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.

<sup>8</sup> Do original: (...) en los Derechos de la Naturaleza el centro está puesto en la Naturaleza, que incluye por cierto al ser humano. La Naturaleza vale por sí misma, independentemente de la utilidad o de los usos que le dé el ser humano.

aduz o autor: “Isto é o que representa uma visão biocêntrica”<sup>9</sup> (ACOSTA, 2011, p. 353, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Em fragmento de um discurso de Alberto Acosta quando do exercício constituinte:

A Natureza tem que ser assumida como sujeito de direitos. Direitos da Natureza que devem ser reconhecidos a partir da identidade do ser humano que se encontra como parte dela. E desde esta perspectiva ampla e inclusiva, o novo marco normativo constitucional do nosso país, em consequência, teria que reconhecer que a Natureza não é apenas um conjunto de objetos que poderiam ser propriedade de alguém, mas também um sujeito próprio com direitos legais e legitimidade processual<sup>11</sup> (ACOSTA, 2008, p. 1, tradução nossa).

Na mesma oportunidade, Acosta cita Aldo Leopold, transcrevendo a máxima da Ética da terra, expressando filiação a esta corrente de pensamento<sup>12</sup>. No entanto, quem foi Aldo Leopold? O que propugna a Ética da terra?

Aldo Leopold não foi um líder ou um pensador sul-americano. Tampouco indígena. Leopold (1887-1948) nasceu e viveu nos Estados Unidos da América, foi ecologista, caçador, trabalhou no U. S. Forest Service, foi professor da Universidade de Wisconsin e precursor do movimento ambientalista. Em 1949 foi publicado o livro *A sand county almanac*, em que teve lugar um tópico intitulado *The land ethic*, que se

<sup>9</sup> Do original: *Esto es lo que representa una visión biocéntrica*.

<sup>10</sup> Talvez melhor fosse dizer, ao invés de *biocêntrica*, *ecocêntrica*, como se verá adiante. Trata-se de um *biocentrismo ecológico* ou *coletivista*. Mais adiante se volta à questão. Acosta também utiliza como sinônimo a expressão “*direitos ecológicos*”.

<sup>11</sup> Do original: (...) la Naturaleza tiene que ser asumida como sujeto de derechos. Derechos de la Naturaleza que deben ser reconocidos a partir de la identidad del ser humano que se encuentra a sí mismo en tanto parte de ella. Y desde esta perspectiva amplia e incluyente, el nuevo marco normativo constitucional de nuestro país, en consecuencia, tendría que reconocer que la Naturaleza no es solamente un conjunto de objetos que podrían ser propiedad de alguien, sino también un sujeto propio con derechos legales y con legitimidad procesal.

<sup>12</sup> É bastante curioso esse deslocamento do fundamento teórico dos direitos da natureza. Se de um lado o contexto da cosmologia ameríndia se apresenta como evidente nesses países, a busca pelo marco teórico se dá a partir de autores estrangeiros, norte-americanos e europeus.

transformou no escrito mais famoso de Leopold. A máxima da Ética da terra: “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>13</sup> (LEOPOLD, 1989, p. 224-225, tradução nossa). *The land ethic* tem foco na comunidade biótica, no ecossistema, colocando-se em confrontação com o antropocentrismo. Em outro trecho: “Em resumo, a ética da terra modifica o papel do *Homo sapiens* de conquistador da terra-comunidade para o de membro e cidadão dela. Implica em respeito aos concidadãos e também respeito à comunidade como tal”<sup>14</sup> (LEOPOLD, 1989, p. 204, tradução nossa).

Muito embora a menção ao respeito devido aos membros da comunidade (animais, plantas, *e.g.*), a Ética da terra é uma Ética Ecocêntrica, ou seja, voltada para a coletividade e não para os indivíduos. Investe, por exemplo, contra a extinção de/das espécies de animais, mas não propriamente contra a morte dos animais individualmente considerados. Por outras palavras: seria mais grave matar uma onça, espécie em risco de extinção, do que matar um pato ou um castor desde que abundantes. Isto é: o valor do indivíduo não é dado por ele próprio e sim pelo pertencimento a uma espécie, portanto, sua valoração não é intrínseca e sim dada em função do todo, do ecossistema, pois é coletivizada ou relativizada em razão da espécie.

Um interlocutor destacado de Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, do Centro Latino Americano de Ecología *Social*, Uruguai, assinala esta corrente como fundamentadora da constitucionalização dos direitos da natureza: “O reconhecimento equatoriano dos direitos da Natureza manteve conexões intermitentes com os aportes acadêmicos, em especial

---

<sup>13</sup> Do original: A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.

<sup>14</sup> Do original: In short, a land ethic changes the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such.



aqueles do hemisfério norte” (GUDYNAS, 2010, p. 52, tradução nossa)<sup>15</sup>. Afirmando-se na defesa da concepção biocêntrica, tanto Alberto Acosta quanto Eduardo Gudynas aludem à Ecologia Profunda, do inglês *Deep Ecology*, termo cunhado em 1972 por Arne Naess, professor de Filosofia da Universidade de Oslo<sup>16</sup>. O texto paradigmático, publicado no ano seguinte, foi “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a summary” (DRENGSON; INOUE, 1995).

Em 1984, Arne Naess e George Sessions expuseram um elenco de 8 pontos como identificador da Plataforma Comum da Ecologia Profunda (*Basic Principles of Deep Ecology*). São estes:

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e não humana no planeta Terra possui valor em si próprios. Esses valores são independentes da utilidade de não humanos para os propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores, e são valores em si mesmos.
3. Os seres humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e essa diversidade a não ser para satisfazer necessidades vitais.
4. O florescimento das culturas e da vida humana são compatíveis com um substancial decréscimo da população humana.
5. A presente interferência humana no mundo não humano é excessiva e a situação está rapidamente piorando.
6. As políticas públicas devem ser alteradas. A alteração das políticas afetará as estruturas econômica, tecnológica e ideológica. O resultado dessas mudanças acarretará um estado de coisas bastante diferente do atual.
7. A mudança ideológica consiste fundamentalmente em apreciar a qualidade (relativamente às situações de valor inerente) em vez de aumentar o padrão de vida. Haverá uma distinção entre o grande e o grandioso.
8. Aqueles que subscreverem a esses postulados possuem uma obrigação

---

<sup>15</sup> Do original: El reconocimiento ecuatoriano de los derechos de la Naturaleza mantuvo conexiones intermitentes con los aportes académicos, en especial aquel en el hemisferio norte.

<sup>16</sup> OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Bases de sustentação da Ecologia Profunda e a Ética Animal aplicada (o Caso Instituto Royal). In: **Direito, democracia e sustentabilidade**. Anuário do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade Meridional. TRINDADE, André Karam; ESPÍNDOLA, Angela Araujo da Silveira; BOFF, Salete Oro. (org.). Passo Fundo: IMED, 2013. p. 35-64.

direta ou indireta na participação nas tentativas de efetivação dessas mudanças. (NAESS, 1986, p. 14, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Naess (1986) salienta que a referida *Plataforma Comum da Ecologia Profunda* pode encontrar base em diferentes concepções filosóficas, inclusive religiosas. Apesar de assinalar que o cristianismo pode fundamentar a Plataforma Comum (OLIVEIRA, 2011b), o fato é que isto, se possível, não se dá sem traumas, sem abrir mão ou rever postulados centrais que identificam a religião cristã (OLIVEIRA, 2011b).

## A Ética Biocêntrica

Alberto Acosta 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 para além dos típicos direitos humanos:

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

---

<sup>17</sup> Do original: 1. The well-being and flourishing of human and non-human life on Earth have value in themselves. These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes. 2. Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are also values in themselves. 3. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs. 4. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease. 5. Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening. 6. Policies must therefore be changed. The changes in policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present. 7. The ideological change is mainly that of appreciating quality (dwelling in situations of inherent worth) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great. 8. Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes.

direitos. Para libertar a natureza desta condição de sujeito sem direitos ou 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 (ACOSTA, 2010, p. 2-3, tradução nossa)<sup>18</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.

---

<sup>18</sup> Do original: A lo largo de la historia, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos civiles a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños fueron una vez rechazadas por los grupos dominantes por ser consideradas como un absurdo. Para la abolición de la esclavitud se requería que se reconociera "el derecho de tener derechos", lo que exigía un esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos. Para liberar a la Naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, es entonces necesario un esfuerzo político que reconozca que la Naturaleza es sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tienen el mismo derecho ontológico a la vida. Esta lucha de liberación es, ante todo, un esfuerzo político que empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia. Dotarle de Derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho. Si se le aseguran derechos a la Naturaleza se consolida el "derecho a la existencia" de los propios seres humanos, como anotaba en 1988 el jurista suizo Jörg Leimbacher. Del actual antropocentrismo debemos transitar, al decir de Gudynas, al biocentrismo. Esto implica organizar la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad.

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, conforme já se destacou ao longo do presente trabalho, 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” sejam 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. Como se destacou, 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 quando comparada com outras correntes da ética ambiental.

Em relação ao segundo ponto, é muito comum a associação entre direitos da natureza e Ética Biocêntrica. Como anotado, Acosta (2011) e Gudynas (2010) realizam tal conjugação. Os direitos da natureza seriam expressão do biocentrismo. Será mesmo?

Responder a esta pergunta exige definir o que é biocentrismo. O termo é tomado com significações distintas ou ainda com implicações diferentes, o que gera pouca clareza e confusão. A Ética Biocêntrica é aquela centrada na vida independente de categorizações e abrange todos os seres vivos, expandindo, portanto, para além do critério da senciência<sup>19</sup>, de maneira

---

<sup>19</sup> Embora subsista uma discussão sobre a definição de senciência e, também por isso, quais seres são ou não sencientes (uma *fronteira vacilante*, nas palavras de Carlos Naconecy), pode-se dizer que senciência é o ser capaz de sofrer, sentir dor física ou abalo psicológico, bem como de se perceber enquanto indivíduo e ter um entendimento acerca do seu meio, de buscar

a asseverar que todo vivente tem valor em si, intrínseco/inerente<sup>20</sup> e não mero valor instrumental. “Os princípios da ecologia profunda enfatizam especificamente o respeito ao valor intrínseco de todas as formas de vida (de micróbios a elefantes e seres humanos)”<sup>21</sup>, sublinha Alan Drengson (2010, p. 27, tradução nossa).

Arne Naess, que foi, em muitos aspectos, inclusive nucleares, mais sugestivo do que conclusivo, foi reiteradamente questionado acerca da significação exata do termo *intrinsic value* (valor intrínseco, valor inerente e valor em si mesmo são utilizados indistintamente para os efeitos deste trabalho) e não se preocupou tanto em desenvolver a categoria, núcleo do rompimento com a Ecologia Rasa, embora tenha ressaltado que o nível “(...) de vagueza e ambiguidade deve se dar dentro de níveis toleráveis, mas o profissionalismo minaria o escopo dos oito pontos (...)”<sup>22</sup> (NAESS, 2010, p. 216-217, tradução nossa).

Naess chegou a negar a interpretação do seu pensamento como valorizador das espécies em detrimento dos indivíduos. Veja-se: “Tento em minha ecosofia ser consistente com minha concepção de que indivíduos, e somente indivíduos, podem possuir valor inerente, e não classes de indivíduos como tais”<sup>23</sup> (NAESS, 2010, p. 217)<sup>24</sup>. O ponto, salienta Naess, a saber é “[...]”

---

seu bem-estar, conforto, felicidade. Este conceito abarca uma definição de consciência, esta também objeto de debate (NACONECY, 2007).

<sup>20</sup> Os termos são aqui utilizados sem distinção. Enquanto Tom Regan distingue *valor intrínseco* de *valor inerente*, Arne Naess, como registrado à frente, emprega as expressões como sinônimas. Utiliza-se a nomenclatura *valor intrínseco* com o mesmo conceito que Regan empresta à expressão *valor inerente*. É o mesmo significado de Arne Naess (REGAN, 2008, p. 235-239).

<sup>21</sup> Do original: The deep ecology movement principles specifically emphasize respect for the intrinsic worth of all beings (from microbes to elephants and humans).

<sup>22</sup> Do original: (...) of vagueness and ambiguity must be within tolerable limits (...). A frase completa, transcrita acima, é: “The level of vagueness and ambiguity must be within tolerable limits, but professionalism would undermine the aim of the Eight Points”.

<sup>23</sup> Do original: I try in my ecosophy to be consistente in my view that individual beings, and only individual beings, can have inherent value, and not classes of individuals as such.

<sup>24</sup> No texto “The basics of the Deep Ecology Movement”, Naess esclareceu, em relação ao ponto n. 1 da Common Platform of Deep Ecology: “O termo ‘vida’ utilizado aqui é feito de modo compreensivo, não técnico, referindo-se também ao que os biólogos denominam de não vivos: rios (cachoeiras), paisagens, culturas, ecossistemas, a terra como um todo” (NAESS, 2010, p.

se paisagens, ou a Terra como um todo, não são tomadas como indivíduos, e não classes de indivíduos”<sup>25</sup> (NAESS, 2010, p. 217, tradução nossa).

Os *direitos da natureza* são claramente expressão da Ética Ecocêntrica. A rigor, não traduzem a Ética Biocêntrica. A Ética Biocêntrica é individualista. Uma vez que o seu critério de fundamentação é a vida, todo ser vivo é valorizado por si, individualmente, portanto. Como o nome revela, a Ética Ecocêntrica, diferentemente, está fiada no ecossistema, no todo e não no indivíduo, é holista. O valor da vida é medido em razão do que o ser representa para o conjunto biótico. É, pois, valor instrumental e não valor intrínseco. E não se diga que a separação não é procedente porque “a parte está no todo e o todo está na parte”. Isto é falsear o problema e tratar a questão com pouca reflexão ou seriedade.

Da mesma opinião compartilha Rene Patricio Bedón Garzón, para quem:

A determinação da natureza como sujeito de direitos, por sua parte, responde à teoria *ecocêntrica*, a qual coloca o ambiente e a natureza como o centro das questões ambientais. Esta corrente tem influenciado instrumentos como a Carta da Natureza das Nações Unidas de 1982, na qual se estabelece que a espécie humana é parte da natureza, e a vida depende do funcionamento ininterrupto dos sistemas naturais; sinaliza ademais que toda a vida é única e merece ser respeitada, qualquer que seja a utilidade para o ser humano (GARZÓN, 2017, p. 15, tradução nossa)<sup>26</sup>.

---

112, tradução nossa). Do original: The term life is used here in a comprehensive, nontechnical way to refer also to what biologists classify as nonliving: rivers (watersheds), landscapes, cultures, ecosystems, the living earth.

<sup>25</sup> Do original: if landscapes, or the whole Earth, are not taken to be individual beings, and not classes of individual beings. Esta é a abertura para o ecocentrismo. Apesar da afirmação de Naess, uma ética individualista, no sentido usual da expressão, focada, pois, no indivíduo singularmente considerado, como nos casos de Peter Singer e Tom Regan, não encampa coletividades como indivíduos. Um ecossistema não tem interesses a serem levados em conta, na teoria de Singer, e nem é sujeito de direitos (sujeito-de-uma-vida), consonante a doutrina de Regan.

<sup>26</sup> Do original: La determinación de la naturaleza como sujeto de derechos, por su parte, responde a la teoría *ecocéntrica*, la cual coloca al ambiente y a la naturaleza como el eje central de las cuestiones ambientales. Esta corriente ha influenciado instrumentos tales como la Carta de la Naturaleza de la Naciones Unidas de 1982 en la cual se establece que la especie humana es parte de la naturaleza y la vida depende del funcionamiento ininterrumpido de los sistemas

Afirmar que todo ser vivo tem valor intrínseco demanda esclarecer quais as consequências daí decorrentes. A começar por responder se todo o ser vivo tem o mesmo valor: uma formiga, um elefante, uma ameiba, uma samambaia, um humano, uma amendoeira, uma águia, um porco, uma flor. Caso a resposta seja negativa, alguns têm mais valor (intrínseco) do que outros? Qual o critério para estabelecer o escalonamento? Se o critério é tão apenas a vida, não haveria, obviamente, outro critério.

No campo da espécie humana, o reconhecimento do valor intrínseco de todos os seres humanos recebeu o nome de dignidade. Esta é a lição, entre outros, de Kant (2007): o ser humano não pode ser reduzido a meio para o atendimento de interesse de outro ser humano. Da dignidade humana foram derivados os direitos: à vida, à liberdade, à integridade física, entre outros.

Ora, os *direitos da natureza* são direitos de uma coletividade abstrata, da qual não se sabe a rigor quem pertence, onde começa e termina, quais as suas demarcações. Afinal, de que natureza se está a falar? Um rio? Uma lagoa? Uma floresta? O serrado? O oceano? Ora, o planeta é, em si, um ecossistema, a *Hipótese de Gaia*, de Lovelock. Seja como for, *direitos da natureza* são direitos ecossistêmicos.

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*, sua *estrutura*, sua *função e seus processos evolutivos*. Alberto Acosta não deixa dúvida ao explicar a percepção de esteio da constitucionalização dos direitos da natureza (e o mesmo se pode afirmar para a lei boliviana): “Estes direitos defendem a manutenção dos sistemas de vida, os conjuntos de vida. Sua

atenção se fixa nos ecossistemas, nas coletividades, não nos indivíduos” (ACOSTA, 2011, p. 353, tradução nossa)<sup>27</sup>.

O art. 73 da Carta Constitucional do Equador é também emblemático: “O Estado aplicará medidas de precaução e restrição para as atividades que podem conduzir à extinção de espécies, à destruição de ecossistemas ou à alteração permanente dos ciclos naturais”<sup>28</sup> (EQUADOR, 2008, p. 52, tradução nossa). Notadamente claro a respeito é o art. 5º da *Lei da Mãe Terra*, de origem boliviana, que configura a *Mãe Terra* como *sujeito coletivo de interesse público* (BOLÍVIA, 2009, p. 2). A conceituação do direito à vida, realizado no artigo 7º, I, do mesmo diploma legal, enquanto direito da natureza, é igualmente reveladora: “É o direito à manutenção da integridade dos sistemas de vida e dos processos naturais que os sustentam, assim como das capacidades e condições para a sua regeneração”<sup>29</sup> (BOLÍVIA, 2009, p. 3, tradução nossa). É, pois, o direito à vida de uma coletividade, não de um ser especificamente, em si mesmo.

Entretanto, para além desta problemática, os *direitos da natureza* enfrentam outro problema. O significado da palavra *direito*. O que significa afirmar que a natureza tem direito à vida? Afirmar que a natureza tem direito aos seus ciclos vitais? Seria possível construir uma usina hidroelétrica? Porque o ciclo vital foi alterado e não irá mais se recompor, ao menos não como antes. É possível dragar um rio? Fazer um aterro?

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

<sup>27</sup> Do original: Estos derechos defienden el mantenimiento de los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos.

<sup>28</sup> Do original: 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.

<sup>29</sup> Do original: Es el derecho al mantenimiento de la integridad de los sistemas de vida y los procesos naturales que los sustentan, así como las capacidades y condiciones para su regeneración.



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 (ACOSTA, 2010, p. 3-4, tradução nossa)<sup>30</sup>..}

No mesmo sentido, leia-se Gudynas, para quem, em princípio, não haveria problema moral na instrumentalização dos animais 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 “outra” agricultura e “outra” pecuária que possam assegurar a qualidade de vida e a conservação dos conjuntos de espécies e ecossistemas (GUDYNAS, 2010, p. 66, tradução nossa)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Do original: Estos derechos defienden mantener los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado y granos, por ejemplo, mientras me asegure que quedan ecosistemas funcionando con sus especies nativas.

<sup>31</sup> Do original: La defensa de los derechos de la Naturaleza no implica renunciar por ejemplo a la agricultura, ganadería o cualquier otra actividad humana inserta en los ecosistemas, y mucho menos significa un pacto que llevará a la pobreza a toda una nación. Pero sí indica que serán necesarios cambios sustanciales en los estilos de desarrollo. Son los humanos los que tienen la capacidad de adaptarse a los contextos ecológicos, y no se puede esperar que las plantas y animales se adapten a las necesidades de consumo de las personas. Consecuentemente, tendremos «otra» agricultura y «otra» ganadería, para seguir con el ejemplo de arriba, bajo balances que por un lado aseguren la calidad de vida y por el otro la conservación de los conjuntos de especies y ecosistemas.

O que se quer registrar é: tendo em vista que uma árvore tem valor intrínseco, é moralmente aceitável derrubá-la para fazer objetos de decoração? Os bens não são, em tese, equivalentes. O direito à vida da árvore, seu valor inerente, *versus* o interesse de fazer objetos de madeira para enfeite, valor instrumental da árvore. Caso se admita o corte da árvore por tal motivo, a noção de valor intrínseco se esfumaça, assim como fica degradada a tese de que a árvore tem direito à vida. Somente seria cabível derrubar uma árvore se ela estivesse ameaçando outra vida (a minha, a de outra árvore).

Acontece que a Ecologia Profunda afirma que todos os seres vivos ostentam o igual direito de viver e florescer. Esse direito não conhece, portanto, fronteira pela sciência. É o *igualitarismo biosférico*: bactérias, estrelas-do-mar, carvalhos, ervas-daninhas, lesmas. Em tese, qualquer planta tem tanto direito à vida quanto qualquer animal e, ademais, a morte de uns por outros na luta pela vida, conforme os contornos da cadeia trófica, é natural, inescapável. Bill Devall e George Sessions, a esse respeito, escrevem:

A predação é um fato biológico da vida, e muitas das religiões ao redor do mundo lutaram com as implicações espirituais decorrentes desse fato. Alguns abolicionistas pelos animais que tentaram fugir desse problema ao advogar o vegetarianismo são forçados a admitir que o reino vegetal inteiro, incluindo as florestas úmidas ao redor do planeta não possuem direito a sua própria existência. Essa evasão atenta contra as noções mais fundamentais de igualdade (DEVALL; SESSIONS, 1985, p. 67-68, tradução nossa)<sup>32</sup>.

Será que esta é mesmo a melhor compreensão ética?

---

<sup>32</sup> Do original: Mutual predation is a biological fact of life, and many of the world's religions have struggled with the spiritual implications of this. Some animal liberationists who attempt to side-step this problem by advocating vegetarianism are forced to say that the entire plant kingdom including rain forests have no right to their own existence. This evasion flies in the face of the basic intuition of equality.

## Direitos da natureza e Ética Animal: tensões e aproximações

A quem defende que a natureza deve ser percebida como titular de direitos se pode indagar por qual razão os animais (não humanos) não? Ora, os animais reúnem um conjunto de qualidades afinadas ao reconhecimento de direitos, na mesma linha do que acontece com os seres humanos, qualidades que não estão presentes na natureza, a qual, sendo uma reunião de indivíduos, não é propriamente um indivíduo, não é comparável a um ser humano, a um cachorro ou a uma baleia.

O que Acosta e Gudynas fazem é afirmar que a natureza tem valor próprio e deve-se atribuir a ela *direitos* (embora claramente com uma densidade jurídica menor do que aquela ostentada pelos direitos titularizados pelos humanos). Ora, sustentar que a natureza (a coletividade, o bioma) tem direito à vida é muito diverso de sustentar que um ser humano tem direito à vida. As consequências das duas assertivas são diferentes. Eles também afirmam que, para além da natureza, todos os seres vivos têm valor intrínseco – como antes afirmaram também, *e.g.*, Arne Naess e Alan Drengson –, porém não chegam ao mesmo ponto, ou seja, não utilizam a palavra *direitos* para os animais. Isto é: a natureza tem valor intrínseco e, por consequência, tem direitos; animais também têm valor intrínseco, mas não têm direitos. Por que não?

Todavia, conforme registrado, Naess escreveu que todos os seres vivos possuem o igual direito de viver e florescer. O que significa exatamente, em termos éticos e jurídicos responsáveis, proclamar isto?

Apesar de dizer que todos têm igual direito à vida, ecocentristas não pensam ser um problema moral matar animais para consumo: comida, vestuário. Alberto Acosta e Eduardo Gudynas, conquanto proclamem o *valor intrínseco* de todos os seres vivos, são expressos em registrar que os direitos da natureza não impedem a *ganadería* (pecuária) ou a pesca (GUDYNAS, 2010, p. 66; ACOSTA, 2011, p. 354). Nesta esteira, quando se postula *el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente* (respeito ao valor intrínseco de todo ser vivo) não significa que se concorda com a tese, da

Ética Animal/do Direito dos Animais, de que seres humanos devem, por exemplo, adotar a dieta vegetariana e não utilizar roupas produzidas com peles de animais. Por outras palavras: *o respeito ao valor intrínseco de todo ser vivo* não obstaculiza que possamos comê-los regularmente, por meio da pesca, da pecuária, criação e abate de suínos, galináceos e outros animais.

Então, sejamos francos e precisos: qual a importância de se afirmar que o animal tem valor intrínseco? Eu posso usar seu corpo, vestir a sua pele por mero gosto estético, comer a sua carne por mero deleite do paladar, mas continuo afirmando que este ser possui valor intrínseco? É uma farsa, não? Uma verborragia, uma retórica vazia. É razoável dizer que todo o ser humano tem valor intrínseco, mas praticar a escravidão humana? Tem sentido enunciar que uma mulher tem valor intrínseco, mas admitir o estupro? Seres humanos têm valor inerente, então posso comê-los? Posso usar as suas peles? Por que não? Afinal, qual o significado da propalada igualdade biocêntrica? Uns possuem mais valor intrínseco do que outros? Na frase de George Orwell, em *A revolução dos bichos*: “Os animais são todos iguais, mas uns são mais iguais do que outros” (ORWELL, 2003, p. 92).

Registre-se que a citada *igualdade biocêntrica* dá ensejo à tese de que não há razão para se adotar a alimentação vegetariana porque nesta dieta seres vivos são mortos, os vegetais, e, assim, a dieta carnívora é tão autorizada quanto a outra. Sejamos francos mais uma vez: o que se está a sustentar é que sangrar um porco é o mesmo que arrancar uma cenoura? Que matar um boi é o mesmo que cortar um pé de alface? Cortar um galho de uma árvore e a pata de um cavalo é igual? Se a resposta surpreendente for sim, então por qual motivo não fazer o mesmo com os seres humanos? Matar um humano, uma galinha ou tirar uma batata da terra é idêntico, não?

Ecocentristas não comem carne (coração, fígado ou língua) humana, mas comem carnes de animais. Diante da assertiva de que uma vaca possui direito à vida tal como um ser humano e, ao mesmo tempo, da

admissibilidade de matá-la para satisfazer o paladar, Regan conclama os ecocentristas a levar os direitos a sério (REGAN, 2008, p. 362). Afinal de contas, de que direito à vida se está a falar? Um *direito* que não protege seu titular contra uma mera preferência alheia que põe termo à sua vida? Ora, isso não é um direito. É a perversão do termo *direito*. É um engodo.

Porém, surpreendentemente, Arne Naess assegura não estar de acordo também com gradações, o direito a viver e prosperar é o mesmo para todos:

Se falamos de diferenças entre direitos ou valor não falamos de direitos ou valor que tenho em mente. Não é significativo falar de graus de valor intrínseco ou inerente quando falamos do direito de indivíduos viverem e florescerem (NAESS, 1995a, p. 223-224, tradução nossa)<sup>33</sup>.

A passagem transcrita gera realmente um aturdimento. Ilustra-se com caso narrado pelo próprio Naess. Conta Naess, que durante os anos em que viveu nas altas montanhas da Noruega se viu continuamente forçado a pisar em uma espécie de planta local, a *Salix herbacea*. Nada obstante, aduz que nunca tentou justificar o fato com o pensamento de que tais plantas possuem um direito à vida e a prosperar ou um *valor intrínseco* inferior ao de outros seres vivos ou ao dele próprio (NAESS, 1995a, p. 223-224).

O que fiz aqui é verbalizar uma intuição. [...] se há uma reflexão sobre pisotear uma *Salix herbacea*, uma outra planta menor, bastante comum, e outra bem mais bela e rara *Gentiana nivalis*, deveríamos escolher pisar na primeira (NAESS, 1995a, p. 223-224, tradução nossa)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Do original: If we speak of differences in the rights or value we do not speak of the rights or value I have in mind. It is not meaningful to speak of degrees of intrinsic or inherent value when speaking of the right of individuals to live and blossom.

<sup>34</sup> Do original: What I have done here is to try to verbalize an intuition. [...] if there is a choice concerning whether to step on a *Salix herbacea*, rather than on the small, more overwhelmingly beautiful and rarer *Gentiana nivalis*, I unhesitatingly and deliberately step on the former.

Ora, Naess não está a se contradizer? Todos os seres têm o mesmo direito à vida e a florescer? Mas a escolha de Naess não estabeleceu uma hierarquia? Não concluiu que a vida da *Gentiana nivalis* vale mais do que a vida da *Salix herbacea*? Este é um bom critério, universalizável para seres humanos inclusive? Beleza e raridade?

Naess propõe a adoção de dois critérios para operar interesses em conflito: *vitalness* e *nearness*: “O interesse mais vital tem prioridade sobre o menos vital. E o interesse mais próximo tem prioridade sobre o mais remoto – no espaço, tempo, cultura e espécies” (NAESS, 1995a, p. 222, tradução nossa)<sup>35</sup>. Continua o autor: “A proximidade deriva sua propriedade das nossas responsabilidades especiais, obrigações e insights como humanos entre humanos” (NAESS, 1995a, p. 222, tradução nossa)<sup>36</sup>. O critério de proximidade (*nearness*) não transmite uma suspeita ou uma aproximação ao antropocentrismo? Explicar o consumo de suínos, mas não o de humanos em razão do critério da proximidade não é titubear ou cair no antropocentrismo que tanto se quer afastar? É tal critério que explicaria comer vaca e não cavalo ou cachorro? O cachorro é mais próximo (dos humanos) do que o frango? Aqui há um componente cultural: na China, como se sabe, comer cachorro não é propriamente chocante. Então, a teoria é relativista: come-se aqui, não se come lá. De todo modo, resta a interrogação: por que existiria necessariamente mais proximidade entre seres humanos? Eu não poderia ter mais afinidade, mais afetividade, mais proximidade com animais (cães, gatos e outros) do que com seres humanos? Isso me autorizaria a comer seres humanos?

Nada obstante, o critério de vitalidade (*vitalness*), a ser levado a sério, não parece levar a que o interesse humano por degustar carne de frango justifique matar o animal, uma vez que nem mesmo o conflito

<sup>35</sup> Do original: The greater vital interest has priority over the less vital. And the near has priority over the more remote – in space, time, culture, and species.

<sup>36</sup> Do original: Nearness derives its priority from our special responsibilities, obligations, and insights as humans among humans.

se dá entre dois *interesses vitais*, mas sim entre uma preferência e um *interesse vital*, talvez o mais forte de todos, qual seja, o de permanecer vivo. No entanto, Naess não faz a defesa do vegetarianismo; sua lógica se afigura sobretudo como ecocêntrica. Repare-se o trecho a seguir: “[...] o uso de espécies ameaçadas para alimento ou vestuário pode ser mais ou menos vital para algumas famílias mais pobres em comunidades não industrializadas. Todavia, para pessoas que não sejam pobres, esse uso é claramente irresponsável” (NAESS, 1995a, p. 222, tradução nossa)<sup>37</sup>. A irresponsabilidade é ecológica e não com o indivíduo.

O Direito dos Animais não emprega 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 a não ser em *legítima defesa* ou *estado de necessidade*, além de poderem ter para com eles dever de agir.

A preocupação de Alberto Acosta é unicamente com o bem-estar dos animais, condena a crueldade, os maus-tratos, as *experiências cruéis realizadas com eles*, a utilização agressiva de hormônios, *la existencia de mataderos en condiciones deplorables* ou as touradas:

O tratamento cruel, o abuso e a morte de animais são sintomas de uma ruptura da nossa condição de seres integrantes da natureza. Ninguém tem direito a maltratar outras espécies, a abusar delas, a se pretender com direito a dominar e maltratar. Nossa condição de ser parte da Pachamama é um caminho de uma nova aprendizagem que os povos andinos compartilham com o conjunto das sociedades. Esta aproximação reformula práticas culturais próprias e nos convida a questionar outras, inclusive algumas qualificadas como científicas, por exemplo a experimentação cruel com animais e outras de produção e consumo, como a criação em massa de animais em total desrespeito à qualidade de vida, ou a existência de matadouros em

---

<sup>37</sup> Do original: the use of threatened species for food or fur clothing may be more or less vital for certain poor families in non-industrial human communities. But for people who are not poor, such use is clearly ecologically irresponsible.

condições deploráveis, ou inclusive o agressivo uso de produtos como hormônios (...) e, por óbvio, as touradas (ACOSTA, 2011, p. 371-372, tradução nossa)<sup>38</sup>.

No mesmo sentido, Gudynas propõe *outra pecuária* (GUDYNAS, 2010, p. 66). Traduzindo: *el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente se traduce en un bem-estarismo*, o que está muito aquém da plataforma dos direitos dos animais ou dos direitos humanos. Repita-se: a vaca não tem direito à vida diante da vontade humana de comê-la. O *valor intrínseco* da vaca a protege apenas de maus-tratos.

Em que pese Acosta e Gudynas afirmarem que os direitos da natureza não impedem a pecuária ou a pesca – tendo em conta que a pecuária é, v.g., o maior vetor de devastação da floresta amazônica, além de contribuir para o efeito estufa (gás metano), a degradação ambiental<sup>39</sup>; haja vista a queda vertiginosa do número de peixes, inclusive com a extinção local ou global de espécies, sem que os ciclos vitais consigam, pois, repor o número da população, é fenômeno cada vez mais presente, já que o consumo humano supera a capacidade de *reposição* do ecossistema marinho<sup>40</sup> –, a legitimidade ecocêntrica de tais práticas é bastante contestável.

<sup>38</sup> Do original: El trato cruel, el abuso y la muerte de animales son síntomas de una ruptura de nuestra condición de seres que integramos la naturaleza. Nadie tiene derecho a maltratar a otras especies, a abusar de ellas, a pretenderse con derecho a dominar y maltratar. Nuestra condición de ser parte de la Pachamama es una ruta de un nuevo aprendizaje que los pueblos andinos comparten con el conjunto de las sociedades. Esta aproximación replantea prácticas culturales propias y nos invita a cuestionar otras, incluso algunas calificadas como ciencia, por ejemplo, la experimentación cruel con animales, u otras de producción y consumo, como la cría masiva de animales en condiciones de irrespeto total a la calidad de vida, o la existencia de mataderos en condiciones deplorables, o incluso el agresivo uso de productos como son las hormonas (...) y por supuesto, las corridas de toros.

<sup>39</sup> GREENPEACE Brasil (2009). **A farra do boi na Amazônia**. Disponível em: <http://greenpeace.org.br/gado/farradoboinaamazonia.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2019. O nocivo resultado ecológico da pecuária (mas também das grandes monoculturas, dos agrotóxicos, etc.) é reconhecido pelos Estados, inclusive pelo Brasil. Também pela ONU/PNUMA, em vários documentos.

<sup>40</sup> “Por exemplo: atualmente, apenas 20% das reservas populacionais de peixes comerciais, em sua maioria de espécies de baixo preço, são subexploradas; 52% são totalmente exploradas sem mais espaço para expansão; cerca de 20% são sobre-exploradas e 8% estão esgotadas. A água está se tornando escassa e há previsão de que o estresse hídrico aumente quando a distribuição de água satisfizer apenas 60% da demanda mundial em 20 anos. A agricultura



É possível afirmar que a concepção de *valor intrínseco* no campo da Ética Animal/do Direito dos Animais é bem mais robusta do que a noção que a mesma expressão enverga na dimensão filosófica que embala os direitos da natureza. Dizer, como fazem os ecologistas, que um porco tem interesse/direito de viver significa tão somente que ele *quer* viver, que esta vontade/impulso deve ser, em alguma medida, levada em conta, mas não ao ponto de impedir que ele seja morto a fim de comer seu corpo ou de fazer vestimentas e utensílios da sua pele. Não o nivela, ao contrário do que o igualitarismo biocêntrico parece sugerir, com o humano: o *direito* à vida do porco não importa à medida que ele não possa ser morto a não ser em legítima defesa ou estado de necessidade, como acontece entre seres humanos.

Arne Naess, ao enunciar uma lista de tendências e atitudes que caracterizam os adeptos do Movimento da Ecologia Profunda, registra que o *vegetarianismo total ou parcial* é compatível com a Ecologia Profunda. Naess, conquanto não defenda a Ética Animal não a afasta, por incompatibilidade, da Ecologia Profunda. Todavia, a dissonância é flagrante. A Ética Animal não propugna simplesmente um *estilo de vida* entendido como algo pessoal, opcional. A Ética Animal defende uma plataforma deontológica, um imperativo moral, o que deve ser feito (e não o que pode ser feito). O vegetarianismo não é uma escolha de cada um, tal como exposto por Naess, é uma obrigação moral, uma determinação de justiça. Ademais, reitere-se, a Ética Animal é individualista e não ecocêntrica. Logo, a rigor, a Ética Ecocêntrica (os *direitos da natureza*) e a Ética Animal são, assim, incompatíveis (LOURENÇO; OLIVEIRA, 2013).

---

teve um aumento de colheitas devido, essencialmente, ao uso de fertilizantes químicos, que reduziram a qualidade do solo e não refrearam a tendência crescente de desmatamento (que continua a 13 milhões de hectares de floresta por ano de 1990-2005). A escassez ecológica está, portanto, afetando seriamente a gama inteira de setores econômicos, que são o alicerce do fornecimento alimentar humano (pesca, agricultura, água doce, silvicultura) e uma fonte crítica de sustento para a população carente. A escassez ecológica e a desigualdade social são marcas registradas de uma economia que está longe de se tornar "verde". PNUMA, 2011. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza**. Disponível em: [www.unpe.org/greeneconomy](http://www.unpe.org/greeneconomy). Acesso em: 17 jan. 2019.

Arne Naess considera a pergunta “*Por que animais não podem possuir direitos?*” como uma boa pergunta. Todavia, infelizmente (embora, estrategicamente), não desenvolve a abordagem. Acosta, Gudynas e os adeptos dos *direitos da natureza* poderiam tentar respondê-la.

## Considerações finais

Bem observada, a tese dos *direitos da natureza* é antes ecocêntrica do que biocêntrica. No discurso dos *direitos da natureza* há um apelo à harmonização com a natureza. Mas, harmonização com quem exatamente? Qual harmonia pode haver se está autorizado matar animais para satisfazer ao paladar ou para vestimentas e outros utensílios? Há que respeitar a natureza, se alardeia. Matar animais por essas razões e ao mesmo tempo respeitá-los é possível? Usar animais para transporte, como a carregar cargas na trilha para Machu Picchu, é demonstração de respeito? A pescaria é a imagem idílica de uma vida em harmonia com a natureza?

Mesmo na vertente dos *direitos da natureza*, o antropocentrismo não está superado, pois permanecem as perguntas por qual motivo somente os seres humanos seriam, singularmente, titulares de direitos? Por qual razão apenas reconhecer, fora da humanidade, um sujeito de direitos que seja coletivo? Por que uma leoa, um condor, um jacaré, um tubarão ou chimpanzé não seriam sujeitos de direito? Enfim: qual a fundamentação que explica admitir que cada ser humano, todos também integrantes da natureza, é sujeito de direito e negar o mesmo para cada animal não humano (deixando de lado por ora [exclusivamente em função da linha argumentativa deste trabalho] a discussão da senciência e, assim, a questão de reconhecer titulares individuais de direitos para além da animalidade)?

Se não é certo convergir todos os humanos em uma coletividade para efeito de tê-la, apenas ela, como sujeito de direito, não é certo também para os animais. Fundir todos os animais na *Pachamama* é um totalitarismo coletivista, que faz os rostos se esvanecerem, que as subjetividades não se divisem, em prol de uma coletividade que não os tem enquanto seres individuais, capitu-

lando a uma instrumentalização, a um utilitarismo, tudo mais conveniente a interesses humanos do que admitir que cada animal possui direitos.

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. É 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 a eliminação de critérios mercantis para utilizar serviços ambientais, do que ser contra a comercialização de animais (um dos 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 panda em função da ameaça de extinção do que convencer a não matar frangos ou porcos, multiplicados e criados aos milhares para comida.

De Aristóteles a Descartes, de Descartes a Heidegger, Lévinas e Lacan, a questão do animal é colocada em termos de pensamento ou linguagem, em um sistema que é, no fundo, determinado com base em poderes, capacidades ou atributos (“*pouvoirs-avoirs*”). A posição dos utilitaristas hedonistas, clássicos, distingue-se das demais porque faz o enfoque a partir de uma certa passividade, na medida em que, como afirma Derrida, o poder de sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade desprovida de poder (DERRIDA, 2002).

Sem dúvida, a pauta dos direitos da natureza é menos extravagante ou exótica, menos conflituosa com a cultura humana tradicional, seus

interesses, do que os direitos dos animais. É, segundo o senso comum, mais admissível afirmar que os direitos humanos se complementam com os direitos da natureza, do que dizer que os direitos humanos se complementam com os direitos dos animais.

O reconhecimento de que seres humanos possuem valor intrínseco levou ao reconhecimento de direitos humanos como o direito à vida, à integridade física e à liberdade. Se animais também têm valor intrínseco, como Naess, Acosta e Gudynas afirmam, deveriam ter também direitos, como o direito à vida, à integridade física e à liberdade.

Alberto Acosta e Eduardo Gudynas e aqueles que perfilham a perspectiva dos *direitos da natureza* devem procurar oferecer uma boa resposta para a indagação formulada por Arne Naess: “*Por que animais não podem possuir direitos?*”. Naess não encontrou uma boa resposta para infirmar a compreensão de que animais têm direitos ou, conforme expõe Peter Singer, de que deve ser aplicado o princípio da igual consideração de interesses. Naess não respondeu. E nem Acosta ou Gudynas.

## Referências

ACOSTA, Alberto. Discurso proferido na Assembleia Nacional Constituinte do Equador, em 29 de fevereiro de 2008. **Semanario Peripecias**, n. 87, 5 mar. 2008, sob o título La naturaleza como sujeto de derechos.

ACOSTA, Alberto. Los derechos de la naturaleza: una lectura sobre el derecho a la existência. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. (org.). **La naturaleza con derechos**: de la Filosofía a la Política. Quito: Abya-Yala, 2011. p. 317-369. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682011000200022>

ACOSTA, Alberto. Hacia la declaración universal de los derechos de la naturaleza. In: **Comitê para a Anulação da Dívida do Terceiro Mundo** [2010]. Disponível em: <http://portal.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalisiz/derechosdelanaturaleza/articulos/temacentral/Acosta.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2014.

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (org.). **La naturaleza con derechos**: de la Filosofía a la Política. Quito: Abya-Yala, 2011.

BOLÍVIA. [Constituição (2009)]. **Constituição Política do Estado Boliviano**, promulgada em 7 de fevereiro de 2009. Disponível em [https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf). Acesso em: 15 jan. 2019.

BOLÍVIA. Lei n. 071, de 21 de dezembro de 2010. **Ley de Derechos de la Madre Tierra**. Disponível em: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20Nº%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

DEVALL, Bill. The Deep, Long-Range Ecology Movement 1960-2000: a review. **Ethics & the environment**, n. 6, p. 18-41, 2001. <https://doi.org/10.2979/ete.2001.6.1.18>

DEVALL, Bill; DRENGSON, Alan (org.). **The Ecology of Wisdom: writings by Arne Naess**. Berkeley: Counterpoint, 2010.

DEVALL, Bill; SESSIONS, George. **Deep Ecology: living as if nature mattered**. Salt Lake City: Peregrine Smith Book, 1985. <https://doi.org/10.2307/3984463>

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

DRENGSON, Alan. Introduction. The life and work of Arne Naess: an appreciative overview by Alan Drengson. In: DEVALL, Bill; DRENGSON, Alan. (org.). **The Ecology of Wisdom: writings by Arne Naess**. Berkeley: Counterpoint, 2010. p. 3-41.

DRENGSON, Alan; INOUE, Yuichi (org.). **The Deep Ecology Movement: an introductory anthology**. Berkeley: North Atlantic Books, 1995. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6>

EQUADOR. [Constituição (2008)]. **Constituição da República do Equador**, promulgada em 28 de setembro de 2008. 218 f. Disponível em <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

GARZÓN, Rene Patricio Bedón. Aplicación de los derechos de la naturaleza en Ecuador. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 14, n. 18, p. 13-32, jan./abr. 2017. <https://doi.org/10.18623/rvd.v14i28.1038>

GREENPEACE Brasil (2009). **A farra do boi na Amazônia**. Disponível em: <http://greenpeace.org.br/gado/farradoboiaamazonia.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2019.

GUDYNAS, Eduardo. La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 13, p. 45-71, 2010. <https://doi.org/10.25058/20112742.404>

HOUTART, François. El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien comum de la humanidad. **Revista de Filosofía**, Caracas, n. 69, p. 7-33, 2011.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEOPOLD, Aldo. **A sand county almanac: and sketches here and there**. Oxford University Press, 1989.

LOURENÇO, Daniel Braga; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Em prol do Direito dos Animais: inventário, titularidade e categorias. **Juris Poiesis**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 113-157, 2009.

LOURENÇO, Daniel Braga; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. **Heróis da natureza, inimigos dos animais**. **Juris Poiesis**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 181-206, 2013.

NACONECY, Carlos. **Ética animal... Ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica** especismo? **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, n. 3. p. 119-153, 2007. <https://doi.org/10.9771/rbda.v2i3.10361>

NAESS, Arne. The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects. **Philosophical Inquiry**, n. 8, p. 10-31, 1986. <https://doi.org/10.5840/philinquiry198681/22>

NAESS, Arne. The Deep Ecology 'Eight Points' revisited. In: SESSIONS, George. (org.). **Deep Ecology for the twenty-first century**. Boston: Shambhala, 1995. p. 213-221. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6\\_89](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_89)

NAESS, Arne. Equality, sameness, and rights. In: SESSIONS, George. (org.). **Deep Ecology for the twenty-first century**. Boston: Shambhala, 1995. p. 222-224.

NAESS, Arne. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a summary. In: DRENGSON, Alan; INOUE, Yuichi. (org.). **The Deep Ecology Movement: an introductory anthology**. Berkeley: North Atlantic Books, 1995. p. 3-9. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6\\_85](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_85)

NAESS, Arne. The basics of the Deep Ecology Movement. In: DEVALL, Bill; DRENGSON, Alan. (org.). **The Ecology of Wisdom: writings by Arne Naess**. Berkeley: Counterpoint, 2010. p. 105-119. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6\\_86](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_86)

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Bases de sustentação da Ecologia Profunda e a Ética Animal aplicada (o Caso Instituto Royal). In: TRINDADE, André Karam; ESPÍNDOLA, Angela Araujo da Silveira; BOFF, Salette Oro. (org.). **Direito, de-**

**mocracia e sustentabilidade.** Anuário do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Faculdade Meridional. Passo Fundo: IMED, 2013. p. 35-64.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Direitos da natureza e Direito dos Animais: um enquadramento. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Lisboa, n. 10, p. 33-58, 2013.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Especismo religioso. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**, n. 8. Salvador: Evolução, p. 161-220, 2011b.

ORWELL, George. **A Revolução dos Bichos**. Tradução: Heitor Aquino Ferreira. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

PNUMA, 2011. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza**. Disponível em: [www.unpe.org/greeneconomy](http://www.unpe.org/greeneconomy). Acesso em: 17 jan. 2019.

REGAN, Tom. **The case for animal rights**. Berkeley: University of California, 2008.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. Tradução: Marly Winckler. Porto Alegre: Lugano, 2004.